

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي
العددان السادس والسابع والثلاثون، السنتان التاسعة
والعاشرة، خريف ٢٠١٥م، ١٤٣٦هـ، وشتاء ٢٠١٦م، ١٤٣٧هـ

□ شروط النشر:

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

رئيس التحرير
حيدر حبّ الله

مدير التحرير
محمد عبّاس دهبني

المدير المسؤول
ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

الشيخ خميس العدوي عُمان
د. محمد خير 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، المشرفية، 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
سجل ماسة.

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

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

♦ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كدرخان، 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: ٠٠٢١٦٩٨٣٤٢٨٢١ (+٩٨٢٥١).

<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.

المجلد الثاني

□ كلمة التحرير

◀ خواطر حول الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي / الحلقة الثانية

حيدر حبّ الله ٥

□ دراسات

◀ الرقية والاستبعاد في الإسلام / القسم الأول

الشيخ مرتضى مطهري ١٣

◀ نظرية الاجتهاد التفريعي والمقارن

الشيخ محمد إبراهيم الجناتي ٥٠

◀ الأخبار المشكوك في أمرها في المأثور الأخلاقي

الشيخ جويها جهانبخش ٨٧

◀ المنهج الفقهي لابن أبي عقيل، ومدرسة المتكلمين المتقدمين من الإمامية

د. أحمد باكتجي ١١٧

◀ غسل المال السلبي والإيجابي والسياسي

د. الشيخ حسن آقا نظري / أ. علي هاشم البيضاني ١٣٩

◀ تنظيرات الشهيد مطهري، لأيدولوجيا التأسيس للحركات الإسلامية

أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد ١٦٥

◀ ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

أ. عماد الدين الباقي ١٨٤

◀ التطرّف الديني في العالم العربي، مقارنةً تفسيرية في الفكر والمنهج والمآل /
القسم الأول

أ. نبيل علي صالح ٢٣٤

◀ الفقه الإسلامي وتحديات العصر الحديث / القسم الثاني

د. أبو القاسم فنائي ٢٦٢

◀ المبادئ الفكرية للسلفية الجهادية / القسم الثاني

د. السيد أحمد سادات ٣٠٩

◀ قراءة جديدة للإرث بالولاء، دراسة مقارنة / القسم الثاني

د. الشيخ خالد الغفوري ٣٣٨

◀ منصب أمير الحاج في الفقه السياسي، قراءة تقريبية

د. الشيخ محمد رحمانى ٣٧٠

◀ إنكار النسخ في القرآن الكريم، نظرة تاريخية

د. محمد تقي ديارى بيدگلي / د. عزت الله مولائي نيا / أ. محمد معظمي
گودرزي ٣٨٢

◀ الدولة وولاية الفقيه، العلاقة بين التوالم والتضاد

د. رشيد ركابيان / د. حسن رضا آريايي راد ٤٠٣

□ قراءات

◀ منهج الحاكم النيسابوري في تصحيح أحاديث الفضائل، دراسة وتقييم

د. يحيى عبد الحسن الدوخي ٤٢٢

خواطر حول الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي

. الحلقة الثانية .

حيدر حب الله (*)

٢- مرجعية المبادئ الفقهية التحولية المساعدة (نظرية مشهور الفقهاء)

اختار هذه النظرية جمهور الفقهاء القدامى والمعاصرين. وهي نظرية ترى عدم وجود منطقة فراغ في الشريعة الإسلامية، كما أنه لا توجد متغيرات يمكن للفقيه أن يسنّ القوانين لها، بل ليست له مثل هذه الصلاحية أساساً، والخطأ الذي حصل هو تصوّر وجود عجز داخل المنظومة الاجتهادية أظهرها غير قادرة على تغطية مساحة المتغيرات، فآلجأها لمرجعيات مساعدة، كمرجعية وليّ الأمر في سنّ القوانين، في حين أنّ واقع الحال ليس كذلك، حيث جهّزت المنظومة الاجتهادية بعدّة ذاتية كافية لتغطية المستجدات.

إنّ حلّ المشكلة - عند هذا الاتجاه - يكون من خلال وضع أربعة مبادئ متعاضدة متكاثفة متعاونة، وهي:

المبدأ الأول: تغيير الأحكام بتغيير العناوين

إنّ هذا المبدأ هو الذي يضمن - عند هذا الاتجاه - حركية الفقه، وهو الذي يُطلق عليه قديماً عنوان: (تبعية الأحكام للأسماء)، أو كما اصطلح عليه المتأخرون: (تبعية الأحكام للعناوين)، أو (تغيير الأحكام بتغيير موضوعاتها).

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

فالماء الطاهر يحتفظ بوصفه واسمه، ومن ثمّ جواز شربه والتوضؤ به، طالما لم يتّصف بالنجاسة، ويتبدّل اسمه إثرها، فيكون ماءً نجساً. فالأحكام تتغيّر تبعاً لتغيّر العناوين. وهذا الأمر موجودٌ في حياتنا بشكلٍ طبيعي؛ فربما يكون الشيء حراماً في فترةٍ من الفترات، وها هو اليوم يتحوّل إلى حلال؛ لتغيّر عنوانه الذي صُبّت عليه الحرمة إلى عنوانٍ يقتضي ويستدعي الحليّة. وبهذه الطريقة نضمن عدم جفاف الشريعة وجمودها.

المبدأ الثاني: العناوين الثانوية

يمكن الركون إلى العناوين الثانوية لتكييف الحياة مع متطلباتها واقتضاءاتها؛ فحين يتزاحم الأكثر ضرراً مع الأقلّ ضرراً تأتي قاعدة التزاحم؛ لتقدّم الأقلّ ضرراً على الأكثر؛ وحينما يكون الحكم المعين ضاراً بمعنى من المعاني فسوف تتدخل قاعدة (لا ضرر)؛ من أجل نفيه أو تحجيمه؛ وكذا الأمر في قاعدة (لا حرج) مثلاً. وهذا معناه أنّ الأحكام الأوليّة تقع على الدوام تحت سلطان العناوين الثانوية، القادرة على نفيها أو تحجيمها في موردها. فحينما تثبت الولاية لشخص فغاية ما هنالك هو أنّه سوف يتمكّن من إعمال القواعد الثانوية نفسها في المواطن المسموحة، وهنا لا يضع هو أيّ حكم، ولا يلغي أيّ حكم، بل يقوم بتطبيق الحكم الثانوي على موردته الخارجي. فدوره تطبيقيّ تنفيذيّ، وليس تشريعياً تقنينياً.

المبدأ الثالث: عمومات الشريعة وإطلاقاتها

جاءت الأحكام في الشريعة الإسلامية على نحو القضية الحقيقيّة، أي إنّ موضوعها ليس الموضوع الخارجي الذي صدر الحكم لإعطاء موقفٍ إزاءه، بل هو موضوعٌ مقدّر على طول الزمان، فكلّما فرض موضوعٌ بهذه المواصفات فهذا حكمه. وهذا يعني أنّ مثل هذه الأحكام استمراريّة عالية في التطبيق، لا تقتصر على المصادق الخارجي في زمانها، بل تتعدّاه إلى كلّ الأزمنة القادمة، شرط توفّر نفس الشروط والمواصفات.

ومن خلال عمومات هذه النصوص وإطلاقاتها نستطيع أن نوّفر الحكم المناسب

لكل المتطلبات في عصرنا الحاضر.

فالاستصحاب رواية وردت في باب الوضوء، وأخرى في باب الصلاة، لكن الفقيه الأصولي استنتج منها قاعدة كلية عامة، جعلتها تنطبق في جميع موارد الشك المسبوق باليقين.

كما أن الضرر الذي نفثه الشريعة كما ينطبق على تناول السم ينطبق أيضاً على استنشاق الهواء الذي يحمل إشعاعات نووية مثلاً، دون فرق بينهما. وهكذا الحال في (العقود المستحدثة والمعاملات الجديدة)، فهي مشمولة لعنوان وجوب الوفاء بالعقود الوارد في الآية الأولى من سورة المائدة. فمهما كثرت المعاملات والعقود واستجدت فلدينا نصوص عامة ومطلقة زمانياً وأفرادياً وحالياً تصلح لاستيعابها، بلا حاجة إلى نصوص خاصة في واقعة حادثة في هذا الزمان أو ذاك.

المبدأ الرابع: ولاية الأمر، من القوانين إلى المقررات

حينما لا تنفع إطلاقات الشريعة وعموماتها في الاستجابة لابتلاءات الناس وقضاياهم في هذه العصور، كما في قوانين السيّر والبيئة، فإنّ المجيب في مثل هذه الحال هو النظام السياسي الذي يختاره الفقيه في عصر الغيبة، سواء كان ولاية الفقيه العامة أو شورى الفقهاء أو نظرية ولاية الأمة على نفسها أو غير ذلك. وقد ذهب الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في نقده لنظرية السيد الصدر المتقدمة إلى أنّ الأحكام التي يستنها ولي الأمر ما هي إلاّ مقررات إجرائية تطبيقية، وليست قوانين تشريعية، ومن ثمّ لا تحمل هذه القوانين طابعاً تأسيسياً يقع في عرض وبموازاة أحكام الإسلام الأساسية. كما لا يوجد في الإسلام فراغ لكي تأتي مثل هذه الأحكام ملئه، بل هي قوانين جزئية، تتعلق بآلية التطبيق، لا بالحكم نفسه.

ومجمل القول في هذه النظرية: إنّ هذه المبادئ الأربعة هي التي تستطيع أن تحلّ لنا الأزمة التي تخلفها ما يُطلق عليه (منطقة الفراغ)؛ وذلك من خلال تغيير الأحكام تبعاً لتغيير عناوينها؛ أو من خلال العناوين الثانوية؛ أو من خلال عمومات الأدلة وإطلاقاتها؛ أو من خلال إعطاء ولي الأمر صلاحية سنّ مقررات إجرائية تطبيقية جزئية. ومن هنا حاول هذا الفريق من العلماء، الذين لأكثرهم موقفٌ سلبيٌّ من

حركة التحديث في الفقه، أن ينتقدوا نظرية الطباطبائي والصدر، حيث وسموا نظرياتهم هذه بكونها تقرّر نقصان الشريعة، وهو أمرٌ مسلمٌ البطلان.

تساؤلات نقدية في النظرية المشهورة

هناك العديد من الملاحظات النقدية على هذه النظرية. ولا أريد الآن أن أخوض فيها؛ فالمجال لا يسمح، وأكتفي بمداخلة واحدة، وهي أنه من حقنا هنا أن نتساءل: هل حقاً أن الأحكام الولائية هي في واقع الأمر مقررات إجرائية تنفيذية بسيطة، وليست سنناً لقوانين إضافية، كما تحاول هذه النظرية أن تبسطها؟!

يبدو لي أن الصدر والطباطبائي والمطهري وآخرين شعروا بأن مساحة الأحكام الولائية ليست بسيطة، ومن ثم لا يمكن أن يقال: إنها مجرد إجراءات تطبيقية يسيرة، كما تذهب لذلك النظرية المتقدمة؛ فكيف يمكن الذهاب إلى أن قوانين البيئة مثلاً هي أمورٌ بسيطة؟ وكيف يمكن أن نتعلّق أن الشريعة التي اهتمت بطريقة دخول الإنسان إلى بيت الخلاء لم تهتمّ بقضايا الاحتباس الحراري وذوبان الجليد في القطب الشمالي والمواد الكيميائية التي أسست لها مجالس قانونية في العالم؛ بغية إيجاد الحل المناسب لها؟ كيف يمكن تبسيطها وجعلها قضايا جزئية بسيطة فيما أحكام الطهارة والنجاسة قضايا كلية وعميقة، تحتاج لتدخل مباشر من الله تعالى؟!

من هنا، قد يصف المنتصرون لنظرية أمثال: الصدر والطباطبائي... النظرية أعلاه بكونها تبسط المشكلة، ولا تنظر إليها بعمق. فالدولة ومؤسساتها التشريعية والتنفيذية والقضائية، بمختلف تشعباتها وتراتبيتها، مع آلاف القوانين المتعلقة بعمل المحاكم والوزارات و...، تحتاج إلى رؤية معمّقة لا يمكن طرحها من خلال المبادئ الأربعة التي طرحتها النظرية المتقدمة. ولا يمكن افتراض جميع هذه الأمور ثانوية بسيطة تحتاج إلى مقررات إجرائية جزئية تطبيقية. كما لا يمكن للباحث أن يتعلّق أن أمثال هذه الأمور تحتاج إلى قوانين إجرائية جزئية تفتقدها النصوص الشرعية الأساسية، بينما نجد نصوصاً شرعية في قضايا جزئية بسيطة للغاية في حياة الإنسان! هذا كله يدعونا إلى تقديم نظرية أكثر عمقاً ودقّة من هذه النظرية.

إنّ تغيير كلمة (القوانين) إلى كلمة (المقررات)؛ بهدف تبسيط دور العقل الإنساني وعقل وليّ الأمر في ما يقوم به، لا يغيّر من واقع الحال شيئاً. فالنصوص

الدينية الموجودة اليوم ليس فيها شيء عن الكثير من هذه المسماة بالمقررات، رغم أن هذه المقررات تطال اليوم أبعاداً عميقة في تنظيم حياة الإنسان المالية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها، أليس من الأفضل أن نقول بأن حجم هذه التحولات - مع عدم وجود نصوص، وإنما مبادئ تشريعية عامة - كاشف عن أن الشريعة تركت هذا الأمر من الأول، وأوكلت إلى العقل الإنساني أن يدير أموره في ظلّ عناوين شرعية عامة؟ فلماذا نبخل على العقل الإنساني في تسمية نشاطه الضخم هذا بأنه تقنين، ونقوم بتقزيم جهوده، عبر وصفها بأنها مجرد مقررات أو تطبيقات؟ وسوف يأتي مزيد من توضيح هذا النقد عند استعراض نظرية العلامة شمس الدين.

وخلاصة القول: إن إعطاء شخص ثلاث أو أربع قواعد قانونية عامة؛ ليقوم بوضع مئات المقررات في ضوءها، يستدعي منطقياً تسمية جهوده هذه بالتقنين الجزئي تحت سقف الدستور الكلي؛ فليست القوانين الجزئية في كثير منها سوى استعانة بكليات الدستور، وتحويلها إلى مفردات قانونية، فكيف نسلب وصف التقنين عن كل هذا؟ وما هي معايير تسمية هذا الجهد تقنياً أو سناً لمقررات؟ هل قدمت هذه النظرية رؤية تمييزية بين جهود التقنين البشري (المقررات) وما تقدّمه النصوص الدينية من قوانين جزئية كثيرة أيضاً، حتّى نقول: هذا تقنين، وذاك ليس بتقنين؟ وأين؟ وهل التقنين - بوصفه مفهوماً - مشروط بالخلود، فنحن لا نريد أن نخلع على هذه الجهود اسم القانون الكلي الأبدي، لكن توصيفه بأنه تقنين - ولو زمني - ليس أمراً غير موضوعي أبداً، بعيداً عن أيديولوجيا التبرير والتوجيه.

٣- مرجعية أدلة التشريع العليا المساعدة (نظرية العلامة شمس الدين)

يذهب الراحل الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى أن المرجعية المساعدة لحل أزمة المتغيرات هي ما يُسمى بـ (أدلة التشريع العليا). ولهذا لم يقبل عليه السلام بالنظرية الأولى واتجاهاتها، ولا بالنظرية الثانية ومبادئها.

لقد مال العلامة شمس الدين إلى أن الشريعة الواقعية في اللوح المحفوظ شاملة لكل الوقائع والأحداث، لكن النصوص الواصلة إلينا لا تفي بذلك، وليس لها قدرة شمول لكل الوقائع الحادثة، ولا يمكن للنصوص - خلافاً للإجماع الإمامي - أن تغطي مساحات الحياة، لا بالعمومات ولا بالإطلاقات. بينما المعروف والمشهور في الفقه

الإمامي أنّ الشريعة، بوجودها الواصل، لها قدرة تغطية جميع متطلبات الحياة؛ إمّا بنحو الحكم الواقعي؛ أو بنحو الحكم الظاهري، سواء أكان أمانة أم أصلاً عملياً، كما هو معروف في علم أصول الفقه، بمعنى أنّها تغطّي مساحات الحياة كلّها؛ إمّا عبر الحكم الواقعي؛ أو الظاهري الظنّي؛ أو عبر الأصل العملي.

وهذه النقطة في نظرية شمس الدين تشبه ما ذهب إليه أهل السنّة؛ إذ إنّهم لجأوا إلى القياس؛ لعدم توفر نصوص دينية أو نصوص من الصحابة أو إجماعات؛ لحلّ القضايا المستحدثة في حياتهم. ومن هنا تداول في فقهم اصطلاح: (ما لا نصّ فيه). لكنّ الفقه الإمامي لا يعاني من هذه المشكلة من وجهة نظره؛ إذ لا توجد مسألة مستحدثة لا يوجد فيها نصّ يقدر على تغطيتها، سواء كان هذا النصّ يقدّم حكماً ظاهرياً أمارياً، أم كان مرجعاً لأصل عملي له قدرة التغطية، كما هو مبحوث في علم أصول الفقه الإمامي.

من هنا نرى أنّ تنديد أئمة أهل البيت النبويّ بالقياس، وتحريمهم استخدامه في الأحكام الشرعية؛ لأنّهم قالوا: إنّ استخدام القياس مع وجود النصّ يعني محقّ الدين والشرعية. وهكذا طلبوا من مستخدمي القياس أن يرجعوا إليهم؛ كي يعرفوهم ما قاله الله وما قاله رسوله، لا أن يتمسّكوا بعدم وجدان النصّ؛ بغية تمرير قياساتهم، واستتساح حكم أقرب الأشياء إلى القضية.

إنّ أدلّة التشريع العليا هي الحاكمة في دائرة ما لا يوجد فيه نصّ مباشر أو شبه مباشر، عند العلامة شمس الدين. وهذه المبادئ هي قوانين وقواعد كبرى أشبه بالدستور، وفي ضوئها تُسنّ القوانين التفصيلية المدنية، والجزائية، والتجارية، والجنائية...

فإذا اعتبرنا آية: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الحجرات: ١٠) دستوراً دينياً يمكن سنّ القوانين الجزئية على أساسه، مثل: تزاوجوا، تزاوروا، تحالفوا.

وإذا اعتبرنا مبدأ (حفظ الأمة الإسلامية)، من خلال ملاحظة خطوط الشريعة العامة، فيمكن أن يسنّ على أساسه مجموعة من القوانين التي تحفظ للدولة الإسلامية قوتها...

وهكذا يخلص شمس الدين إلى ضرورة استقصاء المبادئ العليا للشرعية في الاجتهاد المعاصر، وهذه المبادئ العليا تشبه مفردة (المؤشرات) التي جاءت في بعض نصوص السيّد الصدر.

فالفارق بين نظرية شمس الدين وكلّ من: نظرية المشهور؛ ونظرية الصدر والطباطبائي، هو أنّ شمس الدين أقرّ واقعياً بوجود فراغ تشريعي على مستوى بعض التفاصيل، ولم ير أنّ الأصول العملية وقوانين التزام والعناوين الثانوية وغير ذلك ممّا ذكره المشهور بالذي يقدر على أن يؤمّن تقنيات للمستجدّات البشرية الكثيرة؛ وأنّ هذه الدعوى أشبه بالمبالغة الأيديولوجية. وفي المقابل أخذ شمس الدين بمنطلق فكرة مرجعية وليّ الأمر، لكن من زاوية أنّها إقرارٌ حقيقي واقعي بأنّ الشريعة الواصلة ليست قادرة على التغطية، وأنّ الأصول العملية (البراءة؛ والاستصحاب؛ والاحتياط؛ والتخيير) لا تستطيع أن ترفدنا بما نحتاجه اليوم من مئات القوانين الجزئية المتفرقة، التي يجب تسميتها بالقوانين، وليس بالمقرّرات.

لقد كان شمس الدين - من وجهة نظر المنتصرين له - أكثر واقعية من جهة، وأكثر التيارات الإسلامية تسمية للأمور بأسمائها. ولعلّهم ينتصرون لنظريته من خلال تجارب تطبيق الشريعة في مختلف المناطق التي مارست هذا التطبيق في العصر الحديث، حيث رأينا حجم القوانين التي سنّت في ضوء المؤشرات العامة والمبادئ الكلية، لا في ضوء عملية اجتهادية تفصيلية على طريقة الاجتهاد الفقهي.

ولعلّ الأمر الآخر الذي لا يقلّ أهميّة هنا يكمن في ما قدّمه شمس الدين من تسميته النصوص بأدلة التشريع العليا. فهو يريد بهذا أن يعطي العقل الإنساني دور التشريع - ولو الزماني - بما للكلمة من معنى، غاية الأمر أنّ هذا التشريع يجب أن يمارسه العقل الإنساني في ضوء القواعد الدينية القانونية العامة، فليست القواعد هي التي تُنتج القوانين الجزئية بالدقّة، بل العقل يُنتج القوانين في ضوء توجيهات القواعد. والفرق بالغ الدقّة.

ويستعين شمس الدين بعدّة من المقولات، لا مجال لطرحها في هذا المختصر، مثل: دعواه أنّ الإطلاقات والعمومات منسرفة عن كثير من الوقائع المُستجدّة اليوم، وأنّ فرض عمومات لهذه الوقائع ضربٌ من التكلّف والمبالغة.

تساؤلات تواجه نظرية العلامة شمس الدين

ولم تخلُ نظرية الشيخ شمس الدين من ملاحظاتٍ واعتراضاتٍ:

فكيف يمكن تحديد أدلة التشريع العليا؟ وما هو الفرق بينها وبين العمومات والمطلقات؟ وإذا قُدِّر للإنسان الاجتهاد والوصول إلى قوانين في ضوء مبادئ التشريع العليا فهل تعتبر هذه القوانين جزءاً من الشريعة أو لا؟ وإذا كانت جزءاً من الشريعة فكيف يمكن القبول بشرعيتها ولا يوجد تنصيص من الشريعة عليها؟ وإذا لم تكن كذلك فلا فرق حينئذٍ بينها وبين نظرية ولاية الأمر، وغير ذلك من الأسئلة العديدة.

كلمة أخيرة

مجمل ما نريده قوله في هذا المقال المقتضب: إنَّ إشكاليةً الثابت والمتغير، وقدرة الشريعة على التكيف مع الواقع المعاصر ومتطلباته، إشكاليةٌ تحتاج إلى مزيدٍ من التفكير والتطوير. وإنَّ الاستمرار في مسيرة علماء الجيل السابق هو مطلبٌ أساس؛ بغية التوصل إلى صيغة عقلانية منطقية مقنعة لكيفية كون الدين صالحاً لكل مرافق الحياة، وكيف يمكن لقانون سابق أن يُغطّي احتياجات مراحل لاحقة.

وما نتمناه على الدراسين من طلابنا وباحثينا أن يخصّوا هذا البحث بطروحاتهم الجامعية، وأن يتواصلوا معه بطرح أسئلة جديدة، وإثارات نافعة؛ بغية إعطاء رؤية جديدة ومعمّقة للبحث، نروم بذلك الوصول إلى إجابات لما يدور في خلد شبابنا في العصر الحديث، في ظلّ المرحلة العصبية التي تمرّ على حاضر أمتنا الإسلامية، دون الاستخفاف بالعدو، ودون الانطلاق من انفعال وردّات فعل، وإنّما من خلال رؤية بحثية جادة.

إنَّ مشكلة الثابت والمتغير هي التي تدفع كثيرين اليوم للحديث عن عُقم الشريعة، وأنّه قد انتهى وقتها. لذلك قلنا بأنّ هذا الموضوع مهمٌّ؛ لأنّ التيارات الأخرى تقول بأنكم تتكفّلون جعل الشريعة قادرةً على تغطية مختلف الوقائع. أكتفي بهذا القدر، ونكلُ البحث في التيارات غير الإسلامية، ومعالجاتها وقراءاتها لهذا الموضوع، إلى مناسبةٍ أخرى.

الرقية والاستعباد في الإسلام

. القسم الأول .

الشيخ مرتضى مطهري (*)
ترجمة: حسن علي مطر

جذور حرية الإنسان^(١)

يدور بحثنا لهذا اليوم حول العبودية. إن من المسائل المطروحة في عصرنا الراهن على المستوى النظري، دون المستوى العملي، هي مسألة العبودية في الإسلام. إن عدم طرح المسألة على المستوى العملي واضح؛ وذلك لانتفاها من الناحية العملية في العالم المعاصر، فهي بعبارة أخرى: سالبة بانتفاء الموضوع من هذه الناحية. نعم، المسألة تطرح نفسها على المستوى النظري، حيث كانت العبودية وظاهرة الرق موجودة في الإسلام، الأمر الذي أثار الكثير من علامات الاستفهام، حيث أخذ الكثير يتساءل: لماذا أقر الإسلام ظاهرة استعباد الإنسان لأخيه الإنسان، ولم يبادر إلى إبطالها، والقضاء عليها؟

وعليه لا بد من تحليل هذا الاستفسار والاستغراب. إن معنى السؤال القائل: «لماذا لم يبادر الإسلام إلى إلغاء الرق؟» هو أن هذا الموضوع كان يجب أن يلغى، وأن خلاف ذلك غير صحيح.

علينا أن نعطي هذا الإشكال بُعداً وشكلاً منطقياً، وذلك من خلال القول: إن الرق ظلم، وإن إقراره والمصادقة عليه إقرار للظلم، وهذا لا ينسجم مع قوانين الإسلام

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

التي تدعي الانحياز إلى العدل، كما يتضح ذلك من خلال قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (النحل: ٩٠). إن الأمر الذي يُصدره الله إنما يقوم على أساس العدالة، وأن الله عادل، وأن القانون الذي يستنه عادل أيضاً، وعليه لا يكون هذا متناغماً مع إقرار قوانين الرقّ والعبودية.

كما يتمّ طرح هذا الإشكال بشكلٍ آخر، إذ يُقال: إن لازم العبودية أن يكون الإنسان بضاعةً، وهذا مخالفٌ لحيثية الإنسان. ويقال أحياناً: إن العبودية استثمارٌ للإنسان من قبل إنسان آخر. هذه هي خلاصة الإشكالات.

إن هذا الإشكال واضحٌ ومتماسك إلى حدٍّ ما. فمنذ أن تمّ التعرف على حقوق الإنسان إلى حدٍّ ما أدرك الناس حقيقة أن للإنسان حقوقاً قد حصل عليها من الطبيعة، وأن الحقوق الطبيعية غير قابلة للسلب. فقد حمل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في مادته الأولى إقراراً بحرية الإنسان، إذ تقول هذه المادة: «يولد جميع الناس أحراراً». فالإنسان يولد حراً، ويجب أن يعيش حراً، ويجب أن يموت حراً، وليس هناك مَنْ يستطيع أن يسلب من الشخص حريته، بل لا يمكن حتّى للشخص نفسه أن يتنازل عن حقه في الحرية، وأن يجعل من نفسه عبداً لغيره. وهذه من المسائل المطروحة في الفقه، إذ يُقال: «هل يجوز للشخص أن يتنازل عن حريته، ويجعل من نفسه عبداً لغيره، سواء أخذ على ذلك أجراً أم لا؟». لا شكّ في أن الجواب عن هذا السؤال هو النفي قطعاً.

يقول الذين دونوا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: ليس المراد أن بإمكان العبد بعد عتقه أن يجعل من نفسه عبداً لآخر، بل إن الإنسان قد خلق حراً، وحيث خلق حراً لن يستطيع هو، ولا غيره، أن يُرقّ نفسه.

وبعبارةٍ أخرى: إن بحثنا يرتبط بالحرية، بمعنى أن علينا أن نبحث من الناحية الفلسفية: هل خلق الإنسان حراً؟

موقف أرسطوطاليس من العبودية

هذا، وقد ذهب البعض - ومنهم: أرسطوطاليس - إلى النقيض من ذلك تماماً؛ إذ ذهب إلى الاعتقاد بأن الناس خلُقوا مختلفين، فمنهم الحرّ والسيد، ومنهم العبد

والمملوك، وذلك حيث قال بأن الناس مختلفين في الخلق من الأساس، ولا غرابة في ذلك.

واستدل على رأيه قائلًا: ما الذي يدعونا إلى التمييز بين الإنسان والحيوان؟ ولماذا لا نمنح الحرية للحيوان؟ فإذا كان الإنسان كائنًا حيًّا فالحيوان كائنٌ حيٌّ أيضًا. كما أن الحيوان - مثل الإنسان - يشعر باللذة والألم والسعادة والشقاء أيضًا. فلماذا لا نطالب بالحرية للحيوان، ونمنع الإنسان من حق الاستفادة منه، واستعباده وامتلاك رقبته؟!

قد يُقال: صحيح أن الحيوانات كائناتٌ حية، إلا أنها لا تتمتع بما يتمتع به الإنسان من الإدراك والعلم والمشاعر، بمعنى أن امتلاك الحيوان واستعباده لا يتنافى مع طبيعة خلقه وتكوينه. فالفارس الذي يمتلك حصانًا، ويضمن له حقوقه من العلف والكأ والماء، ويضمن له العلاج إذا مرض، ولا يعتلي صهوته أو يحمل عليه فوق طاقته، لا يكون منتهكاً لمصالح الحيوان وحقوقه. لقد خلق ظهر هذا الحيوان للركوب، فأئى ضير في ركوبه؟ وعليه ما هو الإشكال في أن يكون الناس كذلك مختلفين بحسب الأعراق ومستويات الفهم والمنطق^(٢)؟ فبعض الأعراق - (الإغريقية) على حد تعبيره - تمتلك الطاقة الفكرية، فعلوها أن تنهك في التفكير والدراسة والتعلم، وبعبكسها أعراق لا تتمتع بالقدرات الذهنية والعقلية والفكرية، فعلوها أن تعمل وتستثمر طاقاتها العضلية. فالعرق المفكر والسيد يجب أن يستعبد العرق الآخر ويمتلكه، مع ضمان حقوقه.

لقد أقام أرسطوطاليس هذا الأمر على أساس فلسفي يقوم على القول باختلاف الأعراق واللغات، ويرى أن الإنسان في الأساس خلق على أنواع وأقسام؛ فمن الناس من هو سيد ومالك، ومن الناس من هو مملوك وعبد.

وقد ذهب ابن سينا في كتاب الشفاء إلى ما يقرب من هذا الرأي أيضًا، حيث قال بعدم المساواة بين أفراد البشر، وإن بعض أفراد الناس لا يصلحون لغير الاستعباد.

موجبات الاستعباد من وجهة نظر الإسلام

لا شك في أن الإسلام لا يصنف الناس على أساس الأعراق، ولا يدعو إلى وصف

الأبيض بالسيد، ولا يدعو إلى وصف الأسود بالعبد. كما أنه لا يصنّف الناس على أساس الرقعة الجغرافية، ولا يقول بأن الذين يسكنون في الشمال هم السادة، والذين يسكنون في الجنوب هم العبيد. بل النصوص الإسلامية تثبت العكس من ذلك تماماً، فلا يرى الإسلام أيّ تفاوتٍ واختلاف بين الناس على أساس الأعراق والانتماءات المناطقية. وعليه لا يمكن للأساس الفلسفي المتقدم أن يكون مقبولاً، وإن الذي أقرّه الإسلام في ما يتعلّق بالاستعباد، ولم يكن مقبولاً في السابق، إنما يقتصر على أسرى الحرب، حيث أجاز الإسلام للمسلمين استعباد الأسرى من المحاربين، مع الالتفات إلى أن للحرب في الإسلام جذوراً فكرية وعقائدية، ولا يوجد فيها أيّ جذور سياسية واقتصادية. وفي مورد الحرب أقرّ الإسلام الاستعباد على نحو الجواز، دون الوجوب.

نعلم أن الإسلام قد دعا إلى التعايش السلمي مع أصحاب الأديان الأخرى، ولو كانت جذور التوحيد عندهم مخدوشة. وأما غير المعتقدين بالأديان فعلى قسمين: ١. المشركون، مثل: عبدة الأوثان والأصنام، الذين يعتقدون بالوهية غير الله. والإسلام لا يعترف لهذا القسم بحق الحياة.

٢. الملحدون الذين لا يؤمنون بوجود إله أبداً، ولا يدينون له بالعبودية، سواء كان ذلك الإله إلهاً حقيقياً أم زائفاً.

ولم أرَ بحثاً أو تحقيقاً يفرّق بين المشركين والملحدين. ولا بُدّ من البحث للوقوف على ما إذا كان هناك فرق بين الذين يعبدون غير الله والذين لا يعبدون إلهاً أبداً؟ ولست هنا في وارد الدخول في هذا البحث، ولكنّي أشكّ في المساواة بينهما. وعلى أيّ حال فإن للإسلام رأيّه الخاص بشأن الذين يعبدون غير الله، حيث لا يرى لهم أيّ حق، فليس أمامهم من طريق غير عرض الإسلام والتوحيد عليهم، فإن آمنوا فبها، وإن لم يؤمنوا فتجب محاربتهم، فإن غلبوا وسقطوا في الأسر جاز استرقاقهم واستعبادهم أحياناً.

وأما بشأن أتباع الأديان السماوية فالوضع مختلف، حيث يجب التعايش السلمي معهم، طبقاً للمعاهدات والمواثيق، إلّا إذا كانوا هم من يبدأ الحرب والقتال، فيكون قتال المسلمين لهم ذا صبغة دفاعية، فإن وقعوا في الأسر جرى نفس الحكم عليهم. وما ورد في القرآن الكريم من قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ

أَوْزَارَهَا» (محمد: ٤) يرتبط بأسرى الحرب. وعندها يتعين على الحاكم أو ولي أمر المسلمين أن يراعي مصلحة العصر؛ فإما أن يمن عليهم ويطلق سراحهم؛ أو أن يأخذ الفدية بإزاء تحريرهم. كما يحصل ذلك في العصر الراهن، حيث يتم تبادل الأسرى، أو أخذ الفدية مقابل إطلاق سراحهم.؛ أو أن يتم التعامل معهم بوصفهم من البشر المستعبدين.

وعلى هذا الأساس فإن الموجب الذي على أساسه يجيز الإسلام لأتباعه استعباد الآخرين يختلف عن ذلك الرأي الفلسفي المتقدم؛ فقد يتم استرقاق بعض الأفراد من الشعوب المتحضرة أيضاً، وفي الوقت نفسه قد لا يتم تطبيق هذا الحكم مع شعوب تعيش حالة من الهمة؛ لأنها لا تحارب الإسلام.

ولكن حتى في هذا المورد ألا يمكن القول: إن هذا النوع من التعامل مع الأعداء مخالف للأخلاق؟ ألا يمكن القول: إن هذا التعاطي مع المخالفين يناه في حيثية الإنسان؟

إن نفس القرآن الكريم يتضمن تعليماً في هذا الشأن؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ عَلَى أَنْ لَا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (المائدة: ٨). ففي الوقت الذي يأمر القرآن بمراعاة العدل مع الأعداء يجيز ظاهرة الاستعباد والاسترقاق أيضاً.

جذور حرية الإنسان

علينا - قبل كل شيء - أن نبحث عن الحرية. فما الذي يعنيه القائل بقوله: «خلق الإنسان حراً»، ولا يمكن لأي شيء أن يسلبه حريته؟ إن الحرية التي يتحدثون عنها حرية عامة، والقدر المتيقن منها هي الحرية في التمليك والتملك. فما هي جذور هذه الحرية أساساً؟

فلو تقدم لنا شخص بالسؤال الذي وجه إلى رأي أرسطوطاليس المتقدم فكيف يجب أن يكون جوابنا؟ لماذا لم تخلق الحيوانات حرة؟ فهل كتب على جبينها: «خلقت الحيوانات مملوكة الحرية، وخلق الإنسان حراً من دونها»؟ ما هو الفرق بين الإنسان والحيوان من هذه الناحية؟ وما هي جذور هذا الفرق؟ إذا لم يكن ظلم الكائن الحي

جائزاً فهل يختلف الأمر فيما لو كان هذا الكائن الحي إنساناً أو حيواناً؟ فإذا كان في ذلك ظلم فلا يجوز حتى على غير الإنسان، وإذا لم يكن هذا ظلماً فما هي الحدود الفاصلة بين العدل والظلم؟ وفوق ذلك قتل الحيوانات، الذي لا يجيزه الهنود، ويجيزه غيرهم. هناك آلاف الخراف التي تذبح في المسالخ يومياً، دون أن ينبس أحدٌ ببنت شفة، ويقتل بضعة نفر في فيتنام فيقوم الضجيج من كل أنحاء العالم. وهذا أمرٌ صحيح. لا بُدَّ من تربية الخراف؛ لذبحها، وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الحيوانات مأكولة اللحم الأخرى، فكم هو عدد الأبقار التي تذبح يومياً؟ وكم هو عدد الإبل والجمال التي تتحرر؟ وهكذا أنواع الطيور؟ وكم هو عدد الخنازير التي تذبح على يد مَنْ يبيع أكلها؟ أليس في كل هذا ظلمٌ على هذه الكائنات؟ وهل حق الحياة خاص بالإنسان فقط؟ فالحيوانات كائناتٌ حيةٌ مثل البشر، ولها كل الحق في أن تستمتع بحقها في الحياة، فما هو المبرر لهذا التمييز بين الحيوان والإنسان؟

يبدو أن الحياة والحرية ليستا من الحقوق الطبيعية للإنسان، وأن هذا الرأي باطل من الأساس. فهل القول الصائب هو عدم وجود حق طبيعي أصلاً؟ لا نقول ذلك أبداً، فهناك حقٌ طبيعي، ولكنه لا يتعلق بالحياة أو الحرية، وإنما يقوم الحق الطبيعي على أسس أخرى تتفرع عنها الحياة والحرية. نحن نقول: إن الحق الطبيعي [كما هو واضح من اسمه] هو الحق الذي نحصل عليه من قبل الطبيعة، وعليه لا بُدَّ لنا من استنباطه واستخراجه من الطبيعة نفسها. فعلى أن نرى ما الذي تعطيه الطبيعة، وما هو المسار الذي تطويه الطبيعة والخلق. وإذا اعتبرنا مسير الطبيعة حقاً كان هذا الكلام [أي الحق الطبيعي] صحيحاً؛ وأما إذا قلنا: إن مسار الطبيعة خاطئ من الأساس، ولا وجود أصلاً للحق في الطبيعة، كان جميع هذا الكلام هباءً. إن كان هناك من حق طبيعي في الدنيا فيجب أخذه من صلب الطبيعة والخلق.

اختلاف الكائنات في الاستعداد والتكامل

تختلف الكائنات في الخلق من حيث الاستعداد والقابلية للتطور والتكامل في النظام العام؛ فبعض الكائنات تمتلك هذا الاستعداد؛ وبعضها لا يمتلك مثل هذا الاستعداد. والتي تمتلك الاستعداد تختلف فيما بينها في درجة هذا الاستعداد؛ فإن

الكائنات التي تعيش على هذه الأرض - مثلاً - يتم تقسيمها منذ القدم، ولا تزال، إلى: جماد؛ ونبات؛ وحيوان. ونرى في النبات استعداداً لا نراه في الجماد، ونرى في الحيوان استعداداً لا نراه في النبات، ونرى في الإنسان استعداداً لا نراه في الحيوان، بمعنى أن هذه الطبقات الثلاثة تختلف في درجات الاستعداد، وإن بعضها يكون فوق بعضها الآخر. فلو تحول الجماد إلى نبات يكون قد طوى مسيره نحو التكامل، ولو تحول نبات إلى جماد يكون قد انزلق نحو الانحطاط، ولو تحول نبات إلى حيوان - ولو من طريق صيرورته طعاماً للحيوان - كان سالكاً طريق التكامل، ولو تحول حيوان إلى إنسان، بأي شكل من الأشكال، يكون قد طوى مسيرته التكاملية، ولو أصبح الإنسان طعاماً لحيوان سار على خلاف مسار التكامل، وعلى خلاف مسيرته الأصلية التي خلق لها.

الحق الطبيعي أو الحق في التطور والتكامل

الموجود في عالم الخلق هو الحق - بمعنى الاستحقاق - في التكامل والتطور، فالحق الطبيعي يعني الحق في التطور والتكامل. والحق إنما هو للتكامل، بمعنى أن كل كائن يمتلك استعداداً للتطور والتكامل يجب عدم الوقوف بوجه تكامله، وعدم منعه من حقه، وحرمانه من استحقاقه. إن الحق والاستحقاق شيء واحد. فالطفل الذي يمتلك الاستعداد للدراسة والتعلم والتقدم يمتلك هذا الاستحقاق. فلو وقف شخص وشكل عقبة أمام تعلمه، يكون قد حرم من هذا الحق. أما صغير الخروف فلا يمتلك الاستعداد للدراسة والتعلم، وإذا منع من الذهاب إلى المدرسة لن يكون في ذلك حرماناً له من حقه. وعليه إذا كان هناك من حق في الطبيعة - وهو كذلك - فهو الحق في التطور والتكامل، وإن الحق الذي يجب عدم المنع منه، والذي يكون ظلماً، هو حق الإنسان في التقدم والتطور والتكامل.

يُقال: إن الإنسان خلق لكي يعيش.

والجواب: إن الإنسان لم يخلق ليعيش فحسب، إنما خلق الإنسان؛ ليعيش ويتكامل. وهذا التكامل من حقه. وإذا لم يكن في الحياة تكامل، ولم يكن هناك فيها من أمل بالتكامل، كانت تنزلاً وانحطاطاً، ولن يكون في هذه الحياة أي قيمة.

وعليه لا يمكن القول بأن للحياة قيمة مطلقة.

ثم ما هو معنى «الحرية»؟ هل يجب أن يكون الإنسان حراً؟

نعم، يجب أن يكون الإنسان حراً، ولكن في أي شيء؟ إن الحرية من هذه الناحية هي عين الحياة. فالإنسان يجب أن يكون حراً؛ ليصل باستعداده إلى التكامل لمرحلة الفعلية. والنقطة المقابلة للحرية تعني الوقوف بوجه الاستعداد الطبيعي الممنوح من قبل الله سبحانه وتعالى. فكل ما من شأنه أن يقف بوجه تقدم الإنسان نحو التكامل والتطور يُعتبر عقبة أمام الحرية.

يُقال: إن الإنسان يجب أن يكون حراً، بمعنى أن ينساق وراء أهوائه ورغباته (التفسير الغربي للحرية)!

إلا أن الأمر - طبقاً لما قلناه - ليس كذلك. فالإنسان حرٌّ بمعنى عدم منعه من توظيف كل ما من شأنه أن يساعده على التطور والرقى والتكامل في عالم الخلق والطبيعة، فله كامل الحرية في أن يسلك هذا المسار. وأما إذا أراد أن يسلك خلاف هذا المسار فإن سلب الحرية عنه، وحتى إجباره على عدم سلوكه هذا، لا يكون خلاف الحرية. وهذا الكلام يردُّ بالنسبة إلى حرية المعتقد أيضاً.

مسألة حرية المعتقد

لو أننا فسّرنا الحرية بأن الإنسان قد خلق حراً، وأن بإمكانه أن يعتقد أي دين أو معتقد، فعلينا أن نحترم قراره؛ لأنه قد خلق حراً، وأنه إنسان، وأنه من الحيثية الإنسانية حرٌّ في اختيار معتقده، وإن اختياره - لأنه اختياره - يجب أن يكون محترماً.

وأما إذا قلنا بتعريفنا فنقول: إن على الإنسان أن يختار من العقائد ما يدفعه إلى التقدم والكمال، وأما إذا اختار عقيدةً ومنهجيةً تضع الأغلال والأصفاد على يديه فعلينا أن لا نحترم هذا الاختيار الذي اختاره لنفسه، بل علينا القول: إن الطبيعة لم تمنح الإنسان مثل هذا الحق، وإنما سنعمل خلافاً لرغبته، ونحرره من الأغلال التي قيد بها نفسه، حتى وإن كان كارهاً، ونعمل على تحريره بالمعنى الواقعي للكلمة، وإن بلغ صراخه عنان السماء.

إذن علينا أن نرى ما إذا كانت العبودية تنافي هذا المفهوم من الحرية، التي هي

من الحقوق الطبيعية للإنسان، أم لا؟ أي هل هذا النوع من الملكية والامتلاك يحول دون وصول المملوك إلى التكامل، الأمر الذي يدخل في دائرة الظلم قطعاً، أو أن هذه الملكية تضعه في الطريق الذي لا يتنافى مع مساره الإنساني؟

إذا كان الأمر كذلك فإن تلك القضية القائلة بأن هذا العمل ظلم ومخالف للعدالة لن يكون له أساس من الصحة. إن هذا هو البحث العام والفلسفي للمسألة، وهناك مسائل أخرى لا بد من التطرق إليها أيضاً.

اختلاف العبودية في الإسلام عن سائر أنظمة الاستعباد الأخرى

نعلم أن بين العبودية التي كانت في الإسلام والعبودية التي كانت سائدة في الأنظمة الأخرى في العالم بوناً شاسعاً.

فعلى سبيل المثال: كان شائعاً بين الكثير من الآباء أنهم يعتبرون أبناءهم من ملكياتهم، فكانوا لذلك يتزوجون من مئات النساء؛ لينجبوا منهن أفواجاً من الأولاد؛ بغية الاستثمار التجاري وبيعهم في أسواق النخاسة. فهل يجوز ذلك؟

وقد كان نفس مفهوم السيطرة، وذات ممارسة السطوة - وليس الحرب ومحاربة الفكر الباطل -، هو العنصر لتسوية الاستعباد، وكان ذلك هو السائد طبقاً لمفهوم أقرب إلى السرقة والقرصنة، حيث كانوا يُغيرون على الأمم، ويستعبدون أفرادها. فهل يجوز ذلك؟

هذا لا يجوز أيضاً. إن الإسلام لم يُقر من أسباب الرقبة غير الحرب، ضمن شروط. وإن تلك الشروط عبارة عن: بيان الحق [إبلاغ رسالة الإسلام]، والإصرار على عدم قبولها من قبل الطرف المقابل، وذلك بعد وقوع الحرب، وسقوط عدد من المعتدين أسرى في يد المسلمين في هذا المورد بالتحديد يجوز الاستعباد، طبقاً لما يراه ولي أمر المسلمين من المصلحة.

أما الاختلاف الآخر [في الاستعباد بين الإسلام وسائر الأنظمة الأخرى] فيمكن في نوع معاملة العبد. ففي اليونان وروما وإيران كان المفهوم السائد يقوم على عدم الاعتراف بأي حقوق للعبد، فلم يكن العبد يمتلك حتى حق الدفاع عن نفسه، فإذا عمد السيد إلى تعريض مملوكه إلى التعذيب لم يكن من حق العبد أن يجار

بالشكوى والاعتراض (لا بُدَّ من البحث في هذا الموضوع بالتفصيل)، ولذلك كان العبيد يتعرّضون للكثير من ألوان العذاب، وعلى حدّ تعبير لعلماء الحقوق في الغرب: إنهم لم يكونوا يعترفون للعبيد بالحقّ في الحياة (وبطبيعة الحال فإننا نقول بحقّ العبيد في الحياة، ولكنّ ذلك يأتي في إطار اعتبار الحياة مقدّمة للتكامل، وليس لمجرد الحياة)، فكانوا لذلك يقولون بقانونية وشرعية إنزال جميع أصناف وأنواع التعذيب على العبيد. ويقول الكاتب الأمريكي ويل ديورانت: كانت جلود العبيد تُسلخ أمام أعين مالكيهم، وكانوا يعتبرون ذلك ضرباً من ضروب التسلية!

أما الإسلام فلم يكتفِ بالمنع من ذلك فحسب، بل هناك تعاليم غاية في الإنسانية بشأن التعامل مع العبيد [الأسرى] والرفق بهم. فهي رسول الله ﷺ يأمر المسلمين بأن يطعموا العبيد من طعامهم، وأن يكسوهم بثيابهم، وكان المسلمون يأتمرون بأمره. وكان لأُمير المؤمنين عليه السلام غلامٌ اسمه قنبر، وكان يقدمه على نفسه ويؤثره عليها، وكان إذا اشترى ثوبين أعطى أفضلهما لغلامه، قائلاً له: أنت شابٌ ونفسك تتوق إلى الجديد. من هنا فإن [العبودية في الإسلام] تختلف عن العبودية في الأنظمة الأخرى على مستوى التعامل مع العبيد.

اهتمام الإسلام بعقوبة العبيد

لقد وضع الله سبحانه وتعالى - في الآية ٣٣ من سورة النور - برنامجاً يخصّ أولئك الذين لا يرغبون في تحرير عبيدهم طوعاً، فوضع لهم عقداً ومعااهدة على تقبُّل مبلغ من المال يدفعه لهم العبيد في مقابل تحرير أنفسهم، ويسمّى هذا الأمر في الفقه الإسلامي بـ «المُكَاتَبَة»، أو أن يتفق المالك مع عبده بأنه سيكون حراً بعد وفاته، وهو الذي يُصطلح عليه في التشريع الإسلامي بـ «التدبير»^(٣).

ويوجد هنا تعبيرٌ مدهش للقرآن بشأن المُكَاتَبَة، إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ (النور: ٣٣). وهذه الصيغة تدلّ على الوجوب بحسب الظاهر. وعليه إذا وجد المالك خيراً في ذلك، بمعنى أنه رأى تحرير العبد في مصلحته، فعلى سبيل المثال: إذا كان العبد كافراً حديث المعرفة بنمط حياة المسلمين، ولم

يحصل على التعليم والتربية الكافية، لا يكون في عتقه خيرٌ ومصلحة له، وأما إذا كان في ذلك مصلحة له، وجبت مكاتبه العبد، وبعد عتقه لا بُدَّ من تزويد المالك له بشيءٍ من ماله الخاص [مال المالك] الذي أعطاه له الله؛ ليكون رأس مالٍ له في العمل، وهذا الأمر يُصطلح عليه في التشريع الإسلامي بـ «التمتع»، والذي يقضي بعدم إخراج السيد للعبد من بيته خالي الوفاض صفر اليدين. ويتكرَّر هذا المفهوم بالنسبة إلى المرأة المطلقة بعد استيفائها جميع حقوقها. وعلى الرغم من أن القرآن لا يحدِّد مقدار المال الذي يجب تمتيع المرأة المطلقة به، وإنما يشترط أن يكون بمقدار الوُسْع، إذ يقول تعالى: ﴿عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ﴾ (البقرة: ٢٣٦)، فعلى الغني والفقير أن يمتَّع زوجته بعد طلاقها بما يقدر عليه من المال.

وهناك أسبابٌ أخرى لعتق العبد وتحريره، ومنها: ما يؤدِّي إلى تحرير العبد تلقائياً، من قبيل: الحرّية الناشئة عن إصابة العبد بالعجز أو العمى، أو إذا أنزل المالك بحق عبده ظلماً، وإذا ولدَت الأمة من السيد فإنها تتشبَّث بالحرّية، ولا يجوز للسيد بيعها. وإذا لم يعتقها تحرَّرت بعد موته تلقائياً؛ لأنها ستكون من سهم ابنها في الإرث، وتُحرَّر من حصّة ابنها قهراً.

ومن أسباب تحرُّر العبد اعتناقه الإسلام. فإذا كان المالك كافراً، وأسلم العبد في ملكه، فإنه يتحرَّر؛ بحكم قوله تعالى: ﴿وَكُنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٤١).

ومن أسباب التحرُّر والانعتاق التلقائي: أن يشتري العبد أباه أو ابنه أو أحد أقربائه، كأن يشتري الأب ابنه أو العكس، أو أن يشتري الأخ أخته، أو الأخت أخاها، أو سائر الأقارب المقربين، فيؤدِّي ذلك إلى انعتاق العبد تلقائياً. إذن لا بُدَّ من أن نأخذ بعض الأمور والموارد بنظر الاعتبار.

فأولاً: إن تعامل المسلمين مع العبيد يختلف عن معاملة الأنظمة الاستعبادية الأخرى اختلافاً جوهرياً.

وثانياً: إن أسلوب الاستعباد في الإسلام يختلف عن أسلوب الأنظمة الأخرى.

وثالثاً: إن الإسلام يقدم مشروعاً متكاملاً ومنافذاً عديدة لتحرير العبيد. وإن هناك في المجتمع الإسلامي - الذي هو مورد بحثنا - إمكانية كبيرة لتعلُّق العبد

بأهداب الحرّية، إلّا إذا تعلّقت رغبة العبد نفسه في البقاء على ما هو عليه، كما كان الأمر بالنسبة إلى الكثير من العبيد الذين عاشوا في كنف الأئمّة المعصومين والصلحاء من المؤمنين، حيث كانوا يعرضون الحرّية على عبيدهم، فيأبونها، ويفضّلون العيش تحت رعايتهم.

الأمر الآخر - الذي سنتحدّث عنه لاحقاً - حول الحقوق الاجتماعية. فهل تعتبر شهادة العبد نافذة أم لا؟

يعتبر الإسلام شهادة العبد نافذة، كما يجوز للعبد أن يؤمّ الجماعة في الصلاة. وبطبيعة الحال لم تكن هذه المسألة موجودة عند الأمم الأخرى؛ كي يتسنى لنا المقارنة بين الأمرين من هذه الناحية. كما يجوز للعبد أن يمارس القضاء والإفتاء، وأن يتولّى الحكم في إمارة. وقد شهد التاريخ الإسلامي وسجّل الكثير من هذه الحالات. وقد كان طارق بن زياد المعروف واحداً من هؤلاء العبيد^(٤).

هذه هي القوانين الحقوقية التي وضعها الإسلام للعبيد، ولم يحرمهم من هذه المزايا.

هل يُعتبر الاستعباد ظلماً في حدّ ذاته؟

تناولنا إلى الآن^(٥) المسألة الجوهرية المطروحة بشأن ظاهرة العبوديّة. وقد كان الموضوع الذي أكّدنا عليه هو أن للاستعباد بشكل عام - أيّاً كان مفهومه - إجماعاً مشتركاً.

صحيح أن أنواع الاستعباد تختلف باختلاف الأمم والمجتمعات، بيد أن الجامع المشترك بين جميع هذه الأنواع عبارة عن امتلاك شخص لشخص آخر، كما يمتلك سائر الثروات والأشياء. فكما يمتلك الجماد والنبات والحيوان يستطيع أن يمتلك الإنسان أيضاً، بحيث يكون هذا الإنسان جزءاً من ثروته وممتلكاته، وبالتالي يكون اختياره وإرادته بيد مالّكه، ويكون تابِعاً لرغبته وإرادته وأهوائه ونزواته.

وقد اعتُبر ذلك في حدّ ذاته ظلماً وعدواناً، وعلى خلاف الحق الطبيعي الذي منحته الطبيعة والخلقة لكل فردٍ من أفراد الإنسان. وعليه فإن أيّ نوعٍ من أنواع العبودية يقول به الإسلام - مهما كان محافظاً على إنسانية العبد، وأحسن معاملته -

سوف يمارس نوعاً من المفاهيم والظواهر التي تُعدّ ظلماً في حدّ ذاتها. غاية ما هنالك أن هذا الظلم يختلف على درجات، وأن بعض الأنظمة تشرّع قوانين تزيد من فداحة وقسوة هذه الظاهرة، ويكون في قوانينها «ظلمٌ فوق ظلم»، أو على حدّ تعبير القرآن الكريم: ﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾ (النور: ٤٠)، وأما الأنظمة الأخرى فيجري ظلم الاستعباد على نحو أخفّ، كما يقول مونتسكيو: كان نظام الاستعباد قائماً في كلّ من اليونان وروما القديمة، بيدَ أن الظروف التي كان يعيشها العبيد لم تكن قاسيةً جداً.

أما في المرحلة اللاحقة فقد شهدت روما تشريع قوانين مجحفة بحقّ الغلمان والعبيد. وهنا يتضاعف حجم الظلم، إلّا أن الذي يقوله القوم هو أن هذا لا ينفي اتّصاف أصل الاستعباد بكونه ظلماً وعدواناً.

كلمة جون لوك

ولكي يتّضح مضمون كلام هؤلاء السادة ننقل عبارةً قالها الفيلسوف الإنجليزي الشهير جون لوك، حيث بحث مفهوم الحرّية، وقدم دراساتٍ قيّمةً في هذا الشأن. وقد اعتقد هذا الفيلسوف - مثل: الكثيرين - بأنّ للإنسان نوعين من أنواع الحرّية: إحداهما: الحرّية الطبيعية، حيث يُقال بحسب المصطلح: «الإنسان في وضعه الطبيعي»، أي الإنسان قبل المرحلة الاجتماعية، أو قولنا: «الإنسان بمعزل عن المجتمع». وخلاصة ما قاله جون لوك هي: إن الإنسان قد خُلِق في الطبيعة حرّاً. وعرّف الحرّية الطبيعية قائلاً: «إن حرّية الإنسان الطبيعية تعني أن لا تفرض عليه طاعة أيّ سلطةٍ من السلطات الوضعية على الأرض، وأن لا يكون خاضعاً لأمر أيّ إنسانٍ آخر، وأن لا يكون تابِعاً إلّا لقانون الطبيعة حصراً».

وبطبيعة الحال إنّ «السلطة الأرضية» التي يعيها ليست هي السلطة المقابلة للسلطة الدينية، إنما الذي يعنيه هو أن الحرّية الطبيعية الممنوحة للإنسان لا تخضع لإراد أيّ إنسانٍ آخر، وإنما تخضع لقانون الطبيعة فقط؛ إذ لا يمكن افتراض الحرّية المطلقة للإنسان، فلا بدّ من تَبَعِيَّتِهِ في نهاية المطاف لقوانين الطبيعة، وإلّا كان مصيره الفناء. فهناك في أصل الخلق [الطبيعة] - على سبيل المثال - بردٌ وحرٌّ، وهناك لوازم

ومتطلبات لا يملك الإنسان إلا اتباعها، ولكن يجب أن لا يتبع الإنسان إنساناً آخر. هكذا خلق الإنسان.

ثمّ يستطرد قائلاً: غير أن هذا الإنسان عندما يعيش ضمن المجتمع لا يستطيع الحفاظ على حرّيته الواسعة؛ لأن هذه الحرّية لا تتناسب مع نمط الحياة الاجتماعية؛ إذ لو أردتُ أن لا أطيع أيّ فردٍ من أفراد المجتمع، وأراد الآخرون فعل الشيء ذاته، فإنّ عقد نظام الحياة الاجتماعية سينفطر. إذن ما الذي تعنيه الحرّية في المجتمع؟ وهل هناك معنى للحرّية في الحياة الاجتماعية أم لا؟ يقول هذا الفيلسوف: نعم، يجب أن يحافظ الإنسان على حرّيته حتّى في الحياة الاجتماعية، إلا أن معنى الحرّية الاجتماعية يختلف عن الحرّية الطبيعية، وذلك إذ يقول: «إن حرّية الإنسان في المجتمع تعني أن لا يكون الإنسان تابعاً لأيّ سلطة تشريعية، إلا تلك السلطة التي أسهم في إقرارها من خلال تأسيس الدولة، وأن يوجد تلك السلطة التشريعية بإرادته وقناعته ورضاه، ولا يمكن لأيّ إرادة أو حكم أن يُملي عليه أيّ شيء، إلا إذا كانت تلك الإرادة صادرة عن السلطة التشريعية التي صادق عليها بنفسه».

وخلاصة كلامه: إن الإنسان يمكن أن يكون حرّاً في المجتمع، وأن تكون تلك الحرّية حرّية واقعية، وأن يكون حرّاً رغم قبوله بالقيود الاجتماعية، وذلك عندما يكون هو الذي أقرّ تلك القيود، بمعنى أن الإنسان في المجتمع لا مندوحة له إلا القبول بالقوانين الاجتماعية، وأن يطيع القوانين التي تسنّ من قبل الدولة، ويعترف للدولة بأنها هي الحاكم، وأنه هو المحكوم.

ثمّ يقول: هل هذا المعنى يناهز الحرّية الطبيعية الممنوحة للإنسان أم لا؟ وجوابه: إن الفرد إذا كان هو الذي وضع هذه القيود على نفسه، وكانت تلك الدولة ممثلة له، وكانت الديمقراطية هي التي تحكم المجتمع، يبقى ذلك الفرد حرّاً، حتّى إذا قيل له: كيف تعتبر نفسك حرّاً، ونحن نرى جميع هذه القيود المفروضة عليك؟! أجاب قائلاً: إنني أنا الذي وضعتها على نفسي، ولم تفرض عليّ من قبل شخص آخر؛ لأنّي أنا الذي اخترتُ الممثلين لي في السلطة والحكومة، ومنحّتهم وكالة لتشريع القوانين باسمي. من هنا فإن الحكم الصادر عن الدولة هو بمثابة الحكم الصادر عني. وعليه لا تكون هذه القيود منافية لحرّيتي.

إنكار نظرية الحرية بمعنى حرية الإرادة والرغبة

لقد أراد جون لوك من هذا الكلام - في حقيقة الأمر - الردّ على أولئك الذين قالوا باستحالة أن يعيش الإنسان حرّاً في نطاق المجتمع، وإنّ الحياة الاجتماعية مساوية لعدم الحرية. فهؤلاء يقولون: إن الحرية تعني أن يكون الإنسان حرّاً في أهوائه ورغباته، وأن يفعل كلّ ما يحلو له، وهذا ما لا يمكن أن يحصل في الحياة الاجتماعية، إلّا لمن كان مستبدّاً بشكلٍ مطلق؛ إذ يمكن القول بعدم وجود الحرية في الحياة الاجتماعية.

يقول جون لوك في الردّ على هؤلاء: يمكن للإنسان أن يعيش حرّاً في المجتمع، بالمعنى الواقعي للكلمة، إذا فسّرنا الحرية في المجتمع بالمعنى المتقدم: «إن الحرية ليست تلك التي يراها (السير روبرت فيلمر)، إذ يقول: إن الحرية تعني أن يفعل المرء كلّ ما يحلو له، وأن يعيش كما يريد، دون أن يقيدّه أيّ نوع من أنواع القوانين»، بمعنى أن الأمر إذا كان على خلاف ذلك لم تكن هناك حرية أبداً، وحيث يحكم القانون في المجتمع لا تكون هناك حرية أصلاً. إلّا أن جون لوك لا يرى هذا الكلام صائباً.

هذه هي خلاصة رؤية جون لوك للحرية. من هنا جاء في المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «يولد جميع الناس أحراراً»، فلا يحقّ لأيّ شخص أن يستعبد أيّ شخص آخر بأيّ نحوٍ من أنحاء الاستعباد؛ لأن هذا مخالفٌ للحق الطبيعي للإنسان.

نقد نظرية جون لوك

قلنا: إن مطلق العبودية لا يناهز الحق الطبيعي أو حق الإنسان في الحرية المودع في خلقته؛ وذلك لأن مفهوم الحرية من وجهة نظر هؤلاء السادة يتعلّق بإرادة الإنسان ورغبته. يقولون: إن كلّ من يولد في هذه الدنيا يتمتّع - بطبيعة الحال - بإرادة حرّة، بمعنى أن الإنسان يجوز له أن يقوم بكلّ ما يريد فعله، وإذا وقف أمام الإنسان شيء يمنعه من تحقيق هذه الإرادة كان ذلك الشيء مخالفاً لحرّيته. من هنا جاء هؤلاء الفلاسفة إلى الحياة الاجتماعية وحلّوها على هذا الأساس، وقالوا بما أن هذه الحالة تعود إلى إرادة الإنسان، وهو يُسهم في وضعها وإضفاء الشرعية عليها، فإنها لذلك لا

تكون منافية لحرّيته.

أما نحن فنقول: مَنْ الذي قال بوجود مثل هذا الحقّ في الدنيا أصلاً؟ فَمَنْ الذي يمكن له أن يثبت مثل هذا الحقّ؟ إن هذه الحرّية ليست ظاهرة مادّية يمكن إثباتها في المختبرات العلمية، أو من خلال وضعها تحت المجهر؛ كي يُقال: هناك ظاهرة فيزيائية أو كيميائية باسم «الحرّية» موجودة في ذات الإنسان. كما أنها ليست ظاهرة نفسية، فيُقال: هناك حالة نفسية خاصّة لدى الإنسان اسمها «الحرّية».

بل الحرّية مفهوم فلسفي، وعلينا أن نعثر على الجذور الفلسفية لهذا المفهوم. يقولون: إن الطبيعة قد خلقت الإنسان حرّاً، فما الذي يعنيه هذا الكلام؟ هل يعني ذلك أن الطبيعة خلقت الإنسان بحيث لا يمكن لأيّ شيء أن يقف في وجه تحقيق إرادته؟ إن الذي نعرفه، والذي يؤيّد العقل أيضاً، هو أن الطبيعة لم تخلق الإنسان حرّاً، وإنما خلّقه الطبيعة، وخلّقت فيه القدرة على النمو والتكامل. وإن هذه القدرة المُودّعة في الإنسان تعمل تماماً كما هي الحالة المُودّعة في الشجرة التي تنمو لتثمر. فالذي تريده الطبيعة من الإنسان هو أن ينمو ويتكامل؛ حتّى يغدو قادراً على العطاء. وبذلك يكون معنى الحرّية الطبيعية في ما نحن فيه هو أن يكون الإنسان حرّاً في الوصول إلى هذه النتيجة، وإن كلّ شيء يقف عقبة أمام تحقيق هذه الغاية يشكّل مانعاً وسدّاً أمام تكامل الإنسان على المستوى الفردي والاجتماعي. وبذلك عندما نقول: «يجب أن يتمتّع الإنسان بالحرّية» فإن ذلك يعني أنه يجب عدم الوقوف بوجه مسيرته التكاملية. ونحن نقبل بهذا المعنى من الحرّية، لا أن يكون المراد بالحرّية هو حرّية الرغبات والأهواء؛ فإن الرغبة والإرادة قد تعمل أحياناً على ما يخالف الاستعداد الطبيعي المُودّع في الإنسان نحو التكامل، أي إنها تعمل على ما يخالف سعادته. وكلّ ما يعمل على خلاف استعداد الإنسان إلى التكامل يكون مخالفاً لقانون الطبيعة، وكلّ ما يوافق تكامل الإنسان الطبيعي لن يكون مخالفاً لقانون الطبيعة، حتّى إذا كان مخالفاً لرغبة الإنسان وإرادته، واستلزم نوعاً من الإكراه والإجبار.

فلو أصرّ الجاهل على جهله، وأراد أن يبقى جاهلاً، ويستمرّ في مخالفة العلم، وأن يقف سدّاً منيعاً وعقبة كاداء أمام صيرورته عالماً، فهنا إذا قام شخصٌ وصدّه عن

ذلك، ومنعه من تحقيق هذه الرغبة والإرادة، لا يكون قد قام بالعمل على خلاف أصل الحرية. فالطبيعة خلقتها حراً، وفي الوقت نفسه قيّدت إرادته، وبمعنى آخر: إن الذي يجب أن يكون حراً هو طبيعة الإنسان، لا إرادته.

فلسفة الاستعباد

من هنا علينا أن ننظر إلى العبودية؛ لنرى ما هي ظروفها؟ وما هي أهدافها؟ إن أصل القوامة والوصاية التي يدعو إليها الأوروبيون أنفسهم؛ حيث يرون أنهم هم الأجدر بتعيين المسار الذي يجب أن تسلكه الأمم، نظرية صحيحة في الأصل وفي حد ذاتها - بمعزل عن الأخطاء في التطبيق -؛ فإن هذا الأصل يقضي بضرورة أن تعمل الأمة المتحضرة على الأخذ بيد الأمم المتوحشة والمتخلفة. إن هذا ما يدعو إليه الغرب، رغم مخالفته لحرية الإرادة، وكانوا يقولون: ما دمنا لا نمارس الوصاية والقوامة على الآخرين لن نتمكن من إيصال هذه الشعوب المتخلفة نحو التطور والحضارة. إنها فرضية صحيحة، وأما أنهم لم يكونوا يطبقونها بالشكل الصحيح فبحث آخر.

فإذا كان الاستعباد يهدف إلى هذا الشيء، بمعنى أن تكون هناك أمة تفتقر إلى الفكر القويم، والعقيدة السليمة، والحضارة الراقية، وكانت تخلو من المعنويات، وتوقفت إعادة هذه الأمة إلى مسار الإنسانية، وتطوير طاقاتها، على استعبادها وسلب اختيارها كان الاستعباد في هذا المورد جائزاً.

إن جوهر الكلام الذي نؤكد عليه بشدة، ويمثل الكلام الأهم - إذ يقولون: إن الفلسفة هي التي نسخت قانون الاستعباد، وهي التي أثبتت أن الاستعباد بجميع أشكاله كان خاطئاً وظلماً منذ البداية - هو أن هذا الكلام^(٦) خاطئ من وجهة نظري. ربما إذا اقتضى الأمر تحدثنا في ذات مفهوم الحرية بشكل عام. فإذا تجاوزنا هذا الموضوع العام، وهو القول بأن مطلق الاستعباد - أي مطلق امتلاك شخص لشخص آخر، ويكون مالكاً لاختياره وإرادته، وأن يجعله مسلوب الإرادة - ليس ظلماً في حد ذاته، لا بد أن ننتقل بعد ذلك إلى نوع الشروط التي يقول بها الإسلام بالنسبة إلى العبودية، لننظر في ماهيتها؛ لنرى بعد ذلك هل نظام الاستعباد الذي أقره الإسلام نظاماً

يتلاءم مع النظرية التي ذكرناها أم ينسجم مع الأنظمة الاستعبادية الأخرى في العالم؟

نظرية مونتسكيو في مخالفة الاستعباد

١- تجريد العبد من التقوى

سنستعرض هنا خلاصة لآراء مونتسكيو؛ كي نتعرف من خلالها على روح المسألة.

يقول مونتسكيو: إنه يخالف أصل الاستعباد؛ وذلك لأن الاستعباد يعود بالضرر على كل من: العبد المملوك؛ والسيد المالك.

فهو بضرر المملوك؛ لأنه عندما تُسلب إرادته، ويكون اختيار أمره بيد غيره، خاضعاً لأمره ونهيه، سوف لا يترك أمراً من أجل التقوى، وإنما سيتركه بسبب الخوف. فالتقوى لا يمكن تصوُّرها في حق الإنسان إلا إذا كان حراً.

وهذا كلامٌ صحيح، بمعنى أن التقوى إنما تكون حقيقية إذا كان الفرد حراً وقادراً على ارتكاب الجريمة، وليس هناك ما يردعه عن فعلها، ومع ذلك لا يرتكبها؛ انطلاقاً من تحليه بالفضيلة والمَلَكَة الأخلاقية، وانطلاقاً من وعيه وفهمه وإدراكه. وأما إذا قام شخصٌ بترك عملٍ قبيح؛ خوفاً من المجتمع؛ أو لوجود رقيب عليه، كأن يمتنع طوال حياته من السرقة؛ لوجود شخصٍ يراقبه دائماً، لا يكون في إحجامه عن السرقة فضيلةً له. إنما الذي يمكنه أن يسرق ويمارس الخيانة، ومع ذلك لا يسرق ولا يخون، يكون ذلك منه فضيلةً ومنقبة. من هنا يقول مونتسكيو: إن العبد حيث يكون مراقباً من قبل السيد دائماً، ويقوم هذا السيد بمنعه من ارتكاب العمل القبيح، فإنه لا يتَّصف بالتمتع بالحرية أبداً، وحيث إنه لا يتَّصف بالحرية أبداً فإنه لن يتمتع باكتساب روح التقوى أبداً.

ومن الواضح أن هذا الإشكال لا يردُّ على مطلق الاستعباد، وإنما قد يردُّ على بعض أنواع الاستعباد، بمعنى أن مفهوم الاستعباد إذا كان يعني أن العبد لا يمتلك أيَّ اختيار من نفسه كان ما ذكره مونتسكيو وارداً، إلا أن العبودية التي يُقرّها الإسلام إنما يحقُّ فيها للسيد والمالك أن يتدخل في ما دون المسائل الأخلاقية والإنسانية، بمعنى أن المالك لا يحقُّ له أن يأمر عبده بارتكاب الموبقات، فلا يحقُّ له أن يأمره بالسرقة،

ويقول له: اسرق؛ لأنني أنا الذي أمرك بالسرقه، أو لا تسرق؛ لأنني أنا الذي أمرك بعدم السرقة. إنما السرقة الممنوعة على المالك ممنوعة على المملوك أيضاً. وأساساً فإن المسائل المتعلقة بالتقوى خارجة عن دائرة أمر المالك ونهيه أصلاً. ومن هذه الناحية تكون التربية الروحية للمملوك في الإسلام مساوية للتربية الروحية التي يرصدها للمالك. وعليه ربما افتقر السيد إلى فضيلة يتحلّى بها العبد. وإذا أمر المالك مملوكه بارتكاب معصية ينهى الإسلام عن فعلها لم يجز للعبد أن يرتكبها، حتى لو أمره السيد باقترافها، بل الإسلام يأمر العبد هنا بالتمرد على السيد، بل يحق له أن يشكوه إلى القضاء.

وهذا يشبه الأوامر التي يصدرها الآباء لأولادهم، على ما نصّ عليه صريح الآية القرآنية الشريفة، من وجوب إطاعة الأولاد لأوامر آبائهم، إلا في ما حرم الله، إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾ (لقمان: ١٥). والشرك هنا - بطبيعة الحال - إنما هو مجرد مثال. إن من مسلمات الإسلام أن الوالدين لا يحقّ لهما أمر أولادهم بارتكاب المعاصي، ولا يحقّ للولد أن يطيع أبويه إذا أمراه بمعصية، بل يجب عليه أن يعصيهما، ولا يمثل لأمرهما بالمنكر. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الزوج والزوجة أيضاً، فإن الإسلام يرى أن الزوج مطاع، والزوجة مطيعة، ولكن في حدود المباحات والمسائل المتعلقة بشؤون إدارة الأسرة. وأما في الأمور المحرمة فلا يحقّ للزوج أن يأمر زوجته بها، وفي هذه الحالة يجب على المرأة أن تعصي زوجها في ما يأمرها به من المحرمات.

٢- المالكون يؤلفون الطبقة الفاسدة

ويقول مونتسكيو: إن الاستعباد مضرّ بحقّ المالك أيضاً؛ لأنه يجعل منه ومن أمثاله طبقة مفعمة بالغرور والطغيان والانغماس في الشهوات، وتعاني من قسوة القلب والبطر.

وهذا الكلام منه صحيح أيضاً، إلا أن فساد المالكين لا ينشأ من امتلاك العبيد. وهذا هو نفس الإشكال الذي يتمّ توجيهه إلى الرأسمالية أيضاً. ولا فرق بين الإشكال الذي يرد على الملكية والرأسمالية من حيث هي رأسمالية والإشكال الوارد على موضوع الاستعباد. إن الإشكال بأن الإنسان قد يُصاب بالغرور، وينغمس في

الشهوات، ويقسو قلبه، ويبتلى بالبَطَر، تابع لإصابته ثروة طائلة من غير وجه حق، سواء امتلك العبيد أو لم يمتلك عبداً في يومٍ ما. فالذي يمتلك الألوف المؤلفة من الأموال، وتتوفر له جميع أسباب الرفاه والعيش الرغيد، يمكن له أن يستعبد حتى الأحرار بالأصالة. إن هذا النوع من الرأسمالية هو الذي يؤدي إلى هذه الصفات.

إن ما نقوله من صحة الاستعباد لا يعني المبادرة إلى القول بأن ما كان يقوم به هارون الرشيد والمعتصم من امتلاك الآلاف من الغلمان والجواري صحيحاً أيضاً! فالسؤال هو: من أين جاء هؤلاء المترفون بالأموال والثروات التي أتاحت له امتلاك هذا العدد الكبير من العبيد؟ ولذلك فإننا نقول: إن أمثال هارون والمعتصم يبقون على ما هم عليه من الفساد، بوجود العبيد أو مع عدم وجودهم. فلا ربط لهذا الأمر بالعبيد من قريب أو بعيد. ألم يرد في خطبة لأمير المؤمنين علي عليه السلام، بعد وصوله إلى السلطة - بشأن الفساد الذي تركه عثمان بن عفان، وما قام به من الإسراف والتبذير، حتى أدى إلى تفشي ظاهرة الاختلاف الطبقي بشكلٍ مجحف ومخيف، حتى وصل الأمر بالذين لم يكن لهم في خلافة عمر، والنصف الأول من خلافة عثمان، ما يمتلكونه من القوات إذا بهم فجأة يصبحون بين ليلة وضحاها من أصحاب الملايين، وأصبح لبعضهم آلاف الأفراس والإبل، ومئات الجواري والغلمان، الأمر الذي اضطر الإمام علي عليه السلام إلى معالجة هذه الظاهرة، وكان من ذلك ما ذكره في الخطبة الثانية بعد توليه السلطة - أنه قال: «وَاللَّهُ، لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِ النِّسَاءُ، وَمَلِكَ بِهِ الإِمَاءُ، لَرَدَدْتُهُ، فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً، وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ، فَالْجُورُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ»^(٧).

وعليه فإن هذا الموضوع موضوع آخر؛ فإن مجرد أن يكون لشخصٍ عددٌ من العبيد - الذين إذا امتلكهم بالطرق المشروعة لن يبلغ عددهم هذا المقدار الهائل، وكما أن الثروة لا تتراكم بالطرق المشروعة كذلك لا يجتمع هذا العدد من العبيد بالطرق المشروعة أيضاً - غير موضوع امتلاك الكثير من العبيد، والذي بسببه لا يكون لدى المالك من عملٍ سوى الجلوس في البيت، وارتكاب الموبقات والفساد.

ثلاثة أدلة يسوقها القدماء لحق الاستعباد

١- الحرب

ثم استطراد مونتسكيو يسرد عوامل الاستعباد عن علماء الحقوق - ويغلب الظن

عندي أنه يعني بذلك علماء الحقوق في روما القديمة . قائلاً: إنهم قد ذكروا ثلاثة أسباب ومناشئ لحق الاستعباد. ولكنه ينكرها بأجمعها. يقول: إن من الأسباب التي ذكرها علماء الحقوق لجواز الاسترقاق هي أن الحقوق الدولية قد سمحت بقتل الأعداء في الحروب. وهذا ما عليه الواقع في عصرنا الراهن أيضاً، حيث ما نراه من الحروب وسفك الدماء، وعليه لا يكون القتل جُرمًا، والحرب تتبع منطق الأقوى. فإذا اقتتل طائفتان حق للغالب المطلق، بالإضافة إلى قتل أفراد المقيهورين، أن يحملهم خسائر الحرب وتبعاتها أيضاً. يقولون: إن الحرب هي التي تعطي الإذن بالقتل، ولذلك فإن من يقع أسيراً في الحرب يجوز قتله لمن يأسره، طبقاً للمواثيق الدولية، فإذا جاز قتله جاز استرقاقه بالأولوية؛ لأن الاسترقاق أخف من القتل على كل حال، وبذلك يكون الأسر قد أحسن إليه.

وعليه فإن نفس الدليل الذي يبيح القتل يبيح الاسترقاق أيضاً. لا يرتضي مونتسكيو هذا الرأي ويقول: إن هذا الكلام خاطئ؛ إذ أقصى ما هنالك هو وجود الحق في القتل في ساحة المعركة، وأما جواز قتل الأسير فهذا ما لا أرتضيه. فقتل الأسير لا يندرج في خانة الحق.

تقييم هذا الدليل

ولكن يبدو أن كلام مونتسكيو بدوره غير صحيح أيضاً. وهذا هو عمدة البحث. فمن الذي يقول: إن الحرب تعطي الحق لأي شخص بممارسة القتل؟؛ إذ لا بد من البحث في جذور هذه المسألة أولاً وقبل كل شيء.

فالسؤال أساساً: ما هو المسوغ للحرب؟

إن الحروب تنقسم إلى: حروب هجومية؛ وحروب دفاعية. فإذا كانت الحرب دفاعية، بأن يكون هناك جهةً معتدية، وقامت الجهة الأخرى بالتصدي للدفاع، وحماية الأرواح والأعراض والوجود، فإن قامت الجهة المدافعة بقتل المعتدين كان ذلك جائزاً بلا شك، وكان هذا حقاً مشروعاً. ولكن كيف يمكن القول بأن هذا الحق نفسه مباح للجهة المعتدية والمهاجمة أيضاً؟ إذا كانت أهداف الحرب سياسية أو اقتصادية هل يكون ذلك مسوغاً للحرب

والقتل، تحت ذريعة أن الحرب ناموسٌ طبيعي قائمٌ بين الشعوب والأمم منذ القدم، وحتى يومنا هذا؟!

إذن الصحيح هو أن هذا الأمر يتوقف على أسباب الحرب. فإن كانت الحرب لمصلحة البشرية وهؤلاء القوم حقاً يكون هناك حقٌ بقتلهم في ساحة المعركة، حتى تحقيق الهدف؛ وأما إذا لم تكن الحرب لهذه الغاية فلا يكون الحق في تأجيج الحرب ثابتاً، ولا يكون مثل هذا الحق صحيحاً.

وأما بشأن جواز استرقاق الأسير فلا بد من فتح بحثٍ مستقل بهذا الشأن. فهل الدليل والمصلحة التي أجازت وأذنت بحريهم وقتلهم تأذن باسترقاقهم أيضاً أم لا؟ إن أوجب هذه المصلحة استرقاقهم جاز استرقاقهم، وإلا فلا. هذا هو لبّ المطلب، لا ذاك.

٢- الاستعباد الطوعي

الدليل الثاني الذي ذكره علماء الحقوق في روما القديمة هو أن بعض الأشخاص يعرضون أنفسهم للاستعباد طوعاً، وبملاء اختيارهم وإرادتهم. ويتضح من ذلك أن هذا النوع من الاستعباد كان سائداً، حيث يكون الشخص مديناً لآخر، ويعجز عن سداد الدين، فيضغط عليه الدائن، الأمر الذي يضطر المدين إلى عرض نفسه عليه ليشتريه، بدلاً عن الدين. لنفترض أنه كان مديناً لشخص بعشرة آلاف دينار، ولكنه لا يملك هذا المبلغ، فيقترح على الدائن أن يشتريه؛ ليسقط عنه ذلك المبلغ. وبذلك كان المدينون يتحولون إلى عبيد. وقيل: إن هذا حق مشروع؛ فإن الدائن يطلبه، ولا ينبغي لحقه أن ينتهك، والمدين من الناحية الأخرى لا يملك غير نفسه، وله كل الحق في أن يملك نفسه لغيره، وبذلك يفي بسداد دينه، ويُسْتَعْبَد.

وهذا الدليل لا يرتضيه مونتسكيو أيضاً، حيث يقول: إن الإنسان لا يملك نفسه. فكما أن الإنسان لا يملك حياته، ولا يحق له الانتحار، كذلك لا يملك الحق في أن يتجرّد من حرّيته. وغاية ما هنالك أنه يقيم هذا الرأي على دعائم المجتمع، ويقول: إن هذا الحق إنما هو للمجتمع في أن يقرّر ما إذا كان يتعيّن عليك أن تعيش أو أن تبقى حراً؛ لأن المجتمع هو الذي أوجد الإنسان، وبذلك يكون للمجتمع حق في رقبة الأشخاص، والآن حان دور الشخص ليعمل المجتمع ويردّ إليه جميله، بأن يعمل

ويكده، وعليه لا يحق للشخص أن يقتل نفسه، وإن قتل نفسه يكون قد تهرّب وتنصّل من واجبه في خدمة المجتمع. ومن حق المجتمع أن تكون حرّاً؛ لتخدم المجتمع، لا أن تكون عبداً لتكرّس خدمتك واهتمامك لشخص واحد فقط.

تقييم هذا الدليل

بطبيعة الحال يبدو لنا أن استدلال مونتسكيو غير صحيح، وإن كان أصل المسألة صائبا، وهو أنه لا يحق لشخص أن يُرقّ نفسه، ويجعل من نفسه عبداً لغيره. بيد أنه إذا كان الموجب للاسترقاق هو احتياج الشخص الكافر إلى أن يكون تحت رعاية شخص مسلم يصلح للقيام بهذه المهمة والمسؤولية أمكن للكافر أن يضع نفسه تحت تصرّف ذلك المسلم، وإلا إذا لم يكن هناك ما يستوجب الإذن باسترقاق الشخص لنفسه فإن هذا الشخص لا يحق له أن يتنازل عن حرّيته، ويكون عبداً لشخص آخر.

٣- الأولاد

أما الدليل الثالث الذي ذكره لتسوية الاستعباد فهو الأولاد والذرية. حيث قالوا: إذا ولد شخص في بيت، وكان أبوه عبداً رقيقاً، فإنّ هذا الأب لا يملك شيئاً يطعم به وليده، أو يتعهّد بتثنيته وتربيته، وإنّ كلّ هذه المهام ستقع على عاتق المالك والسيد، وبذلك سيكون الوليد ملكاً لذلك السيد تلقائياً. وهذا الدليل لا يرتضيه مونتسكيو أيضاً.

أسباب الاسترقاق من وجهة نظر مونتسكيو

١- الاستعلاء

ثمّ قال مونتسكيو: إن علينا أن نبحث في الأسباب الحقيقية للاستعباد، دون الأسباب والعلل الحقوقية. فلماذا وجد الاسترقاق في العالم أصلاً؟ يدّعي مونتسكيو أن من مناشئ الاسترقاق الموجود في العالم على المستوى العملي هو استعلاء شعب على شعب آخر، بأن يعتبر نفسه أسمى وأفضل وأرقى منه

شأنًا وعرقًا، ولا يرى الآخر مساويًا له، ولذلك يعطي لنفسه الحق في استعباده.

٢- قدرة العبد على القيام بالأعمال الشاقة

الأمر الآخر أن بعض الشعوب قد شاع بينها القول: إن بعض الأعمال في الحياة الاجتماعية من الصعوبة بحيث لا يمكن لغير العبيد القيام بها؛ إذ قالوا: كما توجد هناك أعمال لا يمكن لغير الخيل والأبقار والحمير أن تقوم بها، كذلك هناك أعمال لا يمكن لغير العبيد أن يقوموا بها. وكانوا يتصورون - كما كان يقول أرسطوطاليس - أن العبيد طبقة خاصة من البشر، لا يتأتى من غيرها القيام بالأعمال الشاقة والثقيلة، وإن هذه الطبقة لا يمكن لها إلا أن تستعبد من قبل الآخرين، وعليه لا بُدَّ من استعبادهم.

يقول مونتسكيو: إنَّ هذا كان سبباً اجتماعياً. ثمَّ قال بعد ذلك: وهذا بدوره أيضاً مجرد سبب واهٍ، فمن الخطأ القول بأن هناك أموراً لا يمكن القيام بها إلا من قبل العبيد، بحيث لا يمكن لغيرهم القيام بها.

مسألة امتلاك العصمة

إن من المسائل التي يواجهها مونتسكيو بشدَّة هي مسألة امتلاك العصمة، وقال: إن هذه المسألة شائعة بين المسلمين. بيدَّ أنه بطبيعة الحال لا يحصرها بالمسلمين فقط، وذلك بأن يمتلك الشخص امرأة، لا باعتبارها خادمة له، كما يجعل من الرجل خادماً له، بل لكي يستفيد من عصمتها، في حين أن حقَّ العفاف من الحقوق البشرية والإنسانية الطبيعية لكلِّ شخص، فلكلِّ شخص كامل الحق في أن يعيش عفيفاً.

في بداية الأمر لم أفهم مراده في هذه المسألة بشكل جيد، ولم أفهم كيف أدخل هذا الموضوع في باب العصمة والعفاف؟! ثمَّ أدركتُ أنه توهم أن القوانين الإسلامية يتمَّ تشريعها بحيث إن الرجل إذا امتلك امرأة يحقَّ له الاستمتاع بها في جميع الظروف، ومن دون أيِّ ضوابط أو قيود أو شروط، وذلك بأن يستمتع بها بجميع أنواع الاستمتاع، كما يُصنَّع مع البغي التي لا تحكمها أيُّ ضوابط في التعاطي الجنسي، مع فارق أن البغي تتقاضى أجراً، وهذه الأمة لا تتقاضى شيئاً!

في حين أن الجارية في الإسلام تتمتع بنفس قيود وحدود العفاف التي تتمتع بها المرأة الحرة.

فيمكن للجارية أن تكون متزوجة أو لا تكون متزوجة، أي إنها يمكن أن تكون وفق القانون في عصمة رجل في الوقت الذي تكون فيه جارية، ويمكن أن لا تكون متزوجة.

وإذا كانت متزوجة يمكن أن يكون زوجها عبداً مثلها، أو أن يكون زوجها حراً، ويمكن لمالكها أن يتزوجها.

وإذا كانت هذه الجارية متزوجة من غير مالكها لم يكن لمالكها - بداهةً - أن يتخذها للأمور الجنسية.

وإن لم تكن متزوجة جاز للمالك أن يطأها وفقاً للضوابط والقيود والحدود الشرعية، التي تساوي - في مثل هذه الحالة - بينها وبين الزوجة الشرعية.

فعلى سبيل المثال: إذا كانت متزوجة، وأراد المالك أن يطأها، وجب عليها الانفصال عن زوجها، وأن تعتد، ولا يمكن لمالكها وطؤها إلا بعد انتهاء عدتها.

وإذا كانت تحت مالكها، وأراد تزويجها من غيره، كان عليها أن تعتد من مالكها، لئتم تزويجها من غيره بعد انتهاء العدة.

وإن الولد الذي تتجبه الجارية لا يختلف عن الولد الذي تلده الحرة؛ لأن الولد يتبع أشرف الأبوين، أي إذا كانت الأم حرة والأب عبداً كان الولد حراً، وكذلك إذا كان الأب حراً والأم أمةً كان الولد حراً أيضاً.

ويكون الولد الذي تلده الأمة ولداً شرعياً، وله كل حقوق الولد الشرعي. وعليه هل يجوز لشخصين (مثل: المالك؛ وشخص آخر) أن يمارسا الجنس مع جارية واحدة في وقت واحد؟

كلا. وعليه هل هناك من مفهوم للعفاف غير هذا المفهوم؟ وعليه، لست أدري - مع افتراض كل هذه الضوابط والقيود - كيف يمكن لذلك أن يوصف بمجانبة العفاف؟!

هل يجوز للأمة أن تمتنع عن الزواج من مالكها؟

ليس من اللازم أن نتناول الموضوع من زاوية ما إذا كان بإمكانها أن تريد أو

تختار الزواج من مالکها أو ليس لها ذلك؛ إذ المفروض أن العبد مسلوب الإرادة من هذه الناحية، ولكن يمكن توجيه السؤال إلى ناحية أخرى، والقول: إذا أرادت الأمة أن تتزوج من شخص آخر هل يجوز لمالكها أن يمنعها من الزواج منه أم لا؟ هذا ما سوف نبينه لاحقاً، حيث سندرك أن الفقهاء يقولون: له ذلك، من باب الولاية، إلا أنه لا يستطيع أن يمنعها من أصل الزواج، كما كان سائداً.

يقول مونتسكيو: كان الأسياد في روما القديمة يمنعون العُلمان من الزواج؛ لأن ذلك يخفض من مستوى استثمارهم وتسخيرهم اقتصادياً؛ لأن الغلام سيشغله الاهتمام بأمور أسرته عن خدمة سيده.

إذن تارة يكون البحث في أن المالك هل يحق له منع غلمانه أو جواريه من أصل الزواج؟

وجواب ذلك هو النفي، فلا يحق للمالك أن يمنع الأمة أو العبد من أصل الزواج. وتارة يقول السؤال: هل يتوقف زواج الأمة والعبد على إذن المولى؟ الجواب: نعم بطبيعة الحال؛ لأنه مولاه، أي إن حرّيته ليست مطلقاً، وإن هذا المورد من الموارد التي تُسلب فيه حرّيته.

ولننظر هنا إلى المسألة من زاوية العفاف. لست أدري أي شيء يوجد في ملك اليمين - بوصفه مصطلحاً فقهيّاً - يتنافى مع مفهوم العفاف والعصمة؟ إن موضوع ملك اليمين إنما يتنافى مع العصمة والعفة إذا كان يعني أن يتصل رجلٌ بأمةٍ دون قيود أو ضوابط، من قبيل: أن يطأها حتّى إذا كانت متزوجة من غيره، فإن هذا يتنافى مع أصل العفاف؛ أو أن لا تتقيّد الأمة بأيّ قيود أو حدود، وتمارس ما تمارسه البغي في تعاطي الجنس مع العديد من الرجال، وهذا أيضاً يتنافى مع أصل العفاف. وعليه ما إن يتمّ الاتفاق على جملة من الضوابط والقيود في ما يتعلّق بالتعاطي الجنسي من جهة، ويتمّ الاعتراف بالحقوق الشرعيّة للولد، كان ذلك متطابقاً مع شروط العفاف والعصمة.

ثم تعرّض مونتسكيو إلى أمور أخرى، وهي إنما تنفع في زيادة معرفتنا لا غير، وإلا فإنها لا ترتبط بقوانين الرق في الإسلام من قريب أو بعيد.

عيوب الاستعباد السائد من وجهة نظر مونتسكيو

١- كراهية العبد للمجتمع

إن من العيوب التي يذكرها مونتسكيو لظاهرة الاستعباد أنَّ العبد عندما يرى أن إمكاناته تختلف عن المزايا التي يتمتع بها السيد والمالك إلى حدٍّ فاحش، حيث ينعم السيد بالأمن من دونه، وإن السيد يستطيع أن يطور قدراته الروحية بينما هو لا يجد الفرصة لذلك - ويبدو أنه يعني بذلك توفر الظروف للسيد كي يتعلم ويدرس وينمي طاقاته العلمية والروحية، بينما لا يستطيع العبد ذلك - سوف يُصاب بالإحباط والانهيار على المستوى النفسي، ويتحول إلى عدو للمجتمع.

أما مسألة الأمن فغير مطروحة من وجهة نظر الإسلام أبداً. فالعبد في الإسلام يتمتع بنفس الأمن الذي يتمتع به الحر. كما أن حق التعليم لا يختص بالحر دون العبد، بل يشهد تاريخ الإسلام على أن الفرص والإمكانات التي يتمتع بها العبد كانت أكبر من فرص الأحرار من الناحية العملية، وقد سبق أن ذكرنا أمثلة على ذلك.

٢- الاستعباد بوصفه عقوبة

قال مونتسكيو: إن الاستعباد كان مُدرجاً في بعض القوانين الوضعية بوصفه عقوبة، بمعنى أن يرتكب شخص جريمة أو جنحة فتكون عقوبته استعباده. نعلم أن هذه العقوبة غير موجودة في التشريع الإسلامي، فليس هناك جريمة في الإسلام يُعاقب عليها باستعباد المجرم. يكفي أن يكون الشخص مسلماً حراً، فلا يُستعبد بسبب ما يقتطفه من الجرائم والجنح.

٣- تشريع القوانين القاسية ضد العبيد

يُقال: إن روما في العصور اللاحقة بدأت تشرّع قوانين قاسية على العبيد؛ والسبب في ذلك أن السادة كانوا يقسون على العبيد، ويسئون معاملتهم، الأمر الذي كان يخلق الرغبة لدى العبيد في التآمر على أسيادهم، وقتلهم. وللحيلولة دون ذلك تمّ تشريع قوانين تعسفية للغاية بحق العبيد؛ لمنعهم حتى من التفكير في مثل هذه

المؤامرات.

ومما قيل في ذلك: إذا قتل سيّد في بيتٍ جاز قتل جميع العبيد الذين يسكنون في ذلك البيت، بل حتّى العبيد الذين يسكنون في الجوار؛ لاحتمال مقدرتهم على المشاركة في تلك الجريمة، أو الاطّلاع عليها وعدم الإخبار عنها قبل حصولها. كما ورد في بعض هذه التشريعات: إذا قتل سيّد في سفر أمكن قتل جميع العبيد السائرين في ركابه! كان يتمّ وضع هذه القوانين للحيلولة دون تفكير العبيد بقتل أسيادهم. وهذه الأمور لا موضوعية لها في الإسلام أبداً، فلا حاجة إلى البحث فيها.

ع-حقّ معاقبة العبد من قبل السيّد

أما الموضوع الآخر - الذي يحظى بالموضوعية عندنا، وسوف نبحثه لاحقاً - فهو إعطاء الحقّ للسيّد بمعاقبة العبد إلى حدّ إزهاق روحه وقتله. فيحقّ للسيّد والمالك أن يعاقب عبده على جريمة تبلغ عقوبتها حدّ الإعدام. وفي الحقيقة يمكن للسيّد في مثل هذه الحالة أن يلعب دور الشاكي والقاضي والمنفّذ للحكم. وبطبيعة الحال إن موضوع القتل غير مطروح في التشريعات الإسلامية؛ وأما بالنسبة إلى سائر العقوبات والتعزيرات الأخرى فلا بدّ من البحث فيها؛ لكي نرى ما إذا كان التشريع الإسلامي يبيح للسيّد معاقبة عبيده بما دون القتل أم لا؟

هـ-حرمان العبد من حقّه الطبيعي في الدفاع عن نفسه

يقال: إن قانون إفلاطون - يبدو أن إفلاطون قد قال هذا الشيء، وهو أمرٌ عجيبٌ للغاية - قد اشتمل على فقرة تتضمّن حرمان العبد من حقّه الطبيعي والمدني في الدفاع عن نفسه. وهذا ظلمٌ فاحش!

إن الحقّ الطبيعي في الدفاع يعني أن لكلّ شخصٍ الحقّ في الدفاع عن نفسه. وهذا الحقّ ثابتٌ حالياً للجميع. فإذا اقتحم بيتك شخصٌ يريد قتلك جاز لك أن تدافع عن نفسك. وإذا تعرّض المهاجم لنقص عضو، أو حتّى الموت، لم تكن ضامناً إذا ثبت أن ذلك قد حصل نتيجةً لدفاعك عن نفسك، فهذا حقّك الطبيعي الذي يضمنه لك

القانون.

بَيَدَ أن هؤلاء قالوا: إن العبد لا يملك حقَّ الدفاع عن نفسه، فإذا هاجمه شخصٌ لا يحقُّ له أن يصدّه دفاعاً عن نفسه، كما أنه لا يملك حتّى الحقَّ المدنيّ في هذا الشأن؛ فلا يحقُّ له أن يرفع الشكوى ضدّ مَنْ هاجمه إلى المحاكم. وهذا كلامٌ عجيب!

مخالفة مونتسكيو لمطلق الحرّية للعبيد

ثمّ يستطرد مونتسكيو في بحثٍ قيّمٍ وتفصيلي. فإنّ مونتسكيو نفسه، الذي يُعارض ظاهرة الاستعباد، يخالف - في الوقت نفسه - منح العبيد الحرّية بجرّة قلم واحدة، من خلال إصدار قانونٍ شامل يقضي بتحرير جميع العبيد في العالم مرّةً واحدة، بل يقول: إن مشروع تحرير العبيد يجب أن يكون وفق خطّة مدروسة ومتأنّية، وإلاّ فإن التحرير المنفلت سيعود بالضّرر على المجتمع، وعلى العبيد أنفسهم. وهذا كلامٌ منطقيّ ومتين.

يقول مونتسكيو: حيث اعتاد العبيد على حياةٍ وضيعة، جعلتهم على كلّ حال ينتسبون إلى الطبقة السفلى، كانت صلاحيّاتهم - على كلّ حال - مختلفة عن صلاحيّات السادة، فلو تمّ تحريرهم دون ضابطةٍ، وتُركوا وشأنهم، فإنّ فناءهم سيكون محتوماً.

وهذا ما ثبت بالحقائق التاريخية. ففي عملية الإصلاح الزراعي^(٨) عندنا حدّث الشيء ذاته، وقد شاهدنا ذلك بأنّ أعيننا. فقد كان القرويّون في منطقتنا^(٩) قد اعتادوا على العمل تحت إمرة الإقطاعيين لمئات السنين، فكانوا يأتّمرون بأوامر السادة، حيث يستيقظون كلّ يومٍ في الصباح الباكر، ويجتمعون في مكانٍ معيّن، ينتظرون إطلالة الإقطاعي أو مَنْ يمثّله؛ ليصدر لهم الأوامر، ويحدّد لهم الذي عليهم القيام به، وإلى أيّ بقعةٍ من الأرض يتوجّهون، والعمل الذي يتعيّن عليهم القيام به في ذلك اليوم، من حراثةٍ أو زراعةٍ أو سقايةٍ أو حصادٍ وما إلى ذلك، دون أن يكون لديهم أيّ خيار أو استقلال من أنفسهم. ولذلك عندما تمّ صدور القانون القاضي بتحريرهم من ربقة الإقطاع، وقامت الدولة بتقسيم الأراضي عليهم، لم يدركوا ما الذي يجب

عليهم فعله، وكيف لهم أن يأخذوا زمام المبادرة، فكانت النتيجة أن بقيت تلك الأراضي غير مستثمرة، حتى أدركت الدولة السبب الكامن وراء ذلك، فقامت بتأسيس مؤسسة من قبيل: «مصرف العمران»، تتولى مهمة توجيه عمل القرويين والمزارعين؛ لكي تقوم مؤقتاً بما كان يقوم به الإقطاعيون، حتى يكتسب المزارعون معنى الاستقلال بالتدريج.

من هنا فإن مونتسكيو يؤكد على هذه الناحية بشدة، ويدعو إلى العمل على إطلاق مشروع يقضي بعق العبيد وتحريرهم بالتدريج، بمعنى العمل على إطلاق سراحهم عندما نستأنس منهم القدرة على إدارة أنفسهم بأنفسهم.

وهذا هو عين ما جاء في القرآن الكريم في موضوع المكاتب، حيث يشترط السيد على العبد أن يقوم بعمل معين يثبت فيه جدارته وأهليته للاضطلاع بالمهمة، وأنه قادر على توفير مبلغ من المال، فإن أمكنه أن يوفر ذلك المال، طبقاً للشروط المذكورة في متن العقد والمكاتب، صار حراً، بمعنى أن الحصول على المال لوحده ليس كافياً، بل يُضاف إلى ذلك إدراك السيد أن العبد يمتلك صلاحية أن يكون حراً، وأن يدير أموره بنفسه. قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ (النور: ٣٣).

وهنا أجد من المناسب أن أذكر أسئلة الأستاذ المهندس كتيرائي:

١. ما هي الاختلافات الجوهرية بين الحرّ والعبد، أو بعبارة أخرى: ما هو الفرق بين الحرّ والعبد؟ (وفي الحقيقة: ما هو تعريف العبودية؟).
٢. ما هي الحقوق التي تمّ حرمان العبد منها في أكثر البلدان، والتي أقرّها الإسلام؟ (لقد ذكرنا بعض هذه الحقوق في معرض نقلنا لكلام مونتسكيو).
٣. طرق الاستعباد المختلفة في مختلف البلدان (أجبنا عن شيء من هذا السؤال ضمن الحديث السابق، ولكن سنعيد تنظيم الإجابة في هذا الشأن).
٤. ما هي طرق الاستعباد في الإسلام؟
٥. ما هي شروط تحرير العبيد في مختلف القبائل؟ (لقد بحث مونتسكيو في هذا الشأن إلى حد ما).
٦. تحرير العبيد وفقاً لقوانين الإسلام. (وقد بحثنا في هذا الشأن، ولا بأس من

الإعادة).

٧. ما هي الحالة التي يعتبر فيها الطفل المولود حديثاً من العبيد في الإسلام؟
٨. ما هي الأحكام الإسلامية التي لا تساوي بين الحر والعبد؟ والمراد من ذلك الأحكام الهامة والجوهرية (سؤال هام، يجب علينا أن نبحثه لاحقاً).
٩. ما هي المباني الأساسية - في القرآن والروايات المعتبرة - للاعتراف بالعبودية من قبل الإسلام؟ (ما ورد في القرآن من ذكر للعبيد يكفي لإثبات أن نظام الاسترقاق والاستعباد كان قائماً).
١٠. لو انتصر العرب على إسرائيل في الحرب القائمة هل يمكن استرقاق الأسرى من اليهود؟
١١. هل يمكن اليوم شراء العبيد؟ وما هو رأي الإسلام في هذه المعاملة؟ ولو تمت هذه المعاملة ألا يكون فيها إشكال، أم يجب التحقيق في سوابق العبد؟
١٢. العبيد كانوا يُستعبدون طبقاً لقوانين سائر المذاهب والأمم، وقد اعترف الإسلام بظاهرة الاستعباد، وكان يقرّ شراء العبيد وبيعهم. فما هي أسباب اعتراف الإسلام بظاهرة الاستعباد؟
١٣. بين لنا جميع طرق تحرير العبيد في الإسلام بشكل مختصر وجامع.

أسئلة وأجوبة

❖ ذكرتم أن الصحيح بحسب القواعد هو أن نرى ما إذا كان الإسلام قد أقرّ العبودية أم لا؟ فإن كان الإسلام قد أقرّ امتلاك شخص لشخص آخر فهذا يعني أن الإسلام قد أقرّ الاستعباد، وبذلك تردّ عليه الإشكالات اللاحقة، وأما إذا لم يكن قد أقرّها فهو إذن لا يقرّ الاستعباد.

❖ نحن لم نتعرّض لرأي الإسلام. إنما نقلنا كلام جون لوك وغيره، حيث قالوا: إن الاستعباد باطل، أيّاً كانت الظروف والأحوال. وعليه لا يبقى لنا من منسّع للحديث عن مفهوم الاستعباد في الإسلام؛ لأنهم يقولون: إن أصل الاستعباد باطل، وعلى خلاف الأصول الإنسانية في جميع الأنظمة. وهذه هي عمدة المسألة من وجهة نظرنا، وهي: هل أصل الاستعباد - بغض النظر عن الأنظمة الخاصة - مخالف لأصول

الإنسانية أم لا؟

✽ يكمن الاختلاف بين المقاتل والأسير في أن المقاتل يحمل سلاحاً ويشارك القتال في ساحة المعركة، بينما الأسير هو الذي ألقى سلاحه أرضاً، وتخلّى عن الحرب، وعليه لا يستحقّ القتل. وهذا ما عليه علماء الحقوق في العصر الراهن. وهذا هو رأيهم بشأن الجريح أيضاً.

✽ هذا ما نذهب إليه، وهذا هو ما يقوله الإسلام أيضاً. وقد أمر النبي الأكرم ﷺ بعدم الإجهاز على الجرحى، وعدم تعقّب الهاربين؛ إذ قال: «لا تقتلوا الأسرى، ولا تجهزوا على جريح، ولا تتبعوا مولياً»^(١٠). وقد رُوي عن أمير المؤمنين الكثير من هذه الأمور. إلّا أن هذه الأمور ليست هي الملاك، فإنّ مجرد أن يستسلم شخص، حتّى ولو كُرّها، لا يشكّل دليلاً على عدم جواز قتله. فلو كان وجود الأسير يشكّل خطراً فإنّ نفس الدليل الذي يسمح بقتاله ابتداءً يجيز قتله حتّى بعد استسلامه وأسرّه لاحقاً. فلو افترضنا أن موشي دايان^(١١) قد سلّم نفسه الآن ألا تقتلونه؟! وهل يعني التسليم عن الاضطرار وانعدام الخيار دليلاً على أنه قد تغيّر حقّاً؟! ✽ إن الحرب لا تؤدّي بالأشخاص إلى تغيير عقائدهم، وإنما تدفعهم إلى الاستسلام، وهذا هو ما يريده الإسلام من وراء تشريع الجهاد، حيث أراد من ورائه إجبار الأعداء على الاستسلام، وبعد استسلام العدو وإلقاء السلاح يتمّ العمل من قبل الإسلام على تغييره بالتدريج.

✽ نعم، هذا ما أقوله أنا أيضاً. فلو كان الذي تظاهر بالاستسلام من أولئك الذين لا يُرجى خيرهم وصلاتهم، بل كان بقاؤه يُشكّل خطراً على المجتمع، وكان بقاؤه حياً يخلق بلبلة بين الناس، ويكون مصدراً للفتنة، وكان القضاء عليه يعني القضاء على دابر الفتنة، واجتثاثها من جذورها، ألا يجب قتل هذا الشخص حتّى إذا أصبح أسيراً؟

✽ يجب أن يكون مستسلماً لحقيقة؟

✽ نحن نشير إلى هذا الاستسلام الظاهري.

✽ لتأييداً لكلام الأستاذ مطهري: بطبيعة الحال شهد الإسلام حالات أسر، وإن النبي الأكرم قد أصدر حكماً بإعدام شخص أو شخصين من هؤلاء الأسرى. بل

حتى بالنسبة إلى أبي سفيان، الذي رفع راية الاستسلام، قد أراد عمر أن يقتله. ولكن ما الذي يدعوكم [مخاطباً السائل السابق] إلى البحث بشأن الأسير؟ فحتى في المجتمع المتحرر إذا كان هناك شخصٌ يشكل خطراً على المجتمع، ويخل بالقوانين، وأدرك القانون أو النبي خطره، ألا يجوز قتله أم لا؟

✽ [السائل السابق]: ما دام لم يُباشِر العمل لا يجوز قتله.

✽ إن الذي باشر القتال ينطبق عليه أنه باشر العمل.

✽ [السائل السابق]: ثم استسلم.

✽ هذا الاستسلام لا يعتبر ملاكاً.

✽ لموجهاً الكلام إلى السائل السابق: هل إذا كان النبي لم يقتل أبا سفيان بعد أسره، أو لم يقتل أبا جهل بعد تلك الفتنة، هل كان هناك من إشكالٍ يتوجه إلى رسول الله ﷺ؟

✽ [السائل السابق]: ولهذا السبب لم يقتل النبي أبا سفيان.

✽ إن حرب الإسلام حربٌ عقائدية. فالذي يستسلم - على حدّ تعبيركم - قد يكون استسلامه ناشئاً من تغيير عقيدته، ففي هذه الحالة يكون الموضوع منتفياً. فإذا جاء شخص أثناء القتال، وقد أسلم حقيقةً، لا يجوز قتله أبداً. وتارةً يُظهر الإسلام وتغيير العقيدة، وأنت على يقينٍ من أنه يكذب، وهنا يختلف الأمر، فأنت في هذه الحالة، على الرغم من تكليفك بالتعامل معه على أساس الظاهر، واعتباره مسلماً، عليك في الوقت نفسه أن تلزم جانب الحيطة والحذر منه. هذا هو الدستور الذي خطّه لنا القرآن الكريم بقوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ (النساء: ٩٤). فالقرآن لا يجيز قتل قومٍ قالوا: نحن مسلمون، وقالوا: «أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله». وهذا ينطبق على حالة أبي سفيان أيضاً. وبطبيعة الحال كان لأبي سفيان حسابان: الأول: إنه ربما لم يكن قد اعتنق الإسلام بعد حقيقةً، وكان يريد التستر على واقعه من خلال التظاهر بالإسلام؛ والثاني: إن الإسلام يحترم قانون الذمام والاستجارة، وفي ذلك يقول رسول الله ﷺ: «المؤمنون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يدٌ على من سواهم»^(١٣). ولقد كان العباس بن عبد المطلب مسلماً، وقبل أن يأتي بأبي سفيان إلى النبي كان قد آمنه وأعطاه الذمام.

ولربما كان هذا السلوك من العباس خاطئاً، وكان عليه أن لا يقوم بمثل هذا التصرف، إلا أنه بعد أن أعطى الدّمام لأبي سفيان لو أن النبيّ كان قد أمر بقتل أبي سفيان لكان عمل على نقض قانونٍ قد سبق له أن قام بتشريعه! فالنبيّ، الذي قال: «يسعى بذمتهم أدناهم»، بمعنى أنه حتّى لو قام أدنى مسلم شأنًا بأيّواء كافرٍ أو مشرك كانت ذمّته محترمة، إذا كان الذي أعطى الدّمام هو شخص العباس عمّ النبيّ، وقد أعطى الدّمام لشخص مسلم، هل يجوز له لأيّ للنبيّ القول: لا أحترم ذمامك؟! في هذه الحالة يكون قد نقض تشريعه بنفسه!

وكان عمر قد عرف ملابسات الأمر، حيث أدرك أنّ العباس سيأخذ أبا سفيان إلى النبيّ، ويقول له: إنه آمنه وأجاره، وأن النبيّ لن يكون أمامه إلا أن يحترم جواره، ولن يتمكن أحدٌ بعد ذلك من قتله والإجهاز عليه. من هنا كان عمر يريد قطع الطريق على حصول ذلك، بأن يقتل أبا سفيان قبل أن يصل إلى رسول الله، فهجم عليه بسيفه... إلا أن العباس كان قد تعمّد إركاب أبي سفيان على بغلة لرسول الله، مستفيداً من حيثية النبيّ؛ لينقذ صاحبه من القتل؛ بحكم زمالة العمل؛ لكونهما تاجرين قرييين من بعضهما منذ عصر ما قبل الإسلام. وعليه فإنّ نجات أبي سفيان لا تكون بسبب إسلامه، بل بسبب الدّمام الذي أعطاه العباس له.

❁ في حالات الاستعباد لا تتوفر شروط الحياة للعبد، الأمر الذي يشكّل أرضية خصبة لانقراض العبيد. وتقول منظمة الأمم المتحدة: حرّروا العبيد، ليعيشوا كما يحلو لهم.

❁ في المواضع التي يكون فيها النظام العبودي - وليس العبودية نفسها - بحيث يكون مجحفاً على العبيد قد يؤدّي الأمر إلى انقراضهم. ومن ذلك: قانون إخصاء العبيد المجحف، حيث كان هذا الأمر يؤدّي حتماً إلى انقراضهم. وهكذا الأمر بالنسبة إلى منعهم من الزواج، أو فرض الأعمال الشاقة عليهم، مع حرمانهم من الأطعمة الصحيّة. وأما في المواطن التي يتم فيها الإحسان للعبيد، ولا يتم فيها حرمانهم من حقوقهم الطبيعيّة والعادلة، نجد الأمر معكوساً، حيث يعتمد الأسياد بالكامل على عبيدهم، فيحصلون على مهاراتٍ وتجاربٍ في الحياة، بينما يُصاب الأسياد بالغرور والترهل، ويؤدّي الأمر بأبنائهم إلى الدّعة والتّرف والكسل والفساد، ثم الزوال

والانقراض، كما هو الحال بالنسبة إلى أيّ مجتمع (ولا يقتصر ذلك على العبودية). فعندما تُبتلى طبقةٌ بالثَّرَف، ويعيش أبنائها وسط الدَّعة وناعم العيش، فإن نفس هذا الأمر يؤدِّي بهم إلى الانقراض، بعكس العبيد الذين يعيشون كادحين ومنتجين، فتكون أدوات العمل طَوَّع إرادتهم، فيصبحون أكثر ذكاءً ونشاطاً، الأمر الذي يعكس الآية بعد فترة من الزمن، حيث يصبح العبد سادة أسيادهم.

هناك دراسةٌ قيِّمة لـ (غوستاف لوبون)، تحت عنوان «الاستعباد في الشرق»، يقول فيها: إن من الأخطاء التي نرتكبها نحن الأوروبيون أننا نساوي بين الاستعباد في الشرق - مراده الشرق الإسلامي - والاستعباد في الغرب، في حين أن هناك بين الظاهرتين بوناً شاسعاً. ثم يذكر الكثير من الشواهد التي وصل فيها العبيد في الشرق الإسلامي إلى الكثير من المناصب الكبيرة في الدولة، حتّى وصل البعض منهم إلى تولّي الوزارات، وهناك مَنْ أصبح من الأمراء أيضاً، يُضاف إلى ذلك العلماء الذين كانوا من العبيد. الأمر الذي يُثبت أنهم كانوا يتمتَّعون بفرصٍ كبيرة. وعليه فإنّ ما ذكرتموه من الفرص إنما يعود إلى طبيعة بعض أنظمة الاستعباد، لا إلى أصل الاستعباد.

❁ يبدو أن الإسلام لم يقرّ الاستعباد، ولكنّ حيث رأى الظروف غير مؤاتية للتصريح بمخالفته علناً، أو القضاء عليه بضربة واحدة، عمد إلى معالجته التدريجية، من خلال وضع القيود التي من شأنها قطع شرايين الحياة عليه، حتّى يأتي اليوم الذي تغيب فيه ظاهرة الاستعباد في المجتمع الإسلامي تماماً.

❁ إنّ ما ذكرتموه من أن الإسلام قطع أوردة الحياة على جذور الاستعباد يعني أنه كان من البداية مخالفاً لأصل الاستعباد، غاية ما هنالك أنه لم يصدر قراراً، ولم يُشرع قانوناً، يحظر فيه الرقبة؛ لأن الظروف لم تكن مؤاتية.

وقد ذكرتُ سابقاً أن الأمر لم يكن كذلك. وهذه حقيقة. فلو كان الإسلام مخالفاً لأصل الاستعباد لأعلن ذلك من البداية، ولما خشي أحداً. والدليل على ذلك أن الإسلام قام بما يفوق ذلك، كما قيل ذلك بالنسبة إلى تعدّد الزّوجات، حيث قيل: إن الإسلام كان مخالفاً لأصل التعدّد في الزوجات، ولكن حيث لم يكن بالإمكان إلغاؤه دفعةً واحدة، فقد لجأ إلى تحديده! إلّا أن الصحيح هو أن الأمر لم يكن

كذلك. فالإسلام لم يخالف أصل الاستعباد، وإنما خالف الاستعباد بمعنى الإبقاء على الشخص عبداً أبداً، بل أراد توظيف الاستعباد بوصفه قنطرةً يتلقى الفرد خلالها تربية إسلامية صحيحة توفر له جميع ظروف الرقي والتكامل، التي تؤدي به إلى التحرر والانعتاق. وبعبارة أخرى: إن الإسلام قد أقر الاستعباد؛ ليكون ممرّاً يكون فيه الفرد عبداً مسلّوب الإرادة، ليخرج من هذا الممرّ بعد فترة بوصفه شخصاً مسلماً وحرّاً، وأن يدخل عبداً كافراً، ويخرج حرّاً مسلماً. وهذا يعني أن الإسلام أراد لبعض الناس أن يجتازوا هذا الممرّ حتماً، لا أنه كان يخالفه من الأساس، ولكن حيث لم تكن الظروف مؤاتية لجأ إلى خيار التدرّج في معالجة هذه الظاهرة، وشرّع الدخول في هذا المجاز بنية الخروج منه، وإلا لو أمكن العمل منذ البداية على عدم الدخول في هذا المجاز الحرّم دخوله منذ البداية. إلا أن الأمر ليس كذلك.

- يتبع -

الهوامش

- (١) إن هذه المحاضرة - كما جاء في مقدمة الكتاب - كان لها نصٌ واحد قدّمه أحد الحاضرين إلى سماحة الأستاذ، أما شريط التسجيل فهو مفقودٌ. وعليه إذا كان هناك من ضعفٍ في التعبير أحياناً فإنما يعود إلى عجزنا عن مقارنة النص المكتوب بالتسجيل الصوتي. ولذلك رأينا التنويه.
- (٢) بمعنى الاختلاف في اللغات.
- (٣) لأن المالك يقول فيه لعبده: «أنت حرٌّ دبر وفاتي». (المعرب).
- (٤) وهو الذي قاد المسلمين إلى فتح الأندلس بعد أن خاض بهم البحر الأبيض المتوسط، وقال عبارته الشهيرة، بعد بلوغ الضفة الأوروبية، وأحرق السفن؛ ليقطع على المسلمين طريق العودة: «العدو أمامكم، والبحر من ورائكم». (المعرب).
- (٥) سبق أن ذكرنا أن تسجيل المحاضرة الثانية مفقودٌ. وعليه فإن هذه المحاضرة هي المحاضرة الثالثة، ولكن حيث أورد فيها خلاصة المحاضرة الثانية يكون النقص قد ارتفع إلى حدٍّ ما.
- (٦) أي القول بأن من الظلم أن يمتلك الإنسان إنساناً آخر، وأن هذا الأمر مخالفٌ للحق الطبيعي لكل إنسان.
- (٧) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٥.
- (٨) المشروع الذي قامت به السلطات الملكية الإيرانية في عام ١٩٦٢م.
- (٩) منطقة فريمان، مسقط رأس الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، تبعد عن مدينة مشهد المقدسة مسافة تقدر بخمسة وسبعين كيلومتراً.
- (١٠) العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٢٢: ٢١٠.
- (١١) موشي دايان (١٩١٥ - ١٩٨١م): سياسي إسرائيلي، كان عضواً في عصابات الهاغانا، وتولّى لفترة وزارة الزراعة، ثم تولّى وزارة الحرب في عهد ليفي أشكول، يترجم اسمه بالعبرية: (القاضي موسى)، ويعرف بين العرب بـ (الأعور). (المعرب).
- (١٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٩: ٥٥ (باختلافٍ يسير).

نظرية الاجتهاد التفريعي والمقارن

الشيخ محمد إبراهيم الجناتي (*)
ترجمة: حسن علي مطر

أنواع الاجتهاد

ينقسم الاجتهاد إلى الأنواع التالية:

١. الاجتهاد على أساس الأدلة الشرعية المعتبرة.
 ٢. الاجتهاد على أساس الرأي والتفكير الشخصي.
 ٣. الاجتهاد على أساس القياس والاستحسان.
 ٤. الاجتهاد على أساس المصالح المرسلة.
- يدور الكلام حول كلّ واحد من هذه الأنواع، والجذور التاريخية لظهورها، ومكان ظهورها، وأسباب ظهورها، والمؤسّس لها، والاختلاف في اعتبار بعضها.

أقسام الاجتهاد من زاوية فقهاء المذاهب الإسلامية

إن أقسام الاجتهاد من وجهة نظر أهل السنة عبارة عن:

١. الاجتهاد المستقلّ أو المطلق: وهو الاجتهاد الذي يتمنّع المجتهد فيه باستقلال الرأي في الأصول والمباني، وفي المصاديق والفروع أيضاً.
٢. الاجتهاد نصف المستقلّ أو المطلق النسبي: وهو اجتهاد الشخص الذي يدور في الأصول والمباني حول فلك المجتهد من القسم الأوّل، إلّا أنّه يمارس الاجتهاد في تلك الدائرة بأدوات وأساليب يختارها بنفسه، ولا يكون فيها تابعاً لغيره.

(*) أحد الفقهاء ومراجع التقليد المعاصرين، ومن أبرز علماء الفقه المقارن على المذاهب في إيران. يُعرّف بأرائه المخالفة لمشهور الفقهاء.

• نظرية الاجتهاد التفريعي والمقارن

٣. الاجتهاد التخريجي أو المقيّد أو في المذهب: وهو اجتهاد الشخص الذي يجتهد في دائرة المباني والآراء الأصولية والفقهية لإمام المذهب، ويشغل في شرح وتفصيل وترجيح أقواله، ولكنّه ينزع إلى الاستقلال في الرأي أحياناً.
٤. الاجتهاد في الترجيح: وهو اجتهاد الشخص الذي يستطيع ترجيح بعض الآراء على بعض الآراء الأخرى.
٥. الاجتهاد في الفتوى: وهو اجتهاد المجتهد الذي يستطيع الحصول على فتاوى مَنْ سبقه من المجتهدين.

أقسام الاجتهاد من وجهة نظر الإمامية

١. الاجتهاد النظري: وهو الاجتهاد الذي يستعمل لمعرفة الأصول والمباني المعرفية والاعتقادية. وهذا القسم ليس هو مورد بحثنا.
٢. الاجتهاد العلمي: وهو الاجتهاد الذي يستعمل لمعرفة مطابقة العمل الذي قام به المكلف مع ما أمر به، وهو ما يُعبّر عنه في المصطلح العلمي بمطابقة «المأنيّ به مع المأمور به»، وهل أن هذا العمل الذي أتى به المكلف يطابق ما أمر به أم لا؟
٣. الاجتهاد الأصولي: الاجتهاد الذي يستعمل لمعرفة الدليل والحجّة، والذي يهدف إلى مجرد الحصول على الحجّة والدليل على أحكام الحوادث الواقعة والأمور المستحدثة.
٤. الاجتهاد الذي يُستعمل لمعرفة الحكم الشرعي من طريق العناصر والمباني الأساسية للاستنباط.
٥. الاجتهاد التفريعي والمقارن: وهو الاجتهاد الذي يُستعمل لمعرفة فروع الأصول، ومصاديق القوانين العامة، والارتباط بين الفروع والأصول ومصاديق القوانين العامة. إن هذا النوع من الاجتهاد يعمل على إعادة الفروع المستحدثة من أيّ نوع أو قسم كانت إلى الأصول الأساسية، ويعمل على تطبيق القوانين العامة على مصاديقها الخارجية.

دور الزمان في تحوّل خصائص الموضوعات

لا شكّ في أن تغيّر الزمان وشرائطه ليس له تأثير في تحوّل أحكام الشريعة

فحسب، بل إنه يؤثّر حتّى في تحوّل الخصائص الداخلية والخارجية لموضوعات الأحكام وملاكاتهما في غير المسائل والأحكام العبادية أيضاً. وبتحوّلها في دائرة الزمان على أساس التحوّل في الاجتهاد يطلّ التغيّر الأحكام الشرعية أيضاً؛ لأن هذا التحوّل يؤدّي إلى تغيّر الموضوع، بحيث يُخرجه من حيث الخصائص عن دائرة الأصول الشرعية، ويدخله في دائرة أصل آخر من الأصول الشرعية، وبالتالي سوف يترتّب على ذلك حكم آخر يقوم على أساس الأصل الثاني.

وهذا القانونُ القائل بتغيّر الاجتهاد والاستنباط بتحوّل الزمان والمكان وأحوال الناس على أساس العناصر الأصلية للاستنباط وأدلّته المعتبرة موردُ إذعان الغالبية العظمى من فقهاء المذاهب الإسلامية.

١- رأي فقهاء الإمامية بشأن تغيّر الاجتهاد

١. قال العلامة الحلي (٧٢٦هـ): «الأحكام منوطة بالمصالح، والمصالح تتغيّر بتغيّر الأوقات، وتختلف باختلاف المكلفين، فجاز أن يكون الحكم المعين مصلحة لقوم في زمان فيؤمر به، ومفسدة لقوم في زمان آخر فيُنهى عنه»^(١).

٢. قال الشهيد الأول (٧٨٦هـ): «يجوز تغيّر الأحكام بتغيّر العادات، كما في النقود المتعاقرة والأوزان المتداولة، ونفقات الزوجات والأقارب، فإنها تتبع عادة ذلك الزمان الذي وقعت فيه، وكذا تقدير العواري بالعوائد»^(٢).

٣. قال المحقق الأردبيلي (٩٩٣هـ) في هذا الشأن: «ولا يمكن القول بكلية شيء، بل تختلف الأحكام باعتبار الخصوصيات والأحوال والأزمان والأمكنة والأشخاص. وهو ظاهرٌ. وباستخراج هذه الاختلافات، والانطباق على الجزئيات المأخوذة من الشرع الشريف، امتيازُ أهل العلم والفقهاء، شكر الله سعيهم، ورفع درجاتهم»^(٣).

٤. وقال الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء: «إن تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان أمر لا يُنكر. ثم قال: إن أحكام الله لا تقبل التغيّر، إلّا بتغيّر الموضوعات، أو تغيّر الزمان أو المكان أو الأشخاص»^(٤).

٥. وقال صاحب الجواهر (١٢٦٦هـ) في مسألة بيع الموزون بالمكيال باعتباره إذا

• نظرية الاجتهاد التفريعي والمقارن

كان متعارفاً؛ إذ يقول: «...فحصّل أن الأقوى اعتبار التعارف في ذلك، وهو مختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة»^(٥).

٦- وقال الإمام الخميني: «إن لعنصر الزمان والمكان تأثيراً في تحوّل الاجتهاد»^(٦).

٢- رأي فقهاء أهل السنة بشأن تغيير الاجتهاد

لقد كانت مسألة تغيير وتحوّل الاجتهاد والاستنباط من العناصر الاستنباطية من خلال تحوّل الزمان والمكان والأحوال والعادات مطروحة بين فقهاء أهل السنة أيضاً. ومن هؤلاء:

١- ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ)، حيث عقد في كتابه (أعلام الموقعين) فصلاً مستقلاً تحت عنوان: «تغيير الفتاوى واختلافها بحسب تغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد»^(٧).

٢- أبو إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ)، إذ قال ما معناه: «حيث ينظر الشارع إلى مصالح العباد تكون الأحكام العادية دائرة مدار المصالح. من هنا ترى المنع من الأمور التي تخلو من المصالح، وكلّما كان في الأمر مصلحة كان جائزاً»^(٨).

٣- وقال الدكتور المحمصاني في كتابه (المجتهدون في القضاء): «إن الأحكام التي تقوم على أساس الاجتهاد تتحوّل بتحوّل الزمان والمكان والأحوال»^(٩).

٤- وقال محمد أمين أفندي (ابن عابدين): «إن الكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، وتغيّر عُرْفه، أو لضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم الأول لأدّى إلى المشقة والإضرار بالناس، وهذا يتنافى مع قواعد الشريعة القائمة على اليسر والتخفيف ودفع الضرر والفساد وبقاء العالم»^(١٠).

٥- وقال أحمد مصطفى الزرقاء في هذا الشأن: «إن الأحكام الشرعية تختلف باختلاف الزمان؛ لأنه يؤدّي إلى تغيير الموضوعات»^(١١).

٦- وقال الدكتور وهبة الزحيلي: «إن الأحكام تتغيّر بتغيّر العُرف، أو مصالح الناس، أو مراعاة الضرورة، أو فساد الأخلاق وضعف الموانع الدينية، أو لتطوّر الزمان»^(١٢).

رأيان بشأن نظرية التحول

١. الرأي الأول: عبارة عن إخضاع ماهية وحقيقة أحكام الشريعة تجاه تحول الزمان والشرائط والمظاهر الجديدة؛ بذريعة أن الأحكام الشرعية إنما شرّعت بما يتطابق مع مقتضيات الزمان وشرائط وأوضاع وأحوال عرف الناس وعاداتهم وتقاليدهم، ولذلك فإنها تتغير بتغيرها.

وقد شاع هذا الرأي بين بعض أصحاب الأديان. وقد حظي ببعض القائلين به منذ انتشاره في القرن التاسع عشر للميلاد، حيث قال المعتقدون بهذا الرأي: إن الأحكام الدينية تتطوي على مرونة وتساها في جميع نواحي الحياة البشرية، ولذلك يجب أن تتحول بتحول الزمان ومظاهرها الجديدة في جميع الأبعاد الاجتماعية والفنية والثقافية وما إلى ذلك أيضاً.

هذا في حين أن الشريعة يجب أن تكون ميزاناً ومعيّاراً للحوادث والظواهر الزمنية، وإخضاع تلك الأحداث والظواهر للشريعة.

ومع ذلك مال أصحاب هذا الرأي إلى الاعتقاد بأن الروح والمزاج السائد على الزمان ومظاهره الجديدة يجب أن يكون هو الحاكم، وأن تكون الأحكام الشرعية خاضعة لها.

وهذا في واقع الأمر عبارة عن تزيين الدين بما ليس منه، وبعبارة أخرى: إنه نوع من تزويق الدين من غير الطرق الأصولية.

وعلى أي حال فإن أنصار هذا الرأي قد وضعوا المفاهيم الأصلية للحضارة والدين والشريعة وراء ظهورهم، والتزموا بالثقافة المنحطة والفسادة بشكل كامل، ومن دون قيد أو شرط، وأخذوا يبررون أموراً لا شك في كونها على خلاف الموازين الشرعية، من قبيل: الربا، والسفور، والاختلاط بين النساء والرجال دون رعاية الموازين الشرعية. وعندما يواجهون اعتراضاً من قبل العلماء المطلعين على مباني الشريعة وأهدافها يقولون: إنما تريدون إعادةنا إلى الوراء، في حين أن الأحكام الشرعية تتسجم تمام الانسجام مع تطور الحياة ومظاهرها الحديثة.

إن هذا الرأي يقوم على أساس القول بتحول الشريعة بتحول الزمان وشرائطه ومظاهره الجديدة، وهو ما يقول به العلماء والمفكرون في العالم المسيحي.

• نظرية الاجتهاد التفريعي والمقارن

٢. **الرأي الثاني:** عبارة عن إخضاع الأحداث والمظاهر الجديدة في الحياة على الشريط الزمني في البعد الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والفني وما إلى ذلك أمام الأحكام الشرعية، وذلك من خلال إعمال الاجتهاد في المصادر والمباني. وهذا بطبيعة الحال في إطار الاهتمام بخصائص الموضوعات المتحوّلة بتحوّل الزمان.

على أساس هذه الرؤية لا تتحوّل الأحكام الشرعية بتحوّل الزمان ومظاهره الجديدة أبداً، وإنما الذي يتحوّل بتحوّل الزمان وشرائطه هو الموضوعات بخصائصها الداخلية والخارجية، وفي هذه الحالة يحدث تحوّل تلقائي في الأحكام؛ نتيجة لتحوّل الموضوعات، أو تبعاً لتحوّلها. تقوم هذه النظرية على أساس قانون تحوّل الاجتهاد بتحوّل الزمان طبقاً للمباني الشرعية المعتمدة.

إن هذه النظرية الثانية تُعدّ صحيحةً من زاوية الفقه الاجتهادي الإسلامي؛ لأن تحوّل الاجتهاد المقارن والتفريعي بسبب حدوث التحوّل في الزمان وشرائطه على أساس مباني الشريعة وأدلتها المعتمدة ليس تحوُّلاً في الشريعة؛ إذ لا تأثير لتحوّل الزمان في تحوّلها، بل إن تحوّل الزمان وشرائطه إنما يؤثّر في تحوّل موضوعات الأحكام، وعندها يتّضح للمجتهد بعد دراستها أثناء الاستنباط ما إذا كانت المظاهر الجديدة في الحياة، والتطوّر العلمي والاجتماعي والسياسي والثقافي والفني في دائرة الزمان، قد أحدث تحوُّلاً في الموضوعات أو خصائصها الخارجية أو الداخلية، أم لا. فإن كان هناك تأثير لها فإن أحكامها سوف تتغيّر تبعاً لها على أساس الأدلة من خلال الاجتهاد التطبيقي والتفريعي، وإلاّ فلا؛ وذلك لأن الأحكام الشرعية في مباني فقه الاجتهاد الإسلامي (أي القرآن وسنة النبي) تقوم على الموضوعات أو القيود والشرائط على أساس الملاكات، وما دام التحوّل لم يطل هذه الموضوعات لن يكون هناك تحوّل في ملاكاتها أيضاً؛ وذلك لأن الموضوع هو بمنزلة العلة للحكم، فكما لا يمكن فصل المعلول عن علته لا يمكن فصل الحكم عن موضوعه أيضاً، حتّى وإن تغيّرت مظاهر الحياة.

وكما يمكن المناغمة بين الفقه ومختلف الأحداث من خلال المنهج الأصولي

المعتدل في الاجتهاد يمكن كذلك حلّ مشكلة تطبيق الشريعة الثابتة على متغيّر الزمان وشرائطه من طريق نظرية تحوّل الاجتهاد أيضاً؛ وذلك لأنّ الزمان وشرائطه وأحداثه الجديدة لا مدخلية لها في تحوّل الشريعة من موضوعها الرئيس، وإنما تؤثر في تحوّل موضوعات وملاكات الأحكام، ومن تداعيات ذلك حدوث التحوّل في أحكامها.

عدم وجود الحكم الثانوي في قانون تحوّل الاجتهاد

إن الحكم الجديد الذي نحصل عليه من طريق الاجتهاد على أساس الأدلة الشرعية للموضوع المتحوّل بفعل تحوّل الزمان وتغيّره ليس حكماً ثانوياً له؛ لأن الحكم الثانوي إنما هو للموضوع المشتمل على حكمين [طولين]: أحدهما: يكون تحت العنوان الأوّل، وفي حال الاختيار؛ والآخر: تحت العنوان الثانوي، وفي حال الاضطرار. وليس الأمر كذلك في مورد البحث؛ إذ بعد تحوّل الموضوع بخصائصه الداخلية أو الخارجية نحصل على موضوع جديد، وعليه يكون هناك في البين موضوعان: الأوّل: يعود إلى ما قبل التحوّل؛ والثاني: يعود إلى ما بعد التحوّل، مع بيان أن تحوّل الزمان وشرائطه له تأثير في تحوّل الموضوع أو خصائصه، وإنّ هذا التحوّل يستتبع تحوّلًا في الحكم أيضاً؛ بسبب تحوّل موضوعه. وعليه يكون الحكم الثاني للموضوع الثاني دون الموضوع الأوّل، وبذلك يكون هناك حكمان لموضوعين، وليس حكمان لموضوع واحد.

هذا، وإن تغيّر وتحوّل الحكم بفعل تغيّر وتحوّل موضوعه لا ينافي المضمون القائل: «حلال محمد حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة»؛ فلو كان لموضوعٍ بما له من الخصوصيات حكمٌ، وتكرّر ذات الموضوع بنفس الخصوصيات في زمنٍ آخر، لا يمكن القول بحصول حكمٍ آخر بوصفه حكماً أولياً؛ لأنّ هذا ينافي المضمون القائل: «حلال محمد حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة». وأما إذا تغيّر ذلك الموضوع على مستوى خصائصه الداخلية أو الخارجية، أو تغيّر ملاك حكمه، فإنّ هذا التغيّر سيستتبع تغيّر الحكم أيضاً، وفي هذه الحالة هذا الحكم الثاني لا يكون منافياً لعبارة: «حلال محمد...»؛ لأنه حكمٌ جديد لموضوع جديد،

• نظرية الاجتهاد التفريعي والمقارن

وليس حكماً جديداً للموضوع الأول، وعلى خلاف حكمه.
وعليه يكون لدينا في الحقيقة والواقع موضوعان مستقلان، وحكمان مستقلان لهما، ويكون كل حكم من هذين الحكمين حكماً أولياً بالنسبة إلى موضوعه.

أرى أن تحوّل الزمان وشرائطه وإن كان لا يؤثر في تحوّل الشريعة. لأنّ الشريعة بالنسبة إلى موضوعاتها أمر ثابت على الدوام، وإنّ الزمان يمثل ظرفاً لها، وليس موضوعاً لها، حتّى يكون هناك تغيّر في الشريعة لحصول التغيّر في الموضوع، ولذلك فإن الشريعة لا تتغيّر بتغيّر الزمان أبداً.، إلا أن الشريعة قد شرّعت الأحكام على الموضوعات طبقاً للملاكات، وتحوّل الزمان له تأثير في تحوّلها أو خصائصها الداخلية والخارجية، وكذلك في تحوّل العلاقات الاجتماعية. إذن في موارد تأثّر الموضوعات بتغيّر أحكامها تبعاً لتغيّرها، ويكون هناك حكم آخر على أساس الدليل الشرعي؛ إذ لا إمكان لوجود المعلول دون علّة، كما لا إمكان لوجود العرّض دون معروضه.
وعليه فإن ما يذهب إليه بعض المنظرين من القول بأن الشريعة وقوانينها، مثل سائر الظواهر الاجتماعية، يجب أن تتغيّر بتغيّر الزمان، وأن تواكب التطوّر والاكتشافات العلمية الجديدة، مجانب للصواب؛ إذ لا وجود لتغيّر الشريعة بتحوّل الزمان وحوادثه، بل التغيّر والتحوّل في الاجتهاد بتغيّر الأحداث والأزمنة. إذا أدّى ذلك إلى تحوّل الموضوعات أو الخصائص الداخلية أو الخارجية.، بل إن التغيّر والتحوّل في الاجتهاد بتحوّل أحداث الزمان إنما هو على أساس المباني والأدلة الشرعية، حيث يترتب حكم آخر على الموضوع المتحوّل.

آفة الاجتهاد المصطلح

- لو ألقينا على الفقه الاستنباطي نظرة معاصرة إلى الأحداث ومشاكل المجتمع، وأنواع الخلل، ونقاط الضعف، سنعترف بأنه يعاني الكثير من الآفات، ومنها:
١. عدم إدراك المجتمع المتحوّل وحاجاته.
 ٢. عدم قيام الاستنباط - بشكل عام - على العناصر الأصلية للاستنباط.
 ٣. عدم وجود منهج وأسلوب اجتهادي جديد في مواجهة الظواهر والأمور

المستحدثة والجديدة في الحياة، والتي تمثل آليةً لحلّ مشاكل المجتمع.

٤. رعاية المصالح الشخصية في مقام بيان الأحكام.

٥. السطحية واتّباع العوام.

٦. ضعف البنية التخصصية والموضوعات.

٧. عدم معرفة العلوم العصرية التي تؤثر في بنية الموضوعات. ولا يمكن لنا أن

ننكر أن الفقيه كلما كان أكثر وعياً وإدراكاً ومعرفة بمجموع علوم عصره، كان

أقدر على الإجابة عن الأسئلة المعروضة عليه.

٨. العناصر الذهنية الخاطئة، والأفكار الاجتماعية المجانية للصواب.

لا بُدَّ من التنبيه إلى أن المجتهد يجب عليه أن يجيب عن المسائل التي أدّت

الحكومة الإسلامية إلى ظهورها في مختلف أبعاد الحياة. ونحن في هذا الشأن نذهب

إلى الاعتقاد - من جهةٍ - بأن المجتهد قادرٌ على الإجابة عن المسائل من خلال الاجتهاد

المعاصر على أساس العناصر الأصلية للاستنباط، ولكننا في الوقت نفسه - ومن جهةٍ

أخرى - نعتقد أنه مع وجود الآفات والموانع المذكورة في الدائرة الاستنباطية، ولا سيّما

من خلال الاجتهاد المصطلح، لن يتمكن أبداً من الإجابة عنها.

إذن فالاجتهاد طريقٌ واسع وموثوق، يدفع بالفقه الاجتهادي لكي يواكب

الزمان والمظاهر الجديدة وعلاقات الناس في العالم من أيّ مذهبٍ أو دينٍ أو ملةٍ

كانوا، مقروناً بالقدرة على التفكير والتدبُّر. كما أنه يهدي المجتهد إلى أعماق

المعارف الإلهية، والتفكير في دقائق الأحكام الإسلامية لحلّ المشاكل، وملء جميع

أنواع الخلل، وإزالة مواطن الضعف والنقص فيها. وعليه فالاجتهاد طريقٌ مفيد وناجع

لِلغاية، وهو في غاية السَّعة.

ولكن لا بُدَّ أن نرى كيف يسلكه السالكون.

إن الذي نعلمه على نحو اليقين هو أن طريق الاجتهاد والاستنباط لم يسلك على

نسخٍ واحد، وبالشكل المطلوب، على طول التاريخ.

ففي حقبةٍ من التاريخ كان أتباعه يكتفون بظاهر النصوص، دون أن يقوموا

بتفريعٍ أو تطبيقٍ فيه. وبطبيعة الحال إنما كان هذا يعود إلى عدم استشعار الحاجة إلى

ذلك؛ لعدم وجود المظاهر والحوادث الجديدة في المجتمع.

• نظرية الاجتهاد التفريعي والمقارن

وفي حقبة أخرى لم يتم الاكتفاء والاقتصار على ظواهر النصوص، وتمّ التفريع والتطبيق فيها، إلا أن هذا لم يستمر.

وفي فترة من الفترات عمد أتباعه إلى الاكتفاء - في مقام الاستنباط - بتراث المتقدمين، ووضع أصل الاجتهاد جانباً. وفي هذا العصر لم يتم إبداء الرأي بشأن معطيات المتقدمين، حتى بعد التحول الحاصل في خصائص موضوعات الأحكام التي تتحول بتحول الزمان.

وفي عصر آخر لم يكتفِ البعض الآخر بها، بل اكتفى بمعطياته التي حصل عليها من مصادر وأصول المعرفة، حتى إذا كانت على خلاف رأي المتقدمين، ولكن دون أن تكون هناك دراسة كاملة لفروع أصول الأحكام ومصاديق القوانين العامة، والارتباط فيما بينها في مقام الاستنباط.

وفي فترة ما تمت دراسة فروع الأصول والمصاديق العامة والارتباط فيما بينها، ولكن دون دراسة أبعاد القضايا والخصائص الداخلية والخارجية للموضوعات التي تتحول في دائرة الزمن، ونتيجة لهذا التحول يجب أن تتحول أحكامها أيضاً.

وفي زمن آخر، من خلال دراسة فروع الأصول ومصاديق القوانين العامة والارتباط القائم فيما بينها، وكذلك من خلال دراسة خصائص الموضوعات، واستخراج أحكامها من خلال الاجتهاد من طريق المصادر الشرعية المعتبرة.

لقد ظهرت هذه الطريقة الاجتهادية في هذا العصر. وقد التزم صاحب ذلك القانون بتحول الأحكام بإزاء تحول الزمان والمكان والأحوال - المؤثرة في تحول الخصائص الخارجية والداخلية للموضوعات - على أساس المصادر والأدلة الشرعية.

أعتقد أننا من دون توظيف الاجتهاد بهذه الطريقة الجديدة في المباني الشرعية المعتبرة، والاكتفاء بالأساليب الاجتهادية للمتقدمين، لا نستطيع الإجابة أبداً عن الحوادث الواقعة والمستحدثة في المجتمع.

وكلنا أمل في أن نشهد هذه الطريقة الاجتهادية على نطاق واسع؛ إذ من دون هذه الطريقة لا يمكن التغلب على المشاكل الراهنة.

وعلى أي حال فإن هذا النقص الاجتهادي معلولٌ لكيفية نمو واتساع المجتمع الإسلامي، ورؤية وتفكير الفقهاء والمجتهدين، وظهور الحوادث الواقعة والموضوعات

المستحدثة، وحاجة المجتمع وشرائطه.

عندما يظهر موضوع وشرائط مستحدثة في حياة الفرد أو المجتمعات، ويقع مورداً لابتلاء الفرد أو المجتمع، كان القائمون على الفقه الاجتهادي يضطرون إلى بيان ومعرفة الأحكام الإسلامية المرتبطة بذلك الموضوع. إن المبادرة إلى الجهود والمسااعي الاجتهادية، بعد الشعور بالحاجة إلى ذلك، أمرٌ طبيعيٌّ إلى حدٍّ ما، إلا أنَّ التأخير في مقام الجواب، ورفع الحاجة من طريق المصادر الإسلامية وبعض الموارد، لم يكن صحيحاً؛ لأنَّ هذا قد خلق بعض المشاكل للمسلمين.

واليوم، حيث النظام الإسلامي قائمٌ، وقد طال التغيُّر جميع أبعاد الحياة، لا بدَّ من الإجابة عن الحوادث والعلاقات بين الناس في العالم من طريق الاجتهاد على أساس المصادر الشرعية المعتمدة، ويجب عدم التقصير في بذل الجُهد في هذا المجال.

ومن الجدير بالذكر أنَّ الاجتهاد - في العصر الراهن - من خلال الأسلوب الجديد الذي يتحوَّل بتحوُّل الزمان والمكان والأحوال والعرف على أساس المصادر الشرعية المعتمدة يمثل دعامَةً محكمةً ومنبعةً لنظرية الحكومة الإسلامية على أساس أدلَّتْها، في مقابل حوادث الزمان، أيّاً كان نوعها، وفي جميع المجالات. وعليه فإن تجاهل هذه الوسيلة الحيوية، بما تشتمل عليه من المناهج الحديثة، التي يمكن اعتبارها آليَّةً محرَّكةً للفقه والفقاهة، والاكتفاء بالأساليب القديمة في مقام استنباط الأحكام، سيؤدِّي - كما تقدَّم أن أشرنا - إلى الركود والجمود في الفقه، وعليه ستكون هناك خسارة علمية وعملية، لا يمكن تداركها في النظام الإسلامي. إن السير القهقرائي، والعودة إلى ظلام الأخبارية، هو نتيجةٌ حتميةٌ لمقاومة اجتهاد الفقهاء الجامعين للشرائط.

إن عدم تطبيق الاجتهاد في العناصر الأصلية للاستنباط في مواجهة الحوادث والمظاهر المستحدثة والجديدة في الحياة ينطوي بالنسبة إلى الشريعة على نتائج كارثية؛ لأنَّ توظيف الاجتهاد في المصادر في حال رعاية موازينه وشرائطه المذكورة يعني العمل على أصل مواكبة الفقه لحوادث الحياة المتطوِّرة في جميع أبعادها (الفردية والحقوقية والجزائية والقضائية والاقتصادية والاجتماعية والحكومية)، وإذا لم يتمَّ العمل بالاجتهاد بما يشتمل عليه من الشرائط والموازن على أساس الأدلة في مواجهتها

• نظرية الاجتهاد التفريعي والمقارن

سيؤدّي ذلك إلى جمود وركود التفكير الفقهي والفكر الاجتهادي في إطار العناصر الاستنباطية المطابقة لشرائط زمن صدورها، وتغدو أحكام الموضوعات مجرد صور نمطية باهتة وفاقة للروح، وسوف لا تواكب الموضوعات المتحوّلة من حيث الخصائص الداخلية أو الخارجية، وتصبح أجنبيّة عن مقتضيات الزمان وشرائطه، بل ستعمّ الفوضى وعدم الانسجام جميع أبعاد الحياة المتطوّرة، وسوف نرى عدم التناغم بين العناصر والموادّ الأصلية للاستنباط وبين شرائط الزمان وحوادث المجتمع.

إن الاجتهاد الذي يوسّع من دائرة الفقه الاجتهادي في النظام الإسلامي في مختلف أبعاد الحياة هو الاجتهاد التفريعي والتطبيقي، حيث يتمّ من هذا الطريق عودة مختلف الفروع الجديدة إلى الأصول الأساسية، ويتمّ تطبيق القوانين العامة على مصاديقها الخارجية على أساس عناصر الاستنباط الأصلية.

والمجتهد في كلّ زمان مسؤول عن رعايتها؛ كي لا تتمّ إعادة فرع جديد إلى غير أصله، ولا يتمّ تطبيق قانون على غير مصداقه.

ولكن يجب الإقرار حالياً، وبعد قيام النظام الإسلامي، وظهور المسائل المتنوّعة، والتحوّل العظيم في مختلف أبعاد المجتمع (الفردية والاجتماعية والاقتصادية والحقوقية والقضائية والجزائية والثقافية والفنية والسياسية والعلاقات الدولية)، وتوفّر الأرضية التنفيذية والعملية للفقه الاجتهادي، أنّه لا يمكن لأيّ مجتهد أن يجيب عن مختلف حوادث المجتمع من دون أن يتوفّر على الخصائص المتقدّمة، ومن خلال مجردّ توظيف الاجتهاد التفريعي والتطبيقي في مباني وأسس المعرفة. ولا يمكنه تعميم نشاطه الفقهي، وتحريره من طوقه الراهن، وإدخاله في آفاقه الجديدة، وبذلك يعمل على توسيع الشريعة لتواكب سعة الحياة الإنسانية المتطوّرة والنامية والمتغيّرة على أساس الأدلّة، وتحقيقه في جميع الأبعاد.

أما الخصائص والشرائط التي يجب توفّرها اليوم في المسؤول في الحقل الاجتهادي والاستنباطي فهي:

١. الرؤية الواسعة والعلم بالسياسات التي يتمّ توظيفها في هذا العصر في العالم.
٢. معرفة المجتمع وحاجاته.
٣. دراسة ومعرفة موضوعات الأحكام وخصائصه الداخلية والخارجية، سواء

- من قبله (على المستوى الشخصي) أو من طريق المتخصصين في مختلف الفروع.
٤. الاستنباط على أساس المباني المعتمدة والعناصر الأصلية في الاستنباط، وليس على أساس أخبار الآحاد، أو الإجماعات المنقولة، أو على أساس الشهرة التي لا تقوم على أساس.
٥. تجنّب التأويلات السطحية للنصوص الاستنباطية.
٦. تعميم ذلك على مختلف المجالات والحقول الفردية والاجتماعية والسياسية والقضائية والحقوقية والثقافية والطبية والفنية.
٧. توفّر الاجتهاد في الحقل الاستنباطي في مرحلة التنظير، وفي مرحلة الإفتاء.
٨. التعرف على العلوم التي تحدّد موضوعات الأحكام، سواءً بنفسه أو من خلال اعتماده على المتخصصين في تلك العلوم.
٩. إدراك عالمية الشريعة ورسالتها الخطيرة في مواجهة حوادث العصر.
١٠. التمتع بالرؤية الإسلامية الواسعة وغير المحدودة بزمان ومكان خاصين.
١١. الإدراك المعرفي العميق للعناصر البنيوية للشريعة، وإمكان عرض الأفهام والفهم الخاص لها على أساس الرؤية الواقعية للزمان والتحقّق الخارجي، بحيث يمكن الموازنة بينها وبين ظروف وراهن المجتمع.
١٢. إدراك الطبيعة العامة للشريعة من خلال العناصر الأصلية للاستنباط القائم على الصنّف والسهولة؛ لأن إظهار الجانب الصلب والمتشدّد منها يُضعف إيمان الناس، ويجعله ممجوجاً من قبل جيل الشباب.
١٣. عدم التأثر بآراء ونظريات المتقدمين أو العوامل الذهنية والخارجية؛ لأنها تؤدي إلى تغيير مساره الفكري، وتجعل الاجتهاد منسلخاً عن ماهيته الأصلية. فالاجتهاد يشتمل على ماهيته الأصلية، المتمثلة باعتماد المجتهد على كتاب الله وسنة رسول الله، لا غيرهما.
١٤. الابتعاد عن التأثر بالعوام، والجمود على الظاهر، فإنّ هذه الأمور تعيق جدوائية الاستنباط.
١٥. القدرة الكاملة على إدراك جميع أبعاد المجتمع وحاجاته.
١٦. إخراج الروايات المختلقة من دائرة الاستنباط، والتي أحصى علماء الحديث

والرجال ما يزيد على الخمسين ألفاً منها.

١٧. رعاية خصائص المنهج الاجتهادي الجديد في مقام الاستنباط.

خصائص المنهج الاجتهادي الجديد

إن الظواهر من أي نوع وقسم كانت (سواء في ذلك التبليغية والتدريسية والتعليمية وغير ذلك) وإن كانت ثابتة في مدى الزمان، حيث لا تتحول بتحول الزمان وظروفه وشرائطه، إلا أن مناهجها تتحول بتحول الزمان وشرائطه.

وظاهرة الاجتهاد واحدة من تلك الظواهر. إذن لا بُدَّ من اختيار المناهج والأساليب الجديدة والحيوية والناجعة والمنسجمة مع الظروف الاجتماعية والحوادث المتجددة على أساس المباني والأسس الشرعية.

ومن خلال الدراسة التي قمتُ بها حول مراحل الاجتهاد ومصادره توصلتُ إلى أن الاجتهاد والفقاهة كان لهما على طول التاريخ مناهج متنوعة ومختلفة.

وقد اخترنا منها في أبحاثنا المنهج الثامن؛ لأننا إذا قصرنا النظر على المنهج المصطلح والسائد لن نستطيع الإجابة عن ركام المسائل المستحدثة في الحياة الفردية والاجتماعية والحكومية، كما لن نستطيع حل المشاكل والتغلب على مواطن الخلل والخلل.

إن خصائص المنهج الاجتهادي الجديد عبارة عن:

١. وجوده في الدائرة الاستنباطية على أساس المباني المعتبرة والعناصر الأصلية للاستنباط.

٢. إعادة النظر في الأدلة والمباني الاستنباطية، وكذلك دراسة ظروف وشرائط عصر الصدور والمخاطبين قبل استنباط الحكم من الأدلة.

٣. دراسة كامل أبعاد القضايا، وتقييمها على أساس الحقائق الزمنية وشرائطها، والحقائق الخارجية وخصائصها.

٤. دراسة الخصائص الداخلية والخارجية لموضوعات الأحكام التي يكون لتحول الزمان وشرائطه تأثير ودور واضح وملحوظ في تحولها. وهذا يؤدي بدوره إلى خروج الموضوع وحكمه عن دائرة أصل شرعي، ليدخل في دائرة أصل شرعي، وحكم

آخر.

٥. دراسة ملاكات أحكام الموضوعات في غير المسائل العبادية (الاجتماعية والحكومية) من طريق العقل؛ إذ يمكن من خلاله الحصول على ملاكات الأحكام في بعض الموارد، وتسريته إلى مورد آخر لم يتم التصريح بحكمه في النص، ولكن يفهم فيه الملاك الذي حصلنا عليه.

٦. رعاية مقتضى أحوال المجتمعات والعصور وشرائط الأمكنة في مقام تطبيق وإجراء الأحكام؛ إذ من دون ذلك هناك - في حال عدم رعاية هذا الأمر في مقام إجراء الحكم - احتمال أن يترتب عليه تداعيات مؤسفة على المجتمع.

٧. رعاية الموازين الأصولية المعتدلة (القائمة على المصادر والأدلة المعتبرة)، وتجنب الأصول المتطرفة (القائمة على المصادر القطعية والظنية) والأصول الاحتياطية والأسلوب الأخباري؛ لأن هذه الأمور قد أدت على طول التاريخ إلى تعرض الفقه الاجتهادي لأسوأ الأضرار والمخاطر. وقد تعرضت في هذا الخصوص إلى ذكر بعض المسائل في كتاب لي تحت عنوان: (مصادر الاجتهاد والمناهج العامة)^(١٣).

لقد شهدت الدائرة الاستنباطية أربع نظريات عامة عبر الشريط الزمني، وهي:

١. النظرية الأخبارية: حيث يكتفي أتباع هذه النظرية - في مقام الاستنباط - بظواهر النصوص وعناوينها، بمعزل عن الضوابط العقلية. وقد ذهب بعض هؤلاء إلى الاعتقاد بأن الاجتهاد بدعة، وذهب آخرون منهم إلى القول بأنه مؤامرة على الدين.

٢. النظرية الأصولية المعتدلة: إن القائلين بهذه النظرية لم يكتفوا أبداً بالاعتماد على ظواهر النصوص وعناوينها في مقام الاستنباط، وقالوا بوجود دور للعقل في الاستنباط؛ إذ يعتقدون أن الفقه إذا لم يعمل على توظيف الاجتهاد في مصادره لن يكون بإمكانه التماهي مع الشرائط والظروف الزمنية، وإن الاجتهاد الذي يمثل العين المتفجرة في صلب الفقه يمثل القوة المحركة لإيجاد التسامح بين الفقه وأحداث الحياة المتجددة والمتغيرة.

٣. النظرية الأصولية المتطرفة: إن أصحاب هذه النظرية - كما هو الحال بالنسبة إلى القائلين بالنظرية الأصولية المعتدلة - إنما هم في مقام الاستنباط، إلا أنهم يقولون بالتعميم في مصادر الاجتهاد فقط. وإن اجتهاد هؤلاء إنما هو على أساس

كتاب الله وسنة رسوله، وعلى أساس القياس والاستحسان.

وهذه النظرية غير ناهضة من وجهة نظرنا.

٤. النظرية الأصولية الاحتياطية: إن أصحاب هذه النظرية ينتهجون في مقام التطهير منهج القائلين بالنظرية الأصولية المعتدلة، ولكنهم في مقام العمل والفتوى ينتهجون المسلك الأخباري في مقام الاستنباط.

وهذه النظرية غير صحيحة من وجهة نظرنا.

ورد التأكيد في المباني الإسلامية كثيراً على ضرورة أن يكون المجتهدون على علم ومعرفة ودراية بظروف وشرائط عصرهم، حيث تتغير هذه الظروف والشرائط وتحوّل، وإن تحوّلها يؤدّي إلى تحوّل وتغيّر في الخصائص الداخلية والخارجية لموضوعات الأحكام. من هنا عليهم الاهتمام في مقام الاستنباط بالزمان وشرائطه بشكل أكبر، كي يتمكنوا من بلوغ الهدف الأصيل، القائم على الموازنة بين الأصول والتشريع وبين شرائط الزمان والحوادث الاجتماعية الجديدة ومظاهر الحياة المتنوّعة.

رُوي عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنه قال: «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوالب»^(١٤). بل بمقتضى بعض الروايات يمكن القول: إن رسالة المجتهدين لا تكمن في معرفتهم بزمانهم، بل من المناسب أن يتوقعوا كيف ستكون الأمور في المستقبل أيضاً؛ إذ تترتب على ذلك النتائج التالية:

١. الاستعداد للإجابة عن حوادث المستقبل. وتشير إلى هذه الحقيقة الرواية المأثورة عن المعصوم (عليه السلام)، والتي يقول فيها: «مَنْ عَرَفَ الْأَيَّامَ لَمْ يَغْفَلْ عَنِ الْإِسْتِعَادَةِ»^(١٥). من هنا يجب على المجتهد أن يكون سابقاً لعصره، ليكون أقدر على الإجابة عن مسائل عصره وزمانه.

٢. إن عدم التعجّب عند مواجهة الحوادث والوقائع من الأمور التي تمت الإشارة إليها في كلام الإمام المعصوم (عليه السلام)؛ إذ يقول: «أَعْرِفِ النَّاسَ بِالزَّمَانِ مَنْ لَمْ يَتَعَجَّبْ مِنْ أَحْدَاثِهِ»^(١٦). وهذا لا يكون إلّا من خلال العلم بشرائط الزمان وحوادثه.

٣. وهكذا الأمر بالنسبة إلى نصيحة الإمام (عليه السلام)؛ إذ يقول: «لَا تَقْسِرُوا أَوْلَادَكُمْ عَلَى آدَابِكُمْ؛ فَإِنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ لَزَمَانٍ غَيْرِ زَمَانِكُمْ»^(١٧)، فإنها ناظرة إلى ما نحن فيه

أيضاً.

وقبل استعراض نماذج عن تحوُّل الاجتهاد على أساس الأدلة الشرعية بتحوُّل الزمان والشرائط من المناسب أن نستعرض منهج رسول الله ﷺ في هذا الشأن. فقد كان رسول الله ﷺ يرى دَوْرًا للزمان وشرائطه، وكان يُراعي الظروف الزمنية في تعاليمه وسيرته بشكلٍ كامل. فقد ورد في المصادر التاريخية أن النبي الأكرم قبل الهجرة كان يطوف حول الكعبة في المسجد الحرام، وفيه ٣٦٠ صنماً، دون أن يتعرَّض لها بشيءٍ، لا على المستوى العملي ولا على المستوى القولي، ولكن ما إنْ تغيَّرت الظروف لصالحه بعد فتح مكة حتَّى كان أوَّل ما قام به هو تحطيم هذه الأصنام.

كما رُوِيَ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لولا أنَّي أكره أن يُقال: إنَّ محمداً استعان بقومٍ حتَّى إذا ظفر بعدوه قتلهم لضربتُ أعناق قومٍ كثيرٍ»^(١٨). وعليه لا بُدَّ من العلم أن النبي كان يقصد بعض الأشخاص الذين كانوا يُساعدونه، وفي الوقت نفسه يستحقُّون القتل، ومع ذلك لم يجد النبي الظروف والشرائط الزمنية مناسبة لإقامة الحدود عليهم. وعليه يُستفاد من هذا الحديث ضرورة الالتفات إلى الشرائط الزمنية الخاصة في إقامة الحدود؛ لأن الغرض من إجراء الحدود هو الحفاظ على سلامة المجتمع، دون الانتقام من المفسدين والعُصاة.

نماذج من تحوُّل الاجتهاد بتحوُّل الزمان

١- تحديد النسل

لقد كان تحديد النسل في العصور السابقة محظوراً. وكان يتم التمسك بالرواية القائلة: «تناكحوا تناسلوا تكاثروا؛ فإنِّي أباهي بكم الأمم يوم القيامة، ولو بالسَّقَط»^(١٩)؛ والرواية القائلة: «تزوَّجوا؛ فإنِّي مكاثِّر بكم الأمم غداً في القيامة»^(٢٠)؛ وقوله تعالى: ﴿وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ﴾ (الإسراء: ٦)؛ إذ لم يكن عدد السكان في تلك الحقبة قد بلغ ما عليه الآن من تراكم المجتمع، والأزمة في توفير الخدمات والإمكانات وتلبية حاجات المجتمع. أما اليوم فحيث لا تستطيع الدولة توفير الإمكانات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية لجميع المواطنين، أو لا يكون

• نظرية الاجتهاد التفريعي والمقارن

حجم النمو الاقتصادي والصناعي والاجتماعي قادراً على استيعاب التكاثر اللامحدود، يمكن رفع الحظر عن تحديد النسل، والعمل على تقنيته، ولكن لا من طريق إسقاط الجنين بطبيعة الحال.

٢- بيان موارد الاحتكار

إن مسألة الاحتكار من الأمور المطروحة بشأن مصالح المجتمع وعامة الناس، ويمكن الوقوف على هذه الحقيقة بأدنى تأمل في عناصر استنباط هذه المسألة. إن مقتضى النص والدليل مشروعية الاحتكار في غير الموارد الأربعة، وهي: (الحنطة؛ والشعير؛ والتمر؛ والزبيب)، حتى وإن كان غير هذه العناوين المذكورة في النص مورداً لحاجة الناس. إلا أن هذا الكلام لا يمكن استيعابه في الوقت الراهن؛ إذ بغض النظر عن الجمع بين العناصر الخاصة للاستنباط التي تثبت عدم مشروعية ذلك في غير هذه العناوين يمكن القول: إن ملاك تشريع حرمة الاحتكار يراعي مصالح عامة المجتمع، وانتشال الناس من الضائقة الاقتصادية عند اشتداد الأزمات، فليس الأمر مجرد ملاك تعبدي صرف.

وهذا الاستظهار والفهم من كلام الإمام علي عليه السلام واضح بشكل كامل؛ وذلك لأن الإمام في عهده إلى مالك الأشتر النخعي، وضمن أمره بمنع الاحتكار، يصفه بالقول: «وذلك مضرّة العامة، وعيب على الولاة»^(٣١). فالإمام يرى في هذا الكلام أن الاحتكار مخالف لمصالح العامة، ومضر بأحوالهم.

وعليه يمكن للحاكم الإسلامي إذا رأى في احتكار أي شيء - حتى وإن لم يكن من هذه الأمور الأربعة المذكورة في النص - مضرّة بحال عامة الناس، ورآه مخالفاً لمصالحهم، أن يجري عليه حكم الاحتكار.

ومن هنا نجد بعض الفقهاء الكبار، من أمثال: الشيخ الطوسي؛ وابن حمزة في كتاب الوسيلة، يضيف أشياء أخرى إلى هذه الموارد الأربعة الواردة في النص. ويمكن اعتبار ذلك مؤيداً لنظريتنا.

فمن خلال دراسة الأوضاع المالية والاقتصادية لعصر صدور الروايات يمكن لنا الوصول إلى ملاك وسبب الاختلاف، والقول بأن الموارد المذكورة في الروايات إنما

كان باعتبارها من البضائع التي يعتمد عليها الناس في معاشهم، وإنَّ الأئمة الأطهار عليهم السلام إنما خصَّوها بالذكر نظراً لحاجة الناس إليها، لا لخصوصية فيها.

٣- إحياء الأراضي الموات

طبقاً للرواية القائلة: «مَنْ أَحْيَا أرضاً مواتاً فهي له»^(٢٢) يمكن لكل شخص أن يمتلك من الأراضي الموات ما شاء له أن يمتلك إذا أحياها، وإنَّ أدنى امتلاكه لها إلى إجحاف بحق عامة الناس. وهنا يطرح هذا السؤال نفسه: هل يمكن التمسك بإطلاق هذا الحديث للقول بجواز إحياء وامتلاك الأراضي الموات بشكلٍ مطلق ودون قيد أو شرط، والحال أننا في ظل الظروف الراهنة، ومع تغيُّر نمط العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع، نشهد عدداً من الأشخاص يتمتعون بإمكاناتٍ مالية كبيرة تمكِّنهم من إعداد الوسائل التي يستطيعون بها إحياء مفازاتٍ شاسعة من الأراضي الموات، وامتلاكها على هذا الأساس، في حين لا يمتلك السواد الأعظم من الناس مثل إمكانياتهم، وبالتالي سوف يُحرَمون من امتلاك الأرض. هذا في حين أننا نعلم أن الدافع الاجتماعي والسماعي كان له دخلٌ في تشريع هذا القانون العام. وعليه نتساءل: ألا يتنافى هذا الحكم مع الحكمة من التشريع، ولا سيما أننا نشهد اليوم أزمة في السكن، ونشهد تحوُّل الأراضي والعقارات إلى معضلة اجتماعية؟! ألا يلزم من ذلك نقضاً للغرض من تشريع حكم إحياء الموات؟

قال العالم الكبير السيد جواد العاملي في كتابه (مفتاح الكرامة)، في معرض البحث عن الأراضي الموات: «والميت منها (أي الأراضي) يُمَلِك بالإحياء؛ بإجماع الأمة، إذا خَلَتْ عن الموانع... ولأن الحاجة تدعو إلى ذلك وتشتدَّ الضرورة إليه؛ لأن الإنسان ليس كالبهائم، بل هو مدنيٌّ بالطبع، لا بُدَّ له من مسكن يأوي إليه، وموضع يختصُّ به، فلو لم يشرع لزم الحرج العظيم، بل تكليف ما لا يُطاق»^(٢٣).

وكما نلاحظ فإن هذا الفقيه الكبير يرى - مثل الكثير من الفقهاء - أن هناك دَخَلاً للدوافع الاجتماعية والمعاشية في تشريع هذا القانون العام.

وبطبيعة الحال إن هذا الاستظهار والفهم إنما تمَّ طرحه بغضَّ النظر عن الالتفات إلى تغيُّر الخصائص الخارجية للموضوع، الذي هو الأراضي الموات، بفعل

• نظرية الاجتهاد التفريعي والمقارن

العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الحاكمة على المجتمع، وكذلك دون الالتفات إلى شرائط ومقتضيات صدور إطلاق الدليل المذكور؛ وذلك لأن الناس كانوا يمتلكون أدوات متعارفة وبدائية تمكنهم من استثمار وإحياء حيّز معقول من الأراضي، لا بشكل غير طبيعي وغير متعارف، كما هو الحال في عصرنا الراهن.

وعلى الرغم من استظهار هذا المعنى من العناصر الخاصة للاستنباط (أي الروايات) مطلقاً، إلا أنه لا يمكن الالتزام بالاستظهار المذكور؛ إذ كما هو واضح للجميع فإن الدافع والعلّة لجعل وتشريع الأحكام هو الحفاظ على المجتمع والمصالح العامة للناس.

ومن هنا تتوفر الأرضية لتصحيح الحكم وتقبيده؛ لأن العلة كما تؤدي إلى التعميم تؤدي في بعض الموارد إلى التخصيص والتقيد أيضاً. إن الموانع التي تحول دون التمكن من الالتزام والتمسك بإطلاق الحديث، وتحظر علينا الحكم بجواز امتلاك الأراضي الموات بعد إحيائها دون قيد أو شرط، عبارة عن:

أولاً: إن هذا الحكم يتنافى مع الدوافع الاجتماعية والسماوية للتشريع.
ثانياً: إن الدليل ناظرٌ إلى شرائط ومقتضيات صدوره، وليس ناظراً إلى الشرائط الفعلية.

ثالثاً: كما تقدّم أن ذكرنا فإن الأحكام الدينية وإن كانت ثابتة في ماهيتها، ولا يطالها التغيير أبداً، إلا أنها قد تمّ تقريرها وتشريعها بلحاظ موضوعات خاصة.

جـ- إحياء الأنفال والمباحات

يُستفاد من العناصر الخاصة للاستنباط أن الأنفال (المراعي والغابات والبحار والطيور والوحوش وما إلى ذلك) مباحةٌ وحلالٌ للشيعة^(٢٤). وبالالتفات إلى التأثير الكبير للاقتصاد والإنتاج في الحياة الفردية والاجتماعية للبشر هل يمكن القول - حيث اختلفت وسائل الإنتاج والعلاقات الاقتصادية - بإباحة الأنفال للشيعة بشكلٍ مطلق، من خلال التمسك بإطلاق الدليل، حتّى بالنسبة إلى الفرد الذي يمكنه الاستفادة منها على المستوى الشخصي بوسائل الإنتاج المعاصرة؟ إن بعض تبعات التمسك بإطلاق دليل

إباحة الأنفال عبارة عن: تحطيم المراكز التي تعمل على حفظ وسلامة المحيط والبيئة، وتعريض حياة الكثير من الكائنات إلى الخطر، وسلب حق النشاط الاقتصادي في الأنفال عن الآخرين، وظهور رأسمالية ضخمة تعرض المصالح الاجتماعية للخطر، وتهدد باختلال النظام.

وبطبيعة الحال إن هذا الكلام يأتي بغض النظر عن الشرائط والظروف الزمنية لعصر صدور الأدلة التي أباح الأنفال للشيعة، وأما إذا لاحظنا الشرائط المذكورة، واعتبرنا أن إطلاق الأدلة ناظر إليها، فإن بالإمكان - في مثل هذه الحالة - الحكم بعدم جواز التصرف لهم في الأنفال على النحو المذكور؛ لأن الناس في عصر صدور هذه الروايات إنما كانوا يمتلكون أدوات بدائية، من قبيل: الفأس والمول، وكانوا يستفيدون من الأنفال بمقدار حاجتهم، وكانوا مهمما أمعنوا في استثمارها والتصرف فيها لا يلحقون ضرراً بالبيئة والناس. أما اليوم، فبعد توفر الأدوات الإنتاجية الحديثة يمكن في فترة قصيرة تدمير البيئة بأكملها. وعليه هل يمكن - في مثل هذه الحالة - القول بمثل هذه الإباحة وجواز مثل هذا التصرف المجحف؟

وعلى أي حال فإن الأنفال، التي هي موضوع الحكم، هي بحسب الظاهر نفس الأنفال في العصر السابق، حيث لا تختلف عن الأنفال في العصر الراهن، ولكن في الوقت نفسه إن حكمهما قد تغير. فالموضوع من حيث الواقع، وبالخصوصية التي ظهرت له على طول الزمن، قد تغير، وإن ما كان له حكم سابق هو غير الموضوع الذي له الحكم الراهن؛ إذ عرض على الموضوع في الوقت الراهن تغير خارجي. وكما أن التغير الداخلي لموضوع يؤدي إلى تغير حكمه كذلك الأمر بالنسبة إلى التغير الخارجي، فإنه يؤدي إلى تغير حكمه أيضاً.

أما تغير الموضوع فيحدث على أشكال مختلفة، يمكن إجمالها على النحو التالي:

١. تغير أصل الموضوع، كما لو تحول كلب نافق في أرض سبخة إلى ملح، أو تحول الماء النجس إلى بخار، أو تحول دم الإنسان إلى جزء من البعوضة، أو تحول الخمر إلى خل. وعندها يتغير الحكم في هذه الموارد؛ تبعاً لتغير الموضوع، بلا إشكال.

• نظرية الاجتهاد التفرعي والمقارن

٢. تغيّر الخصائص الذاتية للموضوع، دون الموضوع نفسه، من قبيل: الدم الذي لم يكن له في السابق فائدة مالية، أما في الوقت الراهن فأصبحت له مثل هذه الفائدة.

٣. التغيّر الخارجي للموضوع، من قبيل: الموضع الذي تتغيّر فيه العلاقات الاجتماعية أو الاقتصادية بحيث لا تغدو العلاقات الاقتصادية والاجتماعية السابقة هي الحاكمة على الموضوع، وهنا يكون الأمر من حيث الحكم من قبيل: الصورة الأولى والثانية.

إن الحكم يدور دائماً حول محور الموضوع، فإن ثبت الموضوع بجميع خصوصياته سيبقى حكمه ثابتاً، ولن يتغيّر؛ ولكن مع تغيّر أصل الموضوع أو خصائصه فإن أحكامه سوف تتغيّر أيضاً.

إذن في ما يتعلّق بالتغيّرات الخارجية للموضوع - على الرغم من عدم حصول أيّ تغيّر من الناحية الظاهرية - يتغيّر حكمه الشرعي؛ لتغيّر بعض الخصائص الخارجية للموضوع، وإن هذا التغيّر يستوجب تغيّر الحكم.

من هنا يمكن لنا أن نعلم كيف كان يُباح للشيعنة التصرف في الأنفال سابقاً، ولا يحقّ لهم التصرف فيها حالياً من خلال الوسائل والأدوات الراهنة. كما يمكن لنا أن ندرك كيف كان المعدن المكتشف في الملك الشخصي لفردٍ يعتبر ملكاً لذلك الفرد، أما الآن فيعتبر ملكاً للدولة؛ إذ اليوم، حيث تشكيل الحكومة الإسلامية وتغيّر العلاقات السياسية والاقتصادية الحاكمة على المجتمع، يتغيّر حكم المعدن تبعاً لهذا التغيّر. من هنا فقد اعتبر الإمام الخميني (ع) المعدن سابقاً بحكم العلاقات السائدة في المجتمع آنذاك تابعاً للملك، وأما بعد انتصار الثورة الإسلامية، واختلاف العلاقات الحاكمة على المجتمع والاقتصاد، فقد قال بعدم تبعية المعدن للملك، حيث قال: لو افترضنا ظهور المعادن ضمن حدود الملك الشخصي فحيث يكون هذا المعدن مؤمّماً سيكون خارجاً عن التبعية للأملاك الشخصية.

وقال صاحب الجواهر في بيان عدم جواز امتلاك المعادن من طريق الإحياء: «...ولشدّة حاجة الناس إلى بعضها على وجه يتوقّف عليه [على بعض المعادن] معاشهم، نحو [حاجتهم إلى] الماء والنار»^(٢٥).

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ ٧١

وكما نلاحظ فإنّ هذا الفقيه الكبير قد رأى مدخلة الدوافع والمصالح الاجتماعية والمعاشية في الحكم المذكور.

٥- ميقات أدنى الحلّ

المعروف بين الفقهاء أنّ أدنى الحلّ^(٣٦) هو ميقات العمرة المفردة للذين يقيمون داخل مكة، ويريدون أداء العمرة المفردة، أما اليوم فيمكن لنا القول بجواز الإحرام من ميقات أدنى الحلّ لعمرة التمتع، وعدم اختصاص ذلك بالعمرة المفردة لسكان مكة؛ إذ عندما عيّن رسول الله ﷺ مسجد الشجرة ميقاتاً لأهل المدينة في عمرة التمتع، ووادي العتيق ميقاتاً لأهل العراق، والجحفة ميقاتاً لأهل الشام (سوريا ولبنان وفلسطين والأردن) ومصر والمغرب، ويللم ميقاتاً لأهل اليمن، وقرن المنازل ميقاتاً لأهل الطائف، وما يوازي ذلك لمن يكون سفره على واحدٍ من هذه المنازل، إنما كان لأن الطرق الموصلة إلى مكة كانت تنحصر بهذه المواقيت والمنازل، وحيث لم يكن لجدة طريقاً إلى مكة لم يعيّن النبيّ ميقاتاً لإحرام أهل جدة بالنسبة إلى طريقها الراهن. ومن الواضح أن الإحرام إنما هو لدخول الحرم، ومن دونه لا يجوز الدخول إلى الحرم، وحيث إن أدنى الحلّ هو النقطة الأخيرة التي يمكن للمكلف أن يذهب إليها للإحرام منها نعتقد أن الذين يذهبون إلى مكة من طريق جدة، وليس من طريق آخر من تلك الطرق التي تمّ تعيين ميقاتها الخاص، يمكنهم أن يُحرّموا من جدة نذراً، كما يمكنهم الإحرام من بداية الحرم الذي هو أدنى الحلّ.

وعليه فإن الذين يتوجّهون للمدينة أولاً يُحرّمون من ميقات مسجد الشجرة، والذين يتوجّهون إلى مكة مباشرة يُحرّمون من أدنى الحلّ، وعليه لا حاجة لذهابهم إلى الجحفة؛ للإحرام منها، والذي يكلف كثيراً من النفقات.

٦- حكم السبّوق والرماية

إن من المسائل المطروحة بشأن مصالح الدولة مسألة الفروسية وسباق الخيل والرماية (السبق والرماية).

فقد روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا سبّوق إلّا في: حافرٍ أو نصلٍ، أو

خف^(٢٧).

ومهما كان فإن مقتضى الجمود على الأخبار هو حصر السبق والريح والخسارة (السبق والرمية) بسباق الخيل والإبل، والرمية بالقوس والسهام، وعدم مشروعية الرهان في أنواع السبق والرمية بالوسائل الأخرى، مهما كان السباق بالوسائل الأخرى لأغراض التمرين على القتال لمواجهة الأعداء أكثر تأثيراً ونفعاً.

والحال أنه لا يمكن اليوم القبول بمثل هذا الرأي؛ لأن ملاك مشروعية وتشريع الحكم للعناوين المذكورة قائم في السباق بالوسائل والأدوات المعاصرة والمتطورة على نحو أشد وأقوى أيضاً.

وعليه كيف يمكن حصر حكم السبق والرمية بالعناوين المذكورة في النص فقط، في حين أن هذه العناوين بالنظر إلى ما يمتلكه الأعداء من الأسلحة المتطورة والفتاكة لا يجدي شيئاً.

إذن يمكن أن لا نقصر حكم السبق والرمية على العناوين المذكورة في النص، ويمكن تعميم هذا الحكم على الوسائل والأدوات الحديثة والمستعملة في الحروب الراهنة أيضاً.

٧- مسألة الخضاب وتغير الظروف والشرائط الزمنية

ورد في نهج أن أمير المؤمنين لم يختضب بعد رحيل رسول الله أبداً. وجاء في رواية: سئل الإمام علي عليه السلام عن قول الرسول صلى الله عليه وآله: غَيِّرُوا الشَّيْبَ، وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ؟ فَقَالَ عليه السلام: إِنَّمَا قَالَ صلى الله عليه وآله ذَلِكَ وَالِدَيْنُ قُلٌّ، فَأَمَّا الْآنَ، وَقَدْ اتَّسَعَ نِطَاقُهُ، وَضَرَبَ بِجِرَانِهِ، فَأَمْرٌ وَمَا اخْتَارَ^(٢٨).

إن تغير الحكم بشأن الخضاب إنما كان بسبب تغير ملاكه. ولو لم يكن ملاك الخضاب معلوماً لوجب علينا - طبقاً لمقتضى كلام رسول الله صلى الله عليه وآله - الحكم بالخضاب في جميع الأزمنة والظروف.

وعليه نستفيد من هذه المسألة أن ملاك الحكم قد لا يكون ثابتاً، وإنما يُنَاط بالمصالح والمفاسد ضمن دائرة العلاقات القائمة بين الناس.

٨- حكم بيع وشراء آلات الموسيقى الغنائية

في الأزمنة السابقة كان بيع وشراء الآلات الموسيقية الغنائية محرماً؛ إذ لم تكن تستعمل إلا في الغناء اللّهوي فقط، أما اليوم فحيث تستعمل الموسيقى في ظلّ نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية لأغراض الغناء الأخلاقي والاجتماعي والسياسي والديني والعرفاني النافع، فيُعدُّ بيع وشراء هذه الأدوات الموسيقية مباحاً؛ وذلك لأن السبب المذكور - كما ذهب إليه الإمام الخميني (علیه السلام) - معنون بعنوان الآلات المشتركة، وقد أباح علماء جميع الأديان شراء وبيع الآلات المشتركة. بل أرى جواز حتّى تعليم وتعلّم الموسيقى إذا كان الهدف منه هو الغاية المذكورة.

٩- حكم النُحت وصناعة المجسّمات

في الأزمنة السابقة كان النُحت والتجسيم حراماً؛ لأنّهم كانوا يصنعونها ويحفظونها في أماكن خاصّة تُدعى الهياكل، ويطلبون منها العون، حتّى تطوّر الأمر إلى عبادتها، وجعلها شريكاً لله سبحانه وتعالى. فلم يكن لها من منفعة سوى الفساد والانحراف، ولذلك كان حكمها هو التحريم. أما اليوم حيث يُعدُّ النُحت في نظام الجمهورية الإسلامية فناً مرموقاً وقيماً، ولا تترتب عليه أيّ غاية فاسدة أو باطلة، أو تشبه بالخالق، ممّا يُعدّ ملاكاً في التحريم، فلا يترتب عليه إشكال. وعليه فإن الاختلاف في نوع الاستفادة من النحت، والتغيّر الطارئ عليه طوال الزمان، يؤدّي بطبيعة الحال إلى تغيّر وتحول حكمه أيضاً.

١٠- حكم اللعب بأدوات الشطرنج

في السابق، حيث كانت آلات الشطرنج تستعمل غالباً في القمار والرّبح والخسارة، كان بيعها وشراؤها محرماً، وأما إذا تحوّل القصد منها، وصار المراد منها هو مجرد تقوية الرياضة الفكرية، أو التسلية البريئة خارج مفهوم القمار، فإنّي أرى عدم وجود إشكال في بيعها وشراؤها؛ وذلك لتغيّر خصائص الموضوع عبر اختلاف الزمن، وعليه فمن الطبيعي أن يتغيّر حكمها، تبعاً لتغيّر خصائص الموضوع.

• نظرية الاجتهاد التفريعي والمقارن

فاليوم وبشهادة العُرف والخبراء في بعض البلاد لم يُعدَّ الشطرنج من آلات القمار، وأضحى وسيلةً للتسلية والرياضة الفكرية، ولذلك لا يكون محرماً. وأما عنوان الشطرنج الوارد في الروايات فلا موضوعية له في الحكم؛ لكونه مجرد عنوانٍ مشير، من قبيل: عنوان الجالس في قولنا: «أكرم هذا الجالس»، حيث لا يكون لعنوان الجلوس أي موضوعية للحكم، بل المعنوي وذلك الشخص هو موضوع الحكم، أما عنوان (الجلوس) فهو مجرد عنوانٍ مشير لمن يجب إكرامه.

١١- التذكية بالسكّين المصنوعة من الإستيل

ورد في الروايات: «لا ذكاة إلاً بحديدة»^(٢٩). ومن هنا فقد ذهب بعض كبار الفقهاء، من أمثال: الشيخ الطوسي في النهاية^(٣٠)، وابن البرّاج في المهدّب^(٣١)، وابن زهرة في الغنية^(٣٢)، وابن حمزة في الوسيلة^(٣٣)، وصاحب الجواهر^(٣٤)، إلى عدم تحقق التذكية الشرعية بغير الحديد؛ إذ لم يكن بإزاء الدّبح بالحديد - في عصر صدور الروايات - من آلةٍ حادةٍ أخرى، غير الزجاج والحجارة، وحيث إنها تؤذي البهيمة عند ذبحها لم يجزُ ذبحها وتذكيته بغير الحديد. ومن هنا جاء في الحديث: «لا ذكاة إلاً بحديدة». وأما اليوم وبعد اكتشاف وصنع أدوات مثل الحديد من حيث الحِدّة، من قبيل: الإستيل، فلا يكون هناك إشكالٌ في استعمالها للذباحة والتذكية. وعليه يكون ذكر الحديد في الحديث من باب كونه مجرد مصداقٍ، دون أن تكون له خصوصية أو موضوعية.

وهذا الكلام بطبيعة الحال إذا لم يكن الإستيل من أنواع الحديد، وأما إذا كان من أنواع الحديد - كما قال البعض، وهو ما نراه نحن أيضاً - فلا شك في حصول التذكية الشرعية به قطعاً.

١٢- شراء وبيع الدّم

يُباح بيع الدّم في هذا العصر، في حين لم يكن يبيعه في السابق جائزاً. إن هذا الاختلاف في الحكم يعود إلى توقّف صحّة البيع على أن يكون لموضوع المعاملة فائدة وقيمة من وجهة نظر العقلاء والشرع، وأن تكون له مالية، وحيث لم يكن للدّم في

السابق فائدةً أو مالية، كانوا يحكمون بحرمة بيعه وشرائه.
وإلى هذا أشار الإمام الخميني رحمته الله، حيث قال في المكاسب المحرمة^(٣٥): «لم يكن في تلك الأعصار للدم نفعٌ غير الأكل... فالأشبه جواز بيعه إذا كان له نفعٌ عقلا في هذا العصر».
من هنا يكون تغيُّر حكم شراء وبيع الدم من باب تغيُّر شرائط وخصائص الموضوع عبر اختلاف الأزمنة، وبعد تغيُّر الموضوع يتغيَّر حكمه بشكلٍ طبيعي.

١٣- حكم تشريح جسد المَيِّت

لقد كان تشريح جسد المَيِّت في الأزمنة السابقة حراماً، أما اليوم فيُعَدُّ من خلال رعاية بعض الشرائط^(٣٦) جائزاً؛ إذ في السابق لم تكن هناك أيُّ منفعة تُجْنَى من تشريح الموتى، وأما اليوم، ومن خلال تطوُّر علم الطبِّ وأدواته، تترتَّب على التشريح أكبر الفوائد، حيث يمكن من خلاله إنقاذ الكثير من الأرواح.
ولا بُدَّ من العلم أن علم الطبِّ في الوقت الراهن لا يمكنه أن يكون نافعاً في مجال المحافظة على أرواح الناس من الخطر إلا من خلال تشريح الموتى، أو في بعض الملفات الجنائية التي تشتمل على تحقيق في قضية قتل لا تعرف أسبابه، ويتوقَّف مسار التحقيق على تشريح جُثَّة القتيل، وعليه يكون تشريح أجساد الموتى في مثل هذه الحالات - من وجهة نظري - جائزاً.

١٤- حكم العضو المُستأصل من جسد الإنسان

إن العضو المقطوع من جسد الإنسان يُعتبر من الناحية الشرعية بحكم الميتة، فهو نجسٌ، ويجب أن لا يكون مع المصلِّي. هذا إذا لم يتمَّ زرع هذا الجزء المقطوع في جسم إنسانٍ آخر، وأما إذا تمَّ زرعُه في جسد شخصٍ آخر، وأصبح جزءاً منه، فلا يصدق عليه عنوان الميتة، ولا يكون نجساً، بل هو بمنزلة العضو الحيِّ، ويكون طاهراً بالنسبة إلى الإنسان الثاني؛ وذلك لتغيُّر شرائط وخصائص الموضوع، وتَبَعاً لذلك يتغيَّر حكمه أيضاً.

١٥- وضع الزكاة على الخيل

على الرغم من عدم دخول الخيل في موارد الزكاة التسعة الواجبة، إلا أن الإمام علي^{عليه السلام} في خلافته أضاف إلى موارد الزكاة الخيل أيضاً، وذلك من خلال إعمال ولايته؛ نظراً لوجود الحاجة، وتوقف مصلحة المجتمع عليه في حينها. وقد حمل بعض الفقهاء خطوة الإمام هذه على الاستحباب؛ وحملها بعضهم على الوجوب.

وعلى أي حال فإن هذا الحكم يتحول بتحول حاجة المجتمع وعدم حاجته. وعلى هذا الأساس يمكن للحاكم الشرعي - طبقاً لصلاحياته الشرعية - أن يفرض الزكاة على بضاعة من خارج هذه الأمور التسعة إذا وجد ضرورة لذلك، ولا سيما في الوقت الراهن، حيث نجد الموارد التسعة المنصوص عليها في موارد الزكاة لم تعد تشتمل على شرائط وجوبها، ولذلك يمكن القول: يمكن للحاكم عند الحاجة أن يفرض الزكاة على غير هذه الموارد التسعة، وهي: (الحنطة والشعير والتمر والزبيب، والذهب والفضة، والإبل والبقر والغنم)؛ إذ من خلال دراسة الأوضاع المالية والبضائع في عصر صدور الروايات يمكن القول: إن الموارد المذكورة إنما ذكرت بسبب وجودها في ذلك العصر، وعليه تكون المواد المنصوصة على نحو القضايا الخارجية، حيث عمد الأئمة - بالالتفات إلى وجودها في ذلك العصر - إلى تعيينها كمصداق للزكاة، دون أن تكون هناك موضوعية لها. وعليه فإن الأئمة^{عليهم السلام} لم يكونوا بصدد التحديد. من هنا يمكن وضع الزكاة على كل شيء، أعم من أن يكون سيارة أو طعاماً أو عقاراً أو مواد بناء أو غير ذلك.

١٦- مسألة الجزية على الكافر الذمي

طبقاً لبعض الروايات يجب وضع جزية على رؤوس أو أموال الكفار الكتابيين الذين يعيشون في كنف المسلمين وذمة الإسلام^(٣٧). وكذلك طبقاً لبعض الروايات الأخرى لا يمكن أخذ شيء آخر منهم، غير الجزية. أما اليوم فبعد تغير الظروف والشرائط الزمنية، وتغير حاجة المجتمع، فيمكن للوالي أن يضع الجزية على رؤوس الكفار أو على أموالهم، أو عليهما معاً، بل يمكن أن يفرض عليهم مالاً آخر غير

الجزئية إذا أمكنهم ذلك، ورأى مصلحة في فرضها عليهم؛ لأن الحاكم الإسلامي في العصور المتقدمة كان مسؤولاً عن توفير الأمن لهم، أما اليوم فيجب عليه، بالإضافة إلى ذلك، أن يوفر لهم عشرات الإمكانيات المادية والمعنوية الأخرى أيضاً. ومن الجدير بالذكر أن الجزئية ليس لها مقدارٌ محدد، وإن تحديدها يعود إلى ما يراه الحاكم الإسلامي، طبقاً لمصلحة المجتمع والظروف الزمانية والمكانية.

١٧- حكم لبس السَّواد

في الأزمنة السالفة تمّ حظر لبس الثياب السُّود، بل أفتى بعض العلماء من ذوي المنهج الأصولي في مقام الاستنباط، وكذلك بعض العلماء الأخباريين، أفتوا بحرمة لبس السواد، بينما أفتى آخرون بالكراهة؛ استناداً إلى مفاد روايات منعه، ومنها: الرواية القائلة: «لا تلبسوا السواد؛ فإنه لباس فرعون»^(٣٨)؛ والرواية القائلة: «لا تُصلَّ في ثوب أسود»^(٣٩)؛ والرواية القائلة: «لا يُكفن الميت في السَّواد»^(٤٠)؛ والرواية القائلة: «لا يُحرم في الثوب الأسود»^(٤١).

بيد أنني أفتي - من خلال سلوك إحدى طريقتين - بجواز لبس السَّواد.

الطريقة الأولى: من خلال حمل ظاهر هذه الأخبار على نصّ أخبار أخرى تدلّ على جواز لبس الثياب أيّاً كان لونها، وبذلك يتمّ رفع اليد عن الحرمة المستفادة من ظاهر الأخبار الناهية.

الطريقة الأخرى: من خلال قانون تحوّل الاجتهاد على أساس الأدلة الشرعية؛ بسبب تحوّل الزمان، وبذلك نكون قد رفعنا اليد عن الكراهة التي كانت الأخبار الناهية نصّاً فيها؛ لأن ذلك المنع والنهي عن لبس السواد؛ لكونه كان قبل الإسلام يُتخذ من قبل فرعون والفراعنة، وفي الإسلام من قبل العبّاسيين؛ لإظهار الهيبة والكبرياء والعنف والقسوة والتشبه بالظلمة، وفي العصر الراهن تمّ اختيار لبس السواد ليكون رمزاً للحزب النازي في ألمانيا، والحزب الفاشي بزعامة موسوليني في إيطاليا. إن هذه الخصائص التي كانت للثياب السُّود في الأزمنة السابقة هي التي أدّت إلى الحكم بكراهة لبسها. وأمّا في العصر الراهن حيث زال ذلك الملاك، بل ظهر بدلاً منه ملاك آخر، وهو التعبير عن الحزن والتفجّع عند المصيبة، لن يبقى الحكم

بكرهه لبس السَّوَادِ قَائِماً.

ومن الجدير بالذكر أن النصوص الإسلامية قد ذكرت بعض الألوان بالتفصيل، من قبيل: اللون الأبيض والأصفر والأخضر والأزرق وما إلى ذلك، وتمّ التأكيد فيها على لبسها^(٤٢). ومضافاً إلى ذلك يذكر الخبراء فوائد لهذه الألوان، ومن ذلك قولهم: إن اللون الأبيض يخفف من حدة الشمس، وإن اللون الأخضر مهدئ، وإن اللون الأصفر مبهج، واللون الأزرق يرفع نسبة التفاؤل لدى الإنسان وما إلى ذلك. وإنه لما يدعو إلى الأسف أن يغدو لبس السَّوَادِ - الذي ورد النهي عن لبسه في الروايات، وإن جواز لبسه يحتاج إلى سلوك إحدى طريقتين في الفقه الاجتهادي - قد أصبح شائعاً بين الناس حتّى أضحى من العُرف، أما لبس الثياب ذات الألوان المذكورة، والتي تمّ التأكيد عليها، مُعْرَضٌ عنه بينهم، ويتلقونه بوصفه بدعة عُرفية.

١٨- حكم لبس ثياب الكفار

في بعض الفترات الزمنية كان اعتماد القبعة أو الزيّ المعين يعتبر لباساً خاصاً بالكفار، ولذلك تمّ الإفتاء بحرمة أو كراهة اعتماد القبعة أو ذلك الزيّ؛ استناداً إلى الرواية القائلة: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ لَا تَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي»^(٤٣). أما حالياً فحيث لا يُعدّ ذلك من الثياب الخاصة بالكفار لا يمكن إجراء ذات الحكم عليها؛ وذلك لتغيّر خصائص الموضوع عبر الزمن.

نماذج من أدوار تحوّل المكان في تحوّل الاجتهاد

قبل الخوض في بيان نماذج من تحوّل الاجتهاد على أساس الأدلة الشرعية بتحوّل المكان وشرائطه من المناسب أن نبين أسلوب رسول الله ﷺ في هذا الشأن. فقد كان النبيّ الأكرم يرى دوراً للمكان وشرائطه، وكان لذلك يُراعي شرائط المكان في مقام بيان الحكم.

فقد ورد في بعض المصادر التاريخية أنه أُلقي القبض على سارق، واكتملت فيه شروط إقامة الحدّ بقطع يده، وقد رام أصحاب رسول الله إقامة الحدّ عليه، إلّا أن رسول الله منعهم من ذلك؛ بسبب شرائط المكان، معللاً ذلك بأن إقامة الحدّ في ذلك

المكان قد تدفعه إلى الالتحاق بالعدو، فيفضي إليهم أسرار المسلمين وخططهم العسكرية^(٤٤).

وقد ورد في حديث معتبر عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنه قال: «لا يُقام على أحد حدٌّ بأرض العدو»^(٤٥). وعنه أيضاً: «لا أقيم على رجلٍ حداً بأرض العدو، حتّى يخرج منها؛ مخافة أن تحمله الحميّة فيلحق بالعدو»^(٤٦).

وعلى أيّ حال فإن هذه المسألة بحاجة إلى بحث. وعليه كما يمكن أن يكون للزمان وشرائطه دورٌ وتأثير في تحوّل اجتهاد الفقيه يمكن للمكان وشرائطه أن يكون مؤثراً في حدوث تحوّل من هذا القبيل أيضاً.

ومن هنا يمكن أن يكون شيء في مكانٍ مصداقاً لموضوع حكمٍ محرّم، ويكون في الوقت نفسه مصداقاً للجواز في مكانٍ آخر.

وفي ما يلي نشير إلى نماذج من دور تغيير المكان وتأثيره في تغيير الاجتهاد:

١. لقد وضع علماء وفقهاء المذاهب الإسلامية أحكاماً لدار الإسلام مخالفة للأحكام التي وضعوها لدار الحرب. وبيان هذا الأمر يحتاج إلى مزيدٍ من التفصيل.

٢. لو اغتصب شخصٌ مالا في موضع، وأراد إرجاع المغصوب في موضعٍ آخر تتعدم فيه قيمته أو تقلّ، لا يُقبل منه شرعاً، وتعيّن عليه إرجاع ثمنه وقيّمته إلى صاحبه في الموضع الأول، حتّى تفرغ ذمّته. قال الشيخ الأنصاري في المكاسب ما معناه: «لو اغتصب ماء من شخصٍ في الصحراء، ثمّ أراد إرجاع عوضه عند نهرٍ لم يُحسب له؛ إذ كان لذلك الماء قيمة، وليس لهذا الماء قيمة، ولذلك يجب عليه دفع قيمة ذلك الماء».

٣. إن المعاملات في الربا غير القرضي تعتبر في المكيل والموزون محرّمة، وفي المعداد جائزة، بمعنى أن بيع عشر أرطال من الحنطة باثني عشر رطلاً منها، أو بيع عشر ليرات من اللبن باثني عشر ليتراً محرّم، إلّا أن بيع عشرة دنانير باثني عشر ديناراً - بغير قصد المعاملة - لا تكون من الربا المحرّم؛ لعدم كونها من المكيل والموزون. ومن الواضح أن الأشياء من حيث الوزن والعدّ تختلف باختلاف البلدان، فما يُعدّ في بلدٍ من الموزون قد يُعدّ في بلدٍ آخر من المعداد. فالموز مثلاً يُباع في بعض البلدان وزناً، وفي بعضها الآخر عدّاً. وهكذا الأمر بالنسبة إلى البيض أيضاً. وفي مثل هذه الموارد يجب على المجتهد أن يحكم على طبق ما هو شائع في ذلك البلد؛ لاختلاف الموضوع من

حيث الشرائط والخصائص من مكانٍ إلى مكانٍ آخر، ونتيجة لذلك يكون حكم الموضوع الواحد في البلدين مختلفاً. من هنا لا يمكن للمجتهد بيان الحكم بشكلٍ عامٍّ، دون أخذ دور المكان في تحوُّل الاجتهاد، والقول بأنَّ بيع هذا الشيء بزيادةٍ من الربِّا المحرَّم، أو بيع هذا الشيء بزيادة ليس من الربِّا المحرَّم بشكلٍ مطلق.

٤. نلاحظ في بعض البلدان عرض برامج في الإذاعة والتلفاز تدعو إلى الإصلاح والإصلاح، والتعليم والعلم، وتوسيع رقعة المسائل الدينية والأخلاقية، وفي بلدانٍ أخرى تُتخذ وسيلة لإشاعة الفساد والإفساد ونشر الفحشاء والمنكر والإباحية. ففي هذا النوع من الموارد لا يمكن للمجتهد أن يصدر حكمه على كلا الموردین بشكلٍ واحد، دون الالتفات إلى الشرائط المكانية ودورها في اختلاف الحكم.

نماذج من دور تحوُّل العُرف في تحوُّل الاجتهاد

عن أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام أنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا أتته كريمة قومٍ لا وليَّ لها، وقد خطبت بأمرٍ أن يُقال لها: أنت راضيةٌ بالبعل، فإن استحيَتْ وسكَّتْ جعل «إذنهما صماتها»، وأمر بتزويجها، وإن قالت: «لا» لم تُكره على ما تختاره»^(٤٧).

وفي رواية: إنَّ علياً عليه السلام خطب السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، فقال لها رسول الله ﷺ: إنَّ علياً يذكرك، فسكَّت، فزَوَّجَهَا النبيُّ من عليٍّ عليه السلام^(٤٨).

وعلى أيِّ حالٍ ففي عصر صدور هذه الرواية كان سكوت البنت يعتبر عُرفاً علامةً على الرضا، من هنا كان يُكتفى بسكوتها عند العقد والزواج؛ لأن مبنی الحديث على عُرف عصر النبيِّ. وأما في عُرفنا الراهن فلا يمكن الاكتفاء بالسكوت في وقت العقد؛ لأنَّ العُرف قد تغيَّر. وعليه لا بُدَّ من إحراز رضا الفتاة بلفظ «نعم»، وعدم اكتفاء العاقد بسكوتها. وعليه لا بُدَّ للفقهاء في مقام الاستنباط أن يدرس شرائط العُرف في عصر صدور الروايات بشكلٍ كامل، ثمَّ يعمل على بيان حكم الموضوع.

نماذج من دور تحوُّل الأحوال في تحوُّل الاجتهاد

كان رسول الله ﷺ في مقام بيان الأحكام والتعاليم الإسلامية يُراعي أحوال

الناس، ومن ذلك:

١. نرى في أجوبة رسول الله ﷺ اختلافًا بما يتناسب واختلاف أحوال الناس والسائلين، من قبيل: الطبيب الذي يصف الدواء لكل مريض بحسب الداء الذي يعاني منه.
٢. دخل بدوي في مسجد رسول الله ﷺ، وبال أمام الناس، فساء ذلك أصحاب رسول الله، وراموا تأديبه، فمنعهم رسول الله ﷺ قائلاً: «عليكم النظر إلى مبلغ علمه، إنه مجرد بدوي لا يعرف من حدود الإسلام وتعاليمه شيئاً، طهروا الموضع».
٣. روي عن رسول الله ﷺ أنه قال لعائشة: «لولا حداثة قومك بالجاهلية لهدمت البيت وبنيت على قواعد إبراهيم».
- إن هذا الكلام يثبت أن النبي الأكرم ﷺ كان يراعي حال قوم عائشة، وهو قرب عهدهم بالجاهلية.
٤. هناك مَنْ اشترط في المفتي أن يكون عالماً بعادات الناس وأعرافهم وأحوالهم.

دور تحوُّل الزمان في تحوُّل أحكام الدولة

لا شك في دور الزمان وتأثيره في تحوُّل خصائص وشرائط الموضوعات، التي تؤدي بدورها إلى صدور أحكام الدولة والحكومة. فعلى سبيل المثال: قد تؤدي إقامة العلاقات الاقتصادية والسياسية في بعض الأزمنة، وفي شرائط وظروف خاصة، إلى تقوية البنية الاقتصادية والسياسية للكفار وأعداء الإسلام، وإضعاف بنية الحكومة الإسلامية، وعندها يرى الحاكم الإسلامي أن من الواجب عليه أن يحرم قيام مثل هذه العلاقات. ولكن في زمان آخر لا تترتب على هذه العلاقات الاقتصادية والسياسية مثل هذه النِّبَعات، وعليه يفتي الحاكم الإسلامي بجوازها. ومن هذا الباب فتوى الميرزا الشيرازي رحمه الله في حرمة استعمال التباك في برهة خاصة.

عدم تحوُّل أحكام الشريعة عن الموضوعات الرئيسية

إن أحكام الشريعة في هذه الموارد المتقدمة، والتي كانت مترتبة على موضوعاتها الأصلية، لم تشهد تحوُّلاً من وجهة نظر الفقه الاجتهادي، بل التغير إنما

• نظرية الاجتهاد التفريعي والمقارن

طال موضوعاتها نتيجة لتطور التقنيات، وظهور الأدوات والوسائل الجديدة، ونوع استفادة الإنسان منها، فطال التغير الخصائص الداخلية والخارجية لها، حيث اكتسبت خصائص أخرى. وحيث تغيرت الموضوعات من الطبيعي أن تتغير الأحكام على أساس المباني الشرعية المعتبرة من طريق الاجتهاد. وعليه فإن الموضوع في الموارد المذكورة في الأزمنة السابقة والزمن الراهن وإن كان واحداً بحسب الظاهر، إلا أن تحول خصائصه إلى خصائص أخرى تجعل منه في الحقيقة موضوعاً آخر، ومن هنا يجب أن يترتب عليها حكم آخر. ولو عادت الخصائص الأولى عاد الحكم الأول؛ تبعاً لذلك أيضاً. وعلى هذا الأساس لا يرد الإشكال القائل: كيف يكون حكم العناوين المذكورة حراماً في الأزمنة السابقة، وحلالاً في الأزمنة الراهنة؛ وذلك لأنها في الأزمنة السابقة كانت تحتوي على شرائط وخصائص هي التي تستوجب حرمتها، أما اليوم فقد اختلفت تلك الشرائط، وأعطت مكانها إلى شرائط وخصائص أخرى تستوجب حليته وإباحته.

إن الأحكام الإسلامية في ماهيتها وإن كانت ثابتة بالنسبة إلى موضوعاتها، ولكنها تشتمل على ملاكات مشروطة ومقيّدة بها. وما دامت هذه الملاكات موجودة يستحيل انفكاك الأحكام عنها، حتى وإن تغيرت الشرائط الزمنية. وأما إذا تغير ملاك الحكم في مورد؛ نتيجة لتغير الشرائط والمقتضيات الزمنية، فإن حكمها سوف يتغير، حتى في الموارد المنصوصة. وعليه كما يمكن أن يتحول موضوع الحكم من حيث الخصائص الداخلية والخارجية على طول الزمان، ويؤدي ذلك بالتبع إلى تحول الاجتهاد، ويتحول الحكم على أساس المصادر الاجتهادية أيضاً، يمكن لملاك الحكم أن يتحول في إطار الزمان، وبالتالي يظهر هناك حكم آخر.

وأما القول بأن ملاكات الأحكام غير قابلة للإدراك أساساً، ولا يمكن تبعاً لذلك الحصول على تحول الملاك، فهو أمر لا تقبله؛ إذ بالإمكان الوصول إلى ملاكات الأحكام، بالنسبة إلى الكثير من المسائل والموارد غير العبادية، للذين يدركون الأساليب الاستنباطية من طريق العقل، وأما الموارد التي لا يمكن الحصول على ملاكاتها فيعود سبب ذلك إلى أحد أمرين:

١. عدم الدقة الكافية.

٢. الإفراط في التعبُّد.

هناك في الفقه موارد يؤدِّي فيها الإفراط في التعبُّد إلى إغلاق طريق كشف ملاك الحكم، الذي هو فعلٌ عقلي للفقيه، كما سوف نغلق على أنفسنا طريق الفهم الصحيح للمباني الاستنباطية أيضاً. ومن تلك الأمور:

١. اعتبار وجود الإمام المعصوم في باب الجهاد: من خلال الدراسة والبحث في المباني والمصادر نصل إلى نتيجة مفادها أن الجهاد ليس من الأمور التي يمكن لكل شخص أن يتخذ القرار بشأنها، بل الذي عليه اتّخاذ القرار هو الشخص الذي يتمتّع بالعقل والدراية والتدبير الكامل. وبطبيعة الحال فإنّ هذا لا يعني عدم جواز الجهاد في غير زمان الإمام المعصوم عليه السلام.

٢. إقامة الحدود: من خلال الدراسة والبحث في المباني يتّضح أنه لا يمكن لأي شخص أن يتصدّى لتطبيق الحدود، بل يجب أن يتولّى ذلك الحاكم العادل والجامع للشرائط، وهذا لا يعني حصر إقامة الحدود بوجود الإمام المعصوم عليه السلام.

٣. اعتبار الإبل والبقر والغنم في باب الديات: من خلاله دراسة المباني يتّضح أن اعتبار هذه الأمور يأتي من باب أنها كانت في تلك الحقبة الزمنية ذات قيمة واحدة، لا أنه يجب التعبُّد بها؛ كي يُقال بعدم كفاية شيء آخر غيرها.

كما يجب أن نعلم بأن بعض الأحكام تقوم على العُرف، وما دام ذلك العُرف قائماً تكون تلك الأحكام قائمة، وعندما يتغيّر العُرف تتغيّر تلك الأحكام تبعاً لذلك.

وعليه، ففي عصر قيام الحكومة الإسلامية، حيث نجد تغيّراً في جميع المجالات، وتحوّلاً في جميع الأبعاد، ونشهد تغيّراً في الموضوعات من حيث الخصائص الداخلية والخارجية، لا يمكن الاكتفاء بفتوى المتقدمين المطابقة لشرائط عصرهم.

وعلينا أن نعلم بأننا لو عمدنا إلى الاكتفاء بفتاوى المتقدمين فإنّ الكثير من المسائل الراهنة ستبقى من دون جواب.

وأرى أن على المجتهد في الكثير من المسائل غير العبادية، من قبيل: المسائل الاجتماعية والحقوقية والجزائية والسياسية والعلاقات الدولية، أن يدرس ويبحث في المصادر والمباني الاجتهادية بأسلوبٍ جديد، وذلك من خلال توظيف العقل للحصول

على ملاكات الأحكام، ليتمّ التأكيد على مواكبة الفقه لمظاهر الحياة. وعلينا أن نعلم أن اجتهاد المجتهدين إذا لم يتمتّع بالخصائص والشرائط الخاصة طبقاً لهذا المنهج والأسلوب في العناصر الرئيسة للاستنباط، ولم يتمّ توظيف العقل للوصول إلى ملاكات الأحكام في غير المسائل العبادية، ولم يتمّ لحاظ شرائط العصر ومقتضياته، لن تُحلّ المشاكل في مختلف أبعاد الحياة، ولن نتمكنّ من ملء أنواع الخلأ والفراغات، وستبقى مواطن الضعف والخلل كما هي.

المواش

- (١) العلامة الحلي، كشف المراد: ١٧٣.
- (٢) الشهيد الأول، القواعد والفوائد ١: ١٥١ - ١٥٢.
- (٣) المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٤٣٦.
- (٤) الإمام الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٣٤.
- (٥) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٣: ٣٧٥.
- (٦) الإمام الخميني، صحيفه نور (مصدر فارسي) ٢١: ٩٨.
- (٧) انظر: ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين ٣: ١٤.
- (٨) الشاطبي، الموافقات ٤: ١٤٠.
- (٩) المحمضاني، المجتهدون في القضاء: ٢٩.
- (١٠) رسالة ابن عابدين ٢: ١٢٣.
- (١١) أحمد مصطفى الزرقاء، المدخل الفقهي العام ٢: ٩٢٤.
- (١٢) وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي ٢: ١١١٦.
- (١٣) أصل عنوان الكتاب في الفارسية: (منابع اجتهاد وروشهاي كلي).
- (١٤) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول: ٢٦١.
- (١٥) عبد الواحد الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ح ٩١.
- (١٦) المصدر السابق، الحديث رقم ٣٢٥٥؛ محمد محمدي ريشهري، ميزان الحكمة، ج ٢، ح ٥٨١١؛ عيون الحكمة والمواظ: ١٢٦.
- (١٧) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٢: ٢٦٢.
- (١٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٣٣٣، الباب ٥ من أبواب حد المرتد.
- (١٩) ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي ١: ٢٨٩؛ المجلسي، بحار الأنوار ٤٠: ١٧٠.
- (٢٠) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ١٤، ج ٢.
- (٢١) المجلسي، بحار الأنوار ٣٣: ٦٠٧؛ ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١٧: ٨٣.
- (٢٢) محمد حميد الله، مكاتيب الرسول: ٤٦٨؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ٣، كتاب إحياء الموات.

- (٢٣) السيد جواد العاملي، مفتاح الكرامة ٧: ٣.
- (٢٤) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٤: ٥٤٥.
- (٢٥) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤٠: ٩٠.
- (٢٦) أدنى الجبل اسمٌ لثلاث مواقف، وهي: التنعيم؛ والجعرانة؛ والحديبية، في ضواحي مكة، بيد أن توسع مكة في الفترة الأخيرة جعل التنعيم - الذي كان على مسافة ستة كيلومترات من مكة - داخل مكة. من هنا لم يعد بإمكان الذين يقدون على مكة من سائر البلدان أن يحرموا من التنعيم؛ لعدم جواز الدخول إلى مكة من دون إحرام، ولكننا نرى جواز أن يحرموا من الحديبية أو الجعرانة عند الاختيار لأداء عمرة التمتع والعمرة المفردة، دون حاجة للذهاب إلى الجحفة.
- (٢٧) المجلسي، بحار الأنوار ١٠٣: ١٩٠، ح ٥.
- (٢٨) المصدر السابق ٧٦: ٩٨.
- (٢٩) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٦: ٣٠٧، ح ١ و ٢.
- (٣٠) انظر: الطوسي، النهاية: ٥٨٣.
- (٣١) انظر: علي أصغر مرواريد، الينابيع الفقهية ٢١: ٩٨.
- (٣٢) انظر: المصدر السابق: ١٤٥.
- (٣٣) انظر: المصدر نفسه.
- (٣٤) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٦: ١٠٠.
- (٣٥) الإمام الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٣١.
- (٣٦) انظر: إبراهيم جناتي، توضيح المسائل، ج ٢.
- (٣٧) للاطلاع على الروايات انظر: وسائل الشيعة ١٥: ١٤٩، الباب ٦٨ من أبواب الجهاد.
- (٣٨) المصدر السابق ٤: ٢٨٣، ح ٥.
- (٣٩) المصدر السابق ٤: ٣٨٧، ح ٣، وفي الباب ١٩، ح ٤.
- (٤٠) المصدر السابق ٣: ٤٣، ح ١ و ٢.
- (٤١) المصدر نفسه.
- (٤٢) انظر: المصدر السابق ٥: ٢٦.
- (٤٣) المصدر السابق ٤: ٣٨٥، الباب ١٩ من أبواب لباس المصلي؛ ج ١٥، الباب ٦٤ من أبواب جهاد العدو.
- (٤٤) من الواضح أنه لا شأن للمكان هنا في هذا الحكم، وإنما يرجع ذلك إلى العامل والظرف الزمني أيضاً، حيث المسلمون في زمن الحرب، (المعرب).
- (٤٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٢٤، الباب ١٠ من أبواب مقدمات الحدود.
- (٤٦) المصدر نفسه.
- (٤٧) المجلسي، بحار الأنوار ٤٦: ١٦. وعن رسول الله أيضاً أنه قال: «سكوت البكر رضاها، أو سكوتها إقرارها». وعندما خطب أمير المؤمنين السيدة فاطمة الزهراء قال رسول الله لها: لقد ذكرك علي بن أبي طالب (خطبك)، فما تقولين؟ فسكت فاطمة عليها السلام، فخرج رسول الله من عندها، وهو يقول: الله أكبر، الله أكبر، ثم قال: سكوتها رضاها.
- (٤٨) انظر: محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٨.

الأخبار المشكوك في أمرها في المأثور الأخلاقي

(*)
الشيخ جوياء جهانبخش
ترجمة: حسن مطر

قال المسيح عليه السلام: «خذوا الحق من أهل الباطل، ولا تأخذوا الباطل من أهل الحق. كونوا نقاد الكلام، فكم من ضلالة زخرفت بآية من كتاب الله، كما زخرف الدرهم من نحاس بالفضة المموهة! النظر إلى ذلك سواء، والبصراء به خبراء»^(١).
١- إن الرؤية الناقدة والبصيرة في المأثور الإسلامي من أهم المسائل الملقة على عاتق العلماء والمفكرين المسلمين.

هناك ركام هائل من الأقوال المأثورة، ولا سيما الأخبار المنسوبة إلى الأئمة المعصومين عليه السلام، في الكثير من الكتب، دون أن تطالها يد التحقيق الجاد؛ للتعرف على الصحيح والخطأ منها، والتأكد من صحة نسبتها، ومناشئها في حدود سعة الباحثين. إن هذا الركام الكبير يتم وضعه في أغلب الأحيان تحت تصرف بعض الكتاب أو الخطباء والمتكلمين، دون أدنى تمييز وتنقية وغربلة، فيقوم هؤلاء بترتيب الكلمات على ما يوافق أمزجتهم، فيصوغون كلاماً - فيه من الخلط والتقديم والتأخير في تلك الأقوال المأثورة والأخبار المنقولة - على أنه مثالاً للتعاليم الدينية والمفاهيم الإسلامية، ولكنه؛ حيث لم يخضع للفحص والتحقيق من قبل الخبراء، يؤدي في أغلب الأحيان إلى نتائج معكوسة. ولطالما رأينا وسمعنا بعض الكتاب والخطباء، بأقوالهم وكتاباتهم، يزدون من الغموض والظلمة المحيطة بهذا النوع من الأخبار والمأثورات، وبذلك يخلقون المرتع الخصب لطعن الطاعنين وإثارة ظنون الظانين

(*) باحث متخصص في مجال الكلام والحديث، وله دراسات تحقيقية وتراثية قيمة.

في الفكر الديني، وأثاروا بذلك مشكلةً جديدةً في فضاء التدوين التحقيقي. إن الروايات المتراكمة لا تعمل على قرصنة الكثير من الباحثين من خلال الأخبار الموضوعية، والأحاديث المشبوهة، والمأثورات التي ليس لها أساس من الصحة، والمنقولات غير الثابتة فحسب، بل وتؤدي أيضاً إلى ضياع الكثير من الدرر النادرة والجواهر القيّمة، وخفائها عن أعين الباحثين، وفي الجملة لا تظهر التعاليم الدينية في مجتمعنا بالشكل المناسب واللائق.

٢. في دائرة المعرفة الدينية يحوز الفقه، من بين التعاليم الدينية الأخرى - المتمثلة بالعقائد والأخلاق -، بالحظوة الكبرى، حيث يتمّ تمحيص الأخبار والروايات الفقهية - أو بتعبير أدقّ وأصحّ: الجوانب الفقهية من الأخبار - بشكل أكبر. وحيث إنّ يتعيّن على الفقهاء الخوض والإفتاء في الحلال والحرام، وما «يجوز» وما «لا يجوز»، فقد بذلوا كلّ ما بوسعهم في نقد وتمحيص الأحاديث في هذا الحقل، ودقّقوا النظر في متن وسند أغلب الأحاديث ذات الصلة بحقل اهتمامهم.

وفي المقابل نجد المتكلمين قلماً يسعون إلى نقد وتمحيص الأخبار، وذلك: أولاً: لخروج خبر الواحد عن دائرة الاستدلال الكلامي، الأمر الذي أدّى إلى نوع من قلة الاهتمام بنقد أخبار الآحاد من قبل المحققين في علم الكلام، ولم يتمّ الاهتمام بضرورة التحقيق في هذه الأخبار، بغضّ النظر عن حجّيتها الكلامية^(٢). وثانياً: حيث إنّ نقد بعض الأخبار العقائدية يستلزم إثارة الحشوية والعوام؛ فإنه ينطوي على الكثير من المشاكل، فقد آثر بعض المتكلمين عدم الخوض في تمحيص ونقد هذه الأخبار، إلّا في الحالات التي تقتضيها المصالح العامة القصوى. وإذا كان لدى البعض من الشجاعة الكافية لخوض غمار هذه البحوث لم يكن كلامهم على تلك الصراحة والوضوح.

وإلى جانب الفقه والكلام كانت الأخلاق هي الأكثر بُعْداً عن الاهتمام؛ إذ كان الكثيرون من المتصدّين للأخلاقيات في المجتمع الديني منذ القدم يفتقرون إلى الإدراك والتخصّص الكافي لتكوين رؤية ناقدة للتراث المعرفي والركام الهائل من الموروث في هذا المجال، للأسف الشديد. وحتى الآن نجد الكثير من المتكلمين في الشأن الديني وأصحاب المنابر - رغم اعتمادهم الكامل على الموروث العلمي والمعرفي -

● الأخبار المشكوك في أمرها في المأثور الأخلاقي

لا يمتلكون الحد الأدنى من علم الحديث وسائر الأمور الأخرى الضرورية للناقد للتراث، ولم ينالوا قسطاً كافياً في فنون الدراية والرجال والبيبلوغرافيا وما إلى ذلك. إن هذه الحقيقة المؤسفة - التي لا شك في كونها مدعاة خزي للمؤسسات الدينية والتبليغية - لا تختص بعصرنا، بل تمتد بجذورها إلى الأزمنة السحيقة أيضاً. فمَنْذ القدم كان القصّاصون - الذين يمتنون تسويق الوعظ وتبليغ الآداب والمعارف والتاريخ وما إلى ذلك لعامة الناس في إطار الأساطير - أكثر ارتباطاً بجمهور الناس من المتكلمين والفقهاء وغيرهم من علماء الدين^(٣).

في بعض المراحل المختلفة من تاريخ الحضارة الإسلامية - سواء على المنابر وفي المساجد وحتى المنازل، من طريق الخطب، أو من طريق التأليف والكتابة - كان هناك جماعة من الحشوية والصوفية من الذين يفتقرون إلى الأهلية والكفاءة في مجال رواية الأخبار، وكذلك نقدها، بل المندسين والمغرضين في هذا المجال، هم الذين يتولون مهمة تعليم المفاهيم الأخلاقية لعامة الناس.

إن تصدّي أمثال هؤلاء في مجال الأخلاقيات لم يؤدّ إلى مجرد عدم إخضاع التراث الأخلاقي إلى التحقيق المناسب فحسب، بل فتح الباب للكثير من الموضوعات والمختلقات العامة والقصص التافهة والأقوال السقيمة والآراء العقيمة على الآراء والكتابات الأخلاقية أيضاً؛ ليتم تشويه وتشويش أذهان وألسنة المتكلمين والمؤلفين في هذا الحقل بمجموعة من المنامات المسمومة والكرامات الموهومة.

إن التوسعة الاعباطية والمفرطة في التمسك بقواعد من قبيل: قاعدة «التسامح في أدلة السنن»^(٤)، وقلة الاهتمام بالتعاليم الأخلاقية بالقياس إلى التعاليم الكلامية والفقهية - والتي أخذت تبحث على ما يبدو أكثر الأمور حتمية ومصيرية في الحياة الدينية^(٥) -، من الأسباب التي دعت حتى بعض الكبار من الفقهاء والمتكلمين إلى عدم إيلاء غربة وتشذيب التراث الأخلاقي ذلك الاهتمام المناسب، بل أخذوا هم أنفسهم يتساهلون أحياناً ويتسامحون في حقل الأخلاق، ولا يتحدثون بنفس الدقة التي يتحدثون بها عندما يتناولون مسائل الفقه والكلام.

إن الحماس في حقل الأخلاق، ونقل وترويج الكثير من الأخبار والمأثورات، قبل أن يعود إلى ذات الخبر - الذي يتضح من خلال عرضه على النقد، ولا سيما في حقل

علوم الحديث .، يعود إلى مذاق بعض المتكلمين والمؤلفين. وقد يكون للعناصر الأدبية والسبك القصصي التأثير الكبير في هذا الشأن أحياناً.

وفي سائر حقول المعرفة الدينية ينتشر الخبر لمجرد ذكر بعض النخب له وروايته في مؤلفاتهم وكلماتهم . للأسف الشديد .، ويكتسب شهرة تفوق الوصف، دون أن يكون في حد ذاته قابلاً للاشتهار أو أن يحظى بذلك الاهتمام المبالغ به^(٦).

ومن ذلك: الكثير من الأخبار الجارية على السنة ومؤلفات الصوفيين والوعاظ والأدباء، والتي اكتسبت لذلك شهرة واسعة وشاملة.

إن عامة الناس، وبدلاً من أن يأنسوا بالمصادر الروائية المعتبرة، يألّفون الكتب الأدبية والعرفانية وأقوال الواعظين والحكماء، وهذا أمر طبيعي. بيد أن أصحاب هذه الكتب والأقوال - مهما كانوا من ذوي الشأن والاختصاص في علم الحديث - غالباً ما يتسامحون في تأليف الكتب الأدبية والعرفانية وعرض المواعظ الروحانية، فينقلون الكثير من الأمور التي لا يذكرونها في كتبهم التخصصية. وقد أدّى هذا التسامح إلى انتشار الكثير من الأقوال والأخبار التي لا تستند إلى أساس من الصحة.

فعلى سبيل المثال: يمكن الإشارة إلى العلامة الفريد والفدّ الشيخ بهاء الدين محمد العاملي^(٧) (١٠٣٠هـ)؛ إذ إن بعض مؤلفاته، من قبيل: «الحبل المتين»، و«مشرق الشمسيين»، و«الوجيزة»، وما إلى ذلك من المؤلفات التي لا تجدها إلا عند الخاصة من العلماء، في حين لا يأنس عامة الناس، بل وحتى أكثر أهل العلم، إلا بكشكوله ومزدوجاته، مما يعتبر ميداناً لتسامحه الصوفي في نقل الأخبار، والتي لا يمكن اعتبارها عملاً علمياً دقيقاً وتخصّصياً لهذا العالم العلم، والتي لم يكن في أغلب الأحيان ضامناً لصحة مضمونها، فضلاً عن صحة سندها ونقلها.

والكشكول - كما هو واضح من اسمه - يحتوي الكثير من الغث والسمين، بل إنّما تمّ تأليفه لغرض مراكمة الغث والسمين فيه. ولكنّ ما الذي يمكن فعله إذا كان عامة الناس لا يلاحظون مثل هذه المسائل الدقيقة عند مطالعتهم لأمثال هذه الكتب والتأثر بها؟! بل حتى بعض كبار أهل العلم يتسامحون ويتساهلون في هذا الشأن أيضاً!

٣. وفي ما يتعلّق بدراسة أسباب وكيفيات وطرق رواج وانتشار الأخبار

● الأخبار المشكوك في أمرها في المأثور الأخلاقي

المشكوك في أمرها لا ينبغي بطبيعة الحال أن نغفل عن الأرضية الاجتماعية الخصبة لتقبل مثل هذه الأخبار.

وكان التمسك بالأخبار المشكوك في أمرها وانتشار الروايات ذات الحدين في المجتمع الديني يتأثر أيضاً بالدوافع النفسية الشعورية واللاشعورية المعقدة بين عامة المتدينين. إن المتدين الذي يواجه حدوداً وثغوراً واضحة في كتاب الله والسنة القطعية يبحث في الأخبار المشكوك في أمرها، وكذلك في التراث القابل للتأويل - عالمياً أو جاهلاً -، عن مهرب يساعده في التوفيق والمواءمة بين بعض رغباته وأهوائه وبعض العناوين الدينية الثابتة، أو أن يحصل في الحد الأدنى على مبرر ديني لما يريده ويبحث عنه، ولا يجده في التعاليم الصريحة والنصوص الدينية الثابتة، أو التي تم إنكارها فيها.

إن الإقبال الواسع على بعض الأخبار الغالية والمشكوك في أمرها، أو التراث القابل للتأويل بالنسبة إلى عقائد الغلاة والحشوية طوال القرون الأربعة الأخيرة، يمثل - من وجهة نظري - نموذجاً لهذه الدوافع الغالية، التي أرادت أن تبني لنفسها وآرائها وأهوائها على الدوام قاعدة من خلال التمسك بمثل هذه الأخبار والمأثورات.

إن التترس وراء مختلف الأخبار، واعتبارها «ملجأ» و«مفرأ» للتهرب من الخطوط الدينية القطعية، حقيقة أثارت اهتمام وقلق الأئمة عليهم السلام والنخب الدينية منذ القدم. لقد كان سلمان، أمين أهل بيت الوحي عليه السلام، واحداً من النخب الذين وقفوا في وجه هذه النزعة الخطيرة. والعجيب أن هذه الشخصية الفذة والسامية أضحت فيما بعد - على الرغم من ذلك - ذريعة للضالين الذين اهتموا بكل قحة بوضع واختلاق أو الترويج للأخبار الغالية والتراث ذي النزعة الصوفية.

فقد ورد في كتاب اختيار معرفة الرجال - المعروف بـ «رجال الكشي» - ما يلي: «حدثنا أحمد بن هلال، عن علي بن أسباط، عن العلاء، عن محمد بن حكيم، قال: ذكر عند أبي جعفر عليه السلام سلمان، فقال: ذلك سلمان الحمدي، إن سلمان من أهل البيت، إنه كان يقول للناس: هربتم من القرآن إلى الأحاديث، وجدتم كتاباً رقيقاً حوسبتم فيه على النقيير، والقطمير، والفيتل، وحبّة خردل^(٧)، فضاق ذلك عليكم وهربتم إلى الأحاديث التي اتسعت عليكم^(٨)».

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ

كما وجدنا هذه الدقة والحساسية من سلمان - رضي الله عنه - في موضع آخر أيضاً. فقد روى الحافظ أبو نعيم الإصفهاني (٤٣٩هـ) في حلية الأولياء: «...حدثنا إبراهيم بن عبد الله: حدثنا أبو العباس السراج: حدثنا قتيبة بن سعيد: حدثنا جرير، عن الأعمش، عن عبيد بن أبي الجعد، عن رجلٍ من أشجع، قال: سمع الناس بالمدائن أن سلمان في المسجد، فأتوه، فجعلوا يثوبون إليه حتى اجتمع إليه نحواً من ألف. قال: فقام، فجعل يقول: اجلسوا اجلسوا، فلما جلسوا فتح سورة يوسف يقرأها، فجعلوا يتصدعون ويذهبون، حتى بقي في نحو من مائة، فغضب، وقال: الزخرف من القول أردثم، ثم قرأت عليكم كتاب الله فذهبتم!

كذا رواه الثوري عن الأعمش، وقال: الزخرف تريدون آية من سورة كذا، وآية من سورة كذا»^(٩).

٤. وما نحن اليوم نواجه عالماً من الفوضى في نقل وتدوين وترويج الأخبار المشكوك في أمرها، بل إن منها ما نحن على يقين من وضعه واختلاقه، ومع ذلك يتم الترويج له - جهلاً أو تساهلاً - من قبل الكثير، بل قد أسمح لنفسي بالقول - صراحةً -: إن هناك من يقوم بذلك عالماً وعامداً ومغرضاً.

هناك موارد هامة وعجيبة وملفتة للانتباه، ولا سيما في دائرة العقائد (وتاريخ الإسلام)، إلا أن الحديث عنها خارج موضوع هذه المقالة. كما هناك الكثير من الموارد - الخاصة والعامة - في دائرة الأخلاق، التي نحتاج إلى مقالة طويلة وعريضة من أجل فهرسة عناوينها فقط.

إن إبراز موارد ومواضع الشك أو الضعف أو الخطأ في بعض الأخبار والتراث المشهود أو المشهور هو أدنى ما يمكن الاحتياط بشأنه في مواجهة أمواج شيوع التراث المشكوك في أمره (وحتى المختلق)، وامتزاج هذا التراث في سدى ولحمة الثوب القشيب للتدين^(١٠).

ونحن هنا سنكتفي بالخوض في ثلاثة نماذج من الروايات، التي يصدق أن تعود لأقدم الموارث الإسلامية الروائية، وحازت في مرحلة متأخرة على نسبة من الشهرة في الكتب والمنابر.

إن هذه الموارد التي تذكر كنماذج تعود بآجمعها إلى مواقف وسلوكيات لأحد

● الأخبار المشكوك في أمرها في المأثور الأخلاقي

أولياء الله الكبار وعظماء الدين الإسلامي، وهو سلمان الفارسي - رضي الله عنه وأرضاه -.. وإن مراد بعض رواة هذه الأخبار في الحد الأدنى هو لفت الانتباه إلى رسوخ الإيمان والاعتقاد الديني في شخصيّة هذا الرجل العظيم، وظهور ذلك في سلوكه الاجتماعي، والتأسي والاعتبار بهذه السلوكيات والمواقف.

وبغض النظر عن كون سلمان - رضي الله عنه وأرضاه -؛ بدلالة الحديث المشهور والمعتبر: «سلمان منا أهل البيت»^(١١) من المنتسبين لأهل بيت الرسالة، ولا يبعد إمكان اعتبار قوله وفعله؛ حيث يعتبر - بطبيعة الحال - تالي تلو المعصومين (عليه السلام)، أسوةً للمتديّن المسلم، ودعوة الناس إلى التأسي به - كما أن هذا ما فعله الكثير من الكبار على طول التاريخ، حيث دعوا إلى التأسي به -، فإن تقرير بعض هذه الأخبار - على ما سترون - قد نسب بشكل خاص إلى المعصومين (عليه السلام) أنفسهم، وتمّ نقلها عن لسان الإمام المعصوم (عليه السلام) مباشرة.

إن عظم منزلة سلمان، ومكانته الرفيعة في الإسلام، وأهميّة انتساب بعض هذه الأخبار إلى المعصومين (عليه السلام)، لا يدع مجالاً للشك في تدقيق النظر والتدبر فيها. وسوف نرى أن هذه الأخبار، على الرغم من ظاهرها الخلاب، جديرة بالتأمل. ومن المستبعد حقاً التصديق بقصيتها المحورية، مع نسبة تفاصيلها إلى شخص سلمان الفارسي رضوان الله عليه.

روى الشيخ الصدوق (عليه السلام)، في كتابه القيم عيون أخبار الرضا (عليه السلام)، فقال: «حدثنا علي بن أحمد بن عمران الدقاق - رضي الله عنه - قال: حدثنا محمد بن هارون الصوفي قال: حدثنا أبو تراب محمد بن عبد الله بن موسى الروياني قال: حدثنا عبد العظيم بن عبد الله الحسني، عن الإمام محمد بن علي، عن أبيه الرضا علي بن موسى، عن أبيه موسى بن جعفر، عن أبيه الصادق جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه (عليه السلام) قال: دعا سلمان أبا ذر - رحمة الله عليهما - إلى منزله، فقدم إليه رغيفين؛ فأخذ أبو ذر الرغيفين فقلّبهما، فقال سلمان: يا أبا ذر، لأي شيء تقلّب هذين الرغيفين؟ قال: خفت أن لا يكونا نضيجين»^(١٢)، فغضب سلمان من ذلك غضباً شديداً، ثم قال: ما أجراؤك! حيث تقلّب هذين الرغيفين، فوالله لقد عمل في هذا الخبز الماء الذي تحت العرش»^(١٣)، وعملت الملائكة حتى ألقوه إلى الريح، وعملت فيه الريح حتى ألقته إلى السحاب،

وعمل فيه السحاب حتى أمطره إلى الأرض، وعمل فيه الرعد والبرق والملائكة حتى وضعوه مواضعه، وعملت فيه الأرض والخشب والحديد والبهايم والنار والحطب والملح وما لا أحصيه أكثر، فكيف لك أن تقوم بهذا الشكر؟! فقال أبو ذر: إلى الله أتوب وأستغفر إليه مما أحدثت، وإليك أعتذر مما كرهت.

قال ودعا سلمان أبا ذر - رضي الله عنه - ذات يوم إلى ضيافة؛ فقدم إليه من جرابه كسرة يابسة، وبلها من ركوته^(١٤). فقال أبو ذر: ما أطيب هذا الخبز، لو كان معه ملح! فقام سلمان، وخرج، ورهن ركوته بملح، وحمله إليه، فجعل أبو ذر يأكل ذلك الخبز ويذر عليه ذلك الملح، ويقول: الحمد لله الذي رزقنا هذه القناعة، فقال سلمان: لو كانت قناعة لم تكن ركوتي مرهونة^(١٥).

تشتمل هذه الرواية في واقع الأمر على قصتين تعكسان العلاقة التي تربط بين سلمان وأبي ذر الغفاري. والقسم الأول من الرواية المشتمل على القصة الأولى ذكرها الشيخ الصدوق في أماليه أيضاً^(١٦)، ونقلها الشيخ المحدث النوري في مستدرک الوسائل نقلاً عن عيون أخبار الرضا^(١٧).

وقد نقل العلامة المجلسي كلا شطري الحديث بلا فصل بينهما في بحار الأنوار، نقلاً عن عيون أخبار الرضا^(١٨).

وقد نقل السيد علي خان المدني الشيرازي^(١٩) الحكاية الأولى عن أمالي الصدوق في كتابه (الدرجات الرفيعة)^(٢٠).

وقد استشهد الفقيه الملاء هادي السبزواري (١٢١٢ - ١٢٨٩ هـ) بجزء من القصة الأولى في كتابه (شرح الأسماء)^(٢١). كما ذكر سلفه صدر الدين محمد الشيرازي (صدر المتألهين) القسم الأول من الرواية في تفسيره، نقلاً عن عيون أخبار الرضا^(٢٢).

إن مضمون كلا هاتين القصتين مثير للعجب حقاً. ففي كلا القصتين يصدر عن سلمان سلوك بعيد عن الأناس العاديين، الذين يتحلون باللباقة، فضلاً عن رجل يلقب بـ (لقمان هذه الأمة)، كما عُرف في بعض الروايات والمأثورات بوصفه مثلاً للصبر ولين الجانب وحسن القول ومتانة الفعل.

ففي كلا القصتين يعتمد سلمان إلى تقريع ضيفه - بل في القصة الأولى يغلظ له القول -، ولا يراعي أبسط حقوق الضيافة، من إكرام الضيف والتبسط معه.

● الأخبار المشكوك في أمرها في المأثور الأخلاقي

وفي القصة الأولى، على الرغم من اشتغالها على ما ظاهره تلقين سلمان لأبي ذر فضيلة الشكر، إلا أنه يغفل عن أمرين:

الأول: إن الشكر لا يتنافى مع البصيرة والرؤية الواقعية. ولازم «الشكر» لا يكمن في عدم سعي المرء إلى معرفة ما إذا كان الخبز ناضجاً بشكل جيد أم لا؟ أو أنه يتناول طعاماً لذيذاً أو تعافه النفس؟

إن الذي يقوم سلمان بتعليمه لأبي ذر الغفاري في هذه القصة ليس هو فضيلة الشكر على المنهج الإسلامي، بل هو التغافل والرضا بالعيش الوبيل!! وهي الرؤية الصوفية والجبرية للأمور، والتي تبدو في صورتها الأوسع في دعوة عامة الناس إلى الخضوع والصبر والسكوت على ضيّم حكّام الجور والطغاة والمستكبرين، واعتبار الرزوح تحت مطرقة الجور وسندان الظلم عين الشكر والعبودية أمام الله تبارك وتعالى!

والثاني: يقوم سلمان نفسه في هذه القصة بـ «كسر قنديل من أجل منديل»! بمعنى أنه يعمد لإصلاح عدم الشكر المزعوم الذي بدر من أبي ذر بارتكاب سلوكٍ فجّ وقبيح، يُسيء إلى الضيف، ولا يتناسب مع روح الضيافة.

وأما القصة الثانية فهي لا تقلّ عن القصة الأولى، حيث يتمّ التعريض للضيف بعيبٍ أو خطأ صدر عنه، واتّهامه صراحةً بالافتقار إلى فضيلةٍ تصوّر أنه يتحلّى بها، مع ما تنطوي عليه القصة من إظهار التفضّل والمِنَّة من المضيف على الضيف، حيث يصرّح له بالمشقة التي أوقعه فيها؛ بسبب عدم قناعته، مما يُعدّ بأجمعه سلوكاً غير لائقٍ من سلمان تجاه ضيفه! فعلى فرض صحة القصة - وهي تبدو بعيدةً للغاية - لا شكّ في أن أبا ذرّ كان يفضلّ أن يلازم سلمان مكانه، ولا يرهن ركوته من أجل «الملح» الذي سيمنّ عليه به، على أن يخجله بمثل هذا الكلام اللاذع!!

كيف يمكن لنا أن نقبل صدور مثل هذا السلوك - في ذلك المجتمع الذي يعرف فيه حتّى الأعرابي البوّال على عقبيه أصول الضيافة، ويرى إكرام الضيف فرضاً عليه - عن شخصٍ تربّى في مدرسة النبي الأكرم ﷺ؛ إذ يعامل ضيفه بهذا الأسلوب الفجّ، وأن يسعى إلى تعليمه الأدب بهذا الأسلوب غير المؤدّب؟

لقد ورد في جملة تعاليم النبي الأكرم ﷺ، في باب أخلاق الضيافة في

الإسلام، قوله: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ»^(٢٢). ولا يخفى أن السلوك المنسوب في هذه القصة إلى سلمان يتنافى مع هذا الحديث. وعليه لا بُدَّ من التشكيك بشكلٍ جادٍ بصحّة متن الحديث الوارد في عيون الأخبار.

إن سلوك سلمان في هذه القصة يذكّرنا ببعض السلوكيات المنقولة عن مشايخ الصوفيّة، الذين يعملون على تقريع المريد بأنواع اللوم والعتاب والكبت؛ من أجل غرس فضيلة أخلاقية لدى هذا المريد. وهو أمرٌ مستقبح في الشرع. أو أنهم كانوا يطلبون منه إيذاء نفسه وتعذيبها، وأن يُذلَّ نفسه أمام الآخرين، وأن ينتهك عزّة نفسه التي نالت الحظوة في تقديسها من قبل الله!

إن هذه القصة الواردة في عيون أخبار الرضا^(عليه السلام) أشبه بالقصص الواردة في كتب الصوفية منها إلى أساليب السلوك الإسلامية. وهل من باب الصدفة أن يكون في سند هذه الرواية مَنْ يُلقَّب بـ «الصوفي» رسمياً وبشكلٍ صريح؟ وللأسف الشديد فإنّ هذا الحديث المشكوك في أمره لا يبدو أنه قد اعتبر مشكوكاً في أمره من قبل عددٍ من أهل الفضل، بل تسلَّل إلى العديد من المؤلّفات والمنتخبات الروائية والأخلاقية أيضاً^(٢٣).

بل هناك من الفضلاء مَنْ ذهب - ضمن نقله لمضمون القصة الثانية من حديث عيون أخبار الرضا^(عليه السلام) - إلى اعتبارها نموذجاً من «سلوك أهل السماء»^(٢٤). وكأنّ أكثر الذين نظروا في هذه الرواية، واختاروا روايتها، إنما اقتصرُوا على التعاليم الحسنة فيها، من قبيل: «الشكر» و«القناعة» وما إلى ذلك، ولم يستوقفهم ما فيها من السلوكيات الشاذّة الأخرى المنسوبة إلى سلمان، ممّا يتنافى ويتعارض مع الأخلاق والآداب الإسلامية، بل الأخلاق والآداب الإنسانية.

وبطبيعة الحال فإنّ سلمان هذه القصة هو في حدّ ذاته آيةٌ لهذه الغفلة أو التغافل! ومصدّقٌ لقول أبي نؤاس: «حَفَظْتُ شَيْئاً وَغَابَتْ عَنْكَ أَشْيَاءُ»^(٢٥)!

لقد ذكر السيد محمد الرازي في كتابه «زندگانی حضرت عبد العظیم الحسنی»^(٢٦) الرواية المشتملة على قصّة استضافة سليمان لأبي ذرٍّ، وعلّق عليها قائلاً: «إن هذا الحديث الشريف الوارد في خصوص استضافة سلمان لأبي ذر الغفاري يعلمنا مفهوميْن أخلاقييْن ودينييْن: الأوّل: ما هي وظيفة العبد تجاه النعم والمواهب الإلهية؟

● الأخبار المشكوك في أمرها في المأثور الأخلاقي

وهذا في حد ذاته يمثل قانوناً دينياً؛ والآخر: وظيفة الضيف تجاه مضيفه، وهذا أيضاً قانونٌ أخلاقي.

...إن هذه الرواية تعلمنا - كما قال سلمان لأبي ذر - أن رغيف الخبز لم يصل إلى ما وصل إليه ارتباطاً، بل عمل على صنعه الآلاف من العناصر والكائنات حتى صار خبزاً.

والآن لك أن تتصور ما الذي ينبغي عليك فعله في مقابل كل هذه الجهود، وما إذا كنت ستختار بين الشكر والكفر؟ أو بين الطاعة والمعصية؟ رحم الله الشاعر والأديب الفارسي سعدي الشيرازي؛ إذ يقول:

تشط السُحْب والقمر والشمس والأفلاك دائبةً
لتحصل أنت على رغيف خبز؛ فلا تأكله غافلاً
يتشرد الكل من أجلك صاغراً ومطيعاً
أليس من الظلم أن لا تكون مطيعاً؟^(٢٧)

الأمر الآخر: إن على الضيف أن يلتزم الصمت في بيت مضيفه؛ كي لا يصدر عنه ما يستوجب إيقاع المضيف في العناء والمشقة، وعلى الضيف أن يقنع بما يقدمه له مضيفه.

وقد عمد الفقيه الملا محمد إسماعيل الكزازي الآراكي الفدائي (١٢٦٣هـ)، في كتابه (جنات النعيم)، إلى نقل رواية (عيون أخبار الرضا عليه السلام). وعلى الرغم من شرحه لبعض المفردات الصعبة، إلا أنه لم يقدم أي توضيح عن محتواها ومضمونها^(٢٨). كما قام الفقيه الشيخ محمد باقر الكلّباسي بترجمة هذه الرواية في كتابه (التذكرة العظيمة)^(٢٩)، دون أن يقيم مضمونها ومحتواها^(٣٠).

بل حتى الواعظ المفضل الحاج محمد باقر الطهراني الكجوري المازندراني (١٢٥٥ - ١٣١٣هـ)، الذي لا يحجم عن بسط الكلام وإطالة المقال في جميع مواضع كتابه (رَوْحُ وريحان)، قد اكتفى بنقل نص هذا الحديث عن (عيون أخبار الرضا عليه السلام) وترجمته فقط^(٣١).

والأغرب من ذلك أن التسامح بشأن مضمون الحديث قد تسلّل إلى السند،

حيث نلاحظ حدوث التسامح والتساهل فيه أيضاً.

فقد عمد الحاج الميرزا خليل كمره إي^{عليه السلام}، الذي نظر إلى مجرد الجانب الإيجابي من معاملة سلمان لأبي ذر بشأن أقراص الخبز، تحت عنوان «حبة قمح تحت مجهر سلمان»، إلى إيرادها في كتابه (فتاوى الصحابي الكبير)، معتبراً سند ابن بابويه في رواية هذا الحديث عن المعصوم^{عليه السلام} «معتبراً»^(٣٣).

إن أول راوٍ لحديث (عيون أخبار الرضا^{عليه السلام})، بعد السيد عبد العظيم الحسيني، هو أبو تراب عبيد الله بن موسى الروياني، ولم يرد ذكر له في الكتب الرجالية، لا توثيقاً ولا تضعيفاً^(٣٣).

وهناك في سند الحديث راويان لم أجد ما يمكنه التعريف بهما، غير الترضي من قبل الشيخ الصدوق على الذي يرويان عنه مباشرة.

وعليه كيف يصح القول بأن هذا السند «معتبر»؟

ولم يرد توضيح بشأن هذه الرواية إلا في طبعة السادة (الغفاري والمستفيد) لعيون أخبار الرضا، حيث نجد بعد ترجمة هذا الحديث شرحاً - يحتمل أن يكون للأستاذ علي أكبر الغفاري - قال فيه: «علينا أن ندرك أن إشكال سلمان على أبي ذر ليس وارداً، فصحيح أن جميع العناصر والكائنات قد تدخلت في صناعة الخبز، إلا أن هذا لا يمنع من تدخل الخباز في نهاية المطاف؛ ليهمل واجبه، ولا يتقن صنعه، فيقدم للناس خبزاً رديئاً، ويضيع بذلك جهود جميع الكائنات والعناصر. ولا يخفى أن هذا الحديث هو من اختلاق الصوفية، كما يبدو من سنده»^(٣٤).

والملفت أن القصة الثانية لرواية (عيون أخبار الرضا^{عليه السلام}) كان لها مشابهة متداول ومعروف بين أهل السنة منذ القدم.

وبعبارة أخرى: يبدو أن القصة المذكورة من قصص الصوفية، روى نسختها السنية المشهورة شقيق الكوفي^(٣٥)، ويحتمل أن الرواية الشيعية قد استسخت منها، لتجد طريقها من خلال نسبتها إلى الأئمة المعصومين^{عليهم السلام} إلى مصادرنا الروائية القديمة، مثل: الأمالي، وعيون أخبار الرضا^{عليه السلام}، للشيخ الصدوق^{عليه السلام}.

فقد ورد في تاريخ دمشق لابن عساكر: «...عن أبي وائل - وفي حديث: حاتم عن شقيق - قال: ذهبت أنا وصاحب لي إلى سلمان، فقال: لولا أن رسول الله^{صلى الله عليه وآله} نهانها عن

التكلف لتكلفت لكم، قال: ثم أتى - وفي حديث: قال: فجاءنا - بخبز وملح، فقال صاحبي: لو كان في ملحنا صعتر^(٣٥)، فبعث سلمان بمطهرته فرهنها فجاء بصعتر، فلما أكلنا قال صاحبي: الحمد لله الذي قنعنا بما رزقنا، فقال سلمان: لو قنعت لم تكن - وفي رواية: ما كانت - مطهرتي مرهونة^(٣٦).

وقد رويت هذه القصة في «قوت القلوب»، للمكي^(٣٧)، و«إحياء علوم الدين» للغزالي^(٣٨) - وتبعاً له في «المحجة البيضاء»^(٣٩)، للفيض الكاشاني -، و«سير أعلام النبلاء»، للذهبي^(٤٠)، و«الدرجات الرفيعة»، للسيد علي خان المدني^(٤١)، عن أبي وائل، و«في المعجم الكبير»، للطبراني^(٤٢)، عن شقيق. وبطبيعة الحال يجب أن لا يخفى أن شقيق بن سلمة الكوفي كان يكتنّى بأبي وائل. ويبدو - كما حكم الزبيدي بصراحة^(٤٣) - أن «أبا وائل» الوارد ذكره في هذه القصة هو نفسه شقيق بن سلمة. وعليه فإن ابن عساكر إذ ينقل القصة بشكل مستقل كأنه يريد بذلك توجيه الأذهان إلى اختلاف تعابير الرواة اللاحقين عن هذا الشخص، لا غير.

ولكي لا نبتعد كثيراً فإن هذه الرواية يمكن لك مشاهدتها في الدر المنثور، للسيوطي، أيضاً، وفي ضمنها المصادر التي نقل الحديث عنها^(٤٤).

كما يمكن لنا مشاهدة صيغة ورواية أخرى لحكاية بهذا المضمون ثم تفصيلها على مقاس شخصية «سليمان الداراني» في النصوص القديمة أيضاً. فقد أورد سديد الدين محمد العوفي في كتابه «جوامع الحكايات ولوامع الروايات» الحكاية على النحو التالي: «قيل: إنه عندما دخل ضيفاً على سليمان الداراني وضع أمامه ما عنده من الخبز الجاف والملح، وتمثل له ببيت من الشعر [الفارسي] على سبيل الاعتذار: قلتُ له: لا تؤاخذني؛ إذ جئت على غير موعد، وما عندي غير خبز يابس وعين مرحة ووجه جديد^(٤٥).

وحيث وقعت عين الضيف على الخبز قال متمنياً: حبذا لو كان مع هذا الخبز بعض الجبن. فقام سليمان وقصد السوق، ورهن رداءه وجاء بجبن. وبعد أن أكل الضيف الخبز [والجبن] قال: الحمد لله - عز وجل - الذي جعلنا من القانعين والراضين بما قسم لنا، فقال سليمان له: لو كنت راضياً بما قسم الله لك ما كان ردائي الآن مرهوناً في السوق^(٤٦).

وعلى أي حال يُحتمل أن يكون التصوّف - بمعناه المعروف في تلك المرحلة - الذي يعود كما لا يخفى إلى جذورٍ سنّية^(٤٧) هو المنشأ لرواية هذه الحكاية بمختلف صورها المتنوّعة.

قال الحافظ أبو نعيم الإصفهاني (٤٣٠هـ) في حلية الأولياء: «حدّثنا محمد بن علي: حدّثنا عبد الله بن محمد المنيعي: حدّثنا علي بن الجعد: أخبرنا شعبة عن عمرو بن مرة، عن أبي البختري، أن سلمان - رضي الله تعالى عنه - دعا رجلاً إلى طعامه، فجاء مسكيناً، فأخذ الرجل كسرةً فناولها؛ فقال سلمان: ضَعْها من حيث أخذتها، فإنّما دعوناك لتأكل، فما رغبتك أن يكون الأجر لغيرك والوِزْر عليك؟»^(٤٨).

وكما يمكن لنا أن نلاحظ فإنّ أبا نعيم الإصفهاني قد روى هذا الحديث عن عليّ بن الجعد (١٣٤ - ٢٣٠هـ) بواسطتين. ونصّ الرواية موجوداً في مسند ابن الجعد^(٤٩). كما ذكر هذه الرواية ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق^(٥٠)، والذهبي في سير أعلام النبلاء^(٥١) أيضاً.

أما ضعف سند هذا الحديث فهو من الواضح بحيث لا نحتاج معه إلى مزيدٍ من الكلام! فإنّ أبا البختري من أشهر الرواة بالكذب في تاريخ الإسلام، ويكفي أن يردّ ذكره في سلسلة السند كي يسقطه عن الاعتبار.

إنّ هذا الرجل من الاشتهار بالكذب والاختلاق بحيث لا نحتاج معه هنا إلى ذكر تفاصيل الحديث عن تضعيفه وتجريح الرجاليين له، ولكن قد لا يخلو التعرّف الإجمالي على سيرة هذا الكذاب من الفائدة.

قال الحاج محمد باقر الواعظ الكجوري بشأن «أبي البختري»: «واحد من مشاهير المحدثين أبو البختري - بفتح الباء - وهب بن وهب القرشي المدني، يعرف بالمحدّث، وكان معاصراً لهارون الرشيد، وساكناً في بغداد، وقد مارس القضاء في بعض محلاتها، وتولّى القضاء لفترة في المدينة المنورة أيضاً. وعلى الرغم من أن أمه كانت زوجة للإمام الصادق عليه السلام، وكان ملازماً له، إلّا أنه مع ذلك بلغ من خبث السريرة وقبح العمل ما لا يمكن بيانه واستيعابه في هذه الصفحات، وقد وضع على لسان الإمام الصادق عليه السلام لمن الأحاديث المنكرة حتّى قال فيه النجاشي: له أحاديث عن جعفر بن محمد عليه السلام كلّها لا يؤثّق بها.

● الأخبار المشكوك في أمرها في المأثور الأخلاقي

كما قال علماء الرجال في حقّه: أبو البختري كذاب وجعّال ووضّاع. بل قالوا: إنه أكذب من جميع الناس.

ومن بين أحاديثه المختلقة أن هارون الرشيد حجّ في سنة. وحيث كان هارون قد لبس قباءً أسود، وقد وضع عليه المنطقة^(٥٢)، خجل من صعود المنبر على هذه الهيئة. فقال أبو البختري؛ لكي ينقذه من هذا الموقف الحرج: قال الإمام الصادق عليه السلام: نزل جبرائيل على النبيّ وفي قدّميه خفٌّ، وعليه منطقة فيها خنجر.

وكان هناك شاعرٌ بين الحاضرين، فأنشد في ذمّه والقبح هذه الأبيات:	
وَيْلٌ وَعَوْلٌ لأبي البختري	إذا توافى الناسُ للمحشرِ
من قوله الزور وإعلانه	بالكذب في الناس على جعفرِ
والله ما جالسه ساعة	للفقه في بدوٍ ولا محضرِ
ولا رآه الناس في دهره	يمرّ بين القبر والمنبرِ
قد قاتل الله ابن وهبٍ لقد	أعلن بالزور وبالمنكرِ
يزعم أن المصطفى أحمداً	أتاه جبريل التقيُّ البري
عليه خفٌّ وعباً أسود	مُخنجرٌ في الحقو بالخنجرِ

وكانت عاقبة أمره [وفاته] أن التحق بأقرانه سنة ٢٠٠هـ. وهو الذي بالإضافة إلى وضعه للأحاديث والأخبار، ونسبتها إلى الإمام الصادق عليه السلام، أفتى بإهدار دم يحيى بن عبد الله، صاحب الديلم، فصار سبباً في قتل ذلك السيد الجليل (حشره الله تعالى مع مواليه)^(٥٣).

كما قال الكجوري في ذات الشأن: «واعلم أنا أبا البختري كان مؤدّباً لأولاد الحجاج بن يوسف الثقفي، وهو غير أبي البختري المعروف بسعيد بن فيروز، الذي هو من أصحاب أمير المؤمنين»^(٥٤).

وأما في ما يتعلّق بمضمون الخبر ومحتواه فنقول: من الواضح أنه لا ينسجم مع أبسط التعاليم الإسلامية والإنسانية في ما يتعلّق بالضيافة وإكرام الضيف. إن مثل هذا السلوك مع الضيف، وذلك في ما يتعلّق بمعاملة شخصٍ غريب (وهو ذلك «المسكين») في القصّة؛ بغية تعليم الضيف مسألة أخلاقية مفادها أن الضيف لا يحقّ

له أن يطعم شخصاً آخر من مائدة المضيف، لا يصدر عمّن يتحلّى بأبسط قواعد التربية والأدب، وإذا صدر مثل هذا السلوك عن شخصٍ كان ذلك الشخص مصداقاً للقول القائل: «حفظت شيئاً وغابتُ عنك أشياء».

لا شكّ في أن هذه القصة هي من تلك القصص الصوفية ذات البعد الواحد، التي تخطط وجهاً حسناً بوجهٍ قبيحٍ آخر (أو عدد من الوجوه الأخرى) القبيحة، وعند النقل لا يتمّ التركيز في الغالب إلاّ على ذلك الوجه الحسن^(٥٥) لينما تحتجب الوجوه القبيحة في الظل^(٥٦).

ثم إن مصدر هذه الحكاية من الأساس هو كتاب (حلية الأولياء)، وهو مصدر له جذور متطرّفة وصبغة صوفية طاغية، والتي يجب الحذر من تدخّل بعض أفكار ومشارب الصوفيين في ما يتعلّق بروايتهم عن أحداث صدر الإسلام.

إن احتمال عودة هذه القصة إلى المناشئ الصوفية إنّما يتعرّز في ذهن القارئ الكريم عندما يدرك أن خصوص هذا السلوك المذكور في هذه القصة (بشأن آداب مائدة الضيافة) من جملة السلوكيات والآداب المطروحة ضمن التعاليم الصوفية.

قال أبو المفاخر يحيى الباخرزي في كتابه (أوراد الأحاب وفصوص الآداب): «قال أكثر المشايخ بكراهة إطعام الخادم من الخوان، ولا سيّما إذا كان المَطْعَم (بكسر العين) هو الضيف؛ إذ لا ينبغي للضيف أن يزيد شيئاً على تناول الطعام... وقد اختلف العلماء في اللحظة التي يدخل فيها الطعام في ملكية الضيف؛ فقال بعضهم: إنه يمتلكه عندما يضعه في فمه؛ وقال آخرون: إنه إنما يمتلكه عندما يزدردّه ويدخل في حلقه»^(٥٧).

من الواضح أن بحثنا هنا لا يدور حول حدود جواز تصرف الضيف في الطعام الموجود على الخوان. فعلى فرض أن يكون سلمان قد تبنّى مثل هذه التعاليم واعتقد بها، إلاّ أن الأدب الأخلاقي والإسلامي، بل وحتى الإنساني، كان يفرض عليه أن يتصرّف بشكل أكثر لياقة وتهذيباً، أو أن يؤجّل تقريره لضيفه إلى فرصةٍ أخرى، وبأسلوبٍ آخر أكثر رقّة، وعلى نحو مضمّر وكنائي، وليس من خلال إيقاف اللقمة، وحرمان المسكين منها!! إلاّ إذا كان سلمان معتقداً وعاملاً بتلك الطريقة، التي هي مصداق للعبارة القائلة: «حفظت شيئاً وغابتُ عنك أشياء»^(٥٨)، وبذلك سوف يكون

● الأخبار المشكوك في أمرها في المأثور الأخلاقي

بعيداً كلّ البُعد عن أن ينال شرف اللقب الذي لقبه به رسول الله، حيث قال: «سلمان منّا أهل البيت».

كان نقّاد الأخبار والمأثورات يلاحظون على الدوام الدقّة في دراسة وتقييم هذه المآثورات، حيث يأخذون بنظر الاعتبار مدى مطابقة وانسجام مضمون الخبر مع شخصيّة وسجيّة المخبر عنه.

من الجدير أن نشير - كما يدرك القارئ الكريم - إلى الاختلاف في تحقيق شأن نزول الآيات الأولى من سورة عبس، حيث احتدم البحث والكلام بين المفسّرين في مَنْ يكون العابس؟ فهل الذي عبس وجهه، وأعرض عن ذلك الأعمى هو رسول الله ﷺ، كما قال بعض الرواة، أو هو رجلٌ آخر، كما تقول بعض الروايات الأخرى؟

لا يوجد هناك اتّفاق في هذا الشأن بين المفسّرين من السنّة والشيعة. وإن الذين يذهبون إلى الاعتقاد بأن العابس والمعرض هو شخصٌ آخر غير رسول الله ﷺ إنما يستندون في ذلك إلى الخلق السامي والرفيع لنبيّ الرحمة.

قال الشيخ أبو الفتوح الرازي رحمه الله في هذا الشأن: «إلا أن الخلاف وقع بين المفسّرين في المراد من الموصوف بالعبوس وهذه الصفات. ذهب بعض إلى القول بأن المراد منه هو رسول الله، بينما ذهب المحقّقون إلى القول بأنه شخصٌ آخر؛ وذلك لأن هذه الصفات صفات مذمومة، وأنها لو قيلت بحقّ بعض الفقهاء والعلماء لكانت منفرة، فكيف إذا قيلت في حقّ رسول الله ﷺ، الذي نرّاه الله سبحانه وتعالى عن هذه الصفات المذمومة بقوله: ﴿فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْ تُكْذِبَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَا نُنْفِضُكَ مِنْ حَوْلِكَ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، ووصفه بحسن الخلق وكرم الطبع، إذ يقول: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤). والأخبار المتواترة في أن تعامل الرسول ﷺ حتى مع أعدائه ومع الكفّار كان على خلاف ذلك، فكيف مع أصحابه والمؤمنين؟! وقد ورد في الأخبار أن رسول الله ﷺ كان يضع يده في يد غلامٍ أسود كرية الخلق والرائحة، فلا يستسيغ سحب يده من فرط الحياء وكريم الخلق، حتّى يكون ذلك الغلام هو الذي يسحب يده من يد رسول الله. ثم لا شكّ في أن هذا التصرف منفرٌ، ورسول الله ﷺ منزّه عن منفرات الأخلاق»^(٥٩).

وفي أغلب التفاسير الشيعية التي راجعناها شخصياً وجدتُ هذا المنهج التحقيقي في تحليل الخبر ومواجهة المفسرين الذين يدعون بأن الذي عبس والذي أعرض بوجهه هو رسول الله ﷺ^(٦٠).

لنعدُ إلى موضوع بحثنا: لسنا هنا في مقام تفسير الآيات الأولى من سورة عبس، أو في الحد الأدنى لسنا بصد التحقيق في شأن نزول هذه الآيات.

إن الذي أعنيه، بوصفي خادماً متواضعاً للكتاب والسنة، هو أنه كما يصلح اليقين برفعة المكانة الأخلاقية والعظمة الشخصية التي يتمتع بها النبي الأكرم ﷺ؛ ليكون دليلاً ومؤيداً على إنكار ورفض مَنْ ينسب العبوس الوارد في الآية الأولى من السورة إلى شخص النبي الأكرم ﷺ، كذلك لا يمكن لنا في الحد الأدنى أن ننسب لشخصٍ مثل سلمان، الذي تشهد لعظمته الروايات الماثورة عن النبي الأكرم والأئمة من أهل البيت عليه السلام، مثل هذه السلوكيات الغريبة والعجيبة والغليظة والمشكوك في أمرها، مضافاً إلى ما تشتمل عليه من الإشكال في السند وما إلى ذلك، بحجة وجود مصلحة أو فائدة أخلاقية مدرجة في ضمن الحكاية!

لقد كان سلمان - طبقاً للروايات الإسلامية - حتى قبل إسلامه شخصية بارزة وممتازة، ويتمتع بنظرة دقيقة ورؤية ثاقبة، فكيف يمكن لنا أن نقبل بأن هذه الشخصية المحنكة والحكيمة تتكشف في مقام تعليم وتهذيب الآخرين عن هذه الغلظة والقسوة، دون أن يدرك أو يُبصر ما يترتب على أسلوبه الفج من المفساد الواضحة.

إن شطراً كبيراً من الأخبار المشكوك في أمرها هي الأخبار التي تهدف إلى معالجة مصلحة حقيقية، وتغفل عن المفسدة أو المفساد الواقعية الهامة الواقعة في مسير تلك المصلحة. إن هذه الأحادية في البُعد - ولا سيما إذا اقترنت بضعف السند أو غموضه - تكفي لقرع جرس الإنذار في آذان الناقدين من ذوي البصائر؛ إذ إن التفكير السائد والسلوك الغالب على النظام التعليمي للقصاص والصوفيين الذين كانوا - كما قلنا - منشأً للكثير من الأخبار والروايات المشكوك في أمرها هو هذا النوع من الرؤية. ويمكن لنا أن نرى في الكثير من الشواهد أن هذا النوع من التفكير لا يُبالي بالتوضيح بالكثير من المصالح من أجل مصلحة واحدة، دون أن يطيل الوقوف على

المفاسد المترتبة على ذلك.

أستبعد أن يطلع شخص على تراث الصوفية وأصحاب التكايا - ولا سيما تلك التي تتحدث عن أحوال ومقامات مشايخهم وشيوخ طريقتهم - ولا يتبادر إلى ذهنه مضمون القول القائل: «حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء».

في بعض هذه الحكايات يتم في الغالب - من أجل التعليم أو التوجيه لهدف شريف - سلوك طريق وعر أو حتى مظلّم وناكب، ويتم السعي إلى الوصول لغاية سامية وهدف ظاهر من خلال سلوك طريق مشبوه أو موبوء أحياناً.

وإن من أكثر الأمثلة شيوعاً في هذا الأسلوب العمل على إظهار الكرامات غير المعقولة؛ بغية إثبات فضيلة أو جلالة قدر لهذا الشيخ أو ذاك الولي... وبطبيعة الحال لا إشكال في إثبات كرامة أو فضيلة لصاحبها، إلا أن هذا يجب أن لا يكون من خلال الحكايا الخرافية وغير المعقولة، مما يكون له نتائج معكوسة.

وفي كتاب تذكرة الأولياء، المنسوب إلى الشيخ فريد الدين العطار النيسابوري، تمّ التأكيد في عدة مواضع على أهمية إخلاص النية وصفاء الطوية في الأعمال العبادية، وذلك من خلال الحديث عن ذهاب الكعبة (البناء الحجري المعروف) إلى استقبال الولي الفلاني أو الشيخ الكذائي^(٦١)!! كما تمّ الحديث عن تشييع جنازة شخص كان - على حدّ تعبير الكاتب - من الأولياء الكبار، وقد أسلم ببركة دعائه اثنان وأربعون ألف مجوسي ونصراني ويهودي^(٦٢)!! كما ورد الحديث عن نفوذ كلام وجلال قدر شيخ بحيث إنه عندما تكلم عن ذهاب الجبل في جملة خبرية سمعها الجبل، ولكنه تصوّرها في سياق الإنشاء، فما كان منه إلا أن لبى أمر ذلك الشيخ، وانطلق ذاهباً^(٦٣)!! كما جاء أن ذلك الولي حيث رأى في حبّ الولد ما ينال في إخلاص الحبّ لله وحده سأل الله إما أن يقبض روحه أو يقبض روح ولده، فاستجاب الله دعاءه مباشرة وقبض روح الولد من فوره^(٦٤)!!

ليس هناك من شك في أن إخلاص النية، وسلامة الطوية، وبركة دعاء العظام، ومقبولية العباد الصالحين عند الله تعالى، ولزوم تخلص القلب لعبادة الباري تعالى، مفاهيم دينية سامية بآجمعها، بيد أن جميع ذلك لا ينال في حبّ الولد وما إلى ذلك، ولا يمكنه إقناع الإنسان بما يخالف المسلّمات التاريخية والبدهيّات العقلية!

إن الدافع إلى إثبات تلك المفاهيم والتأكيد عليها من قبل الذين وضعوا تلك القصص كان من القوة بحيث لم يلتفتوا إلى سائر النواحي الأخرى من القصة، ولم ينظروا إلى نقاط الضعف والخلل الكبيرة والمدمرة فيها. وإن مرادنا من أسلوب «حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء» هو هذا الأسلوب العجيب والنظرة المجتزأة والغريبة إلى الأحداث.

ويمكن العثور على العشرات من هذا النوع من الحكايات في (تذكرة الأولياء)، والمئات في غيره من كتب التراث الصوفي.

لم يكن موضوعنا هو تقييم ونقد التراث الصوفي. وإن كان ذلك يستحق النقد والتحقيق في موضعه.، وإنما غايتنا التذكير بأن هذا الأسلوب الذي هو المصدق الصادق لـ «حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء» متداول وشائع في آراء وكتابات الصوفيين. ويبدو أن هذا الأسلوب الصوفي هو الذي صاغ بعض المأثورات المتناغمة مع الرؤية المذكورة، وأقحمها ضمن الثقافة الشرعية المكتوبة، وحتى بعض المصادر الروائية أيضاً.

في العديد من تراثنا الأخلاقي الذي يتم فيه التأكيد على مفهوم أو قيمة أخلاقية. ضمن بعض الأعمال أو الأقوال المشكوك في أمرها، بل وحتى غير الأخلاقية. قد نثر على آثار واضحة للرؤية الأحادية الجانب حاكمة على الكثير من هذا النوع من القصص والحكايات التي تدعو إلى النزعة الصوفية.

إن الغفلة عن المصالح أو المفسد العامة والجانبية لعمل ما، وما يمكن أن نصطلح عليه «كسر القنديل من أجل المنديل»، هو معاكس تماماً للاهتمام بالمقاصد والمصالح الملحوظة في الأحكام الشرعية، وقواعد الحسن والقبح العقلي المنيع، التي لا يمكن لفقهِه والكلام أن يستقيم أو يكتب له البقاء من دونها.

وبطبيعة الحال هناك في مقابل الإفراط في هذه الرؤية الأحادية والغفلة عن الجوانب الأخرى، هناك تفريط يمكن تصوُّره، ويجب الانتباه له، ولا سيما في ما يتعلق بنقد الحديث.

لربما يعمد الشارع أحياناً - رعاية لبعض المصالح الخاصة - إلى تجويز بعض الأمور الخلافية ضمن حدود زمنية أو مكانية خاصة، ولكن هذا الأمر - كما بينّا

● الأخبار المشكوك في أمرها في المأثور الأخلاقي

بوضوح. إنما يخصّ زماناً أو مكاناً معيّناً، ولا يمكن تسريته أو تعميمه. ولكي نوضح المسألة أكثر، نسوق المثال التالي: ورد في كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه: «رُوي عن معاوية بن وهب قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام إنه ذكر لنا أن رجلاً من الأنصار مات وعليه ديناران ديناً، فلم يُصلَّ عليه النبي ﷺ وقال: صلُّوا على أخيكم، حتّى ضمنهما عنه بعض قراباته، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ذاك الحقّ، ثمّ قال: إنّ رسول الله ﷺ إنما فعل ذلك ليتّعظوا، وليردّ بعضهم على بعض، ولئلاّ يستخفّوا بالدين، وقد مات رسول الله ﷺ وعليه دينٌ، وقتل أمير المؤمنين عليه السلام وعليه دينٌ، ومات الحسن عليه السلام وعليه دينٌ، وقتل الحسين عليه السلام وعليه دينٌ»^(٦٥).

لقد تمّ نقل هذه الرواية - مع اختلافٍ في عباراتها - في الكافي^(٦٦)، والتهذيب^(٦٧)، ونقلاً عنهما في وسائل الشيعة للحرّ العاملي^(٦٨) أيضاً^(٦٩)، واعتبرت من قبل العلامة الحلي عليه السلام^(٧٠) والمحقق الأردبيلي عليه السلام^(٧١) والشيخ يوسف البحراني عليه السلام^(٧٢) «صحيحاً» («صحيحة»). وفي الجملة يبدو أن كبار علماء الإمامية قد اعتمدوا عليها^(٧٣).

يمكن لنا أن نستفيد الكثير من الأمور والمسائل من هذه الرواية، ورُبما كان أهمُّها أنّ النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام كان يعمد أحياناً، وفي بعض المواطن الخاصّة من دعوته وبنائه للمجتمع، إلى بيان أهميّة أمرٍ من خلال ربطه بسلوكٍ غريب أو موقف غير متوقّع (وهذا بطبيعة الحال إنما هو فهمي الخاصّ لهذا الحديث).

يبدو من سياق الرواية أن الراوي يستغرب هذا الموقف القاسي والمتشددّ في أمر الدين، ويبدو بحسب الظاهر متشكّكاً في صحّة الحديث. ويبدو أن الإمام الصادق عليه السلام أراد أن يوضّح له سبب هذا الموقف غير المتوقّع الصادر من النبي ﷺ بالقول: إنّ النبي كان يروم لفت انتباه المجتمع الإسلامي الفتّي إلى أهميّة بعض الأمور، ومن خلال التنويه إلى الدين الذي كان على النبي وثلاثة من الأئمّة المعصومين عليه السلام عند رحيلهم عن هذه الدنيا، ليثبت أن أصل المسألة لا يستحقّ هذا الحجم من الموقف المتشددّ، وإنما الذي دعا إلى هذا الموقف هو المرحلة والمقطع الزمني الخاصّ من الدعوة الإسلامية، وقد أراد النبي ﷺ بهذا الموقف أن يلفت انتباه المسلمين إلى الأهميّة الأساسية لمسألة الدين^(٧٤).

وعلى هذا الأساس فإنّ النبي الأكرم ﷺ في ذلك الموقف التعليمي والتربوي

الخاصّ أراد في الوقت نفسه من خلال قوله: «صلُّوا على أخيكُم» أن يُثبت أن هذا الرجل المدين لا يزال منتسباً ومنتزحاً إلى المجتمع الإسلامي والإيماني، وأن ارتباطه بالأخوة الإسلامية لا يزال وثيقاً، وأنه لا يزال مثل سائر المسلمين يستحقُّ أن يُصلَّى عليه. ومع ذلك كان يريد من خلال موقفه الابتدائي المتمثِّل بالإحجام عن الصلاة عليه أن يُلَفِّت انتباه المسلمين إلى مفهومٍ حقوقي وأخلاقي هامٍّ، يجب أن يترسَّخ ويتجذَّر في صلب المجتمع الإسلامي.

وبطبيعة الحال بعد اجتياز المراحل الأولى من الدعوة وانتشار تعاليم الكتاب والسنة، لم تُعدَّ هناك من حاجةٍ إلى توجيه الأنظار إلى أهميَّة هذه الموارد، من خلال اتِّخاذ هذه المواقف المتشدِّدة. من هنا عندما يبتعد المسلم قليلاً عن عصر النبوة، ويرى موت الكثير من المتديِّنين أمراً متعارفاً، ويرى في الوقت نفسه أهميَّة قضاء الدَّين - ولو بشرط كفالة الآخرين -، يستغرب سماع مثل هذه الرواية؛ لعدم علمه بالغاية الخاصة التي اتَّخذ النبيّ ذلك الموقف من أجلها. إن ذلك الموقف المتشدِّد الذي اتَّخذ النبيّ إنما كان لتوضيح هذا السلوك الدينيّ الذي أصبح لذلك فيما بعد واضحاً وجلياً، ولم يُعدَّ الآخرون بحاجةٍ إلى أمثال تلك المواقف لإدراك أهميَّة المسألة.

وخلاصة الكلام: إننا لا ننكر وجود مثل هذه المواقف النادرة، التي تبدو مخالفة للعادة في سُنَّة النبيّ والأئمة المعصومين، إلّا أن قبول هذا النوع من الروايات في الوقت نفسه لا يسوِّغ فتح الباب أمام قبول الغرائب والعجائب التي سبق ذكرها ونسبتها إلى سلمان أيضاً؛ وذلك للأسباب التالية:

أولاً: إن مجرد احتمال حمل تلك الأخبار والروايات الغريبة على تلك المواقف النادرة، واعتبارها من هذا السنخ، غاية ما يؤديّ إليه هو الكفّ عن التكذيب والإنكار القطعي لهذه الأخبار، بيِّد أن هذا كلّ لا يرفع الشكَّ والإجمال عن تلك الأخبار. وعلى كلّ حال فإن هذا لا يصحّ الاستناد إلى مضامينها في بناء الثقافة الدينية.

وثانياً: لا يصحّ الاستناد إلى المواقف النادرة في بناء الثقافة الدينية، حتّى إذا كانت ثابتة وقطعية الصدور، ناهيك عمّا إذا كان أمرها مشكوكاً أو محتملاً؛ وذلك لأنّ هذه المواقف إنما تخصّ مقطعاً زمانياً أو مكانياً أو اجتماعياً خاصاً، ولم

● الأخبار المشكوك في أمرها في المأثور الأخلاقي

توضّع بوصفها قاعدةً وقانوناً عاماً يشمل جميع الأحوال. وعليه لا يمكن تسرية الأخبار على الثقافة العامة، إلا بعد الالتفات إلى خصوصية وندرة المواقف الخاصة.

وثالثاً: يجب البحث في دائرة هذه المواقف بشكلٍ مستقلٍّ - ومن زاويةٍ كلاميةٍ -، لبيان حدود امتداداتها على مستوى المكان والزمان، وصدورها عن أيٍّ واحد من الأئمة والأولياء، وهل يكون صدورها عن جميع النخب الدينية - من قبيل: سلمان (الذي تناولنا بعض الأخبار المنسوبة إليه) - ممكناً وجائزاً أيضاً؟

«لا نهاية لهذا الكلام»، وليس من المناسب إطالة الكلام فيه أكثر.

كان لبُ الكلام وجوهره في هذا المقال يدور حول توجيه الأنظار إلى أنواع ونماذج من الأخبار والروايات المشكوك في أمرها، ولا سيّما في الدائرة الواسعة للأخلاقيات، والحديث عن مناقشة ودراسة الجذور البعيدة والعميقة لبعض هذه الأخبار، حتّى في المصادر الروائية المشهورة والضاربة في القدم. تكفي ذرّة من البصيرة، وحبّة خردل من الإيمان، ليرتدع المرء عن نقل وإشاعة مثل هذه الأخبار الغريبة والمشكوك في أمرها.

إن رواية ونشر الأخبار التي تؤدّي إلى إيقاع الآخرين في الشكّ والرّيب جديرةٌ بالترثيث في نقلها، بل وحتّى الإحجام عن روايتها من وجهة نظر العقل والشّرع، فما ظنّك بالأخبار والروايات التي هي في حدّ ذاتها مشكوكٌ في أمرها، بل آثار الوضع والاختلاق واضحةٌ وبادية عليها.

رُوي عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) أنّه قال: «أحبُّون أن يُكذّب الله ورسوله؟ حدّثوا الناس بما يعرفون، وأمسكوا عمّا ينكرون»^(٧٥).

الهوامش

- (١) البرقي، المحاسن ١: ٢٣٠، طبعة المحدث الأرموي، ونقلاً عنه في: بحار الأنوار ٢: ٩٦.
- (٢) إن خبر الواحد وإن لم تكن له بما هو خبر واحد «حجية عقائدية»، إلا أنه:
- أولاً:** إذا كان - على أي حال - مشعراً بمفهوم عقائدي وجب العمل على نقد محتواه، وإثبات مقبوليته أو عدم مقبوليته؛ تحديداً لتكليف المبلغين والمؤلفين وعموم المخاطبين بذلك الخبر، في ما يتعلق بفهم وتقييم مضمونه ومحتواه.
- وثانياً:** إن خبر الواحد، وحتى سنده الذي تتم الغفلة عنه غالباً في البحوث غير الفقهية تماماً، يمكن له أن يعرفنا على مسار الاتجاهات والمسااعي العقائدية. ومن هذه الناحية يكون جديراً بالنقد والتمحيص. وبعبارة أخرى: إن خبر الواحد حتى إذا لم يكن حجةً، وحتى إذا أحرزنا كونه موضوعاً ومختلفاً، يبقى على ما هو عليه من الاتصاف بكونه «وثيقة تاريخية»، ويجب لذلك أن يخضع للنقد والتقييم كأى وثيقة تاريخية أخرى، والعمل ما أمكن على بيان مناشئته، وما هي العوامل الدخيلة في صدوره أو حتى اختلاقه؟ وما إلى ذلك من الأمور الأخرى.
- (٣) في ما يتعلق بظاهرة القصّاصين، وجانب من الظواهر التاريخية الأخرى، بالإضافة إلى مقالات صديقي الفاضل الشيخ رسول جعفریان، والمطبوعة في قم من قبل انتشارات دليل ما، انظر أيضاً: علي رضا ذكاوتي قراگزلو، نكتة چيني ها از ادب عربي (مصدر فارسي): ٢٥٨ - ٢٧٠، ط١.
- (٤) في ما يتعلق بقاعدة «التسامح في أدلة السنن» وبعض تفاصيلها وطرق استعمالها، انظر على سبيل المثال: مجلة فقه «كاوشي نو در فقه إسلامي» (مصدر فارسي)، العدد ٤٩: ٣ - ٦، مقال بعنوان: (مقاله تسامح در تسامح، بقلم: محمد حسن نجفي)؛ ٧ - ٣٤، مقال بعنوان: (مقاله بررسی تسامح در أدله سنن، بقلم: أحمد عابديني).
- (٥) يتم بحث مسائل الأخلاق والأخلاقيات - بالقياس إلى الفقه والكلام - بوصفها من المسائل الاستنباطية والفضائل المضافة. بيد أن هذا التعاطي مع المسائل الأخلاقية مجانبٌ للصواب. من هنا فقد سعى الغزالي من خلال تأليف «إحياء علوم الدين» إلى إحياء الجوهر الأخلاقي للدين، وإعادة الروح لجسم الشريعة، وأن يعمل في هذا السياق على تجديد وإنعاش الحياة الحقيقية لعلوم الدين. وعلى أصحاب الهمم في عصرنا أن يُشَمِّرُوا بدورهم عن سواعدهم من أجل إعادة الحياة وبث الروح في الجسد الديني، ولا سيما في الجانب الأخلاقي منه، وأن ينادوا بشمولية التعاليم الإسلامية لهذه الدائرة أيضاً. وقد كتب العلامة الميرزا أبو الحسن الشعراني رحمته الله في تعليقه على تفسير مجمع البيان، في تفسير قوله تعالى: «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (الشعراء: ٨٩): «والآية تدلّ على أنه لا تحصل السعادة في الآخرة بأعمال الجوارح فقط، بل يجب أن ينضم إليها سلامة القلب. فما هو معروف بين كثير من الناس من أن الأوامر الأخلاقية ليست على الوجوب كالأوامر الفقهية ليس صحيحاً». (پژوهشهای قرآنی علامه شعرانی ٢: ٩٦٥).
- (٦) انظر: د. ناد علي عاشوري تلوكي، پژوهشهای حدیثی در آثار استاد شهید مرتضی مطهری

(مصدر فارسي): ١٦٣.

(٧) إن «النقيير» و«القطمير» و«الفتيل» و«حبة الخردل» كناية عن التناهي في الضالة والصغر، وهي تعابير ترسخت في الثقافة والأدب الإسلامي من خلال استعمال القرآن الكريم لها. ومما قاله أبو المكارم الحسني الرازي رحمته الله في هذا الشأن: «...إن هذه الأمور من الأمثال التي تستعمل في بيان الأمور الحقيرة. وأكثر المفسرين على أن الفتيل والنقيير والقطمير في نوى التمر؛ فالفتيل ما يكون في بطن النواة مثل الحبل؛ والنقيير هي النقطة البادية على ظهر النواة؛ والقطمير هي القشرة على ظهر النواة...» (دقائق التأويل وحقائق التنزيل: ٦٧).

(٨) اختيار معرفة الرجال: ٧٩ - ٨٠، طبعة ميبدي وموسويان، نقلاً عنه - مع اختلاف في ضبط النص - ما في: بحار الأنوار ٢: ٣٨٥؛ السيد علي خان، الدرجات الرفيعة: ٢١٠.

(٩) حلية الأولياء ١: ١٩٠ - ١٩١، تحقيق الإسكندراني؛ وانظر أيضاً: سلمان محمدي: ٢٠٨، ترجمه إلى الفارسية ولخصه: جوبا جهانبخش.

(١٠) قال العلامة المعاصر الحاج الميرزا أبو الحسن الشعراني في كتابه القيم (دمع السجوم): «إن نسبة المسائل المشكوك فيها إلى الإمام المعصوم عليه السلام من الذنوب الكبيرة، وإن إدخال ما لا نعلم صحته في الدين بدعة. وهناك من الأحاديث التي يجب بالتحديد القول [والتصريح] بعدم صدورها عن الإمام؛ وذلك من أجل تقوية وتعزيز اعتقاد الناس بالدين. ومنذ عصر المحدث الإسترآبادي - حيث تمّ اعتبار صحة جميع الأخبار والأحاديث، وتم التكرار للقرآن والسنة المتواترة - تمّ اعتبار الأحاديث الضعيفة أساساً للدين، فأضحى عدم التدبّر لذلك والتهاون في العقيدة أكثر شيوعاً؛ لما رآه الناس من الخرافات والمعاني اللامعقولة في الكثير من الأحاديث الضعيفة. وقال الفقيه المحقق ابن إدريس رحمته الله: «فهل هدم الدين إلا أخبار الآحاد؟!». وخاصة أن الأخباريين يجبرون الناس على الأخذ بعين ظاهر ولفظ الحديث، دون توجيه أو تأويل، وأن لا يتبعوا العقل في ذلك». (دمع السجوم: ٢٥١، الباب الرابع، الفصل الأول، طبعة هجرت). وانظر في هذا الشأن أيضاً: العلامة الحاج للميرزا أبو الحسن الشعراني، المدخل إلى عذب المنهل في أصول الفقه: ٤٢، إعداد: رضا الأستاذي، ط١، قم، ١٣٧٣هـ.ش.

(١١) إن هذا الحديث النبوي الشريف القائل: «سلمان منّا أهل البيت» في غاية الشهرة عند السنة والشيعه، وقد ورد في بعض الكلمات المأثورة عن سائر الأئمة المعصومين عليهم السلام أيضاً.

(١٢) عبارة: «قال: خُفْتُ أن لا يكونا نضيحين» وضعت في طبعة السادة غفاري ومستفيد لعيون الأخبار داخل قوسين - دون أيّ توضيح -، بينما وضعت في الطبعة الحجرية لنجم الدولة داخل قوسين، وكتب فوقها: «نسخة» (مفهومها أن هذه العبارة لم تكن موجودة في بعض النسخ).

(١٣) جاء في القرآن الكريم: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (هود: ٧). ويُحتمل أن يكون الكلام الوارد في هذه الرواية ناظراً إلى هذه الإشارة القرآنية.

(١٤) الركوة: إناء صغير من جلد يشرب فيه الماء.

(١٥) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٧٨ - ٨٨٠، طبعة الغفاري والمستفيد؛ وفي الطبعة الحجرية (نجم الدولة): ٢١٥ - ٢١٦، مع بعض الاختلاف في الضبط.
(١٦) الشيخ الصدوق، الأمالي: ٥٢٧ - ٥٢٨، المجلس الثامن والستون، ح ٦، مؤسسة البعثة، قم، ١٤١٧هـ.

(١٧) المحدث الميرزا النوري، مستدرک وسائل الشيعة ١٦: ٢٩٤، ح ١٩٩٣، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

(١٨) انظر: العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٢: ٣٢٠ - ٣٢١؛ ٦٨: ٤٥ - ٤٦.

(١٩) انظر: السيد علي خان المدني الشيرازي، الدرجات الرفيعة: ٢١٧.

(٢٠) انظر: الملا هادي السبزواري، شرح الأسماء: ٥٦٢، طبعة جامعة طهران.

(٢١) انظر: صدر المتألهين الشيرازي، تفسير القرآن ١: ١٣٦ - ١٣٧.

(٢٢) الكليني، الكافي ٢: ٦٦٧؛ ٦: ٢٨٥، طبعة الغفاري؛ المحدث النوري، مستدرک الوسائل ١٦: ٢٥٩، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث؛ صحيح البخاري ٧: ٧٩، ١٠٤، ١٨٤، دار الفكر (أوفست طبعة إسطنبول)؛ صحيح مسلم ١: ٤٩ - ٥٠؛ ٥: ١٣٨، دار الفكر.

(٢٣) انظر على سبيل المثال: ولي محمد بيك وردي تركماني عراقي، پنجاه حديث با ترجمه از حضرت عبد العظيم (مصدر فارسي): ١٠٠ - ١٠٢؛ محمد رازي، زندگاني حضرت عبد العظيم الحسيني (مصدر فارسي): ١٠٨ - ١١٠؛ محمد جواد نجفي، زندگاني حضرت عبد العظيم الحسيني (مصدر فارسي): ٣٢٥ - ٣٢٦؛ پور آميني، آفتاب ري: ٤٣٨؛ محمد تقى المدرسي، من هدى القرآن ١٠: ١٨٨، القسم الثاني من الحديث فقط.

(٢٤) انظر: پور آميني، آفتاب ري: ٤٣٨.

(٢٥) يعود هذا الشطر الذي ذهب مثلاً إلى البيت القائل:

فَقُلْ لِمَنْ يَدَّعِي فِي الْعِلْمِ فَلْسَفَةً حَفِظْتَ شَيْئاً وَغَابَتْ عَنْكَ أَشْيَاءُ

وهو بيت من قصيدة طويلة ومشهورة لأبي نؤاس، مطلعها:

دَعْ عَنْكَ لَوْمِي فَإِنَّ اللُّومَ إِغْرَاءٌ وَدَاوَنِي بِأَلْتِي كَانَتْ هِيَ الدَّاءُ

وقد أنشد أبو نؤاس - غفر الله له - هذه القصيدة مخاطباً بها إبراهيم النظام المعتزلي عندما عاتبه على شرب الخمر. (انظر: ديوان أبي نؤاس: ٧ - ٨، دار صادر).

(٢٦) محمد رازي، زندگاني حضرت عبد العظيم الحسيني (مصدر فارسي): ١٠٨ - ١١٠.

(٢٧) والبيتان بالفارسية:

أَبْرَ وَبَادَ وَمَهْ وَخُورْشِيدَ وَفَلَكْ دَرْ كَارَنْد تَا تُو نَانِي بَهْ كَفْ آري وَبِهْ غَفَلْتِ نَخُورِي

همه از بهر تو سرگشته وفرمانبردار شرط انصاف نباشد كه تو فرمان نبري

- (٢٨) انظر: الملا محمد إسماعيل الكزازي، جنات النعيم: ٢٥٩ - ٢٦٠.
- (٢٩) والغريب أن الكلباسي أحال الرواية إلى الكافي!
- (٣٠) انظر: محمد باقر الكلباسي، التذكرة العظيمة: ١٣٣ - ١٣٤.
- (٣١) انظر: الحاج محمد باقر الواعظ الطهراني الكجوري المازندراني، رُوح وريحان (جنة النعيم والعيش السليم في أحوال السيد عبد العظيم الحسيني عليه السلام والتكريم) ٣: ٢٥٠ - ٢٥٢، ط ٥، دار الحديث، قم، ١٣٨٢ هـ.ش. وقد أحال الحديث إلى الكافي كما صنع الكلباسي. وهو غريب أيضاً!
- (٣٢) الميرزا خليل كمره إي، فتاوي صحابي كبير سلمان فارسي - رضي الله عنه - (مصدر فارسي): ١١٩ - ١٢٠، رسالة صراط مستقيم.
- (٣٣) انظر: عزيز الله عطاردي وعلي رضا هزار، مسند السيد عبد العظيم الحسيني (ع): ٨٢.
- (٣٤) عيون أخبار الرضا (ع) ٢: ٨٠، طبعة الغفاري والمستفيد. كما أن احتمال اختلاق هذا الحديث من قبل الصوفية، والقول بأن سلسلة سند رواة الحديث تقوّي هذا الاحتمال، قد ورد أيضاً في: The Source of Traditions on Imam Reza (s), vol: 2, p: 675.
- ويحتمل قوياً أن الباحثين والمترجمين قد استفادوا هذا التوضيح من الكلام المذكور في طبعة السادة الغفاري والمستفيد لكتاب عيون أخبار الرضا (ع).
- (٣٥) الصعتر: نبأ من فصيلة النعناع، لأوراقه رائحة زكية تصلح للأكل.
- (٣٦) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٢١: ٤٤٨، دار الفكر.
- (٣٧) المكّي، قوت القلوب ٢: ٣٠٧.
- (٣٨) الغزالي، إحياء علوم الدين ٤: ٧٧، دار الكتاب العربي. وقد أورد الغزالي هذه القصة للاستدلال على أن من آداب الضيافة أن لا يسأل الضيف المضيف أو يطلب منه شيئاً، أو أن يحكم على شيء معين.
- (٣٩) الكاشاني، المحجة البيضاء ٣: ٣٠. ونقرأ في الحاشية التي كتبها الغفاري على المحجة البيضاء: «أخرجه الحاكم في المستدرك ٤: ١٢٣، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد».
- (٤٠) الذهبي، سير أعلام النبلاء ١: ٥٥١، مؤسسة الرسالة.
- (٤١) السيد علي خان المدني، الدرجات الرفيعة: ٢١٦.
- (٤٢) الطبراني، المعجم الكبير ٦: ٢٣٥، مكتبة ابن تيمية.
- (٤٣) انظر: السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، الشهير بـ «المرتضى»، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين ٥: ٢٣٦، دار الفكر، ط ٢، ١٤٢٤ هـ.
- (٤٤) انظر: جلال الدين السيوطي، الدرر المنثور في التفسير بالمأثور ٥: ٣٢٢، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.
- (٤٥) والبيت بالفارسية:

گفتم که چو ناگه آمدی، عیب مگیر چشم تر و نان خشک وری تازہ

- (٤٦) خلاصة جوامع الحكايات (مصدر فارسي): ٢٨٣.
- (٤٧) لا بُدَّ من العلم أن هذا هو كلام صاحب تبصرة العوام، حيث قال بشأن «الصوفية» - قبل عصر السيد حيدر الآملي، وذلك الخلط والامتزاج الغريب الذي بدأ بين التصوف والتشيع - صراحةً: «إن هؤلاء هم من أهل السنة» (انظر: تبصرة العوام: ١٢٢، طبعة عباس الآشتياني).
- (٤٨) الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الإصفهاني (٤٣٠هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأولياء ١: ١٨٨، تحقيق: سعيد بن سعد الدين خليل الإسكندراني، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢١هـ.
- (٤٩) انظر: مسند ابن الجعد: ٣٥، طبعة دار الكتب العلمية.
- (٥٠) تاريخ مدينة دمشق ٢١: ٤٤٩، طبعة دار الفكر.
- (٥١) سير أعلام النبلاء ١: ٥٥١، طبعة مؤسسة الرسالة.
- (٥٢) المنطقة مثل الحزام.
- (٥٣) الحاج محمد باقر الواعظ الطهراني الكجوري المازندراني، رُوح وريحان (جنة النعيم والعيش السليم في أحوال السيد عبد العظيم الحسيني عليه السلام والتكريم) ١: ٣٦٥ - ٣٦٦.
- (٥٤) المصدر السابق ١: ٣٦٦.
- (٥٥) لقد تناول الحاج الميرزا خليل كمره إي الله قصة سلمان والمذعو إلى الطعام من تلك الزاوية الحسنة فقط، وقد وضع لبحثه بشأن هذه الحكاية في كتابه عنوان: «تجب رعاية الأمانة والدقة حتى في اللقمة». (انظر: الميرزا خليل كمره إي، فتاوي صحابي كبير سلمان فارسي - رضي الله عنه - (مصدر فارسي): ١٢٠).
- (٥٦) ما بين المعقوفتين زيادة توضيحية من عندنا. (المعرب).
- (٥٧) أبو المفاخر يحيى الباخري، أوراد الأحباب وفصوص الآداب ٢: ١٤١ (فصوص الآداب)، إعداد: إيرج أفشار، انتشارت دانشگاه طهران، ط٢، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.
- (٥٨) كما يمكن الوقوف على نموذج آخر من هذا الأسلوب الذي ينطبق عليه القول القائل: (يكسر القنديل من أجل المندبل) في «فص آداب الأكل» من كتاب أبي المفاخر يحيى الباخري - الذي تقدّم منا ذكر بعض عباراته -: إذ يقول: «وحيث مدّ الطعام على السماط يُكره الانتظار. فقلوب الأبرار لا تحتمل الانتظار. في حضرة الشيخ العالم سيف الدين الباخري رحمه الله مدّ الدراويش السماط، وكان أخو نور الدين الدهستاني - الذي لازم الشيخ يخدمه لأربعين سنة - واقفاً على سطح الخانقاه. فدعوه إلى الطعام لينزل. وبعد رفع السماط، عاتب الشيخ العالم أخا نور الدين الدهستاني [وعرضه في الحقيقة إلى نوع من المؤاخذه والعقوبة الصوفية]، قائلاً له: لقد دعاك الأصحاب، ورأيت أنهم ينتظرونك، ومع ذلك سلكت طريق السلم لتنزل إليهم! وكان الواجب يقتضي منك في مثل هذه الحالة أن ترمي بنفسك من أعلى السطح! لا أن تسلك الطريق الذي يفرض عليهم انتظار قدومك!!» (انظر: أبو المفاخر يحيى الباخري، أوراد الأحباب وفصوص الآداب ٢: ١٤٠ (فصوص الآداب)). ولا شك في أن

«الدهستاني» المسكين لو أراد أن يأخذ هذا النوع من أوامر «الشيخ العالم» على حرفيتها لكان قد قُضي عليه منذ زمن بعيد، ولما تسنى له أن يحظى بشرف خدمته لأكثر من أربعين سنة!!
(٥٩) الشيخ أبو الفتوح الرازي، رَوَّضَ الْجَنَانَ وَرَوَّحَ الْجَنَانَ في تفسير القرآن ٢٠: ١٤٧ - ١٤٨، تصحيح وتحقيق: محمد جعفر ياحقي، ومحمد مهدي ناصح، بنباد پژوهشهای إسلامی قدس رضوي، مشهد المقدسة.

(٦٠) ولم أجد من بين المشهورين من مفسري الشيعة، سوى الفقيه اللبناني المعاصر السيد محمد حسين فضل الله رحمته الله والشيخ الأستاذ محمد جواد مغنية رحمته الله، حيث نظرا إلى الرواية من زاوية مختلفة. وبطبيعة الحال ليس هذا هو موضوع بحثنا.

كما تجدر الإشارة إلى أن لابن طاووس في سعد السعود رؤية مختلفة إلى حد ما، ولا بُدَّ من بيانها ودراستها في موضعها المناسب.

(٦١) انظر: ذهاب الكعبة لاستقبال رابعة العدوية؛ وكذلك طواف الكعبة حول الرجل الذي رآه سهل التستري، في تذكرة الأولياء: ٧٥، ٣١٠، ٣١١، [المنسوب إلى] الشيخ فريد الدين العطار النيسابوري، تصحيح وتوضيح: الدكتور محمد استعلامي، ط٧، انتشارات زوار، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.
وهذا المعنى هو الذي أخذه الشاعر سعدي الشيرازي عندما تحدَّث عن تحليق الكعبة وطيرانها حول بعض الأولياء والمشايخ.

(٦٢) انظر: تذكرة الأولياء: ٢٦١ - ٢٦٢، طبعة استعلامي.

(٦٣) انظر: المصدر السابق: ١٢٥.

(٦٤) انظر: المصدر السابق: ١٠٧ - ١٠٩.

(٦٥) الشيخ الصدوق، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ١٨٢، ح ٣٦٨٣، باب الدَّيْنِ والقَرْض، تصحيح وتحقيق: علي أكبر الغفاري، ط٢، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٣٦٣هـ.ش - ١٤٠٤هـ.

(٦٦) انظر: الكليني، الكافي ٥: ٩٣، باب الدين، ح ٢، صَحَّحَهُ وَقَابَلَهُ وَعَلَّقَ عَلَيْهِ: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٧هـ.ش.

(٦٧) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ١٨٣ - ١٨٤، باب الديون وأحكامها، ح ٣، حَقَّقَهُ وَعَلَّقَ عَلَيْهِ: السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، ط٤، طهران، ١٣٦٥هـ.ش.

(٦٨) انظر: الحرَّ العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة ١٨: ٣١٩ - ٣٢٠، مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام، قم.

(٦٩) وهناك ما يُشبه هذه الرواية أيضاً في (علل الشرائع) ٢: ٥٢٨، طبعة النجف الأشرف.

(٧٠) انظر: العلامة الحلي (٦٤٨ - ٧٢٦هـ)، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ٢: ٤٤٦، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسَّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط١، قم، ١٤٢٠هـ.

(٧١) انظر: المقدَّس الأردبيلي (٩٩٣هـ)، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ٩: ٥٣، تحقيق: مجتبی العراقي وعلي پناه الاشتهادي وحسين اليزدي، مؤسَّسة النشر الإسلامي، ط١، قم،

١٤١٢هـ.

- (٧٢) انظر: الشيخ يوسف البحراني (١١٨٦هـ)، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ﷺ ٢٠: ١٠٢، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- (٧٣) نضيف إلى ذلك أن العلامة المولى محمد باقر المجلسي، في كتابه القيم (مرآة العقول ١٩: ٤٣)، قد اعتبر سند رواية الكافي «صحيحاً». وأما أبوه الآخوند الملا محمد تقي المجلسي، في (روضة المتقين ٦: ٥١٧)، فقد اعتبر سند الرواية في كتاب الكافي وتهذيب الأحكام «صحيحاً»، وفي كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه «حَسَناً كالصحيح».
- (٧٤) وحيث أدرك العلامة المولى محمد باقر المجلسي خصوصية هذا الموقف الصادر عن النبي الأكرم ﷺ قال معلقاً على ذلك: «...ولعل هذا من خصائص النبي والإمام ﷺ أو مطلق الولاية على احتمال». (بحار الأنوار ٧٨: ٣٤٥).
- (٧٥) محمد بن إبراهيم النعماني، كتاب الغيبة: ٣٤، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، طهران.

المنهج الفقهي لابن أبي عقيل ومدرسة المتكلمين المتقدمين من الإمامية

د. أحمد باكتجي (*)

ترجمة: حسن مطر

بيان المسألة

يُعتبر ابن أبي عقيل العماني من متقدمي فقهاء الإمامية^(١)، وأحد فقيهين عُرفا بوصفهما من «أقدم» الفقهاء في تاريخ الإمامية. فهو يمثل شخصية بالغة الأهمية في الفقه، ويُشار إليه في الغالب بوصفه نقطة البداية للفقه الاجتهادي عند الإمامية. نفهم من المصادر التي تناولت سيرة ابن أبي عقيل أنه، بالإضافة إلى الفقه، كان ضليعاً في علم الكلام أيضاً، وفي الحقيقة يجب اعتباره ضمن المنتمين إلى مدرسة المتكلمين من الإمامية التي تأسست في سنوات الانتقال من القرن الهجري الثالث إلى القرن الهجري الرابع.

وقد أدى ضياع التراث الفكري لابن أبي عقيل، وتغيُّر الظروف والمناخ الحاكم، ونسيان النسيج الذي عمد ابن أبي عقيل إلى بيان أفكاره ضمن إطاره، إلى أن تغدو أفكاره غير قابلة للفهم بشكل واضح، لا بالنسبة إلى المتأخرين فحسب، بل حتّى بالنسبة إلى علماء مدرسة الحلة، رغم الفترة الزمنية القصيرة التي تفصلهم عنه. ورغم أن فضاء مدرسة الحلة أخذ بعد فترة وجيزة ينظر إلى ابن أبي عقيل باهتمام، إلا أن الذي كان يبدو لمدرسة الحلة على نحو أكبر هو الآراء الفقهية لابن أبي عقيل،

(*) أستاذٌ بارز في مجال علوم القرآن والحديث في عدّة جامعات، منها: جامعة الإمام الصادق (عليه السلام)، وأحد مدوّني دائرة المعارف الإسلامية الكبرى.

وليس عمق تفكيره الفقهي. وفي الحقيقة إن التوصل إلى هذه الآراء - من طريق الآثار التي تركها ابن أبي عقيل، والتي كان لها وجودٌ حتى عصر الحليين - ممكنٌ إلى حدٍّ ما، وأما إدراك الفكر فإنه يحتاج إلى استعادة النسيج الفكري لذلك العصر، وهو ما لا يمكن بلوغه من خلال الآثار المتبقية عنه فقط.

نسعى في هذا التحقيق - من خلال توظيف ارتباط مدرسة ابن أبي عقيل بمدرسة المتكلمين الإمامية في النصف الأول من القرن الهجري الرابع - إلى إيجاد الأرضية لتحليل الموقف المأثور، وإعادة تركيب الأفكار الرئيسية، لابن أبي عقيل. ولكن يجب الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي أن مدرسة المتكلمين هذه - بعيداً عن المباحث الفقهية - لم تخضع هي الأخرى إلى الدراسة المناسبة بوصفها مدرسة كلامية حتى هذه اللحظة.

١- حواضن التفكير الفقهي في مدرسة المتكلمين

إن العقود التي تعربنا من القرن الهجري الثالث إلى القرن الهجري الرابع - وهي الفترة المقارنة لفترة الغيبة الصغرى - شكّلت فترة حسّاسة في تاريخ الفكر الديني للإمامية. في هذه المرحلة - وبعد مرحلة من الفترة وطّي صفحة المحافل الكلامية المتقدمة للإمامية بزعامة أفراد من أمثال: هشام بن الحكم - لم تبق سوى مدرسة بني نوبخت، وعلى رأسها أبو سهل النوبختي، حيث تمكّن من إرساء دعائم نظام كلامي شامل يستطيع صدّ الشبهات الكلامية الصادرة عن المتكلمين المخالفين. لقد رفع أبو سهل النوبختي في كلامه شعاراً يقول: «إن الأمر كلّ بالاستدلال يُعرّف»^(١). وهذا الدور الجوهرى الذي لعبه أبو سهل هو الذي دعا علماء الإمامية إلى تسميته بـ «شيخ المتكلمين»^(٢).

وبالإضافة إلى مواصلة نشاط أبي سهل من قبل أسرته، وظهور متكلمين بارزين من آل نوبخت، مثل: الحسن بن موسى النوبختي، لا بُدّ من الالتفات إلى أن هذه الحركة واصلت نشاطها بوتيرةٍ وزخم أكبر في مختلف حواضر التشيع، وأن المحافل الإمامية عادت إلى المباحث الكلامية بعد فترةٍ من الزمن. وقد شهدت ثلاثة أجيال - ظهرت فيها شخصيات بارزة من أمثال: ابن قبة الرازي، وأبي الطيّب الرازي، وابن

● المنهج الفقهي لابن أبي عقيل، ومدرسة المتكلمين المتقدمين من الإمامية

مملك الإصفهاني، وابن عبدك الجرجاني، وأبي منصور النيسابوري، وأبي الحسن السوسنجردى، وأبي الأحوص المصري، وابن أبي عقيل العماني - على مثل هذا التحول في محافل الإمامية. ولكن يجب الالتفات إلى أن التقارير القليلة بشأن عقائد هؤلاء المتكلمين لم تأخذ نصيبها الكافي والوافي من الدراسة والتحليل^(٤).

وعلى أي حال فإن تعاليم المدرسة الكلامية لأبي سهل النوبختي قد انتقلت إلى الشيخ المفيد، عبر تلاميذه، مثل: ناشي أصغر، وأبي المظفر البلخي، وتلميذه طاهر، وهكذا يكون قد ترك بتأثيره على بلورة أحد أهم المدارس الكلامية لدى الشيعة^(٥).

أ- أبو سهل النوبختي وأساس التفكير الفقهي لمدرسة المتكلمين

لقد عمد أبو سهل النوبختي (٣١١هـ) - والذي لا نعلم بدقة كيف حمل كلام الإمامية من المتقدمين عليه - إلى تدوين أصول المذهب في إطار منظومة كلامية. وقد كانت هذه المنظومة متناغمة، من حيث اللغة في التعريف والاستدلال، ومن حيث عرض المباحث وتبويبها، مع منظومة المعتزلة في تلك الحقبة. ولا شك في تأثير علاقته الوثيقة بالمعتزلة، كأبي علي الجبائي، في هذا الشأن. ولكن السؤال هنا يقول: ما هو مدى ارتباط كلام أبي سهل، الذي يفوق الانسجام والتناغم العام، مع الكلام المعتزلي من ناحية المضمون والمحتوى؟ إن عناوين مؤلفات أبي سهل في مختلف المسائل الكلامية - باستثناء مسائل الإمامة - تثبت انسجامه التام مع آراء المعتزلة في الكثير من المسائل، وهذا ما يؤيده عدد من الآراء المحكية عن بني نوبخت في كتاب (أوائل المقالات)، للشيخ المفيد، أيضاً^(٦).

إن المتكلمين المتقدمين من المعتزلة في القرنين الثاني والثالث للهجرة لم يغفلوا عن علم الفقه ضمن تعاليمهم الكلامية، بل تناولوا في دراساتهم أساليب الاستدلال الفقهي وقواعد أصول الفقه أيضاً. وقد كان هؤلاء حتى منتصف القرن الهجري الثالث (القرن التاسع للميلاد) - على الرغم من منهجهم العقلي في المسائل الكلامية - في ما يتعلق بالنظام الفقهي شديدي التمسك بـ «النصوص»، وكانوا في العديد من مؤلفاتهم يهاجمون أصحاب الرأي والقياس^(٧).

لقد قام المنهج العام لقدماء المعتزلة، الذي عُرف آنذاك بـ «الاستخراج»، على

تحديد الأدلة الفقهية والمصادر الشرعية الملزمة بالكتاب والسنة (القاطعة للعذر)، وأما في المسائل الأخرى فكانوا يعتبرون الشرع ساكتاً في تلك الموارد، ولا يلجأون إلى أساليب من قبيل: العمل بالأخبار غير الثابتة، والإجماع، أو الرأي والقياس، بل كانوا يتمسكون - على أساس الدليل العقلي بالمفهوم الخاص - بالإطلاق كأصل عام^(٨).

في ما يتعلق بالمنهج الفكري لأبي سهل النوبختي يجب القول: إنه عمد في إطار التمهيد للمسائل الجوهرية في الفقه إلى تأليف كتب تم إثبات عناوينها في مسودات آثاره. وقد أكد في هذه الآثار على نفي الرأي والقياس في استنباط الأحكام الشرعية. وكان هذا يعتبر آنذاك موقفاً مشتركاً لأغلب المتكلمين، ولا سيما المعتزلة منهم. إن ردود أبي سهل التي خاطب بها الشوافع المتمسكين بالقياس من جهة، والأحناف المتمسكين بالرأي من جهة أخرى، تثبت أنه في ما يتعلق بتفكيره الفقهي قد اقترب من آراء المعتزلة المتقدمين بشكل كامل، وأنه - خلافاً لذلك - قد ابتعد عن مواقف المتكلمين المتقدمين من الإمامية.

ومن الصعوبة بمكان الإجابة عن السؤال المتعلق بمدى معرفة أبي سهل النوبختي لآراء قدامى المتكلمين من الإمامية، ولا سيما منها تعاليم مدرسة هشام بن الحكم. ولكن يمكن الوقوف بوضوح على أن أبا سهل النوبختي كان - كما هو شأنه في الأفكار الكلامية - قد حافظ في أفكاره الفقهية على استقلاله وعدم تبعيته لمن سبقه من المتكلمين.

من خلال المقارنة بين آراء أبي سهل النوبختي وآراء مدرسة هشام بن الحكم وآراء المتكلمين المتقدمين من المعتزلة ندرك بوضوح أن التفكير الفقهي لأبي سهل كان أقرب إلى المعتزلة. والمثال البارز على إبعاده عن آراء مدرسة هشام بن الحكم، واقتربه من أفكار المعتزلة، مواجهته لتطبيق القياس الفقهي، حيث كان يخالف حجتيه مطلقاً.

إن عناوين مؤلفات أبي سهل النوبختي في نقض الرأي والقياس، والتي تطالعنا في مسودة كتبه، هي:

١. إبطال القياس. وقد ذكره ابن النديم دون أن يضيف إليه توضيحاً من عنده^(٩).

٢. نقض على إثبات القياس أو اجتهاد الرأي لعيسى بن أبان، وهو من الفقهاء المنظرين وأصحاب الرأي في القرن الهجري الرابع، وتحظى نظرياته باهتمام خاص في الكتب الأصولية للأحناف^(١٠).

٣. نقض على ابن الراوندي في اجتهاد الرأي، حيث انتقد فيه أبو سهل النوبختي ابن الراوندي الشخصية الملقبة والهارية من الاعتزال^(١١).

لقد كان ابن الراوندي متكلاً منطلقاً من خلفية اعتزالية، وقد اتهم بالإلحاد. وقد أمضى فترة من حياته العلمية بوصفه عالماً إمامياً، وقد أسس لنفسه حلقة خاصة في الدائرة الإمامية^(١٢). وكان شديد التحمس في دفاعه عن العمل باجتهاد الرأي، وقد سعى من خلال كتابه (اجتهاد الرأي) إلى تعزيز مبادئ العمل بالرأي، وهذا هو نفس الكتاب الذي كتب أبو سهل النوبختي نقضه عليه.

إن مبادرة أبي سهل النوبختي إلى نقض آراء ابن الراوندي في باب اجتهاد الرأي تثبت أن دوافع معارضته ومخالفته للقياس والرأي لم تكن لمجرد المعارضة للأساليب المتداولة في المذاهب الأخرى، بل إن الذي كان يدعو إلى بيان مواقف المذهب تجاه الرأي والقياس بعض المخاوف من المحافل الموجودة في داخل المذهب.

يحتمل أن تكون آراء ابن الراوندي قد وجدت أصداء لها في بعض المحافل الإمامية في عصر أبي سهل النوبختي، الأمر الذي أثار مخاوفه ودعاه إلى كتابة هذه النقض والرد عليه.

وهناك من المحللين من يستند إلى مواقف أبي سهل المناهضة للرأي من جهة، وإلى محاربة الظاهريين في بغداد للرأي الفقهي الذي كان قد ظهر قبل جيل من أبي سهل النوبختي من جهة أخرى، للقول بأن أبا سهل النوبختي كان في ما يتعلق بتفكيره الفقهي متأثراً أو منحازاً إلى المذهب الظاهري، الذي كان يروج له داوود الإصفهاني، وبعده ابن داوود وابن المغلس في بغداد^(١٣).

إلا أن هذا التحليل يبدو سطحيّاً إلى حد ما. وفي تحليل أعمق يمكن التوصل إلى أن المنهج الفكري لأبي سهل النوبختي هو منهج معتزلي، وأن المنهج الفكري لداوود الظاهري خليطٌ متنوعٌ من الأفكار الفقهية، التي من أبرز ما يميزها مخالفة الرأي والقياس.

وفي إطار الحديث عن النشاط الأصولي لأبي سهل النوبختي، الذي يتخذ مرة أخرى شكل الردّ والنقض، تجب الإشارة إلى أثر آخر من آثاره المفقودة تحت عنوان (نقض رسالة الشافعي)، والتي ذكرها ابن النديم في مسوّد تراث أبي سهل النوبختي^(١٤). إن النصّ مورد الانتقاد في هذا الردّ كتاب (الرسالة) الشهير، والذي هو من تأليف محمد بن إدريس الشافعي، حيث سبق له أن ألفه قبل قرن من ولادة أبي سهل النوبختي، وقد بيّن فيه منظومة مدوّنة من الفكر الفقهي وأصول الاجتهاد. والمتوقّع من أبي سهل النوبختي هو ردّ آراء الشافعي، ولا سيّما في باب حجّة القياس، وربما نقد نظرياته بشأن الإجماع.

وفي معرض الحديث عن اتجاه أبي سهل النوبختي إلى مباحث الألفاظ يجب القول: إن مبحث العموم والخصوص - الذي كان في عصره من أكثر الأبحاث الأصولية مثاراً في أجواء العراق - قد حظي باهتمام أبي سهل النوبختي أيضاً، وكان سبباً في تأليفه أحد كتبه تحت هذا العنوان (الخصوص والعموم والأسماء والأحكام)^(١٥). وحالياً لا يوجد أيّ علم ملموس بين أيدينا بمضمون هذا الكتاب، ولكن بالالتفات إلى الأوضاع التاريخية الخاصة التي كان أبو سهل النوبختي يعيش أجواءها، واستناداً إلى معلومات بشأن ارتباطه الفكري بالمعتزلة والظاهرية من جهة، وأفكار الشافعي في (الرسالة) من جهة أخرى، يمكن التوصل إلى محتوى هذا الكتاب إلى حدّ ما.

ومن خلال نظرة مقارنة وخارجية إلى هذه المسألة يجب القول: إن محمد بن إدريس الشافعي قد سبق له - قبل ما يقرب من القرن - أن طرح بحثاً نظرياً موسّعاً في باب العموم والخصوص في كتاب (الرسالة)، حيث حظي باهتمام أبي سهل النوبختي، وقد كتب عليه ردّاً في هذا السياق. وفي الأطياف القريبة من أبي سهل النوبختي تجب الإشارة إلى داوود الإصفهاني (٢٧٠هـ)، حيث نجد تأكيداً على ظواهر الكتاب والسنة في منهجه الفقهي، قد رفع من مستوى الحاجة إلى التدقيق بشأن المباحث اللفظية، وقد خلق لديه الحافز إلى كتاب مستقلّ في باب الألفاظ العامة والخاصة تحت عنوان (كتاب الخصوص والعموم)^(١٦). وفي هذا السياق عمد أحد العلماء الشوافع المعاصرين لأبي سهل النوبختي، وهو أبو إسحاق المروزي، إلى تأليف كتاب يحمل

● المنهج الفقهي لابن أبي عقيل، ومدرسة المتكلمين المتقدمين من الإمامية

نفس العنوان أيضاً^(١٧). وفي ختام هذا الكلام تجب الإشارة إلى كتاب يحمل عنوان (الخصوص والعموم)، والذي تمّ تأليفه كاستمرارٍ لتعاليم أبي سهل النوبختي من قبل تلميذه وقريبه الحسن بن موسى النوبختي^(١٨).

ب - المنهج الفكري الفقهي لابن قبة الرازي

إن الذي يثير دهشة المؤرّخ هو ما يراه من انقضاء مدّة طويلة من الفترة والخمود التي أصابت الفكر الكلامي الإمامي، إلّا أن هذا الفكر سرعان ما برز إلى العلن بعد ظهور أبي سهل النوبختي؛ بظهور أتباع مدرسته في مختلف نقاط حواضر التشيع دون أن يمرّ على ذلك جيلٌ من الزمن. وقام كلّ واحدٍ من هؤلاء الأتباع بدوره في إقامة صرح هذه المدرسة. إن تزامن هذه الشخصيات يبلغ درجةً لا يمكن معها أن نطلق عليهم غير مصطلح (المتوافقون فكرياً). ولا ينبغي التصور أن تعاليم هذه المدرسة قد انتشرت من خلال التعليم المباشر من قبل أبي سهل النوبختي لمعاصريه، بل يبدو أن الإمامية في مختلف المحافل - حيث أدركوا ضعف تعاليم أصحاب الحديث، ووجدوا أنفسهم غرضاً لسهام الناقدين من المذاهب الأخرى - لم يجدوا أمامهم سوى إعادة النظر في مناهج تفكيرهم المذهبي. وعلى هذا الأساس يجب اعتبار أبي سهل النوبختي مُبدِعاً لمنظومة كلامية مستصلحة، مع الإذعان بأن الظروف التاريخية لظهور مثل هذه النُزعة الفكرية كانت معدّةً بشكلٍ كامل.

إن من الشخصيات البارزة، وذات الأثر في المراكز الثقافية في إيران، هي شخصية أبي جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي (قبل عام ٣١٩ هـ)، وهو من متكلمي الإمامية من أهل الريّ، ومن المعاصرين لأبي سهل النوبختي. وقد كان في بداية أمره على مذهب الاعتزال، ثمّ انتقل إلى المذهب الإمامي^(١٩). إن القسم الأعظم من النشاط العلمي لابن قبة في حقل الكلام قد تمحور حول مسألة الإمامة^(٢٠)، غير أننا نرى في مكاتيبه التي تركها في حقل الإمامة مضامين هي في غاية الأهمية، يمكن لها أن تظهر أبعاد التفكير الفقهي لمدرسة ابن قبة - على نطاقٍ أوسع - حتّى من خلال مقارنتها بآراء سائر أتباع مدرسة المتكلمين.

إن النظريات التي تركها ابن قبة الرازي في باب أصول الفقه تتعلّق بالمسائل

الهامة والمثيرة للبحث، من قبيل: حجّية أخبار الآحاد، وحجّية الإجماع، وحجّية القياس والرأي.

وفي ما يتعلّق بأخبار الآحاد نجد من ابن قبة ما نتوقّعه من المتكلّمين الذين كانوا في تفكيرهم أقرب إلى المعتزلة المتقدّمين، حيث يقوم بنقد الأخبار، ويقول بعدم حجّية أخبار الآحاد. وفي مباحثه المتفرّقة عندما يصل به الكلام إلى أخبار الآحاد يُشير إلى ضعف الأخبار، وشيوع الأخبار الكاذبة عن الأئمة عليهم السلام، ليصرّح بعد ذلك بأن خبر الواحد لا يوجب العلم^(٢١). وقد ذكر المحقّق الحليّ - في معرض نقل له عن ابن قبة - في هذا المجال - أنه لم يكن في الأساس يعتبر التعلّد بخبر الواحد جائزاً من الناحية العقلية^(٢٢). وفي خطوة لاحقة عمد ابن قبة إلى بيان معيار في تمييز الأحاديث وقبول الخبر بوصفه خبراً موجباً للعلم، من خلال إضافة نظرية الإجماع إلى الخبر^(٢٣). وتقوم هذه النظرية على أساس الرأي القائل: إن إجماع الطائفة على مضمون الخبر يجبر ضعفه السندي. ويعود هذا الرأي بجذوره إلى الروايات والأساليب المقترحة في القرن السابق، والتي تقوم على مقبولة عمر بن حنظلة^(٢٤). وقد سبق لنظرية انجبار ضعف أخبار الآحاد بالإجماع أن كانت مطروحة بين المحدثين في أوائل القرن الهجري الرابع أيضاً^(٢٥). إلّا أن هذه النظرية لم تتخذ شكلها الأحدث تدويناً إلّا في مؤلّفات المتكلّمين.

إن طرح إجماع الأمة بوصفه حجّة نجده في بعض مؤلّفات المتكلّمين من الإمامية في أوائل القرن الهجري الرابع. وقد انعكس هذا المنهج الفكري في مؤلّفات ابن قبة الرازي أيضاً^(٢٦). ولكن يجب الالتفات إلى أن جميع الموارد المذكورة قد انبثقت عن موقف كلامي واحتجاجي، وهناك تردّد وتشكيك جاد في ما إذا كان هناك من تطبيق عملي لإجماع الأمة في فقه المتكلّمين.

وفي معرض الحديث عن الأساليب الاجتهادية لا نجد نموذجاً أصرح من التعاطي الجدلي للمتكلّمين في ذلك العصر مع مسألة الرأي والقياس في الكتابات التي تركها ابن قبة الرازي^(٢٧)، ولكنّه - كسائر المتكلّمين في ذلك العصر - لم يؤلّف كتاباً مستقلاً في ردّ الرأي والقياس.

وفي هذا الشأن لا بُدّ من التذكير بمؤلّفات أخرى للمتكلّمين من الإمامية في

● المنهج الفقهي لابن أبي عقيل، ومدرسة المتكلمين المتقدمين من الإمامية

إيران، من قبيل: كتاب في إبطال القياس، لأبي منصور النيسابوري؛ وكتاب آخر بنفس العنوان، من تأليف أبي محمد يحيى العلوي النيسابوري، علماً أن هذين المؤلفين مفقودان، وليس لهما أثر^(٢٨).

٢- ابن أبي عقيل شاخص الفقاهة في مدرسة المتكلمين

هو أبو محمد، الحسن بن عليّ الحذاء، المعروف بـ «ابن أبي عقيل العماني»، من فقهاء ومتكلمي الإمامية في العقود الأولى من القرن الهجري الرابع. لا نعرف عن حياته وسيرته الذاتية غير النزر القليل. فلم يذكر النجاشي عنه في رجاله غير الاسم واللقب^(٢٩). أما الطوسي فقد ذكره في موضعين من الفهرست، وقد ضبط اسم أبيه وكنيته في كلا الموضعين بشكل مختلف^(٣٠). وقد اعتبره الطوسي من كبار متكلمي الإمامية^(٣١). وعمد النجاشي - ضمن الإشارة إلى المديح المتكرّر من قبل الشيخ المفيد لابن أبي عقيل - إلى اعتباره فقيهاً متكلماً موثقاً^(٣٢).

لا نمتلك معلوماتٍ بشأن حياته وسيرته وتاريخ وفاته، ولكن حيث إن ابن قولويه القمي (٣٦٨ أو ٣٦٩ هـ) قد حصل منه على إجازة في الرواية يمكن القول: إنه قد سبق ابن قولويه بفترة، وإن النصف الأول من القرن الهجري الرابع يمثل ذروة سطوع نجمه العلمي^(٣٣).

كما لا نرى في المصادر أيّ إشارة إلى موطن ابن أبي عقيل، وموضع سكناه. هذا، وإن تلقيه بالعماني يوحي بأن أرومته تعود إلى عُمان أو عَمَّان، إلا أن تحديد أحدهما دون الآخر يحتاج إلى المزيد من القرائن. وقد توصّل المقدسي في التقرير الذي قدّمه بشأن وضع المذاهب في عُمان وفي الأردن - بعد بضعة عقود من عصر ابن أبي عقيل - إلى القول بوجود حضورٍ للشيعة في كلا الحاضرتين^(٣٤). وهناك من المحققين مَنْ رجّح نسبته إلى عَمَّان من بين هاتين المدينتين^(٣٥). فإذا قبلنا بهذا الاحتمال يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار ما قاله المقدسي من نفوذ الظاهريين من الداووديين في ذلك العصر في عَمَّان^(٣٦).

وبغض النظر عن أصول ابن أبي عقيل، هناك أمرٌ آخر في حياته يكتنفه الغموض أيضاً، وهذا الأمر يتعلّق بحياته العلمية، حيث لا نعلم الحاضرة التي أمضى

فيها دراسته وتدريسه. والأمر الوحيد الذي من شأنه أن يُمثّل رأس الخيط الذي يوصلنا إلى غايتنا في هذا الشأن هو رواية ابن قولويه عن ابن أبي عقيل. ولكن علينا الالتفات هنا إلى أن ابن قولويه - كما يظهر من عبارته - لم يلتقِ بابن أبي عقيل على المستوى الحضوري، وإنما حصل منه على إجازة في الرواية عن طريق مكاتبتة عن بُعد. وعليه لا يبقى أمامنا سوى الاعتماد على القرائن الظنيّة، حيث يغلب على الظن أن ابن أبي عقيل كان يعيش في العراق. والقرينة المؤيدة لذلك تكمن في انتشار مؤلفاته هناك^(٣٧). وفي ما يتعلّق بالتراث العلمي لابن أبي عقيل يجب القول: لم يبقَ لدينا من كتبه سوى كتابين: أحدهما: في علم الكلام؛ والآخر: في علم الفقه.

وقد ذكر النجاشي كتابه في الكلام تحت عنوان: «الكرّ والفرّ»، قائلاً: إن موضوعه هو الإمامة، وإنه قرأه على الشيخ المفيد^(٣٨).

أما الكتاب الآخر المهمّ لابن أبي عقيل فهو كتابه الفقهي، تحت عنوان: «التمسك بحبل آل الرسول»، والذي قال عنه النجاشي: إنه الكتاب الذي ظلّ مشتهراً بين الشيعة بعد تأليفه لقرن من الزمن.

وقد أضاف النجاشي - في بيان سعة اشتهار هذا الكتاب - قائلاً: بالإضافة إلى أهميته في العراق كان الحجاج الآتون من خراسان لأداء فريضة الحجّ عندما يمرّون بالعراق يسعون للحصول على نسخة من هذا الكتاب؛ ليحملوه إلى أوطانهم^(٣٩). وقال الشيخ الطوسي في وصفه لهذا الكتاب: إنه واسع وحسن^(٤٠).

كان «التمسك بحبل آل الرسول» هو الكتاب الوحيد المتداول في المحافل الإمامية لقرون من الزمن، وقد وصلت نسخ منه إلى علماء الحلة، من أمثال: الحسن بن أبي طالب الآبي، والعلامة الحلي. وقد تمّ نقل آرائه الفقهية - على أساس ذلك - بشكل واسع في المصادر المتأخّرة^(٤١). وفي القرون المتأخّرة لم يتمّ التعرف على نسخة من هذا الكتاب. وقد تمّ جمع الآراء الفقهية لابن أبي عقيل من قبل مجموعة من الباحثين في مركز المعجم الفقهي من المصادر القديمة، وصدر الكتاب تحت عنوان: «حياة ابن أبي عقيل وفقهه».

تواضع المتأخّرون عند نقل آراء ابن أبي عقيل إلى جانب آراء ابن جنيد الإسكافي على التعبير عنهما بـ «القديمين»، وقد جاءت هذه التسمية من كونهما

● المنهج الفقهي لابن أبي عقيل، ومدرسة المتكلمين المتقدمين من الإمامية

أقدم الفقهاء من أهل الاستباط الذين تركوا الكثير من الآراء والفتاوى الفقهية. ونحن نرى هذا التعبير في مؤلفات العلامة الحلي^(٤٣)، إلا أن استعماله على نطاق واسع نجده عند ابن فهد الحلّي^(٤٣).

هناك اختلافات جوهرية في المنهج الفقهي لهذين الفقيهين، إلا أنهما كانا يشتركان في بعض المباني، ولا سيما في حقل المصادر الروائية، الأمر الذي أدى إلى اتخاذهما مواقف مشتركة في الكثير من الفروع. وقد ذهب بعض المتأخرين - في هذا الشأن - إلى أبعد من ذلك، معتبراً (القديمين) مصدراً لأصول الفقه في دائرة الفقه الإمامي^(٤٤). إن وجود هذا التماهي والفكر الدائر في هذا الفكر لدى المتقدمين أدى ببعض المعاصرين - دون أن يأخذ بنظر الاعتبار الاختلافات المبنائية الهامة بين هذين الفقيهين - إلى الحديث عن مذهب فقهي تحت عنوان «مذهب القديمين»^(٤٥). وهناك من لاحظ الاختلافات القائمة بينهما؛ فأضفى عليهما - باعتبار عقلانيتهما في الفقه - صفة أنهما قد تعاونوا على بناء ما يُشبه المذهب الفقهي^(٤٦).

أ- خلفيات فقه ابن أبي عقيل في فكر المتكلمين

لم ترد في المصادر إشارة إلى أساتذة ابن أبي عقيل العماني، والذين أسهموا في بلورة شخصيته العلمية. كما أن ارتباطه المحتمل ببغداد، وحلقة درس أبي سهل النوبختي، واستفادته من تعاليمه، تبقى في حدود الاحتمال. وعلى أي حال فإن تعريف ابن أبي عقيل في المصادر الرجالية بوصفه واحداً من المتكلمين الإمامية البارزين في العصر اللاحق لعصر أبي سهل النوبختي يُثبت حقيقة أن الشخصية العلمية لابن أبي عقيل قد تبلورت - بشكل مباشر أو غير مباشر - ضمن الفضاء الفكري لمدرسة أبي سهل النوبختي.

وبمعزل عن البحث في أوراق وسطور المصادر التاريخية والرجالية يجب القول: إن معلوماتنا الواسعة عن المنهج الفقهي لابن أبي عقيل تثبت بوضوح وجود ارتباط وثيق بين تفكيره ومنهجه الفقهي وبين أفكار أبي سهل النوبختي، والمتكلم الآخر - الذي يُشاطره مشربه الفكري - ابن قبة الرازي. وعلى هذا الأساس لا يبقى هناك من شك في أن ابن أبي عقيل من حيث تصنيف فقهاء الإمامية يعتبر شخصية بارزة، وأنه قد

ترعرع ضمن الإطار الفكري لمدرسة المتكلمين الإمامية، منسجماً مع أفكار أبي سهل النوبختي وابن قبة الرازي.

حتى الآن لم تنجز أي دراسة منهجية بشأن تحليل الآراء الفقهية لابن أبي عقيل، وإعادة صياغة الأصول والقواعد الحاكمة والمهيمنة على منهجه الفقهي.

ولكن في حدود الوصف المجمل والمعبر، والملفت للانتباه في الوقت نفسه، لا بد من الإشارة إلى فهم محمد تقي الشوشتری القائم على أن ابن أبي عقيل - كسائر المتكلمين الإمامية - لم يعتبر حجية أخبار الأحاد في فقهه، وأن منهجه الفقهي - كما يلوح من آرائه وفتاواه - يقوم على القواعد القرآنية العامة والأحاديث المشهورة والمتسالم عليها. وفي موارد وجود القاعدة الكلية في القرآن، وذكر استثناءات لها في الأحاديث، يعتمد ابن أبي عقيل على الحفاظ على عموم القاعدة المذكورة، متجاهلاً وجود تلك الأحاديث، إلا إذا كانت من القطع واليقين بحيث لا يمكن التشكيك فيها^(٤٧).

كما تجدر الإشارة إلى تعبير لبحر العلوم، حيث يذهب إلى الاعتقاد بأن ابن أبي عقيل هو أول من قام بتهذيب الفقه، واستخدم فيه «النظر»، وفتح باب البحث في الأصول والفروع في بداية الغيبة الكبرى^(٤٨).

ب - موقع كتاب «المتمسك بحبل آل الرسول» في فكر المتكلمين

قبل كل شيء تجب الإشارة إلى أن ابن أبي عقيل قد اختار لكتابه التفصيلي في الفقه عنوان «المتمسك بحبل آل الرسول». وهذا هو العنوان الكامل للكتاب كما هو مذكور في فهرست الطوسي والنجاشي، وفي بعض مصادر الإمامية الأخرى أيضاً، ويتم دائماً المرور بهذا العنوان مرور الكرام. وفي معرض الدفاع عن المرور العابر على هذه التسمية يجب القول: إن تسمية الكتب بأسماء رمزية كان أمراً متداولاً في العصور المتقدمة، وكان المؤلفون يعمدون أحياناً إلى الاستعانة بذوقهم وقريحتهم في اختيار العناوين لكتبهم، وتكون هذه العناوين منبثقة أحياناً من الخيال المحض، وأحياناً من خلال الاستعانة بالانتماءات المذهبية.

يبدو من عنوان «المتمسك بحبل آل الرسول» أن المؤلف قد استلهم المفهوم

● المنهج الفقهي لابن أبي عقيل، ومدرسة المتكلمين المتقدمين من الإمامية

الكامن فيه من الأحاديث الكثيرة المعبرة عن ضرورة التمسك بحب أهل البيت عليهم السلام، ولا سيما حديث الثقلين المعروف، وبذلك سعى إلى تعريف كتابه بوصفه خطوة في اتجاه التمسك بحبل الكتاب والعترة. ويبدو أن استلزام هذا العنوان بالنسبة إلى المؤرخ ينتهي عند هذه النقطة، وبعد ذلك يجب المصير إلى الحقائق الكامنة وراء هذا العنوان. ويبدو أن الحقيقة هي أن ابن أبي عقيل - مثل أي فقيه إمامي آخر - سعى إلى استنباط الأحكام الفقهية على أساس الأدلة، وإيداعها في كتابه هذا. وعلى أي حال فإن الإشارات المرسلة من قبل ابن أبي عقيل في جميع مواطن كتابه تدعو القارئ إلى إعادة قراءة هذا الباب، والعمل على البحث في الأفكار الكامنة في هذا العنوان من جديد.

في ما يتعلق بإحدى خصائص اللغة الفقهية لابن أبي عقيل يجب التأكيد على أن عنوان «آل الرسول» قد اكتسب في هذه اللغة مفهوماً خاصاً، وأنه قد استعمل كمفهوم محوري في الكثير من أدلته الفقهية، في صيغ من قبيل: «عند آل الرسول»، بمعنى خاص. ويبدو أن ابن أبي عقيل كان في جميع مواطن فقهه يهدف إلى تحصيل فقه آل الرسول، ويتضح من خلال تعبيراته أنه - خلافاً للمتكلمين من أتباع مدرسة هشام بن الحكم - يعتبر فقه أهل البيت عليهم السلام، أو على حدّ تعبيره الخاص: (فقه آل الرسول)، مجموعة متكاملة ومنسجمة من التعاليم. وإن إصراره على استعمال عبارة «آل الرسول»، التي لم تستبدل في اللغة الحوارية المعروفة للجميع، من قبيل: «أهل البيت»، و«العترة»، يدلّ على أنه كان يرمي من وراء هذا التعبير إلى استعمال خاص^(٤٩).

في معرض إلقاء نظرة على الموارد المنشودة يجب أولاً الإشارة إلى تعبير لابن أبي عقيل استعمله في معرض بيان مسألة وقت صلاة الليل وتقديمها، حيث قال في مقدّمة دليله: «لا صلاة عند آل الرسول عليهم السلام إلا بعد دخول وقتها...»^(٥٠).

كما تجدر الإشارة إلى مثال آخر عنه في مسألة تعيين وقت النية للصيام، إذ يقول: «يجب على مَنْ كان صومه فرضاً عند آل الرسول عليهم السلام أن يُقدّم النية في اعتقاد صومه ذلك الليل»^(٥١).

يبدو من عبارته الأولى، ومن عبارته الأخيرة بشكلٍ أوضح، أنه قد استبدل مفهوم «في الشريعة» بـ «عند آل الرسول»، معتبراً فقه آل الرسول هو عين الشريعة.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ١٢٩

وفي التوضيح يجب التنويه إلى أن ابن أبي عقيل قد جعل الأساس في تفكيره قائماً على الوصول إلى تعاليم آل الرسول. وإنه - خلافاً لما يتبادر إلى الذهن في الوهلة الأولى من إطلاق «عند آل الرسول» - لم يُرد من ذلك السنّة المأثورة عن آل الرسول. إن تعاليم آل الرسول من وجهة نظره تمثّل جميع الشريعة، من هنا نراه في بعض الموارد يعتمد إلى ذكر آيات من القرآن الكريم. وبعد استدلاله بظواهر الكتاب يعتبر مدلوله بوصفه تعليماً لآل الرسول^(٥٢). إن أسلوب كلام واستدلال ابن أبي عقيل في هذه الموارد بحيث لو لم يتمّ لحاظ المفهوم الخاصّ لآل الرسول في لغته لكان من الصعب على المخاطب أن يفهم كيف يمكن للآيات القرآنية أن تكون معلومةً ضمن تعاليم آل الرسول.

لا نعرف في الوقت الحاضر شيئاً عن مضامين الكتاب الكلامي الذي ألفه ابن أبي عقيل تحت عنوان «الكرّ والفرّ». ولكن يبدو أن مفهوم آل الرسول في اللغة الفقهية لابن أبي عقيل يقوم على أساس عقائده الكلامية في باب الإمامة، ولا سيّما مسألة علم الإمام، وهي أمور يمكن مقارنتها بالعقائد المسجّلة لأبي سهل النوبختي بشكلٍ كامل^(٥٣).

ج - دليل الكتاب في النظام الفقهي لابن أبي عقيل

لقد احتلّ الكتاب - بوصفه الدليل الأوّل - مكانةً مرموقةً في النظام الفقهي لابن أبي عقيل، تجاوز فيها حدوده التشريعية والرمزية، وأضحى يستعمل في مجال واسع النطاق. إن هذه الخصيصة التي يمكن رؤيتها على المستوى العملي في جميع الأدلّة الفقهية لابن أبي عقيل - بالالتفات إلى محدودية المعلومات بشأن موقع دلالة الكتاب في المذهب الفقهي للمتكلّمين من الإمامية - تحظى بأهميّة قصوى، ويمكن من خلال دراسة تاريخية تسليط الضوء على آراء هذا المذهب بشأن دلالة الكتاب.

ومن خلال النماذج المتبقية عن استدلال ابن أبي عقيل بدليل الكتاب يجب القول: إنه كان يعتبر حجّة ظواهر الكتاب، حيث يبدي من خلال أبحاثه الفقهية تمسّكاً ملحوظاً باتّباع هذه الظواهر. وقد استنبط في بعض الموارد قواعد من ظواهر القرآن، وقد توصّل من خلالها إلى أحكام متنوّعة في هذا المجال. وعلى سبيل المثال:

● المنهج الفقهي لابن أبي عقيل، ومدرسة المتكلمين المتقدمين من الإمامية

تجدر الإشارة إلى رأيه بشأن طعام أهل الكتاب، حيث يتوصل إلى حليته؛ استناداً إلى ظاهر الآية ٥ من سورة المائدة، بعد أن جعلها أصلاً، وفرغ عنها حلية ذبيحة وصيد أهل الكتاب في مبحث الذبابة والصيد بشكل مطلق^(٥٤).

والمثال الآخر فتواه الخاصة بشأن إمكان الزواج من أم الزوجة في بعض الموارد الخاصة؛ استناداً إلى ظاهر الآية ٢٣ من سورة النساء.

وفي موضع آخر عمد إلى توظيف نوع من تفسير القرآن بالقرآن، ليقسم الكفار من زاوية القرآن إلى قسمين، وهما: أهل الكتاب؛ والمشركون من عبدة الأوثان، ثم ومن خلال التمسك بظاهر الآيات القرآنية قال بحرمة الزواج من المشركات مطلقاً، وجواز الزواج من نساء أهل الكتاب مطلقاً^(٥٥).

وفي ما يتعلق بمسألة تخصيص الكتاب بالسنة ذهب ابن أبي عقيل - طبقاً لمنهج معتدل - إلى عدم جواز ذلك، معتبراً الأخبار غير صالحة لتخصيص الأحكام العامة الواردة في كتاب الله.

فعلى سبيل المثال: في ما يتعلق بمباحث الجهاد أخذ العمومات القرآنية الواردة في الأمر بالجهاد بوصفها أصلاً، ولم يعتبر الروايات - التي تشترط إذن الوالدين المسلمين، أو اشتراط براءة الذمة من الدين لمن يريد المشاركة في الجهاد - قادرة على تخصيص هذا العام القرآني^(٥٦). كما يمكن الوقوف في أدلته على نماذج أخرى من الاستناد إلى إطلاق الكتاب، ورفض تقييدها بما ورد في الأخبار^(٥٧).

د - موقع السنة في النظام الفقهي لابن أبي عقيل

في ما يتعلق بدراسة كل منظومة فقهية يستند موقع السنة في الارتباط المباشر بأسلوب تعاطي تلك المنظومة الفقهية مع الأخبار، وفي فقه العالم المنتمي إلى مدرسة المتكلمين يكون الموضوع المفصلي أولاً هو القول بعدم حجية أخبار الآحاد.

ومن الصعب إبداء الرأي بشأن موقف ابن أبي عقيل النعماني من أخبار الآحاد؛ فمن جهة هناك مجموعة من القرائن الحاكية عن أنه - كسائر المتكلمين المتقدمين - يذهب إلى عدم حجية خبر الواحد؛ ومن جهة أخرى نرى حجماً كبيراً من فتاواه الفقهية تقوم على أخبار الآحاد. وما تمت الإشارة إليه بوصفه من القرائن على عدم

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ١٣١

الحجّة عبارة عن بعض الأمور المستفادة من تضاعيف أدلة ابن أبي عقيل، والبعض الآخر نستفيده من القرائن الخارجية، من قبيل: الروابط الفكرية القائمة بينه وبين مدرسة المتكلمين من الإمامية.

وفي تأييد هذا الفهم يجب التذكير بأن هناك من العلماء، من أمثال: الشيخ المفيد والسيد المرتضى، من أكد على إجماع العلماء - أو المتكلمين الإمامية في الحد الأدنى - على عدم حجّة أخبار الآحاد^(٥٨). ومن الجدير بالذكر أن المحلّين المعاصرين يذهبون في فهمهم الكلّي للمنهج الفقهي لابن أبي عقيل إلى التأكيد على الأصل القائل بأنه كان يذهب إلى عدم حجّة أخبار الآحاد^(٥٩).

إنّ ما قيل بشأن صعوبة فهم منهج ابن أبي عقيل بالنسبة إلى أخبار الآحاد هو في الحقيقة مشكلة نشأ عنها بشكل عام في فهم الأسلوب الفقهي لفقهاء هذه المدرسة في نقد الأخبار، وقد أدّت إلى سوء بعض الأفهام في تلك العصور أيضاً.

والشاهد على هذا الأمر إجابة السيد المرتضى في رسالة «المسائل التباينات»، حيث أشار بصراحة إلى وجود مثل هذا سوء الفهم حول كيفية استدلال المتكلمين الإمامية بالأخبار، وعمد هناك إلى توضيح المسألة^(٦٠). وفي الحقيقة إن منشأ هذا الإشكال - كما بيّن السيد المرتضى، بوصفه شخصية علمية بارزة من داخل هذه المدرسة - يكمن في الإدراك الخاطئ لمفهوم عدم حجّة خبر الواحد في لغة المتكلمين من الإمامية.

إن المتكلمين من الإمامية لم يكونوا يعتبرون الخبر عن السنّة في حدّ ذاته حجّة شرعية، وإنما يعتبرونه معبراً عن السنّة إذا كان بحيث تتوفر فيه القرائن المؤدّية إلى العلم بصحّة صدوره، وإن من الطرق لحصول العلم بصحّة الصدور هو التواتر، فإذا فقد التواتر لم يبقَ هناك وثوق بصحّة صدور الخبر. إلّا أن هذا لم يكن بمعنى أن أخبار الآحاد في نقد هذه المدرسة كان يتمّ تجاهلها بالكامل، أو يُصار إلى عدم اعتبارها. فأخبار الآحاد إنما كانت تسقط عن الاعتبار إذا لم يكن هناك ما يؤيّدُها من الخارج، فإذا كانت مقرونة ببعض القرائن الدالة على صدق الرواية وصحّة الصدور فإنها ستكون معتبرة في مثل هذه الحالة^(٦١).

وعلى حدّ تعبير السيد المرتضى في الحكم على الكتب الفقهية لأنصار هذه

● المنهج الفقهي لابن أبي عقيل، ومدرسة المتكلمين المتقدمين من الإمامية

المدرسة: يجب العلم بأن قسماً من أخبار الآحاد المنقولة فيها بوصفها دليلاً مستنداً، حيث أحرز المؤلف صحة صدورها من خلال توفر القرائن الخارجية على ذلك، وبشأن القسم الآخر من أخبار الآحاد يجب القول: إن ذكر هذه الأخبار إنما يأتي من باب التبعية لآية أو دليل ثابت، ولم يتم طرحها بوصفها دليلاً مستقلاً^(٦٢).

كما يجب الالتفات إلى أن بعض أقواله الخاصة والغريبة كانت ناشئة عن الاعتماد على أخبار خاصة اعتبرت من وجهة نظره مقرونة بقرائن تؤيد الصحة^(٦٣). وتارة تمت قراءتها «صحيحة» في تعبير ابن أبي عقيل صراحة^(٦٤). وإن من القرائن التي تم الاهتمام بها في فقه المتكلمين من الإمامية بشكل كبير، وتم القول بها بوصفها أصلاً في نقد الأخبار، هو كون الخبر مشهوراً، والذي يتم التعبير عنه أحياناً بإجماع الطائفة على الخبر^(٦٥).

وبغض النظر عن أخبار الآحاد، هناك مسألة أخرى تلفت الانتباه في المنهج الفقهي لابن أبي عقيل، وهي رآيه بشأن الخبر المتواتر، وتوسيع دائرة تطبيقه في الاستدلالات الفقهية. ويبدو أنه قد اتخذ أسلوباً متساهلاً في إثبات تواتر الخبر، الأمر الذي أتاح له إمكانية اعتبار تواتر طائفة كبيرة من الأخبار^(٦٦).

وعلى الرغم من أن ابن أبي عقيل لا يقدم تعريفاً للخبر المتواتر، بيد أنه في الأمثلة العملية التي يطبقها في أدلته قد رأى تواتر أخبار، يبدو منها أنه قد تسامح في هذا الشأن. فعلى سبيل المثال: في ما يتعلق بتجسس الماء القليل عند ملاقة النجاسة ادعى وجود الأخبار المتواترة عن الإمام الصادق عليه السلام^(٦٧)، في حين لا يبدو إثبات هذا التواتر أمراً هيناً^(٦٨).

هـ- ابن أبي عقيل ومباني الاستنباط

في معرض الحديث عن مباني الاستنباط والأصول الحاكمة على فقه ابن أبي عقيل ينبغي الاستطراد في هذا البحث من خلال حقلين:
الأول: بعض هذه الأصول والمباني ناظرٌ إلى مباحث الألفاظ وحقل تفسير النصوص الدينية.

والآخر: يعود إلى بحث تطبيق الأصول والمباني العقلية في الاستنباط الفقهي.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ١٣٣

في ما يتعلّق بمباحث الألفاظ يجب التذكير قبل كلّ شيء بأن توسيع دائرة هذه المباحث قد بدأ في عصر قريب من عصر ابن أبي عقيل، وفي مختلف حوزات الإمامية وأهل السنّة، وبشكل خاص حظيت هذه المباحث باهتمام من قبل المتكلمين من الإمامية، من أمثال: أبي سهل النوبختي، والحسن بن موسى النوبختي. وعلى هذا الأساس من المتوقع جداً أن تكون المباحث في هذا الحقل قد لفتت انتباه ابن أبي عقيل إليها أيضاً، وأنها قد شكّلت قاعدة تفكيره في أبحاثه الفقهي.

وفي معرض دراسة الأدلّة الفقهية المنقولة عن ابن أبي عقيل تمّ الاهتمام ببعض مباحث الألفاظ في أصول الفقه، من قبيل: مبحث العام والخاص، والمطلق والمقيّد، على نطاق واسع، وقد تركت تأثيرها في الكثير من المسائل على أدلّته الفقهية^(٦٩). وفي دائرة مباحث الألفاظ هناك مبحث آخر كان له في المسائل الفقهية لابن أبي عقيل انعكاساً ملحوظاً، ألا وهو مبحث الأوامر والنواهي.

وفي موقف عامّ لابن أبي عقيل تجاه مفهوم الأمر يجب القول: إنه على أساس من التمسك بظواهر النصوص يعمل فيما لو كانت الأوامر مطلقة على حملها على الوجوب. وهناك لهذا الموقف أمثلة واضحة وصريحة في معرض تفسير أوامر الكتاب، وفي فهمه للأوامر الواردة في السنّة أيضاً. وفي الحقيقة إن بعض الفتاوى الخاصة والغريبة لابن أبي عقيل تعود بجذورها إلى هذا التعاطي التفسيري من قبله تجاه الأوامر. وقد تجلّى ذلك - على سبيل المثال - في قوله بوجوب التكبير للركوع والسجود، وفي وجوب القنوت في الصلاة أيضاً^(٧٠).

وأما في ما يتعلّق بالكلام حول الأصول العقلية فتجب الإشارة إلى أصل البراءة أكثر من أيّ أصل آخر، حيث كان يعتبر في المنظومة الفقهية للمتكلّمين أصلاً جوهرياً وموسعاً للغاية، وكان له استعمالات واسعة في فقه ابن أبي عقيل أيضاً؛ لما يتمتع به من موقع مشابه.

وفي ما يلي يجب علينا النظر في بعض الأصول الحاكمة على فقه ابن أبي عقيل، والقائمة على أسس المباحث الكلامية.

وفي البداية لا بدّ من الإشارة إلى أصل قبح التكليف بغير المقدور، حيث يرتّب نتائج وثمار فقهية خاصّة على ذلك.

● المنهج الفقهي لابن أبي عقيل، ومدرسة المتكلمين المتقدمين من الإمامية

ومن ذلك: الشخص الذي تعدّر عليه تحديد اتجاه القبلة؛ بسبب الظلام أو السحاب أو الغبار الشديد، فصلّى إلى غير القبلة، ثمّ اتّضح له بعد فراغه من الصلاة أنه صلّى إلى خلاف اتجاه القبلة. وقد ذهب ابن أبي عقيل إلى عدم وجوب قضاء الصلاة عليه. وقد علّل ذلك بأن الفرد إذا كان في وقت العجز عن تحديد القبلة مأموراً بالصلاة إلى القبلة كان ذلك من التكليف بغير المقدور^(٧١).

والمثال الآخر: أصل ارتفاع التكليف عن الإنسان غير البالغ، حيث قال بذلك؛ بوصفه فرعاً من المباحث الكلامية للتكليف، وجعل ذلك أساساً لبعض مناقشاته الفقهية. وكثيرة لهذا الأصل أصدر فتوى غريبة بشأن الطفل الذي يموت، حيث أفتى بعدم وجوب صلاة الميت عليه، وقال بشكل عام: لا يجب أن يُصلّى على الموتى من غير البالغين^(٧٢).

الهوامش

(١) إن قيد المتقدمين في المتكلمين أخذ لتمييز هذه المدرسة من مدرسة المتكلمين المتأخرين، بزعامة الشيخ المفيد في أواخر القرن الهجري الرابع وكامل القرن الهجري الخامس. فيجب عدم اعتباره امتداداً للمدرسة المتقدمة.

(٢) أبو سهل النوبختي، القسم المتبقي من التنبيه، والمدرج ضمن كتاب (كمال الدين)، لابن بابويه: ٩٢، بجهود: علي أكبر غفاري، كتابخانه صدوق، طهران، ١٣٩٠هـ.

(٣) الطوسي، الفهرست: ١٢، إعداد: محمد صادق آل بحر العلوم، المكتبة المرتضوية، النجف، ١٣٥٦هـ؛ النجاشي، الرجال: ٣١، إعداد: موسى شبيري زنجاني، مؤسسة انتشارات إسلامي، قم، ١٤٠٧هـ.

(4) Van Ess, J, Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jh. H, Berlin / New York, de Gruyter, 1991.

- أحمد باكتجي، إمامية (مصدر فارسي) ١٠: ١٦٤ - ١٦٥، دائرة المعارف بزرگ إسلامي، طهران، ١٣٨٠هـ.ش.

(٥) الطوسي، الفهرست: ٨٩ - ٩٠، ١٦٩؛ النجاشي، الرجال: ٢٠٨، ٤٢٢.

(٦) المفيد، أوائل المقالات: ٧١ - ٧٢، ٩٦ - ٩٨، إعداد: الزنجاني والواعظ الجرندي، تبريز، ١٣٧١هـ.

- Madelung, W, Der Imam al-Qasin ibn Ibrahim, Berlin, de Gruyter, 1965. P. 15 – 16.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ١٣٥

- (٧) أحمد باكتجي، اجتهاد (مصدر فارسي) ٦: ٦٠١ (مبحث الإجماع)، دائرة المعارف بزرگ إسلامي، طهران، مركز دائرة المعارف بزرگ إسلامي، ١٣٧٣هـ.ش.
- (٨) أبو الحسن البصري، المعتمد: ٧٥٣، إعداد: محمد حميد الله وآخرون، المعهد العلمي الفرنسي، دمشق، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
- (٩) ابن النديم، الفهرست: ٢٢٥، إعداد: رضا تجدد، كتابخانه أسدي، طهران، ١٣٥٠هـ.ش.
- (١٠) المصدر السابق: ٢٥٨؛ النجاشي، الرجال: ٣٢.
- (١١) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٢٢٥؛ الطوسي، الفهرست: ١٣.
- (١٢) انظر: عباس زرياب، ابن راوندي (مصدر فارسي) ٣: ٥٣٤ فما بعد. دائرة المعارف بزرگ إسلامي، طهران، ١٣٦٩هـ.ش.
- (13) Massignon, L, La passion de Husayn ibn Mansur Hallaj, Paris, Gallimard, 1975. 1 / p. 360.
- عباس إقبال آشتياني، خاندان نوبختي: ١١٣، كتابخانه مجلسي، طهران، ١٣١١هـ.ش.
- (١٤) ابن النديم، الفهرست: ٢٢٥؛ الطوسي، الفهرست: ١٣.
- (١٥) الطوسي، الفهرست: ١٢؛ النجاشي، الرجال: ٣٢؛ وانظر: المفيد، أوائل المقالات: ٩٨ - ٩٩.
- (١٦) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٢٧٢.
- (١٧) انظر: المصدر السابق: ٢٦٦، ٢١٧.
- (١٨) انظر: النجاشي، الرجال: ٦٣؛ الطوسي، الفهرست: ٤٦.
- (١٩) انظر: المصدر السابق: ٣٧٥.
- (٢٠) انظر: الطوسي، الفهرست: ١٣٢؛ النجاشي، الرجال: ٣٧٥.
- (٢١) انظر: ابن قبة الرازي، أجزاء «نقض الأشهاد»، ضمن (كمال الدين)، لابن بابويه: ١١٠.
- (٢٢) انظر: المحقق الحلي، معارج الأصول: ١٤١، إعداد: محمد حسين الرضوي، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، قم، ١٤٠٣هـ.
- (٢٣) انظر: المصدر نفسه.
- (٢٤) باكتجي، اجتهاد (مصدر فارسي) ٦: ٦٢٩ (مبحث الإجماع).
- (٢٥) انظر: المصدر نفسه.
- (٢٦) انظر: ابن قبة الرازي، أجزاء «نقض الأشهاد»، ضمن (كمال الدين)، لابن بابويه: ١٢٥؛ وانظر أيضاً: ابن رستم الطبري، المسترشد: ١٣٦، المكتبة الحيدرية، النجف.
- (٢٧) انظر: ابن قبة الرازي، أجزاء «نقض الأشهاد»، ضمن (كمال الدين)، لابن بابويه: ٩٩، ١٠٩، ١١٣.
- (٢٨) انظر: الطوسي، الفهرست: ١٧٩؛ النجاشي، الرجال: ٤٤٢.
- (٢٩) انظر: النجاشي، الرجال: ٤٨.
- (٣٠) انظر: الطوسي، الفهرست: ٥٤، ١٩٤؛ النجاشي، الرجال: ٤٧١.
- (٣١) انظر: الطوسي، الفهرست: ١٩٤، ٥٤.

- (٣٢) انظر: النجاشي، الرجال: ٤٨.
- (٣٣) انظر: المصدر نفسه.
- (٣٤) انظر: المقدسي، أحسن التقاسيم: ٩٠ - ٩١، ١٥٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.
- (٣٥) انظر: النجاشي، الرجال: ٤٨.
- (٣٦) انظر: المقدسي، أحسن التقاسيم: ٩١.
- (٣٧) انظر: النجاشي، الرجال: ٤٨.
- (٣٨) انظر: المصدر السابق؛ الطوسي، الفهرست: ٥٤، ١٩٤.
- (٣٩) انظر: المصدر نفسه.
- (٤٠) انظر: الطوسي، الفهرست: ٥٤، ١٩٤.
- (٤١) انظر: العلامة الحلي، مختلف الشيعة، جماعة المدرسين، قم، ١٤١٢ هـ؛ ابن إدريس، السرائر: ١٠٢ الطبعة الحجرية، طهران، ١٢٧٠ هـ؛ الآبي، كشف الرموز ١: ١٠١، ١٥٣، ٢٣٥، جماعة المدرسين، قم، ١٤٠٨ هـ؛ وجميع مؤلفات الشهيد الأول.
- (٤٢) انظر: العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٨: ٤٦٤.
- (٤٣) انظر: ابن فهد الحلبي، المهذب البارع ١: ١٣٩، ٢٠٥، إعداد: مجتبى العراقي، جماعة المدرسين، قم، ١٤٠٧ هـ.
- (٤٤) انظر: الفاضل التوني، الوافية: ٢٥٢، إعداد: محمد حسين الرضوي، إسماعيليان، قم، ١٤١٢ هـ.
- (٤٥) انظر: عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية: ٥٩ - ٦٠، مؤسسة أم القرى، قم، ١٤١٢ هـ.
- (46) Modarressi Tabataba'i, II, An Introduction to Shi'i Law, London, Ithaca, 1984. P. 41.
- (٤٧) انظر: محمد تقي الشوشتری، قاموس الرجال ٣: ١٩٨، قم، ١٤١٠ هـ؛ وانظر أيضاً:
- Modarressi Tabataba'i, II, An Introduction to Shi'i Law, London, Ithaca, 1984. P. 41.
- (٤٨) انظر: محمد مهدي بحر العلوم، الفوائد الرجالية (الرجال) ٢: ٢٢٩، إعداد: محمد صادق وحسين آل بحر العلوم، مكتبة الصادق، طهران، ١٣٦٣ هـ؛ محمد باقر الخوانساري، روضات الجنات ٢: ٢٥٩، دار نشر نفائس المخطوطات، قم، ١٣٨٢ هـ.
- (٤٩) انظر: الكليني، الكافي ١: ٢٠١، إعداد: علي أكبر غفاري، كتابخانه إسلاميه، طهران، ١٣٩١ هـ.
- (٥٠) العلامة الحلي، مختلف الشيعة: ٧٤.
- (٥١) المصدر السابق: ٢١١.
- (٥٢) انظر: المصدر السابق: ٥٣٠.
- (٥٣) انظر: أبو سهل النوبختي، القسم المتبقي من التنبيه، والمدرج ضمن كتاب (كمال الدين)، لابن بابويه: ٩١ - ٩٢، المفيد، أوائل المقالات: ٧٧؛ وانظر أيضاً:
- Madelung, W, Der Imam al-Qasin ibn Ibrahim, Berlin, de Gruyter, 1965. P. 16.

- (٥٤) انظر: العلامة الحلّي، مختلف الشيعة: ٦٧٩ - ٦٨٠.
- (٥٥) انظر: المصدر السابق: ٥٣٠.
- (٥٦) انظر: المصدر السابق: ٣٢٤.
- (٥٧) انظر: المصدر السابق: ٣٣١.
- (٥٨) انظر: المفيد، أوائل المقالات: ١٣٩؛ المرتضى، جوابات المسائل التّبانيات «جوابات المسائل الرسية الأولى» ١: ٢٥، رسائل الشريف المرتضى، إعداد: أحمد الحسيني، دار القرآن، قم، ١٤٠٥هـ.
- (٥٩) انظر: الشوشتري، قاموس الرجال ٣: ١٩٨؛ المدرّسي الطباطبائي: ٤١.
- (٦٠) انظر: المرتضى، جوابات المسائل التّبانيات «جوابات المسائل الرسية الأولى» ١: ٢٥ فما بعد.
- (٦١) انظر: المفيد، أوائل المقالات: ١٣٩؛ التذكرة: ٣٨، ٤٤؛ المرتضى، الذريعة ٢: ٧ فما بعد، إعداد: أبو القاسم كرجي، جامعة طهران، طهران، ١٣٤٨هـ.ش.
- (٦٢) انظر: المرتضى، جوابات المسائل التّبانيات «جوابات المسائل الرسية الأولى» ١: ٢١ فما بعد.
- (٦٣) انظر: العلامة الحلّي، مختلف الشيعة: ٢١، ٤٢، ٥٤، ٥٨، ٦٠، ٧٠، ١١٣، ٤٠٣، ٥٢٩.
- (٦٤) انظر: المصدر السابق: ٦٠٨.
- (٦٥) انظر: باكتجي، اجتهاد (مصدر فارسي) ٦: ٦٢٩ - ٦٣٠ (مبحث الإجماع): العلامة الحلّي، مختلف الشيعة: ٥٣٢.
- (٦٦) انظر: المفيد، أوائل المقالات: ١٠٤؛ الجرجاني، التعريفات: ٤٣، ٨٦، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٧هـ. «
- (٦٧) انظر: العلامة الحلّي، مختلف الشيعة: ٢.
- (٦٨) انظر: المصدر السابق: ٥٠، ١٨٨.
- (٦٩) انظر: المصدر السابق: ٣٢٤، ٣٣١، ٤٠٣.
- (٧٠) انظر: المصدر السابق: ٩٦ - ٩٧.
- (٧١) انظر: المصدر السابق: ٧٧ - ٧٨.
- (٧٢) انظر: المصدر السابق: ١١٩.

غسل المال السلبي والإيجابي والسياسي

د. الشيخ حسن آقا نظري (*)

أ. علي هاشم البيضاني (**)

مقدمة

إن موضوع البحث هو غسل المال السلبي والإيجابي والسياسي. والهدف من هذا الموضوع هو تسليط الضوء على الناحية الإيجابية والسياسية من البحث؛ إذ لا خلاف على الناحية السلبية من البحث، ولذا لن نتطرق إليها؛ لكون القارئ سيطلع عليها من خلال النقاط الممهدة له، كالأساليب والدوافع والآثار، التي يعتمد البحث على فهمها وتوضيحها.

وحيث يقع أغلب الباحثين والمتقنين في خطأ تسمية العنوان، باعتباره موضوعاً مستحدثاً، كان من المناسب تسليط الضوء على تعريفه اللغوي والاصطلاحي.

ومن هنا ينقسم هذا البحث إلى:

١. التعريف اللغوي والاصطلاحي لعملية غسل المال.

٢. دوافع عملية الغسل.

٣. أساليب عملية الغسل.

٤. آثار عملية الغسل.

٥. عملية الغسل الإيجابي والسياسي.

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وعضو الهيئة العلمية في مركز بحوث الحوزة والجامعة. متخصص في الاقتصاد الإسلامي.

(**) باحث في الحوزة العلمية.

تعريف غسل المال لغةً واصطلاحاً

١- تعريف غسل المال لغةً

حيث إن غسل المال يتضمن كلمتين لذا سنعرف كلا منهما في بحثٍ مستقلٍّ:

أ- تعريف الغسل لغةً

الغَسَلَ (بفتح الغين وسكون السين) مصدر^(١). والغين والسين واللام أصلٌ صحيح يدلُّ على تطهير الشيء وتنقيته^(٢)، فغسلت الشيء غسلاً^(٣) بمعنى: تطهيره وتنقيته.

الفرق بين الغسل والغسيل

قلنا: إنَّ الغَسَلَ مصدرٌ، لكنَّ الغسيل صفةٌ. فالأول يُضاف إلى المال، فنقول: غَسَلَ المال؛ أما الثاني فيوصف به المال، ولا يضاف إليه. لذا فالصحيح أن نقول: غسل المال، ولا يجوز أن نقول: غسيل المال، كما هو شائع.

قال ابن منظور: «وشيءٌ غسيل ومغسول... الجوهرى: ملحفة غسيل، أي مغسولة. وربما قالوا: غسيلة، يذهب بها إلى مذهب النعوت، نحو النطيحة... وقال اللحياني: ميت غسيل في أموات غسلى وغسلاء، وميتة غسيل وغسيلة»^(٤). لذا يجوز أن نقول: مالٌ غسيل، أي مغسول، ولكن لا يجوز أن نقول: غسيل المال، بل غَسَلَ المال^(٥).

ب - تعريف المال لغةً

الأموال: جمع المال، وهو في اللغة: اسمٌ لما ملكته من جميع الأشياء^(٦)، سواء أكان ذلك الشيء ذهباً، أم فضة، أم متاعاً، أم حيواناً، أم عقاراً، وغير ذلك مما ملكته من كل شيء^(٧).

نتيجة التعريف اللغوي

إن كلا كلمتي (الغسل) و(المال) موجودةٌ في اللغة، وقد اتَّضح معناهما، كلاً على حدة.

أما معناهما معاً، أي (غسل المال)، فغير موجود في اللغة حقيقة، أي إنه لا يوجد غسل للأموال بواسطة الماء مثلاً. ولذا لن تجد هذا المصطلح موجوداً في لغة العرب، فضلاً عن معاجمها؛ لأنه أمر غير معقول، لكن يصح استعماله كمعنى مجازي، والمقصود به: تطهير المال وتطقيته، بمعنى: جعله مشروعاً أو حلالاً بعدما كان حراماً؛ وذلك من خلال بعض الأساليب التي سنعرفها لاحقاً بعونه تعالى.

ولكن بالرغم من ذلك فهذا المصطلح - أي غسل المال، الذي هو غير حقيقي لغةً - لا يُراد منه تطهير المال واقعاً وحقيقة، بل المراد منه تطهيره ظاهراً، فهو إذن مجرد غسل وتطهير قذر غير مشروع، لا يجعل المال واقعاً حلالاً ومباحاً؛ لأنه ليس فقط بنظر الشرع^(٨) حراماً، بل أيضاً بنظر القانون كذلك؛ ولذا يبقى المال بعد غسله قذراً، ويكون مثله حينئذٍ مثل الذي يغتسل من الجنابة بماء نجس، فهو غسلٌ، لكنه غسل غير مشروع، وغير مطهرٍ حقيقةً وواقعاً، وغير رافع للجنابة.

من هنا نصل إلى هذه النتيجة، وهي أن المصطلح المذكور (غسل المال) قد يفهم منه أو يتبادر منه أنه تطهير حقيقي للمال، كالمال الحلال المخلوط بالحرام، والذي يطهر بتخميسه مثلاً، ولكن هذا غير صحيح، بل هو تغييرٌ كنائي عن (الغسل اللامشروع للمال اللامشروع).

تطهير المال أو غسله في الفقه الإسلامي

لا يوجد في الشريعة الإسلامية مصطلح (غسل المال)، وإنما يوجد مصطلح آخر يبيّن تطهير المال، بمعنى جعله مباحاً وحلالاً، بواسطة إخراج الحق الشرعي منه. وله صور مختلفة: كإخراج الزكاة، والخمس، وردّ المظالم، وأداء الديون، وما شابه. فهناك بعض الآيات بيّنت أن إخراج المال هو تطهيرٌ للنفس، فالنفس تطهر بتطهير ذلك المال، وأخذ الحق الذي فيه، كقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (التوبة: ١٠٣)، فالآية الشريفة تبين أن طهارة النفس وتزكيتها يكون بإخراج الحقوق المالية، وتطهير المال، كما قال الشيخ الانصاري^(٩): «ومن انصراف الصدقة المفروضة - سيما المقيدة بكونها مطهرة للمال، أو المعللة بأنها أوساخ الناس - بما فرضها الله للتطهير في قوله

تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾^(٩). وما قصده الشيخ الأعظم رحمته الله من كون الصدقة مطهرة للمال من الأوساخ إنما هو إشارة لما ورد في بعض الروايات: «عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عن محمد بن مسلم وأبي بصير ووزارة كلهم، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام: إِنَّ الصَّدَقَةَ أَوْسَاخُ أَيْدِي النَّاسِ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ عَلَيَّ مِنْهَا وَمَنْ غَيْرَهَا مَا قَدْ حَرَّمَهُ، وَإِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحُلُّ لِبَنِي عَبْدِ الْمَطْلَبِ»^(١٠).

وكذا ما قاله مالك في الموطأ، في باب ما يكره من الصدقة: «حدثني عن مالك أنه بلغه: أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا تحل الصدقة لآل محمد. إنما هي أوساخ الناس. رواه مسلم من طريق جويرية بن أسماء، عن مالك، عن ابن شهاب، عن عبد الله بن عبد الله بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب: إن عبد المطلب بن ربيعة بن حارث حدثه»^(١١).

فالتعبير بالأوساخ في أحاديث الشيعة والسنة تبين الاتفاق على أن المال غير المزكّى وغير المطهر يبقى قذراً ما لم يخرج منه الحق الشرعي. إذن مصطلح التطهير. وليس الغسل. موجود في الشريعة الإسلامية، وبخلافه يبقى المال حراماً أو غير طاهر أو قذراً أو وسخاً. ما شئت فعبّر.، ويعاقب عليه الإنسان يوم القيامة.

من هنا يكون عندنا نوعان من التطهير للمال، أو كما عبّر بعض الباحثين^(١٢)، بغسل شرعي؛ وغسل غير شرعي.

فالأوّل هو غسل شرعي مباح للمال الحلال، بإخراج حق الله تعالى وحق العباد منه.

والآخر هو غسل غير شرعي للمال الحرام، ينطوي على إخفاء حقيقة المال حال كونه مكتسباً من مصادر غير شرعية، والهدف من ذلك الغسل إخفاء حقيقة المال.

النتيجة

مرّ علينا في التعريف اللغوي أن غسل المال لغةً يصحّ استعماله كنايةً، بمعنى التطهير الحقيقي المشروع، لا التطهير اللامشروع. وهنا أيضاً يُقال: إن غسل المال وتطهيره في الشريعة يُراد منه التطهير الحقيقي المشروع، لا اللامشروع. فحتى الآن

● غسل المال السلبي والإيجابي والسياسي

يَتَّفَقُ التعريف اللغوي مع الفقهي في أن المراد هو الغسل الذي تدلّ عليه الكلمة، بمعنى تحويله من حرام إلى حلال، أو من غير مشروع إلى مشروع، لكنّ (الغسل) المستعمل في الاصطلاح القانوني أو الاقتصادي يُراد منه الغسل المزيّف، بمعنى تحويل المال من غير مشروع شرعاً وقانوناً واقعاً إلى مشروع ظاهراً، لا حقيقةً وواقعاً.

تعريف غسل الأموال في اصطلاح القانون الوضعي

نبين هنا على سبيل الإجمال آخر تعاريف هذا المصطلح؛ لمقارنته بالتعريفين اللغوي والفقهي.

فوفقاً للتشريع الفيدرالي الأمريكي تكون ظاهرة غسل الأموال عبارة عن «إخفاء مصدر واتّجاه حركة الأموال التي تمّ الحصول عليها؛ نتيجةً لنشاط غير مشروع»^(١٣).

إن المصدر الرئيس لعملية الغسل هو أموال غير قانونية، وغير خاضعة للالتزام القانوني، تضحّ في الاقتصاد الرسمي للدولة، أو أيّ أعمال مشروعة أخرى؛ لإخفاء أصل هذه الأموال، بإعادة تدويرها في النشاط الاقتصادي بطريقة مشروعة؛ لتجنّب المساءلة القانونية مستقبلاً.

فالهدف من عملية غسل الأموال هو إخفاء وتمويه المصدر الأصلي للأموال، حيث إنه مصدر غير شرعي، ويُراد به اكتساب الشرعية من خلال غطاء قانوني، وبالتالي لا يخضع المال للمصادرة، وصاحبه لا يخضع للمساءلة القانونية^(١٤).

إذن كلمة الغسل تناسب ساحة الفقه، ولا تناسب ساحة القانون والاقتصاد؛ لكونه إخفاءً لحقيقة المال الحرام، لا لتحويله إلى مالٍ مباح حلال. وهذه جريمة. فالمتصود من اصطلاح (عملية غسل المال) حقيقةً هو (جريمة إخفاء المال اللامشروع)، أو (جريمة الغسل المزيّف للمال الحرام)؛ لأن الغسل - لغوياً - هو تطهير، وفي ما نحن فيه لا يوجد أيّ تطهير حقيقةً وواقعاً.

دوافع غسل المال

إن عمليات غسل الأموال لا بُدَّ أن يكون لها دوافع أو أسباب، ولا يمكن أن

تأتي هذه العمليات من فراغ، بل لا بُدَّ من سبب يدفع الفرد للقيام بهذه العمليات. فالفرد أولاً يندفع نحو ارتكاب الجريمة غير المشروعة، مثل: (المخدرات، التهريب، السرقة...)، ويحاول بعدها إبعاد الشبهة عنه، والملاحقة القانونية؛ لذلك يقوم بعمليات غسل لهذه الأموال المتأتية من مصادر غير مشروعة، وإضفاء الصبغة الشرعية عليها. وتنقسم الأسباب أو الدوافع إلى: مباشرة؛ وغير مباشرة^(١٥).

أما الأسباب المباشرة فهي - بإيجاز -: البحث عن الأمان؛ خشية المطاردة القانونية؛ وجود بعض الدول التي تشجّع عمليات الغسل^(١٦)، واستثمار العائدات الإجرامية في مشاريع مستقبلية^(١٧).

أما الأسباب غير المباشرة فمنها: الفقر^(١٨)، والبطالة^(١٩)، وزيادة معدلات الضرائب، ودوافع نفسية^(٢٠).

أساليب غسل الأموال

يُقصد بأساليب غسل الأموال الطرق التي يتم من خلالها إخفاء مصدر المال غير المشروع، حيث تتحقق أموال طائلة من الاتجار بالمخدرات، والأسلحة، والأطفال، والرقيق، والأعضاء البشرية، والسرقات الكبرى، وغيرها، وخاصة تلك التي ترتكبها عصابات الجريمة المنظمة؛ إذ يصل حجم هذه الأموال السائلة إلى مليارات الدولارات، فتكون المشكلة في كيفية تحويل هذا الكم الهائل من النقد السائل إلى أموال وأصول ثابتة، وبيع وخدمات يتسم ظاهرها بالمشروعية^(٢١). إن أفضل طريقة لذكر الأساليب هي بتقسيمها إلى: المصرفية؛ وغير المصرفية^(٢٢).

أما الأولى فالمقصود بها أن يكون المصرف طرفاً أساسياً في عملية الغسل، من خلال ما يتم في نطاقه - ومن خلاله - من عمليات مصرفية، سواء أكانت داخلية أو خارجية، فيلعب الجهاز المصرفي دوراً أساسياً في نقل الأموال وتحويلها بهدف غسلها^(٢٣).

ويمكن أن يمارس هذا الدور من خلال فتح حساب جار في المصرف للحصول على شيكات وحوالات مصرفية مقبولة الدفع لحاملها (أي دون تحديد اسم المحول

● غسل المال السلبي والإيجابي والسياسي

إليه)، ويتم تداول الشيكات والحوالات بعد ذلك في عمليات وهمية أو مشاريع داخلية أو خارجية، ثم يتم إقراض هذه الودائع النقدية أو توظيفها، والحصول على عائد منها. وقد يتم تجزئة عملية الإيداع بمبالغ نقدية ذات قيمة تقل عن حد المساءلة، أو إثارة الشكوك، ثم تحول المبالغ المذكورة إلى الخارج في حساب مركزي؛ لاستكمال عملية غسلها^(٢٤). ويمكن أيضاً أن يمارس هذا الدور من خلال فتح اعتمادات مستندية^(٢٥)، الغسل بالقرض المضمون أو إعادة الإقراض^(٢٦)، نظام البطاقات المغنطة^(٢٧)، إجراء تحويلات مالية للاستثمار الأجنبي^(٢٨)، أو التحويل البرقي للنقود^(٢٩). أما غسل الأموال في المجال غير المصرفي فهناك أساليب مختلفة تختلف باختلاف الظروف المحيطة بعملية الغسل، فمنها: ما يعتمد على جغرافيا البلد، كتهريب الأموال^(٣٠)، ومنها: ما يعتمد على التطور التكنولوجي في ذلك البلد، أو كثرة الاستثمارات فيه بطرق مختلفة، مثل: إنشاء مشاريع وشركات واجهة أو وهمية^(٣١)، أسواق المال^(٣٢)، سوق العقارات^(٣٣)، تجارة الذهب^(٣٤)، شركات الصيرفة^(٣٥)، صالات القمار (الميسر)^(٣٦)، التحايل في الأسعار، إصدار استثمارات مزورة أو مبالغ في قيمتها، العمالة الوافدة^(٣٧)، غسل الأموال عبر الإنترنت^(٣٨)، والمبيعات الوهمية في أسواق الأوراق المالية^(٣٩).

آثار عملية غسل المال

هناك آثار مختلفة لعملية غسل المال، منها: ما هو داخل البلد محل الغسل، ومنها ما له تأثير على خارجه. وسنوجز الكلام بما يبين مفسد هذه العملية. إن لعملية غسل المال آثاراً اقتصادية سلبية متعددة. فلها مثلاً تأثير سلبي على الاستثمار، سواء على الدول التي خرجت منها الأموال غير المشروعة، أو على الدول التي دخلتها الأموال لغرض غسلها فيها، حيث يؤدي نقص الأموال التي يمكن استغلالها في الاستثمار إلى ازدياد الطلب على النقد الأجنبي؛ بسبب تحويل الأموال غير المشروعة إلى عملة حرة؛ لغرض تهريبها إلى الخارج، وهنا يزداد الطلب على النقد الأجنبي من المستثمر الحقيقي وصاحب المال غير المشروع، فيلجأ الطرف الأخير إلى رشوة العاملين في المؤسسات النقدية، العام منها أو الخاص، ويضيع على الدولة جزء

هائم من النقد الأجنبي، الذي كان من الممكن استخدامه في استثمار حقيقي يساهم في التنمية^(٤٠).

كما يؤدي النشاط الجرمي لغاسلي الأموال إلى فساد المناخ الاستثماري ذاته، حيث إن أصحاب المدخرات المشروعة يسعون إلى محاكاة وتقليد أصحاب الأموال غير المشروعة بقصد المنافسة في الربح، وبذلك يسود مناخ استثمار فاسد، ويؤدي أيضاً إلى تفشي الاحتكار غير المشروع، وسيطرته على اقتصاد الدولة، بدلاً من حدوث المنافسة الشريفة التي تنعكس على اقتصاد الدولة وعلى مواطنيها^(٤١). وتتفاقم المشكلة أكثر لو أن النقد الأجنبي الذي يتم تهريبه إلى الخارج بقصد الغسل قد تم الحصول عليه من قروض دولية، فيتم خروجه مرة أخرى دون الاستفادة منه، وتقوم الدولة بدفع أقساطه وفوائده من صميم اقتصادها^(٤٢).

ومثلما كانت هناك تأثيرات سلبية لخروج الأموال غير المشروعة على الأنشطة الاستثمارية في الدول مصدر هذه الأموال فإنه وبالْبَع سوف يؤثر سلباً أيضاً على الاستثمار في الدول التي دخلتها الأموال لغرض الغسل فيها من جهات مختلفة^(٤٣)؛ فالمال غير المشروع لا يتميز بالاستقرار، بل هو مال قلق ومزعور، ينتقل من مكان إلى آخر، ومن شكل لآخر من أشكال الاحتفاظ بالثروة (ودائع مثلاً، ثم سندات، ثم أسهم، ثم عقارات)، وهذا يجعلها لا تشكل إضافة حقيقية للاقتصاد الوطني المنتج، وكل ما يهيم غاسل المال هو الملاذ الآمن من المصادرة^(٤٤).

إن دخول الأموال غير المشروعة في القطاع المصرفي يؤدي إلى فقدان الثقة في المؤسسات المالية، والأخطر من ذلك لو تمكن غاسل الأموال من السيطرة على المؤسسات المالية، بحيث تصبح عضواً في شبكة لغسل الأموال، الأمر الذي يضر بالتنمية؛ لفقدان هذه المؤسسات جاذبيتها لرأس المال المشروع^(٤٥).

أما تأثير عملية الغسل على الدخل القومي فمما لا شك فيه أن الأموال المهربة إلى الخارج خلال عمليات الغسل تمثل اقتطاعاً من الدخل القومي، وبالتالي تعدّ نزيفاً للاقتصاد الوطني إلى الاقتصاد الخارجي. فالمال المهرب والمكتسب عن طريق الجريمة يؤدي إلى حرمان اقتصاد البلد من هذا المال واستثماره على أرضه ولصالح مواطنيه، بما يترتب على ذلك من آثار سلبية، وحتى لو حدثت عمليات الغسل في صورة عينية

• غسل المال السلبي والإيجابي والسياسي

للأموال فإنّ ذلك يؤدّي إلى زيادة معدلات الاستهلاك بشكل يفوق الدخل القومي، وبالتالي يحدث خللٌ اقتصادي هيكلي؛ نظراً لانخفاض المدّخرات وزيادة الاستهلاك دون حدوث نموٍّ مماثل في الناتج المحلي الإجمالي^(٤٦).

أما سعر الصرف فإنه مثلما يتأثر بشكل مباشر في الدول منبع الأموال عند خروجها منها بقصد الغسل، كذلك يتأثر في الدول المستقبل لتلك الأموال، لذا يمكن تصنيف ذلك التأثير وفق ما يلي:

١- تأثير خروج أموال الغسل على العملة وسعر الصرف^(٤٧)

يؤدّي استبدال العملة الوطنية المستمدة من الأنشطة الإجرامية بأخرى أجنبية؛ لأجل غسلها عن طريق تحويلها، إلى انخفاض قيمتها؛ نتيجة زيادة المعروض من العملة الوطنية مقابل المطلوب من العملات الأجنبية، الذي يؤدّي بدوره إلى استنزاف الاحتياطي النقدي للدولة من العملات الأجنبية، ممّا يجبر المسؤولين على رفع سعر الفائدة؛ للحفاظ على المدّخرات المحليّة من التحوّل للعملات الأجنبية الأخرى، ومن المعلوم أن رفع سعر الفائدة يمثل أحد أهمّ العقوبات أمام الاستثمار.

يُضاف إلى ذلك ما يسبّبه السحب المفاجئ للأموال من قبل غاسلي الأموال من البنوك الوطنية، تمهيداً لحملها نقداً عبر الحدود، أو إجراء غسل عيني عليها، أو تحويلها بالوسائل الإلكترونية، من إرباك سوق العملة الوطنية، وبالتالي انخفاض قيمتها.

٢- تأثير دخول أموال الغسل على العملة وسعر الصرف^(٤٨)

يؤدّي دخول الأموال غير المشروعة من النقد الأجنبي إلى الدولة التي يتمّ فيها الغسل إلى زيادة التدفّقات النقدية الأجنبية، ومن ثمّ زيادة الطلب على النقد الوطني، وهذا يؤدّي إلى رفع سعر العملة الوطنية بأكثر من قيمتها الحقيقية، مما يؤدّي إلى مخاطر كثيرة، منها: تغيّر قيمة العملة الوطنية بما لا يعكس حقيقة الأداء الاقتصادي؛ وأيضاً مجرد التغيّر في اتجاه حركة رأس المال، وهذا يضرّ الاقتصاد الوطني، حيث تقلّ القدرة التنافسية للأسعار في مواجهة السلع الأجنبية؛ إضافة إلى أن

ارتفاع سعر العملة الوطنية من غير تبرير اقتصادي يشكّل عائقاً أمام دخول رأس المال الأجنبي بشكل مباشر أو غير مباشر.

غسل المال سلبي أم إيجابي أم سياسي؟

إن لغسل المال صوراً مختلفة، فهناك نوع من عمليات غسل المال سلبية مضرّة، كما هو الحال في تزوير العملة فـ «حين يكون مصدر الأموال التي يتمّ غسلها هو تزييف أو تزوير النقد الأجنبي أو العملة المحلية فإن نجاح عملية الغسل يحدث أثراً سلبية على قيمة العملة الوطنية، وعلى مستوى الأسعار المحليّة، بالإضافة إلى إلحاق الضرر بعملة الدولة الأجنبية التي يتمّ تزييفها أو تزويرها»^(٤٩).

هذه صورة من صور عمليات غسل الأموال السلبي الضارّ، فهل هناك صور لغسل الأموال الإيجابي المفيد؟ وهل أن مكافحة غسل الأموال أساسها سياسي أم اقتصادي؟ ولو كان الهدف سياسياً فما هو الهدف من ذلك الهدف؟ ولنبدأ بالجواب عن السؤالين الأخيرين أولاً.

مكافحة غسل المال سياسية أم اقتصادية؟

إن «غسل الأموال الآن هو من موضوعات الساعة، وتسعى كلّ الدول إلى تجريمه، والعقاب عليه، ومكافحته، خاصّة أمام موجة الفوضى التي تعمّ العالم، وأمام الهجمة الشرسة التي يتعرّض لها الإسلام من قِبَل القوى المعادية له، وعلى رأسها الولايات المتّحدة الأمريكية، حيث كان لحرية انسياب الأموال أثره في الحرب الدائرة اليوم بين الإسلام وأعدائه، فلا مندوحة إذن أمام القوى الغربية من الضغط تجاه تقييد هذه الحرية، وحثّ العالم على إصدار التشريعات التي تضمن ذلك، ومن بينها قوانين مكافحة غسل الأموال. ويدلّ على هذا اقتران مكافحة الإرهاب بغسل الأموال في كثير من النشاطات والمحافل الدولية التي تُعنى بالإرهاب، ومنها: المؤتمر الدولي لمكافحة الإرهاب الذي نظّمته السعودية في الرياض، في الفترة من ٥ - ٨ / فبراير / ٢٠٠٥، والذي كان من محاوره: العلاقة بين الإرهاب وغسل الأموال»^(٥٠).

إن كلّ مَنْ يتعمّق في هذا البحث يجد أن مشكلة الغسل للمال جاءت من

• غسل المال السلبي والإيجابي والسياسي

الغرب، ومن مشاكلهم في المخدرات، ودعم الإرهاب، والمافيات، وإسقاط الأنظمة، وما شابه؛ بحيث لا توجد مجازفةً لو قلنا: إن أكثر من ٩٠٪ من عمليات غسل الأموال هي موجودة في ما يسمّى بـ (الدول الكبرى). وإن الدول الإسلامية لا تتجاوز حصّتها الـ ١٠٪ من تلك العملية، كما ذكرت ذلك الإحصائيات الدولية في هذا المجال، والتي سنشير إلى بعض منها.

فقد قدّر صندوق النقد الدولي في آخر إحصائيات له حجم عمليات الغسل بما يتراوح بين (٥٩٠) مليار دولار أمريكي إلى (١,٥) تريليون دولار سنوياً، أي ما يعادل إجمالي الناتج المحلي لفرنسا، كما يعادل هذا المبلغ ما بين ٢٪ إلى ٥٪ من إجمالي الناتج المحلي العالمي، وإن ما بين ٥٠٪ إلى ٧٠٪ من الأموال غير المشروعة تجري عليها عمليات غسل في المصارف العالمية، ويقدر إجمالي الدخل المتحقق من الاتجار بالمخدرات بحوالي ٦٨٨ مليار دولار أمريكي سنوياً، منها ٥ مليارات دولار في بريطانيا، و٣٣ مليار دولار في أوروبا، و١٥٠ مليار دولار في الولايات المتحدة، و٥٠٠ مليار دولار أمريكي في باقي بلدان العالم^(٥١). كما تقدّر الأرباح التي حققتها عصابات المافيا من الاقتصاد الخفي بحوالي ١١٠ مليار دولار أمريكي خلال عام ١٩٩١م، مقابل ٢,٥ تريليون دولار عام ١٩٩٤م. ويفوق هذا المبلغ الناتج المحلي الإجمالي العالمي. وتحتل الولايات المتحدة الأمريكية المرتبة الأولى بين دول العالم في حجم الدخل غير المشروعة، والتي تقدّر بحوالي (٤٧١) مليار دولار عام ١٩٩١م، تليها إيطاليا ٨٦ مليار دولار تقريباً، تليها ألمانيا ٤١ مليار دولار تقريباً، وتأتي اليابان بالمرتبة الرابعة، ثم كندا بالمرتبة الخامسة^(٥٢).

ولا يخفى أن مصرف الاعتماد والتجارة الدولي قد لعب دوراً مهماً في الجاسوسية الاقتصادية، من خلال توحيد علاقته القوية مع وكالة المخابرات المركزية الأمريكية. كما حرصت هذه المخابرات على التعاون مع الجهات التي تمارس أنشطة خفية، وتقوم بجمع المعلومات والأسرار، ونقل الأموال عبر القنوات المتعددة، والتي لديها علاقات قوية مع رجال الحكم والسياسة وكبار رجال المال في عدد كبير من الدول، كما استطاع مصرف الاعتماد والتجارة الدولي أن يعين بعض رجال المخابرات في وظائف إدارية بهذا المصرف، فعين اثنين من كبار رجال المخابرات

في وظائف هامة، وعمد إلى تعيين آخرين كأعضاء في مجالس الادارة في مختلف الفروع^(٥٣).

وأشارت التقارير المختصة في هذا الشأن إلى أن إدارة مصرف التجارة والاعتماد الدولي كانت خاضعة لنفوذ وتوجيهات رجال المخابرات، حيث كانت تتلقى التوجيهات في هذا الصدد؛ لتساهم بدورها في تسهيل عمليات الجاسوسية في مختلف دول العالم؛ وذلك من خلال تسهيل فتح حسابات في هذا المصرف، من دون تثبت من هويات أصحاب الحسابات^(٥٤).

فإذا كانت مشكلة غسل الأموال نابعة بالأساس من تلك الدول التي تتحكم بالتجارة والاقتصاد والمصارف الدولية فلماذا يفرضون تلك القوانين علينا بشدة، ويضعون في القائمة السوداء كل من لم يلتزم بقوانينهم؟^(٥٥). هل حقاً إنهم حريصون على بلداننا، بحيث يهتمون كل هذا الاهتمام لأجلنا، لأجل ازدهارنا وتتميتنا الاقتصادية، بحيث تبدو تلك الدول وكأنها الشرطي الأمين المخلص ذو المبادئ الراقية والأخلاق والقيم العالية، أم إنهم ينطلقون، كما شكك بهم بعض الباحثين^(٥٦)، من كون مكافحة عملية الغسل مسألة سياسة تجاه البلدان الإسلامية؟

غسل المال الإيجابي

ما ذكرناه حتى الآن هو الجانب السلبي والسياسي المتعلق بعملية غسل الأموال ومكافحتها، حيث تبين أن هناك جانباً سلبياً في عملية غسل المال، كتزوير العملة وأثرها على الاقتصاد، وتبين أيضاً التشكيك في ما تفرضه الدول الكبرى من إجراءات لمكافحة غسل المال على الدول الإسلامية والنامية.

ونريد أن نبين الآن هل هناك إيجابيات في عملية غسل المال أم لا؟ ويتضح الجواب من خلال طرح الأسئلة أدناه، مع ما أشار إليه بعض الباحثين من هذه الجهة:

١. لماذا لا تتشدد بعض الدول في قوانينها المصرفية؛ بحيث تجذب الأموال المغسولة إليها؟ بل إنها تُسمى بالجَنَّات المالية، أو الملاذات الضريبية^(٥٧).

• غسل المال السلبي والإيجابي والسياسي

٢. أم أن تلك الدول أدركت أن دخول الأموال المغسولة خيرٌ من هروبها إلى الخارج، وخيرٌ من الاستفادة منها في الجرائم مرةً أخرى، أو تكتيزها، أو إنفاقها في أمور لا تنفع الاستثمار، كسواء الذهب، والتحف، واللوحات الفنية الثمينة، وما شابه؟

٣. هل من باب الصدفة أن تكون الدول الكبرى، والمتقدمة صناعياً واقتصادياً واستخباراتياً، وذات التشريعات القانونية في هذا المجال، هي من أكبر الدول في غسل الأموال، كما مرَّ علينا في المباحث السابقة، كالولايات المتحدة الأمريكية وروسيا وبريطانيا واليابان وغيرها؟

٤. هل من الصدفة أيضاً لكلِّ مَنْ اطَّلَعَ على جداول الدول التي تمارس الغسل، أو يُمارس فيها الغسل، أن يكون اقتصادها أفضل من تلك الدول التي يكون فيها الغسل أقلَّ؟

٥. لو فسح المجال للأموال المغسولة أن تدخل المصارف بحرية فما هو الخطر في ذلك؟

إن قلتَ: ستهرب إلى خارج البلد، وهذا له آثارٌ سلبية، كما تقدَّم بيانه سابقاً. قد يُقال: لو أن هناك حرية في المصارف، وعدم ملاحقة، ألا تنتفي الحاجة لغسلها وإخراجها، وستتفع البلد. ولا يُقال: إنها لو خرجت مع ذلك فخرجها سيكون مضرّاً؛ لأنه سيُقال: إن الدول التفتت إلى هذا الأمر، حتّى من دون غسل للمال؛ لأن قوانين الدول المصرفية لا تسمح إلاّ بخروج كمّيات محدّدة، كعشرة آلاف دولار كحدٍّ أعلى مثلاً، وأين هذا المبلغ من مبالغ الأموال الغسيلة التي تعادل اقتصاديات دول في هذا المجال؟

هل حقاً أن ضررها أكبر من نفعها، أم العكس هو الصحيح؟

يرى المعارضون لإجراءات مكافحة غسل الأموال ما يلي:

١. إنه لا يوجد أيّ ضرر تسبّبه عمليات الغسل للمؤسسات المالية الوطنية طالما كانت جرائم المصدر، أي الجرائم التي تحصّلت منها هذه الأموال، قد ارتُكبت في دولٍ أخرى^(٥٨).

٢. إن هذه المكافحة تحدّ من جذب وتدفّق رؤوس الأموال والاستثمارات

اللازمة للتنمية الاقتصادية^(٥٩).

٣. «توجد بعض الآثار الإيجابية لعمليات غسل الأموال؛ وذلك في حالة اتخاذ عمليات الغسل الصورة العينية، مثل: شراء السلع المعمرة، أو إقامة بعض المشروعات والأنشطة الاستثمارية، والتي توفر بدورها بعض فرص العمل، وتساهم في حل مشكلة البطالة، فضلاً عن توفير كميات من المعروض السلعي الذي يؤدي إلى استقرار الأسعار المحلية»^(٦٠).

٤. «إن إجراءات مكافحة تتعارض مع التحرر الاقتصادي، حيث تتطلب مكافحة غسل الأموال المزيد من القيود التشريعية والتنظيمية، وخاصة بالنسبة إلى القطاع المالي، وهو ما يتعارض مع الاتجاه العالمي نحو تحرير الاقتصاد وحرية المعاملات المالية.

كذلك يرى معارضو غسل الأموال أن إجراءات مكافحة تستلزم قيام سلطات التحقيق بالكشف عن سرية الحسابات المصرفية، والتتقيب عن مصادر حسابات الأشخاص؛ للتحقق من مشروعيتها، وهذا سيعرض للنشاط الاقتصادي، حيث لا يأمن الأشخاص على أموالهم من ملاحقة السلطات لها، كما يتعارض مع سعي الدولة لدفع حركة تداول الأموال، الذي يقتضي عدم وضع قيود شديدة على عمليات الصرف وأسواق المال؛ لتشجيع عمليات الاستثمار»^(٦١).

٥. «إن فرض القيود على تداول الأموال، والمساس بسرية الحسابات، قد تؤدي إلى عزوف المستثمرين الوطنيين عن إقامة مشروعاتهم داخل الدولة، مما يؤثر على حجم الأموال المستثمرة والإضرار بالاقتصاد الوطني»^(٦٢).

اذن يتضح - من خلال ما ذكره معارضو مكافحة غسل الأموال - أن هناك إيجابيات في عملية غسل المال. وربما لهذا السبب أدرك الغربيون، الذين تجري في بلدانهم - حسب الإحصائيات السالفة - أكبر عمليات غسل الأموال، أدركوا حقيقة أن عمليات الغسل لو جرت في غير بلدانهم، أي في الدول النامية، ومن بينها الإسلامية؛ لأدى ذلك إلى هروب الأموال من بلدانهم إلى تلك البلدان، ولذا وجب سن القوانين لمنع هذه الحالة. وربما أيضاً؛ لكي يبينوا للعالم أنهم الشرطي الحريص على تلك البلدان وعلى اقتصادياتها، ولذا أوجبوا عليهم الدخول في معاهدات مكافحة غسل الأموال،

والأ كـان مصيرهم الدخول في القائمة السوداء للدول التي لا تكافح هذه العملية. ولكن حيث إن أغلب الدول التفتت إلى أهمية الجانب الإيجابي في عملية غسل الأموال أصبحت من بلدان القوانين الرمادية - وسيأتي تعريفها -، أو من البلدان التي لا تجرم قوانينها عمليات غسل الأموال، أو غير ذلك من الدول، كما سيأتي توضيحها في البحث التالي.

بلدان غسل المال

لقد ذكر بعض الباحثين دليلاً لبلدان غسل الأموال، وعرفها كما يلي: «بلدان غسل الأموال هي: بلدان ذات سيادة، تسمح قوانينها الخاصة بالأعمال المالية والمصرفية للمستثمرين والمودعين من غير مواطنيها بالاستفادة من الإعفاءات الضريبية، كاملة أو مخفضة، كما توفر لهم ولأموالهم واستثماراتهم مساحةً كبيرة من السرية المصرفية والتجارة الحرة. وتعتبر مثل هذه البلدان هدفاً لغاسلي الأموال، دون أيّ عناء أو مخاطر»^(٦٣).

وذكر الباحث أن بلدان غسل الأموال (الملاذ المالي) تتصف أو تتميز بمقومات تساهم بشكل أو بآخر في عمليات غسل الأموال. وسنذكر من هذه المقومات ما يختص بجهة البحث، وهي:

١. البلدان التي لا تجرم قوانينها عمليات غسل الأموال، ولا تعاقب مرتكبيها: يتزاحم غاسلو الأموال على تحويل أموالهم وغسلها في بلدان لا يوجد لديها قوانين وأنظمة تمنع غسل الأموال، وتتصدى لمحاولات تنفيذ تلك العمليات؛ لأنهم في منأى عن المساءلة أو الاستجواب أو المتابعة والتحري والتحقيق. كما أن أموالهم في أماكن آمنة، سواء قبل الغسل أو بعد الغسل، مضافاً إلى سهولة غسل الأموال، وبدون دفع أي عمولات على غسلها، أو حاجتها لحماية الآخرين بمقابل أو بدون مقابل.

٢. البلدان التي تطبق قوانينها السرية المصرفية والتجارية الصارمة: تعتبر البلدان التي يتم فيها تطبيق السرية المصرفية والتجارية الصارمة جنات ضريبية مؤهلة لغسل الأموال؛ لأن قوانينها وأنظمتها المالية والمصرفية تجيز لمصارفها ومؤسساتها المالية بالمحافظة على سرية الحسابات، وسرية أسماء المودعين وهوياتهم، مما يحول

دون ملاحقتهم للوصول إلى المعلومات والمؤشرات القانونية لإدانتهم وتجريمهم، كما تسمح بإخراج العملات وإدخالها بسريّة تامّة، ودون أيّ قيود أو مراقبة، وتتساهل بشكل كبير تجاه عمليات صرف العملات الأجنبية، والتعامل بالعملة الأجنبية بسهولة، وكذلك قبول الودائع في المصارف بالعملات الأجنبية المختلفة.

٣. البلدان التي تستثني قوانينها فرض الضرائب على كثير من مصادر الدخل، أو تتساهل في متابعة وتحصيل الضرائب المفروضة، أو تكون نسبة الضرائب المفروضة ضئيلة جداً.

٤. بلدان القوانين الرمادية: وهي البلدان التي تنضم إلى الاتفاقيات والمعاهدات الدولية المتعلقة بمكافحة غسل الأموال، وتضع تشريعات خاصة بها، ولكنها تتلكأ في تطبيقها، سواء في مجال الرقابة المصرفية والمالية أو في مجال التحقيق أو في مجال التحري والمراقبة أو في مجال التعاون الاقليمي والدولي.

٥. البلدان التي تعفي قوانينها المستثمرين الأجانب كلياً أو شبه ذلك من الضرائب والجمارك على استثماراتهم في شركاتهم ومؤسساتهم ومصارفهم ومشاريهم المختلفة، ولفترات طويلة أو دائمة، مع عدم الخلط بين سعي الدول النامية لاستقطاب استثمارات مشروعة وبين الهدف الخاص بغسل الأموال^(٦٤).

إن وجود هكذا بلدان تمارس أو تسهل عملية الغسل يدلّ بوضوح على ما قدّمناه من فكرة غسل المال الإيجابي، وأنه حقيقة تمارسها حتى الدول التي تحارب الغسل السلبي، لما اتّضح من الأهمية الكبرى للأموال التي تدخل مصارفها من الجهة الاقتصادية، وإن أنكرت ذلك علناً؛ خشية إدراجها في القائمة السوداء المستوجبة لفرض العقوبات، ممّا يجعلها تلجأ إلى القوانين الرمادية أو غيرها، لذا لا يعترض أحدٌ ما أو يستوحش من هذه الفكرة قبل دراسة أدلّتها جيّداً، والموجودة على أرض الواقع حقيقة، سنّا أم أبينا.

شبهات وردود

قد يُقال: لو سلّمنا بوجود إيجابيات في عملية غسل المال فهنا قد تطرح بعض

الأسئلة:

● غسل المال السلبي والإيجابي والسياسي

١. سواء أكانت عملية غسل المال سلبية أم إيجابية فإن المال مال غير مشروع، فكيف ستستفيد منه الدولة في مصارفها؟
 ٢. كيف نميز بين العمليات السلبية؛ لأجل مكافحتها، وبين العمليات الإيجابية؛ لأجل الاستفادة منها على فرض فائدتها؟
 ٣. هل الآثار المترتبة على الغسل هي بسبب نفس عملية الغسل أم بسبب الدافع والأسلوب؟
 ٤. هل الصحيح المكافحة لنفس عملية الغسل أم لسببها ودافعها؟
 ٥. كيف يتم التعامل مع نفس عملية الغسل بأنواعها المختلفة؟
- إن الأجوبة التفصيلية الدقيقة تحتاج لدراسات معمّقة، وعلى الخبراء وأصحاب الشأن القيام بها؛ للوصول إلى الحقيقة والدقة في هذا الموضوع. لكنّ سنجيب على نحو الإيجاز، بناءً على الآراء التي تمّ طرحها في هذا البحث، وبما يتناسب مع اختصاره وهدفه.

جواب السؤال الأول

إنّ مَنْ يقوم بعملية الغسل يتّخذ كافّة الأساليب الوقائية والاحترافية في هذا المجال، بحيث لا يمكن كشفها بسهولة؛ ولذا نجد الدول عاجزة عن إيقاف هذه العملية بسلبياتها وإيجابياتها، بل إنها تزيد ولا تبعد؛ لذا فلا يتصور أن الأموال التي تدخل للمصارف محدّدة سلفاً أنها أموال مغسولة، بل إنه يتعامل معها على أنها أموال مشروعة، لا أقلّ مشكوكة، والمشكوكة لا تستوجب عدم التصرف بها؛ لأنها مجهولة، أي غير متيقّن أنها أموال غير مشروعة، فكلّ مالٍ مجهول غير متيقّن من حقيقته هو مشكوك. ومن الواضح أن المصرف لا يسأل عن مصدر المال، فهو مجهول. فأغلب الأموال المودعة لدى المصارف مجهولة المصدر؛ لأنه ليس من واجب المصرف معرفة مصدرها. وعليه لا يمكن عدم التعامل وعدم الاستفادة من تلك الأموال مجهولة المصدر والمشكوكة على فرض الشكّ بها.

إذن الكلام في تشجيع تلك الأموال، وجلبها إلى المصرف لإيداعها فيه. نعم، لو اكتشف أنه مالٌ غسيل - وهذا صعب جداً - فهنا يجب حجزه في

المصرف حتّى نجد أصحابه . وهذا أمرٌ آخر صعبٌ جداً أيضاً .. والإيداع في المصرف لتلك الأموال هنا تكمن أهمّيته، أي في حجزها وعدم ضياعها في شراء الذهب والتحف الفنية الثمينة والعقارات، أو في تكتيزها أو تهريبها إلى خارج البلد.

إذن المال المودع في المصرف لا يعلم أنه مال مغسول أو يُراد غسله بواسطة إيداعه في المصرف؛ لذا لا يصحّ السؤال: كيف تتصرّف الدولة بالأموال المغسولة، سواء أكانت عملية الغسل سلبية أم إيجابية؛ لأنه لا يجوز التصرّف بالمال شرعاً وقانوناً في حال العلم بأنه مال غير مشروع ويُراد غسله. وهذا الكلام طبعاً يخصّ الدول الملتزمة بالشرعية أو بالقانون.

وقد يُطرح هذا السؤال: ما دام أن المصرف لن يتصرّف بالمال الغسيل فما هي فائدة التشجيع على إيداع الأموال المغسولة بالنسبة إلى المصارف؟

ويُقال: إن الجواب على ذلك قد اتّضح من خلال ما ذكرناه، وهو أن المال لا يعلم من الأساس أنه مالٌ غير مشروع، كلّ ما في الأمر أننا نريد من مصارفنا أن تتّخذ الإجراءات القانونية . التي لا تتعارض مع ثوابتنا الإسلامية . التي تتّخذها الدول التي تستفيد من الأموال المغسولة الضخمة فيها، كسويسرا وأمريكا وبريطانيا وغيرها، التي تستفيد مصارفها من تلك العملية، وبنفس الوقت تسنّ القوانين والتشريعات لمكافحة تلك العملية.

إذن التشجيع هو تشجيعٌ غير مباشر لجلب تلك الأموال؛ لأنه . وكما ذكرنا . المصارف لا تعلم من البداية أن تلك الأموال المودعة لديها هي أموال غير مشروعة، حتّى يُسأل أو يُقال: ما فائدة التشجيع على إيداع الأموال المغسولة في المصارف، ما دام أنها لن تستفيد منها؟

جواب السؤال الثاني

بنحو الإيجاز يُقال: إننا لو درسنا الدافع والأسلوب لغسل المال لاستطعنا أن نقول: إن التزوير للعملة، أو تهريبها، أو تكتيزها، وما شابه من هذه العمليات التي يُراد منها غسل المال، تعتبر عمليات سلبية، كما هو واضح لمن اطّلع على آثار عملية غسل المال.

• غسل المال السلبي والإيجابي والسياسي

أما منع تلك الأمور المتقدّمة، كالتهريب، والتكنيز، والتزوير، من خلال إيداع أموالها في المصارف فإنّ هذا سينسف عمليات الغسل تلك من الأساس؛ لأنّ الغاسل لو اطمأنّ على أمواله في المصرف، فبدلاً من أن يودعها في المصارف السويسرية، كما هو حال الطغاة ورؤساء الدول وغيرهم ممّن يهريون الأموال، فسوف يودعها في مصارف بلده، ما دام أن المناطق في المصارف هناك وهنا هو واحد. وإذا نسفت عمليات غسل الأموال سوف تكون آثارها السلبية من السالبة بانتفاء الموضوع، أي ستسبب آثارها تبعاً لذلك.

إن تهريب المال العكسي، أي إلى داخل البلد من خارجه، وجلب أموال الاستثمار، وما شابه من تلك الأموال التي تدخل مصارف البلد بقصد غسلها، لو سُئِلَتْ لها قوانين مشابهة لتلك التي في أوروبا وأمريكا لربما أمكن القول: إنها تكون مثلاً للغسل الإيجابي المنافس لما في مصارف تلك الدول المستأثرة بفوائده، والمحاربة لكلّ من ينافسها في ذلك اقتصادياً، أو سياسياً، كما يراه البعض^(٦٥).

والخلاصة أنه يمكن القول: إنّ أفضل طريقة للتمييز بين عملية الغسل الإيجابي والسلبي تكمن في التمييز بين الأموال الضارة للاقتصاد بنحوٍ جليّ وبين تلك الأموال غير الضارة للاقتصاد بذلك النحو. فمثلاً: لا خلاف بين الجميع أن تزوير العملة أو تهريبها في عملية غسل الأموال هي من النوع السلبي، أما التي تدخل المصارف بحريّة بسبب قلة أو عدم تطبيق قوانين المكافحة فإنّ لم نقل باتّفاق الكلّ على فائدتها للمصرف، فلا أقلّ من الخلاف في ذلك، كما بيّنا رأي المعارضين لمكافحة عملية الغسل من قبل بهذا الخصوص، وبيان الفوائد في عمليات الغسل الإيجابي^(٦٦).

جواب السؤال الثالث

إن الدوافع تسبق عملية الغسل، فلذا تكون آثارها مختصة بها قبل عملية الغسل، لكنّ الأسلوب هو جزء من عملية الغسل؛ لذا تكون الآثار لطريقة الغسل أو أسلوبها هي نفس الآثار المترتبة على تلك العملية. فالتهريب مثلاً له آثار سلبية تترتب عليه، فإذا كان جزءاً من عملية الغسل فإنّ الآثار المترتبة على تلك العملية تكون سلبية أيضاً، أمّا لو كان الأسلوب بواسطة ضخّ تلك الأموال في مصرف الدولة،

وكان لذلك آثارٌ إيجابية، فإن آثار عملية الغسل من هذا النوع ستكون إيجابية، تَبَعاً لذلك الأسلوب.

إذن لا يمكن القول: إن الآثار دائماً سلبية في عملية الغسل؛ لأن الآثار لا تتبع الدوافع في نفس العملية، بل ما في نفس العملية يتأثر بأسلوبها.

وللتوضيح أكثر: إن لبعض الدول مناصرين وجماعات وأحزاب في دول أخرى، وقد تكون إرهابية، وقد تكون موالية للحق. وعلى كلا الحالين قد تضطر تلك الدول الداعمة لها إلى عمليات الغسل بواسطة التهريب أو المصارف في تلك الدول أو غير ذلك من الأساليب المختلفة. فلو فرضنا أن كلا الدولتين غسلت الأموال لأنصارها بنفس الأسلوب لأمكن القول: إن الدولة الداعمة للإرهاب دافعتها غير تلك الدولة التي دافعتها دعم الأحزاب المستضعفة، لكن لو كان أسلوبهما التهريب لكانت الآثار سلبية على دولتيهما؛ لاضطرارهما لنقل العملة الأجنبية من الداخل إلى الخارج. أما لو كان الأسلوب نافعا للدولتين لكانت الآثار إيجابية لكليهما. إذن فآثار نفس عملية الغسل من الناحية المادية الاقتصادية تتأثر بأساليبها، لا بدوافعها.

فهنا أربعة احتمالات: إما أن تكون الدوافع سلبية والأساليب إيجابية؛ أو العكس؛ أو كلاهما سلبى؛ أو كلاهما إيجابى.

جواب السؤال الرابع

تارةً تقوم نفس الدول بعمليات الغسل عن طريق أشخاص أو منظمات أو شركات وهمية، لدوافع خيرة وحسنة بنظر تلك الدولة، كالاضطرار لدعم أحزاب أو جماعات خارج بلدانها، فهنا لا يتصورُ المكافحة لهكذا عمليات غسل للأموال؛ لأن الدولة لا تكافح نفسها أو مَنْ يقوم نيابةً عنها بذلك، لا من جهة الدافع، ولا من جهة الأسلوب؛ لأن الدافع جيد بنظرها، والأسلوب لا بُدَّ منه.

وتارةً أخرى تتم عمليات الغسل بمعزل عن علم الدول، لأشخاص أو تجار أو عصابات وما شابه، وهنا يأتي ما قدّمناه سابقاً، وهو الفصل بين نفس عملية الغسل وأساليبها وبين دوافعها؛ لأن هناك أربعة احتمالات، كما قلنا سابقاً؛ إذ قد يتفق أن يكون كلا الدافع والأسلوب إيجابياً، أو العكس، أو يختلفان بالسلب والإيجاب.

وهنا يأتي دور المكافحة لكل ما هو سلبي، سواء في الجريمة الأولى، أي في مرحلة الدافع؛ إذ قد يكون الدافع لعملية الغسل هو السرقة المحرمة، فهنا لا بُدَّ من مكافحة هذه الجريمة، وإن كانت عملية غسل الأموال المترتبة عليها إيجابية؛ لأن الدولة مثلاً ستنتفع بها أكثر مما سينتفع بها السارق، وقد يكتشف كون المال غير مشروع، فتحجزه الدولة وتسلمه لأصحابه الشرعيين، وبذلك لن يتمتع به السارق، وغيرها من الفوائد المترتبة على كونه بيد الدولة، لا بيد السارق.

أما لو كان الدافع إيجابياً، كدعم الأحزاب الصالحة خارج البلد، لكن تمتَّ عملية الغسل بأسلوب ضارّ بالبلد، فهنا ستكون الآثار السلبية تابعة لعملية الغسل وأسلوبها، لا لدافعها. وعليه فقد تمنع وتكافح هذه الأساليب، حسب تشخيص المصلحة والضرر في ذلك. وعموماً فالمكافحة لا تكون دائماً لعملية الغسل، بل للسلبات الموجودة فيها أو قبلها، أسلوباً ودافعاً.

جواب السؤال الخامس

انّضح الجواب عن هذا السؤال من خلال الأجوبة السابقة. فكلّ عملية غسل ضررها أكبر من نفعها وجب مكافحتها، وإلاّ أمكن الغشّ عنها بواسطة القوانين الرمادية السالفة، أو ما شابها ممّا سلف ذكره سابقاً، بحسب ما يراه خبراء السياسة والاقتصاد من المصلحة لبلدانهم.

الخاتمة

إن كون عملية غسل المال فيها جانب إيجابي مهمّ لمصارف الدولة، أم أن مكافحتها سياسية بالأساس لشلّ الدول النامية - خصوصاً الإسلامية منها -، وأنها ليست جريمة اقتصادية، فكلّ هذا يحتاج ربما لرسالة أو أكثر.

ولذا تمّ طرح الجانب الإيجابي والسياسي في هذه العملية بنحو الأسئلة والاحتمالات. ولم يكن الهدف هو إثباتهما بالأدلة، بل ما سقناه من أمثلة وتطبيقات هناك إنما هو لأجل إثبات أن الفكرة موجودة، ولا يمكن إنكارها، وبخاصة إلى الدراسة والتحقيق، وخصوصاً أن هذا العنوان لم يطرح من قبل، أي غسل المال

الإيجابي أو السياسي، ولم نرَ - حسب اطلاعنا - باحثاً ذكره مستقلاً هكذا، ممّا يستدعي إلفات نظر الباحثين في هذا المجال للتحقيق والتدقيق أكثر بموضوعية، وعدم التأثر بالجوّ العامّ الموجود في تلك الدول تجاه عملية الغسل، وتصويرها بالشكل السلبي، بحيث نرى أن بعض الباحثين^(٦٧) لا يستند في بحثه وتحقيقه إلا إلى مصادرهم ومؤلفاتهم وإحصائياتهم في هذا المجال؛ لكون المشكلة أساساً موجودة في بلدانهم، ثم صوّروها وصدّروها لنا بالزمانا بتشريع القوانين لمكافحتها، فهل عملنا بها أكثر منهم؟ وهل أضربنا ذلك أكثر ممّا نفعهم؟ هذه الأسئلة وسواها ممّا طرحناه سابقاً قد تكون دعوة لأهل الاختصاص من أجل التحقيق والتدقيق أكثر؛ للوصول إلى الحقيقة.

الهوامش

- (١) صاحب بن عبّاد، المحيط في اللغة ٥: ١٤، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتاب، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٤هـ. انظر للمزيد: الفيروزآبادي، القاموس المحيط: ١٣٤٢، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦.
- (٢) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٢٤، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية، قم، إيران، ط١، ١٤٠٤هـ.
- (٣) الجوهرى، الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية: ١٠٤٤، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.
- (٤) ابن منظور، لسان العرب ١١: ٤٤٩، تحقيق: أحمد فارس، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.
- (٥) انظر المزيد: الطريحي، مجمع البحرين، تحقيق: سيد أحمد الحسيني، كتابفروشي مرتضوي، طهران، إيران، ط٣، ١٤١٦هـ. وكذا: الفيومي، المصباح المنير: ٢، ٦١٢، المكتبة العلمية، ١٩٩٨م.
- (٦) لسان العرب ١١: ٦٣٥.
- (٧) انظر للمزيد: القاموس المحيط: ١٣١٨؛ وكذا: الواسطي الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس ١٥: ٧٠٣، تحقيق: علي شبري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤١٤؛ وكذا: مجمع البحرين ٥: ٤٧٥.
- (٨) الكلام هنا ليس في تفاصيل غسل المال الشرعية وغيرالشرعية من الناحية الفقهية، بل بناء على فهم المراد من إطلاق (غسل المال) كمصطلح متداول في الساحتين الفقهية والقانونية، وما هو المراد من معنى هذا اللفظ حين يُطلق؟ وما هو المفهوم منه والمتبادر منه إلى الأذهان في زماننا الحالي، والذي هو المفهوم المحرم؟ وإلاّ فإنّ الغسل فقهاً هو التطهير، أي الواجب وليس المحرم، كما سيأتي توضيحه في البحث اللاحق بعونه تعالى.

- (٩) مرتضى الأنصاري، كتاب الزكاة: ٣٥٠، نشر المؤتمر العالمي لذكرى الشيخ الأنصاري، قم، إيران.
- (١٠) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٩: ٢٦٨، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران، ط٢، ١٤١٤.
- (١١) مالك بن أنس، كتاب الموطأ ٢: ١٠٠٠، تصحيح وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٤٠٦. وللمزيد راجع:
١. مسند أحمد بن حنبل ٣: ٤٤٨، دار صادر، بيروت.
٢. سنن أبي داود السجستاني ١: ١٦٥٠، باب الصدقة على بني هاشم، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٠.
- (١٢) محمد نصر محمد، الحماية الجنائية للنزاهة ومكافحة الفساد وعلاقتها بجريمة غسل الأموال: ١٤، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٤.
- (١٣) يوسف حسن يوسف، جريمة غسل الأموال بالطرق التقليدية عبر شبكات الإنترنت وبنوك الويب: ٢١٦، المركز القومي للإصدارات القانونية، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠١١.
- (١٤) انظر: الحماية الجنائية: ١٧ - ١٨.
- (١٥) عبد محمود هلال السمير، عمليات غسل الأموال بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي: ٣٣، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ط١، ٢٠٠٩م.
- (١٦) السيد أحمد عبد الخالق، الآثار الاقتصادية الاجتماعية لغسل الأموال: ٩ - ١١، كلية الحقوق، جامعة المنصورة - مصر، ١٩٩٩م.
- (١٧) عبد الرحمن العيسوي، الجنون والجريمة والإرهاب: ٢٣، الدار الجامعية، بيروت، ١٩٩٤م.
- (١٨) يوسف القرضاوي، مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام: ١٨ وما بعدها، مكتبة وهبه - عابدين، مصر، ط٣، ١٩٧٧م.
- (١٩) أحمد ماهر، العمل في الإسلام: ٥٠، مؤسّسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
- (٢٠) زهير الزبيدي، جرائم التهريب في الوطن العربي: ٢٠، أبحاث الندوة العلمية السادسة، دار النشر بالمركز العربي للدراسات الأجنبية - الرياض، ١٤٠٨هـ.
- (٢١) أروى الفاعوري؛ إيناس قطيشات، جريمة غسل الأموال (المدلول العام والطبيعة القانونية): ٧٦، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان - الأردن، ط١، ٢٠٠٢م.
- (٢٢) والسبب أن ذكر الأساليب بلا تصنيف يجعل بحثها عشوائياً متداخلاً بين الأسلوب المصرفي وغيره، وأما تصنيفها بطريقة البسيطة والتقنية فهي طريقة جديدة للتخلّص من التصنيف القديم الذي هو التقليدي والحديث. وكلا الأخيرين يرد عليهما الجمود وعدم التطوّر، في حين أن الأساليب بمختلف أنواعها تتطوّر وفق الزمان والظروف المحيطة بها. فكان الأنسب لدفع الإشكال على التصنيف هو تصنيفها إلى أساليب مصرفية وغير مصرفية.
- (٢٣) انظر: عبد الفتاح سليمان، مكافحة غسل الأموال: ١٤٥ - ١٦٣، دار علاء الدين، القاهرة - مصر، ط١، ٢٠٠٤؛ صفوت عبد السلام عوض الله، الآثار الاقتصادية لعمليات غسل الأموال ودور البنوك في مكافحة هذه العمليات: ٤٥، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٣.

- (٢٤) انظر: عادل عبد العزيز السن، غسل الأموال من منظور اقتصادي وإداري: ٢١ - ٢٢؛ وكذا: عزّت محمد العمري، جريمة غسل الأموال: ٦٦ - ٦٨، دار النهضة العربية، القاهرة - مصر، ٢٠٠٦.
- (٢٥) عوض الله، الآثار الاقتصادية لعمليات غسل الأموال: ٤٨.
- (٢٦) هدى حامد قشقوش، جريمة غسيل الأموال في نطاق التعاون الدولي: ٥٨، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠١؛ محمد عبد اللطيف فرج، عمليات غسل الأموال، مجلة مركز بحوث الشرطة، العدد ١٣: ٢٤٢، يناير، مصر، ١٩٩٨.
- (٢٧) قشقوش، جريمة غسيل الأموال في نطاق التعاون الدولي: ٥٨ - ٥٩؛ مصطفى هديب وآخرون، العصر الجديد من الأمن المصرفي، مجلة الدراسات المالية والمصرفية، العدد ٣: ٥٧ - ٥٨، عمان - الأردن، المجلد التاسع، ٢٠٠١م.
- (٢٨) السن، غسل الأموال من منظور اقتصادي وإداري: ٢٢.
- (٢٩) انظر: عوض الله، الآثار الاقتصادية لعمليات غسل الأموال: ٥٥ - ٥٩؛ وأيضاً: جلال وفاء محمد، دور البنوك في مكافحة غسيل الأموال: ٢٧، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية - مصر، ٢٠٠٤م.
- (٣٠) عوض الله، الآثار الاقتصادية لعمليات غسل الأموال: ٤٦.
- (٣١) أحمد بن محمد العمري، جريمة غسل الأموال (نظرة دولية لجوانبها الاجتماعية والنظامية والاقتصادية): ٢٩٢، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ٢٠٠٠م.
- (٣٢) السن، غسل الأموال من منظور اقتصادي وإداري: ٢٥.
- (٣٣) أحمد جمال الدين موسى، الجريمة الدولية المنظمة (تحليل اقتصادي): ١٨، بدون دار نشر، ١٩٩٨.
- (٣٤) موسى، الجريمة الدولية المنظمة (تحليل اقتصادي): ٢١ - ٢٢.
- (٣٥) السن، غسل الأموال من منظور اقتصادي وإداري: ٢٥.
- (٣٦) عبد المجيد اسويكر، غسل الأموال في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية (دراسة مقارنة): ١٣٥، نشر جامعة سرت، سرت، ليبيا، ط١، ٢٠٠٩.
- (٣٧) انظر: المصدر السابق: ٤٧ - ٤٨.
- (٣٨) بيتر ليلي، الصفقات القذرة (الحقائق الغائبة عن غسيل الأموال حول العالم والجريمة الدولية والإرهاب)، ترجمة: علا أحمد، مجموعة النيل العربية، القاهرة - مصر - ٢٠٠٥م، وأيضاً: السعد، مرجع سابق: ٥١ - ٥٣.
- (٣٩) محمد نصر محمد، الحماية الجنائية للنزاهة ومكافحة الفساد وعلاقتها بجريمة غسل الأموال: ٢٥.
- (٤٠) محمد عبد السلام سلام، جرائم غسل الأموال إلكترونياً في ظلّ النظام العالمي الجديد للتجارة الحرة (العولمة): ١٥١٠، مؤتمر الأعمال المصرفية الالكترونية بين الشريعة والقانون، كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة، وغرفة تجارة وصناعة دبي. دبي ١٠ - ١٢ مايو ٢٠٠٣.
- أيضاً: عبد العزيز الشافي، تبييض الأموال: ١٩٣، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط١، ٢٠٠١.

- (٤١) مجلة الحقوق، حلقة نقاشية (جرائم ذوي الياقات البيضاء): ٢٧٨، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، السنة (٢٣)، سبتمبر ١٩٩٩. انظر أيضاً: هشام غرايبة، التأثير الاقتصادي لعمليات غسل الأموال على المجتمع: ٣، الحلقة العلمية (أساليب مكافحة غسل الأموال)، عمان، ٢٠٠١.
- (٤٢) عبد الرحيم صدقي، وجهات نظر فكرية وقانونية حول موضوع غسل الأموال القذرة (جريمة العصر الحادي والعشرين الوقاية والمنع لجرائم غسل الأموال): ٧، مؤتمر الوقاية من الجريمة في عصر العولمة، كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة بالتعاون مع أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، العين، ٦ - ٨ مايو ٢٠٠١.
- (٤٣) المصدر السابق: ٢٧.
- (٤٤) فؤاد مرسى، الرأسمالية تجدد نفسها: ٢١٦، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٠.
- (٤٥) عصام أحمد محمد، مكافحة غسل الأموال بين التجريم والتعاون الدولي: ٥، المركز القومي للدراسات القضائية، ١٩٩٦.
- (٤٦) عصام أحمد محمد، مكافحة غسل الأموال بين التجريم والتعاون الدولي: ١٧٨.
- (٤٧) محمد حافظ الرهوان، عمليات غسل الأموال (مفهومها وخطورتها واستراتيجية مكافحتها)، مجلة الأمن والقانون: ١٤٥، شرطة دبي، السنة العاشرة، يوليو ٢٠٠٢؛ محمد محيي الدين عوض، غسل الأموال، تاريخه وتطوره وأسباب تجريمه وطرق مكافحته، مجلة البحوث القانونية والاقتصادية: ١٧٠، جامعة المنصورة، القاهرة، أبريل، ١٩٩٩.
- (٤٨) انظر: محمد نصر محمد، الحماية الجنائية للنزاهة ومكافحة الفساد وعلاقتها بجريمة غسل الأموال: ٣٢.
- (٤٩) حمدي عبد العظيم، غسل الأموال في مصر والعالم: ١٧٦ - ١٧٧، أكاديمية السادات، القاهرة - مصر، ط١، ١٩٩٧.
- (٥٠) عبد المجيد قاسم اسويكر، غسل الأموال في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية (دراسة مقارنة): ٨٨، منشورات جامعة سرت، سرت - ليبيا، ط١، ٢٠٠٩.
- (٥١) تقرير صندوق النقد الدولي لعام ٢٠٠١: ٢٩، بتاريخ: ٥ / ٣ / ٢٠٠٢.
- (٥٢) تقرير البنك الدولي لعام ١٩٩٧: ٢٥٥.
- (٥٣) انظر: حمدي عبد العظيم، غسل الأموال في مصر والعالم: ٩٣، دار النهضة العربية، القاهرة - مصر، ١٩٩٨.
- (٥٤) انظر: المصدر السابق: ٩٤.
- (٥٥) أصدرت مجموعة العمل المالي (فاتف) خمسة إصدارات لقائمة الدول أو المناطق غير المتعاونة في مجال مكافحة غسل الأموال، كان أولها في ٢٢ يونيو ٢٠٠٠، وتضمن الدول والمناطق التالية: (جزر البهاما، جزر كايمان، جزر كوك، دومينيكا، إسرائيل، لبنان، ليشتنشتين، جزر مارشال، نورو، نيو، بنما، الفلبين، روسيا، سانت كيتس ونيفيس، سانت فنسنت وجرينادين)، وكان السبب المشترك بين كافة هذه الدول والمناطق لإدراجها ضمن القائمة السوداء هو عدم وجود تشريعات لمكافحة غسل الأموال، وعدم كفاية نظم الإبلاغ عن المعاملات المشبوهة. وقد أوصت فاتف في تقريرها بضرورة أن

- تولي المؤسسات المالية اهتماماً خاصاً بعلاقات العمل والمعاملات مع الأشخاص والشركات والمؤسسات المالية التي تنتمي للدول غير المتعاونة. (للمزيد راجع: السن، غسل الأموال من منظور اقتصادي وإداري: ٥٥).
- (٥٦) راجع: اسويكر، المصدر السابق: ٨٨.
- (٥٧) راجع: اسويكر، المصدر السابق: ١٢٦. وأيضاً: عادل عبد العزيز السن، غسل الأموال من منظور اقتصادي وإداري: ٣، إصدارات المنظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة - مصر، ٢٠٠٨.
- (٥٨) انظر: عصام أحمد محمد، مكافحة غسل الأموال بين التحريم والتعاون الدولي: ٢، المركز القومي للدراسات القضائية، القاهرة - مصر، ١٩٩٨. وللمزيد انظر: مصطفى طاهر، المواجهة التشريعية لظاهرة غسل الأموال المتحصلة من جرائم المخدرات: ١٦ - ٢٦، مطابع الشرطة للطباعة والنشر، القاهرة - مصر، ط٢، ٢٠٠٤.
- (٥٩) المصدر السابق: ١٩.
- (٦٠) السن، غسل الأموال من منظور اقتصادي وإداري: ٤٩.
- (٦١) المصدر السابق: ٥٠ - ٥١.
- (٦٢) حسام الدين محمد أحمد، شرح القانون المصري رقم ٨٠ لسنة ٢٠٠٢ بشأن مكافحة غسل الأموال في ضوء الاتجاهات الحديثة، دراسة مقارنة: ٢١، دار النهضة العربية، القاهرة - مصر، ٢٠٠٣.
- (٦٣) صالح السعد، دليل البنوك في كشف غسل الأموال: ١٠٩، اتحاد المصارف العربية، بيروت - لبنان، ٢٠٠٤.
- (٦٤) المصدر السابق: ١٠٩ - ١١٠.
- (٦٥) سبق وذكرنا آراء البعض الذين يرون أن مكافحة غسل الأموال موجهة بالذات إلى الدول الإسلامية.
- (٦٦) ونعيد القول تذكراً: إنه ليس المقصود دعم عملية غسل الأموال إيجاباً؛ لأننا لا نعلم أن الأموال المودعة في المصرف إنما أودعت فيه بهدف غسلها، بل القصد جذب الأموال المجهولة من خلال القوانين الرمادية سائلة الذكر مثلاً، أو ما شابهها، مما ذكر سلفاً.
- (٦٧) راجع على سبيل المثال كتاب غسل الأموال (مصرفياً - أمنياً - قانونياً)، مؤلفه الدكتور صالح السعد.

تنظيرات الشهيد مطهري

لأيدولوجيا التأسيس للحركات الإسلامية

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد^(*)

المبحث الأول: تمهيدات البحث التاريخية

لقد عرف تاريخ التجربة الإسلامية فكرة الجماعات الأيدولوجية منذ عصر الرسالة الأول، وكان أول اختبار للمؤمنين الأوائل بالرسالة أنهم وضعوا أمام اختيار الإمام الذي يحكم الدولة، ويحمي الدين بعد رسول الله ﷺ، ذلك الاختبار الذي تصرف فيه الأغلبية ضمن المفهوم الثلاثي التركيب (الكتلة - الأيدولوجيا - المصلحة)، ونتج عنه سلوك سياسي خاص.

ويُراد بمفهوم الكتلة (مجموعة من الناس) تمتلك أيدولوجيا ناتجة عن (فهم النصوص داخل المنظومة الفكرية الإسلامية)، أو هي عبارة عن نواتج تحليلات وتفسيرات للنصوص أو الوقائع التاريخية المتحولة إلى مستند ديني أو شبه مستند ديني، لإنضاج موقف إزاء قضية أو عدّة قضايا ضاغطة في عصرهم، شرط أن تعبّر هذه الأيدولوجيا عن مصالح الكتلة، سواء أكانت المصالح الدنيوية - وهي في الغالب الأكثر ظهوراً - أو المصالح الأخروية^(١).

وقد أطلعنا التاريخ على أن السقيفة (سنة ١١هـ) كانت مسرحاً لتجليات الكتلة السياسية الأولى في التجربة الإسلامية، فقد تحالف المهاجرون على تنوّعاتهم القبلية مقابل تحالف الأنصار على تنوّعاتهم ضمن أيدولوجيا (الإجماع) بما يحقق

(*) رئيس قسم الدراسات العليا في كلية الفقه، ومدير مركز الدراسات في جامعة الكوفة. من العراق.

مصالحتهم^(٢)، وتداخلوا سياسياً بغطاءٍ ديني لإنتاج موقف من الخلافة. وفي زمن عثمان تجلّى هذا المركب في (جماعة الثوّار)، الذين تجمعوا من بلدان متعدّدة لهدفٍ واحد، فكوّنوا كتلةً لها أيديولوجيا ومصالح. وفي زمن عليّ عليه السلام كان الخوارج والأمويون وأصحاب الجمل كتلاً سياسية^(٣) مؤسّسة على المركب الثلاثي المتقدّم.

ويلاحظ الدارسون أن تكوّن الكتلة (الفكرية - السياسية) يجيء مرّةً استجابة لمصالح فئة؛ ويجيء أخرى استجابةً لضغوط أو تحدٍّ فكري للنمط السائد، أو الاستجابة لمصالح مرتقبة، أو استجابة لمنهج فكريّ يوجد تحدّياً فكرياً جديداً، مثل: الموقف من ترجمة علوم اليونان إلى العربية وانتشارها، عندئذٍ يتداعى الناس بعد الاطلاع عليها إلى تشكيل عناصر (الكتلة السياسية) فكرياً، وذلك مثل: كتل المعتزلة والأشاعرة والمرجئة وأهل الحديث، مقابل الكتلة الملتزمة بمنهج آل البيت^(٤)، التي تعاملت مع الموضوع تعاملًا بديلاً، لا يتّسم بالحزبية، بل يميل إلى الصيغة التيارية. لقد كان من المفترض أن يكون الموقف من المنطق الأرسطي والثقافة اليونانية هو مناط الخلاف، لكنّ الذي حلّ محلّه ظهور موقف سياسي مرتبط بالأيديولوجيا، وهو الموقف الشرعي من مرتكب الكبائر، وبذلك تحوّل الصراع من حوارٍ فكري إلى صراعٍ سياسي بغطاء ديني.

لقد أنتجت الصدمة الحضارية الأولى في جانبها المنهجي (في القرن الثاني الهجري) إشكالاً جديداً لم يظهر إلّا بعد قرنٍ من نزول النصّ، وهو الموقف من المنطق الأرسطي، وكان ظهور الإشكال غير معمق، ثمّ توالّت على نقد المنطق الأرسطي النظريّات، فتحوّل إلى نظرية كلية عند الغزالي، هدفها تنقية العقائد؛ وعند عموم الأشاعرة هدفها رسم المنهج؛ ولتشكيل رؤية فلسفية للدين كما عند إخوان الصفا، لكنّ النمط السياسي المتخيل كان هو المائز الواضح بين الكتل السياسية الإسلامية التي ظلّت فاعلةً حتّى نهاية العصر العباسي الأول.

نستخلص من هذه المقدّمة السريعة والموجزة أن الإرهاصات الأولى للحركة السياسية الإسلامية في عصور الإسلام الأولى قد وضعت أهدافها والوسائل الممكنة لتحقيقها والآليات العامّة المتّبعة على وفق متطلبات معادلة (الكتلة - الأيديولوجيا -

المصلحة).

لقد عرف العالم الإسلامي تشكيل قوى سياسية بعد ذلك، ومنها: ظهور تيار الشيعة بوصفهم (تيار معارضة سياسية وعقائدية)، ولكن ظهوره كان على شكل مدرسة فكرية لها جناحان: الجناح العقدي؛ والجناح الفقهي. ورغم الضبط الفكري والمنهجي في هذه المدرسة فقد حصلت داخلها كتل لها اجتهادات سياسية، مثل: الكتلة الزيدية (أوائل القرن الثاني الهجري) وما تشقّق منها، وكتلة الواقعة والقطعية... إلخ. لكنّ المدرسة الفكرية الشيعية ظلّت تصحّح من الداخل انقساماتها، باحتواء هذه الكتل، وتحديد مرادها، وتصحيح بوصلتها، في الوقت الذي تقاوم فيه سياسات الاستئصال المعتمدة من القوى الحاكمة. يقول مطهري: إن الحركات الشيعية كانت ذات أهداف إصلاحية، فقد ظلّت على الدوام تطالب بالعدالة^(٦). وقد وضعت العدل أصلاً من أصول العقيدة.

ومن الحركات التي حولت أصلاً دينياً إلى أيديولوجيا سياسية ما ظهر عند الحنابلة من فرق، وخاصة تلك التي مارست مهمات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القرن الرابع والخامس الهجري^(٧)، وما حصل في بغداد منها من حوادث كثيرة قبل وبعد سقوط بغداد.

لقد كان ذلك هو التحديّ الأكبر للعقل الإسلامي على مدى القرون اللاحقة، بحيث كان من استجابات ذلك التحديّ ظهور ابن تيمية منظر المدرسة السلفية الثاني، الذي رسم أساسيات الاتجاه الحديثي المتشدد، وارتبط في ذات الوقت بالمماليك من سلاطين (الشام)، وراح يتعقب مَنْ لا يتفق معهم بالتعاون مع السلطة، كالعلوين، والصوفية، بالقتل والتشريد.

واللافت المهمّ في حركة ابن تيمية أنه أدار البوصلة والاتجاه من الدعوة إلى الإسلام عند أمم الدعوة إلى حصر جهده وجهد أتباعه في التنقية العقائدية الداخلية (النزعة التطهيرية)، مستخدماً العنف كوسيلة من وسائل بناء الأنموذج العقائدي^(٨) ضدّ المسلمين أنفسهم.

ومن استجابات العالم الإسلامي ما عرف بالنزعات الصوفية، التي شكّلت كتلاً (سياسية رخوة) مارست عملية التهذيب النفسي والرؤى والكرامات والتمسك

بالموروث العقيدي، تاركةً الدويلات السلفية تتركز وتتنامى، وإن كانت جزءاً من معارضة سياسية محسوب حسابها.

هذه هي استجابات العالم الإسلامي لتحدي الصدمة الحضارية الأولى، فقد كانت استجابات متعددة عقلية تمثلت بالمعتزلة، وسلفية تمثلت بأهل الحديث، وصوفية تمثلت بالجماعات المتصوفة، على تعدد طرقها.

الصدمة الثانية في التاريخ الحديث

أما الصدمة الثانية قد عرفها العالم الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر (١٨٨٠) وأوائل القرن الرابع عشر الهجري، وهي صدمة حضارية عولمية، كان العالم الإسلامي فيه يسير بحركة وثيدة، بعد غلق الاجتهاد وتحريم المنطق، وتحريم الاشتغال بالفلسفة، وقمع الاتجاهات العقلية، وتنامي التفكير الخرافي، وضمور النزاعات النقدية... وكانت هذه السمات قد امتدت في أعماق الحركة المجتمعية الإسلامية، ولا سيما بعد سقوط بغداد عام ٦٥٦هـ حتى نهايات القرن الثالث عشر، أي من (١٢٥٨م - ١٨٨٠م)، أي قرابة ستة قرون.

لقد كان العنصر البارز في هذه الفترة صدام المملكتين العثمانية والإيرانية صداماً جيوسياسياً مزوداً بغطاءٍ (ديني - مذهبي)، انقسم المسلمون فيه إلى قوى تابعة لإحدى المملكتين، وحسب معادلة (الكتلة + الأيديولوجيا + المصالح)، وبذلك اختفت المشروعات النهضة، حتى مجيء الاحتلال الغربي لبعض بلدان العالم الإسلامي (الهند، الجزائر، ليبيا، الشام، العراق، مصر). وجلب الغربيون مع احتلالهم تكنولوجيا الغرب ومدنيته، وطريقته في التفكير والتحليل، متضمنةً (نزعة صليبية - توراتية) لها موقفها من التراث المشرقي عامة، والإسلامي خاصة، فاصطدم العالم الإسلامي معها صدمة حضارية جديدة، تعدّ الصدمة الثانية في التاريخ بعد صدمة ترجمة علوم اليونان، إلا أنه في الصدمة الأولى كان فريق الفلاسفة المسلمين هم النخبة التي استوعبت تلك الثقافة وحللتها، ووجهت لها نقداً، وأعادت إنتاجها، مثل: الكندي، وابن رشد، وأبدعت في التصدي لها مدرسة الأسفار والحركة الجوهرية للملا صدرا، لكن في الصدمة الثانية كانت الكتل تقترب من علوم الغرب وفلسفته

الإحيائية . ما بعد البروتستانتية .، لكنّها تتقدّمها لأنها جاءت مقترنةً باحتلال عسكري ظهر في الهند ومصر وشمال أفريقيا، حتى قبل سقوط الخلافة العثمانية ١٩١٨م.

المبحث الثاني: الحركات الإسلامية المعاصرة، النشأة والتأسيس

في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي جاء الغرب بآلته الحربية، وتكنولوجيا المدنية الغربية، والعقل التوراتي، والنزعة البروتستانتية؛ لاحتلال عامّة بلدان العالم الإسلامي، حاملاً رؤيته المنهجية للعالم، وموقفه من الدين عامّة، وتوظيفه للمادة والنزعة التجريبية، إلى جانب نزعةٍ عدائيةٍ تركز على الأحقاد الصليبية مرّةً، وعلى الموقف السلبي من الدين عامّةً، على ما بينهما من تناقضٍ. فاستيقظ العالم الإسلامي وهو محمّلٌ بآثار غلق الاجتهاد، وتعاقب نظم الاستبداد، وتفشّي الفساد والظلم، وغياب النقد والتتوير، استيقظ على وقع هذه المتغيّرات التي تحوّلت إلى واقعٍ وتحّد، وتحول تفكيك الامبراطورية العثمانية إلى واقعٍ تجزيئي جديد، لا قدرة للمسلمين على إنغائه، ولا قدرة لهم على مواجهته مواجهة حاسمة لتغير ذلك الواقع لصالح المسلمين، لذلك كانت الصدمة الحضارية المدعومة باحتلالٍ أجنبي دافعاً لبناء مواقف فكرية، فانقسمت النخب الفكرية إلى أربع فئات:

أ. القوى التقليدية التي لم تتعامل مع الأزمة (تكوين الموقف الضدّ).

ب . الراديكاليون الوهابيون (وتأسيس الدولة السعودية)، وتأسيس البنية العقائدية التطهيرية، بحيث بدت كأنها حركة إصلاحية.

ج . الإصلاحيون الإسلاميون (مدرسة الأفغاني - محمد عبده - رشيد رضا، مدرسة المدنية الإصلاحية).

د . الإصلاحيون المدنيون (الطهطاوي، الكواكبي، النائيني، مدرسة المدنية الإنسانية).

ويصل المتنبّع إلى أنه لم تقدّم الفئة الأولى - بحسب التوصيف - نموذجاً للمواجهة الحضارية، ولا نموذجاً لمقاومة الاحتلال، وظلّت تتعامل مع الواقع الجديد بآليات قديمة، بحيث لم تعد تشكّل استجابة معتدّاً بها واقعياً^(٨). في حين قدّمت

(الراديكالية الوهابية) نفسها كحركةٍ تصحيحية للعقائد السائدة، على خلفية تشوُّه الفكر العقائدي عند المسلمين، واعتباره سبب الضعف، لكنَّها استعملت العنف لإخضاع مجتمع الحجاز ونجد. وكان مجمل ما اعتمدت عليه:

أ. اعتمادها أنموذج السلف أنموذجاً معيارياً مسحوباً من الأزمنة الأولى حتَّى عصر المواجهة مع الغرب، تحت عنوان فهم السلف، وعقيدة السلف، وفقه السلف.

ب. تشكيل قوَّة دينية متحالفة مع (سلطة ابن سعود السياسية)؛ لغرض صناعة الأنموذج السياسي السلفي على الجزيرة العربية بتحالفٍ ديني - قبلي.

ج. بناء الدولة الجديدة على أساس المشاركة والتداخل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، واقتسام السلطة والثروة، على أن يتبقَّى البناء الأيديولوجي من مهامَّ السلطة الدينية.

ورغم أن مفهوم عقيدة السلف وفقه السلف، الذي نقل من كونه مفهوماً زمنياً لمرحلة ما إلى مفهوم أيديولوجي، لم يتمتَّع بسماتٍ منهجية واضحة ومستقرَّة، فقد بقي أيديولوجياً محدودة، ولم يتحوَّل إلى مصافِّ المذاهب الأربعة^(٩) والعقائد الممنهجة، فظلَّ رؤيةً، بل أصبح الإطار النظري للراديكالية الوهابية بمراحلها الثلاث، وكان من أبرز معطياتها السياسية النزعة الإقصائية، على خلفية مفهوم الفرقة الناجية أو مفهوم الطائفة المنصورة.

أما الفئة الرابعة، وهي فئة الإصلاحيين الإسلاميين، فتمثَّلت في مدرستين مهمتين: الأولى: مدرسة جمال الدين الأفغاني؛ والثانية: مدرسة الميرزا حسين النائيني. وقد ركز الشهيد مطهري على تجربة جمال الدين الأفغاني، منطلقاً من تحديد المفهوم السياسي للإصلاح، الذي توافق مع ما أطلقنا عليه (أيديولوجيا الحركة)، إذ الإصلاح رؤية نقدية للماضي، وتصحيحية للحاضر، ومستشرفة للمستقبل، وعلى هذا التوصيف يمكن تقييم الجهد المدرسي لنهج الأفغاني.

أما الإصلاح عند مطهري فهو جهدٌ استثنائي لدراسة معوَّقات النهوض، واكتشاف البدائل، وتحقيق النهوض. ولاحظ أن الأمر بالمعروف كان أعمَّ من الإصلاح الذي هو نوعٌ منه، وهو مغايرٌ للخدمة الاجتماعية؛ إذ هو (جهدٌ للتغيير الاجتماعي)، كما هو رأي الشهيد مطهري.

إن الإشكالية التي تلاحقها هذه الدراسة هي طبيعة الاستجابات الفكرية لتحدي صدمة الغرب الحضارية، والمؤسسة فيما بعد للحركات الإسلامية المعاصرة. والغموض الذي تريد الدراسة تفسيره هو عدم قدرة الرؤى الإسلامية التأسيسية على اكتشاف المعادلة التي تمكّن المسلمين من إلغاء الفارق الحضاري مع الغرب مع الحفاظ على الهوية الدينية، فقد كان قلق تلك الرؤى إبان عصر الأفغاني هو قلق التقدم، وكان التساؤل: لماذا تقدّم الغربيون وتخلّف المسلمون؟ وكيف يحقق المسلمون مدنية جديرة بالتقدم منسجمة مع عقيدتهم الإسلامية؟ وهل المدنية تؤدي إلى إهمال الهوية الدينية (نواة الهوية الحضارية)، كما أهملت الحركات الإسلامية فيما بعد القلق على التقدم وصناعة المدنية، وغرقت في معالجة القلق على الهوية الدينية؟ وهناك من يرى أن النزاعات التأسيسية لم تضع خارطة طريق لتجاوز الإرث الاستبدادي والخراب لعصور ما بعد غلق الاجتهاد، ولا سيما مع رفض محاكاة الغرب رفضاً مطلقاً تحت وطأة الخلط في تخيل الغرب كله (عقيدته - وعدوانه - وتجربته الحضارية) من دون فصل بين هذه المكونات.

ورغم تثمّن الدارسين للسيد جمال الدين الأفغاني ومدرسته واعتباره واضح الحجر الأساس لمواجهة الانغلاق المعرفي والجهل والخرافة^(١١)، لقد كان عداء الأفغاني للاستعمار مركباً من (نظرية + حركة + فعل)، وكان للسياسة نصيب كبير في حياته، وقد اتّجه للدين ليقدم أهدافه السياسية، فقد أخرج المعرفة الدينية من اللاهوت التقليدي.

ويرى المرعشلي أن الأفغاني قدّم فلسفة التعاليم الدينية على المعرفة الدينية، ودفع بها إلى محرّك مجتمعي، ودافع سياسي، فلقد فهم السلفية المتداولة آنذاك فهماً خاصاً؛ لأنه قال بالحرية^(١٢)، وأوجد مقارنة مع الأيدولوجيا بعد أن قرب الدين من العلوم الإنسانية، وتجسّد هذا بمحاولته إخراج نظرية اقتصادية وسياسية من تخوم المعرفة الدينية^(١٣)، وحوّل اللاهوت إلى علم إنساني. لقد كان معجباً بالإصلاح البروتستانتي.

لقد كان الأفغاني مسكوناً بتحقيق المدنية الإسلامية، وكان يرى أن العقل ركيزة التقدم، وكان مؤمناً بأن المسلمين قادرون على استئناف دورهم الحضاري

باعتقاد العلم وتطبيقاته الصحيحة . كما فعلت أوروبا .، لكنه بحاجة إلى نظرية للتقدم، ونظامٍ قيمى له... ومن هنا كانت دعوته إلى شراكةٍ بين الحاكم والفيلسوف (نموذج الفارابى)، وتتنضح عليه ركائز الرشدية في دعوته إلى الدولة القائمة على العقل والوحي.

لكنّ الأفغانى لم يفكّ التشابه الجوهرى بين الفكر الدينى بتنوعاته المنهجية، ولم يبطل دعوى استحالة المصالحة بين الدين والفلسفة.

ويُقال: إنّه أخفق في عدّة قضايا أساسية:

أ. فهو لم يقدمّ لائحةٍ شورية بديلة للنظم الاستبدادية، التي اعتاد عليها المسلمون، وإنّ رفضها الأفغانى، واعتبرها سبب البلاء. ولم تتحوّل نظرية الشورى عنده إلى نظرية حكم، ولا سيّما مع تعدّد التصوّرات الإسلامية في نظرية الحكم. فلم يتعدّد القول: إن هناك سلطتين: إحداهما: زمنية؛ والأخرى: روحية، والقول بنظرية المستبدّ العادل.

ب. ولم يوقف العداء السنّى (الموروث والمتوارث) ضدّ الشيعة، ولا سيّما من متعصبي المدارس الأخرى، حتّى بقي ذلك جزءاً أساسياً من عقائد أهل السنة. وكان يمكنه أن يضع مشروعاً معرفياً جامعاً وبرهانياً لدراسة العقيدة الإسلامية على أساس المشتركات، بيدّ أنه تجنّب الخوض تماماً في الخلافات (عقائد + فقه)، وركز على مفهوم الوحدة.

ج. عوّل كثيراً على الإجمال في التأطير الأيديولوجي، دون رسم التفاصيل والآليات، فلقد كان أقرب إلى الفلاسفة منه إلى المتكلّمين.

وعلى الرغم من ذلك يقول عنه الشهيد مطهري: «وقد وجد أن من الحلول الناجحة الكفاح ضدّ المستبدين بالتسلّح بالعلوم والفنون الجديدة، والرجوع إلى الإسلام الأصيل، ومحاربة الخرافات، ووحدة المسلمين». ويصفه مطهري أنه أوّل مَنْ رفع شعار وحدة الصف، وبتّ روح المجابهة في نفوس المسلمين، بدل الانهزامية^(١٣).

ولم يُعرّ الشهيد مطهري جوانب الإخفاق السالفة أيّ اهتمام، إلى جانب ما يذكره دارسوه من أنه لم يضع علاجاً أو رأياً لمعالجة النظام الإقطاعي السائد آنذاك، ولم يضع نظرية واضحة حول نظام الأسرة والنظام التعليمي الذي ينبغي أن يتّبع.

واعتقادي أن الشهيد مطهري كان على دراية بهذه الثغرات في مشروع الأفغاني، لكنه يعتذر له بأنّ تحديات عصره لم تسمح له بأن يتفرّغ لهذه القضايا النظرية. ولعل اعتذار مطهري له كان منطلقاً من أنه يرى أنّ الأفغاني كان يريد أن يحقق الهدف المركزي، وهو تخليص العالم الإسلامي من الاستعمار والاستبداد فقط، فإذا تخلص العالم من الاستبداد السياسي الموروث عندئذٍ يعرف المسلمون ماذا يجب أن يفعلوا بعد ذلك.

لقد تطرّق الشهيد مطهري إلى قضية مهمة تناولها بالعرض والتحليل، وهي سبب الانفتاح عند الأفغاني على الثقافات الأخرى، فقد كانت كما يراها ناتجاً عن مواهبه الخارقة، ودراساته المتعددة للمدارس، ومعرفته بثقافات عصره وتنوعاتها، وإتقانه اللغات الأخرى. وهذا في ظنّي مدعاة لكي نعتبره عامل تحليل أساسي ومهم في كلّ الشخصيات التنويرية في عالمنا الحديث والمعاصر، وربما يتحوّل إلى قاعدة أو ضابطة منهجية لدى دراستنا المعاصرة. لقد حاول كتاب معاصرون استثمار نجاحات جمال الدين الأفغاني النسبية في التاريخ الحديث، للترويج لفكرة أن حركة جمال الدين الأفغاني قد تأثرت بالدعوة الوهابية، أو كانت من نتاجاتها، لا شيء إلا لأن الأفغاني دعا أيضاً إلى العودة إلى منابع الأولى للإسلام^(١٤)، بيد أن تمحيص هذا الترويج لا يدعه من دون أن يوقف القائلين به على نقاط عدّة:

١. لم يدع الأفغاني إلى (ذات المرجعية السلفية الوهابية) التي دعا إليها ابن عبد الوهاب، بل كانت دعوته للإسلام الشمولي. وهذا واضح من عدد غير قليل من أدبيات العروة الوثقى (تراث جمال الدين الأفغاني)، فلقد كان يرى أن دعوة ابن عبد الوهاب دعوة دينية محضة.

٢. لم تنطلق حركة الأفغاني من إدانة الناس الذين وقعوا بالانحراف العقائدي من جرّاء بعض سلوكهم، بل انطلقت من أن مدينة جديدة تعمل على إزاحة المدينة الإسلامية القابلة للاستئناف الحضاري، فقد كان هدفه استنهاض القيم المدنية في الإسلام، بينما كان هدف الوهابية (تصحيح) عقائد الناس، من خلال تركيزها على (تعاليم تصحيحية) من خلال القوة والقتل والإرهاب، في حين كانت فلسفة الأفغاني

إحياء الشعور الإسلامي الداخلي، وتحويله إلى دافع لسلوك اجتماع مدني مقاوم لنظرية الإزاحة الغربية للمدنية الإسلامية والتراث والفكر الإسلامي.

٣. لم يقسم الأفغاني المسلمين إلى: مؤمنين؛ ومنحرفين، كما فعل ابن عبد الوهاب، وإنما سعى إلى مخاطبة تنوعاتهم كافةً بخطاب واحد وتوحيدي.

٤. لا تقف المحاولة التصحيحية عند الأفغاني على جعل السلوك العبادي للمسلمين في خدمة الدين، إنما أكد على البعد الإنساني في الدين، في حين كانت المحاولة الوهابية محاولةً نصوصية انتقائية.

٥. لم يسعُ الأفغاني إلى إعادة الخلافة العثمانية؛ (لأنها مارست الاستبداد)، ولم يعلن أمارة دينية قبلية، إنما دعا إلى أنموذج جديد (لوحدة المسلمين بنظام جديد)، في حين كوَّنت الوهابية دولةً متكوَّنة من تحالف قبلي ديني في الجزيرة، ولم تقدِّم مشروعاً عالمياً.

فطبيعة المشروع الوهابي إذن طبيعة ماضوية، بينما طبيعة المشروع الأفغاني طبيعة مدنية إنسانية لديها رؤية مستقبلية^(١٥).

ويعدّ الشيخ محمد عبده الامتداد الطبيعي لمدرسة الأفغاني، وقد سمّاه الشهيد مطهري رجل الفكر والاعتدال، ويرى أنه اهتم بصورة خاصة بأزمة الفكر الديني، وعدم تحقق حاجة المسلمين العصرية التي ظهرت بعد المواجهة الحضارية الثانية، فكان مسكوناً بمسألة الإسلام والحاجات العصرية، وكان يحاول حلّ التقاطع بين الفكر الديني وقضية التقدم والتنمية المجتمعية، فاعتمد استراتيجية تطوير النظام التربوي، والتفكير بفلسفة التقدم، ومحاولة وضع اللوائح الحقوقية الإسلامية على أساس الفقه الإسلامي، وحاول أن يطور مفهوم الشورى؛ لكي يعتمد أصلاً صالحاً للحكم. ويقارن مطهري بين الأفغاني والشيخ محمد عبده، فيذهب إلى أنّ الأفغاني اعتمد وسيلة التغيير الثوري، بينما جنح محمد عبده إلى التغيير التدريجي.

وفي هذا نظر؛ فلعل إدراك عبده للصعوبات الكبرى من جرّاء (الجمود الموروث والوجود الأجنبي) جعل عبده أكثر واقعية، لكنهما في الأصل كانا ينطلقان معاً من قاعدة الإصلاح الذي يبدأ من القاعدة التي تقول: إن خلق المجتمع المتكامل وبنائه القويم يؤدّي إلى قيام دولة قويمة، وليس العكس. ويرى مطهري أنّ الأفغاني أولى

مسألة قلع جذور الفساد السياسي أهميّة خاصّة، بينما ركّز عبده على التربية والتعليم.

ويذكر الشيخ مطهري رأي حميد عنايت، الذي يجعل تركيز الأفغاني على مسألة الحرّية بأبعادها كافّة، بينما يركز الشيخ محمد عبده على التربية والتعليم والأخلاق وتهذيب النفس. ويرى عنايت أن دائرة اهتمام الشيخ محمد عبده تراجعت إلى (داخل حدود مصر)، بينما كانت دائرة الأفغاني تتّسع لعموم العالم الإسلامي، بيّد أنه من الجدير بالذكر أن إعادة إنتاج الفكر الديني على أساس عقلي ومنطقي من الأفغاني كان دعوةً فلسفية، وكانت دعوة محمد عبده دعوةً لممارسة عملية. فكان تجديد الفكر الديني مهمّة حضارية عند الأفغاني، وبالوسائل التربوية عند الشيخ محمد عبده، تلك التي تتجانس مع الفكر، وتجنّب التفرقة المذهبية، وتدعو إلى استئناف الاجتهاد في الفقه.

أما الفئة الثالثة فكانت المدرسة الإصلاحية المدنية، الذي كان رائدها الكواكبي المفكر السوري، الذي بدأ صحفياً جنّد قلمه لمكافحة الفساد والاستبداد، ودعا إلى النهوض والتقدّم، وتشكيل نوادي التثقيف. وكان ممّا دعا إليه خلافة عربية على أنقاض السلطنة التركية، محملاً التجربة التركية مسؤولية ممارسة الاستبداد.

ويعدّ كتابه الشهير (طبائع الاستبداد) من أجلّ الكتب التي أشاعت وعياً جديداً مطلع القرن الماضي، فقد دعا فيه إلى الوعي السياسي، ودعا إلى مراقبة الناس لأعمال الحكّام، وإلى خلق مناخات الحرّية.

ويدافع محمد عمارة عن الكواكبي، فيرى أنه دعا إلى دولة إسلامية، ولكنّ بإطارٍ ومضمون مدني؛ لاعتقاده بأن الاسلام هو الضدّ النوعي لكلّ سلطة ثيوقراطية؛ لأنه يحرّر الضمائر، وهو صاحب الدعوة التاريخية لسلطة مدنية بقرارٍ من الشرع. ولعلّ اختلافه مع رشيد رضا، الذي خرج عن خطّ مدرسته، متأثراً بالوهابية التي كانت ترى أن الخروج على طاعة السلطان الديني تمرّد على الإسلام^(١٦). وهذا يتعارض تماماً مع أصلٍ مهمّ من أصول فلسفة الكواكبي، وهي (الحرّية). ويذكر الشهيد مطهري أن الكواكبي كان يرى أنّ الاستبداد لا يخاف من كتب اللغة وكتب العلوم المتعلقة

بالآخرة، لكنه يخاف من الكتب في علوم الحياة والفلسفة والحقوق والاجتماع. ومن الملفت للنظر أن الشهيد مطهري تناول النموذج الرابع من الرواد، وهو محمد إقبال. ولعل ما يميز الأربعة الذين ذكرهم مطهري أنهم نهلوا من العلوم المتاحة لهم في عصرهم بلغات متعددة. وهذه قاعدة ناتجة عن استقراء؛ لأن تفتح الذهن والدعوة إلى التجدد ناتجة عن تعددية مصادر المعرفة ومناهجها المتنوعة.

فإقبال رحل إلى أوروبا، وحصل على درجة دكتوراه من جامعة ميونخ في ألمانيا، ومارس الأدب والسياسة، وصار زعيماً لحزب العصبة الإسلامية في الهند، وهو من مؤسسي دولة باكستان، وله عشرون كتاباً في الاقتصاد والسياسة والفلسفة.

صحيح أن معرفة إقبال بالثقافة الغربية لم تزلزل عقيدته الدينية، وفلسفته الوجدانية؛ لأنه كان على وعي بثقافته، مما جعله يشخص الخلل في كلا الثقافتين. ولأن أزمة المسلمين في شبه القارة الهندية كانت ضاغطة كبيراً فقد دعت أن يفكر بعمق، فلقد كان من آرائه الدعوة إلى استئناف الاجتهاد، ودعوته لممارسة التلذذ بالعرفان والشهودية. وكانت أبرز أفكاره فلسفة العودة إلى الذات، ومراده منها استعادة الإيمان في داخل النفوس، لكن موضوعية البحث - كما يرى الشهيد مطهري - تضطره إلى نقد إقبال عندما رأى أن البهائية أو الآتاتورية كانتا حركات إصلاحية^(١٧).

وهنا علينا ان نقيم خصائص رؤية إقبال إزاء التحدي الحضاري الغربي:

١. إيقاد الروح النقدية كمقوم للروح الناهضة، وهي ماهية وسيلة التغيير.
٢. إن الإسلام جمع بين خصوصيتين: ختم الرسالات الإلهية؛ واستمرارية الاجتهاد. وهذه النظرة في غاية الأهمية.
٣. كان يرى أن الفقه الإسلامي لم يتمتع بدرجة كافية من النقد والتمحيص.
٤. إن على المسلمين أن يقدموا الإسلام إلى العالم المعاصر كرسالة حضارية، وليس رؤية إقصائية.

٥. إن الإسلام لا يكون خصباً للتطور؛ لأنه ليس رؤية ماضوية.

ويمكن الاستخلاص أن هذه الشخصيات الأربعة هي رموز الاستجابة للتحدي الحضاري الكبير المزدوج (معرفياً - سياسياً). لكن الشهيد مطهري لم يلفت الأنظار

• تنظيرات الشهيد مطهري لأيديولوجيا التأسيس للحركات الإسلامية

إلى الميرزا النائيني في العراق، الذي قدّم استجابةً في غاية الأهمية، فكلّ مَنْ تقدّم الحديث عنهم كانوا يحومون حول فكرة الدولة وبناء الدولة (الأفغاني، عبده، الكواكبي)، لكنّهم لم يقدّموا خارطة طريقٍ فعّالة لبناء الدولة، ولم يتجاوزوا مألوف الناس إلّا بالنقد الإجمالي السلبي، دون اكتشاف البديل الذي اكتشفه النائيني. لقد بذل النائيني جهداً بارعاً لتخطّي السائد العقائدي والمعرفي، الذي يغلق الباب على مجرّد التفكير بالدولة والسلطة وبناء الكيان، محتجاً بأنها من مسؤولية الإمام الغائب، ولأنه بذل جهداً أكثر براعةً حين خطط جدول الصلاحيات ونطاق الحقوق من منابع الفقه الإسلامي، وجعلها من ضروريات الإسلام، فدعا إلى وجود دستور لكن من رؤية دينية إسلامية متحضّرة وحقوقية، بحيث أمان اللثام عن أخطر قضيه اجتهادية، وهي الموقف من المسكوت عنه من جهة النصّ، فكانت نظرية النائيني أخطر استجابة إزاء المستجدات الحضارية. وبالمجمل فإن كتاب تنزيه الملة لا يقلّ تنويراً وتأثيراً عن مقالات الأفغاني في العروة الوثقى، أو آراء محمد عبده في تفسير المنار، أو تجديد الفكر الديني أو طبائع الاستبداد، ففي كلّ صفحة من كتابه كان يتحدّى فيها بقوة التصوّرات الخاطئة عن الإسلام، التي تبرّر الاستبداد والحكم المطلق^(١٨).

لقد أسّست جهود الميرزا النائيني قواعد جديدة لشرعية السلطة في الفكر السياسي الشيعي، فلقد قبل الفكر السني الجمود والإقصائية الموروثة، وبالتنزيه يكون النائيني قد فتح عهداً جديداً، كانت من معطياته الجمهورية الإسلامية في إيران^(١٩).

ما هي نتائج دعوة الأفغاني في العالم الإسلامي فيما بعد ١٩٧٩م؟ وكيف صار شاهد الحركات الإسلامية بعد الثورة؟

لقد أنجبت مدرسة الأفغاني الشيخ الإمام محمد عبده، الذي سار مع تطوّر لطيف على رؤية فلسفية وسياسية وتربوية للأفغاني لا تزال تحمل قدراً من الخصوبة الفكرية. وجاء بعده تلميذه السيد محمد رشيد رضا، الذي تأثّر أولاً بالحركة الأتاتوركية، وحاول أن ينقل رؤية الاتحاد والترقي إلى عالم العرب، فأيد الشريف حسين في دعوته لدولة عربية يحكمها هو بوصفه شريف مكّة، معتبراً أن الحجاز

هي المؤهلة للخلافة الإسلامية، ثمّ ما لبث أن تخلّى عن الأسرة الهاشمية لينحاز إلى عبدالعزيز آل سعود والحركة الوهابية؛ لأنها كما يرى تحمل عقيدة سنّية صرفة، وأنّ منهجها هو منهج المسلمين الأوائل، على حدّ قوله في (المنار). وعليه فإن رشيد رضا يعدّ الشخص الأساسي في بروز تنظيرات الفكر السياسي السني، وهو عنصر مهمّ من عناصر المتغيّرات في بوصلة التفكير التأسيسي للحركات الإسلامية المعاصرة التي انغمست تماماً في مهمة إصلاح عقائد المسلمين، وليس في بناء العقل الإسلامي الموحد، فكانت دعوة سلفية تستعيد مقولات ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، وكان من تلاميذه حسن البنّا، وجماعة أنصار السنّة بقيادة الشيخ الفقي. ولدى تحقّق النظر التاريخي فإن الباحث يجد تناسلاً فكرياً للحركات المتشدّدة الذي بدأ عند الشيخ ابن تيمية، مروراً بالوهابية، ثم بالمودودي وسيد قطب، الذي صار كتابه معالم في الطريق لائحة كوّن ثقافة جهادية أدّت إلى ظهور كتاب (رسالة الإيمان) لصالح سرية، وكتاب (الفريضة الغائبة)، لمحمد عبد السلام فرج، وتوالى بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران كتب الخطّ المتطرّف السلفي، فصدر (ميثاق العمل الإسلامي)، الذي يعدّ دستوراً لعمل الجماعات، وكتاب (أصناف الحكّام وأحكامهم)، للشيخ عمر عبد الرحمن، وكتاب (حكم قتال الطائفة الممتنعة على شرائع الإسلام)، و(حتمية المواجهة)، و(فلسفة المواجهة)، وكتاب (آلله مع الله ١٩)، وقد كونت هذه الكتب تراثاً سلفياً (جهادياً) متواصلاً مع جذوره من القرن السابع الهجري حتّى الوضع الراهن.

لقد تحوّلت هذه الثقافة المتشدّدة من رؤية نظرية إلى (حركية قتالية)، كان من تجسّداتها الطليعة المقاتلة (لمروان حديد) في سوريا، والسلفيون الجهاديون بقيادة (مصطفى بو يعلى) في الجزائر، و (فريق عبدالكريم مطيع) في المغرب، وفي السعودية جماعة (جهيمان العتيبي) الذي سيطر على الحرم المكي في محرم ١٩٧٩. وبتوافر هذه الجماعات استغلت أمريكا هذا الغليان، وشجّعته على بدء (الجهاد) ضدّ النظام الموالي للاتحاد السوفياتي في أفغانستان، ثمّ استخدمته لمواجهة القوات السوفياتية، فصارت أفغانستان أرضاً استقطبت كلّ (الجهاديين) في أنحاء العالم، فظهرت آراء وأدبيات عبد الله عزّام، والظواهري، وابن لادن، وأبي محمد المقدسي، وأبي قتادة

• تنظيرات الشهيد مطهري لأبيولوجيا التأسيس للحركات الإسلامية

الفلسطيني، والزرقاوي، وأبي مصعب السوري، وأبي بصير الطرسوسي، وغيرهم. وهكذا اغتتمت أمريكا الفرصة لتقويض الاتحاد السوفياتي وتفكيكه عبر أزمة أفغانستان. وأنتجت مراكز الأبحاث الأمريكية فكرة (الحزام المحمدي)، الذي يطوَّق الاتحاد السوفياتي، ويهيئ لـ (لجهادين) التجمُّع والقتال (من باكستان إلى الشيشان). وصدَّرت بعض الدول فائض العنف الجهادي إلى هذه المنطقة، وتخلصت منه، فكان في ثورا بورا أربعة عشر فصيلاً مقاتلاً في أفغانستان، تحولت جميعاً بعد انتهاء حكومة طالبان عن مقاتلة العدو البعيد إلى قتال المسلمين؛ بحجة عدم التزامهم بالشرع باستراتيجية قتال العدو القريب، ونضجت فيما بعد الأبحاث المعمَّقة في الولاء والبراء، وخطر الإرجاء، ونواقض الإيمان والطائفة المنصورة... إلخ. وبعد انسحاب السوفيات من أفغانستان، وسقوط الحكومة الموالية لهم، تمَّ تفكيك الاتحاد السوفياتي، وأضحَّت هذه الجماعات التي تلقَّت عنايةً كبيرة من أمريكا والدول الحليفة لها عبئاً على النظام الدولي، وعلى الحكومات الموالية لأمريكا، فاختارت الولايات المتحدة سياسة الاحتواء، وضبط المجال الجيوسياسي لمناطق اشتغال هذه الجماعات، وصارت تحرُّكها باتجاه ضمان الأمن الجيوسراتيجي للكيان الصهيوني، وتحركها باتجاه تصعيد الخطاب الطائفي ضدَّ العقلانيات الإسلامية الممثلة بالاتجاهات الإسلامية المتحضرة والعقلانية كافة، وضدَّ العرفانيات الإسلامية ممثلة بالتصوُّف.

إن تحوُّل فكر الجماعات المتعصِّبة من نقد الغرب الصليبي التوراتي إلى نقد التشيُّع، فكراً وممارسة، صار من الأهداف الأساسية التي قامت لأجلها الحركة الإسلامية في مطلع القرن العشرين، ولم تكن المسألة المذهبية من المسائل التي تعنى بها الحركات الجهادية، وقد أخذت جانب التفكير الجادَّ بتوحيد وتقريب المذاهب الإسلامية، لذلك صوبت جهدها الدموي باتجاه:

أ. ضرب التجربة الإسلامية الحضارية العقلانية المجتمعية، أو تجربة الدولة المدنية الإسلامية.

ب. تصعيد وتأجيج الخطاب الطائفي الإقصائي ضدَّ الشيعة والصوفية والحركات الإسلامية ذات النهج التسامحي الحضاري المتفاعل مع المدنيات الإنسانية.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ١٧٩

ج - ضرب حزام دعم المقاومة ضدّ الكيان الصهيوني الغاصب، وتأمين المجال الدولي له.

د - استهداف المدنيين من الشيعة والسنة معاً، وتبرير ذلك بذرائع من التراث الإسلامي، مثل: قضايا التتّرس والتبّيت، وبعث القتل على نيّاتهم.

إنّ الظنّ الغالب أنّ المقاربة الاستشراقية لصموئيل هنتنغتون في صدام الحضارات أرادت أن تجعل من أمريكا الطرف الآخر في حرب جديدة أطرافها (متشدّدو اليمين الأمريكي) من جهةٍ و(الجماعات الجهادية) من جهةٍ أخرى؛ لتتم البرهنة على أنّ الإسلام هو قوام القوى الظلامية في العالم؛ بسبب نزوع هذه الجماعات نحو العنف (كهدفٍ ونظرية عمل)، وليس جزءاً من برنامج إنمائي شامل^(٢٠) تقدّمه هذه الجماعات للمجتمع الإسلامي. وبعد تجربة أفغانستان، وتجربة طالبان، خرجت هذه الجماعات من النطاق الإقليمي، وتمتّ عولمة الحركات (الجهادية)؛ لتكون المبرر لاستراتيجية الحرب الأمريكية المفتوحة، زماناً ومكاناً، على دول العالم الإسلامي. لقد أعطت خطابات السلفية الجهادية في التصريح بحربها المزعومة ضدّ الصليبية الذريعة لحرب اليمين الأمريكي على العالم الإسلامي بمضمونٍ ديني.

ومجمل التشخيص أنّ الأفكار والتصورات التي أنتجتها السلفية الجهادية تستند إلى قراءة تجزيئية للتراث، وقراءة دوغماتية لواقع تلعب فيه الأحادية المرجعية، واستحضار الواقع التاريخي، وتحويله إلى مستند مرجعي للنظرية الجهادية، وإعطائه دوراً مهماً.

وتفتقر هذه القراءة كثيراً، بل تبتعد في المنطلقات والآفاق والأدلة، عن الفكر الإصلاحية الذي وصفه الشهيد مطهريّ بأنه الصّحوة^(٢١)، الذي افترض فيه تأسيس منظومة فكرية إسلامية، قوامها الجوار، وشرعية الاختلاف، وبناء فكرٍ تداولي محرّر، على شروط العقلانية التي تقيها آفات العنف والتطرّف^(٢٢).

المبحث الثالث: مستقبل الحركات الإسلامية في عصر ما بعد الثورة الإسلامية في إيران

لا يغالي من يقسم تاريخ المنطقة إلى: (ما قبل ثورة إيران)؛ و(ما بعدها)؛ لأنّ

الثورة عام ١٩٧٩ أضحت حدثاً عالمياً ذا أبعاد مهمة ومؤثرة في مسار التاريخ الإنساني كله، فقد كان له دورٌ في رسم العلاقات الأممية والدولية:

١- رصد بعض الباحثين أن الثورة الإسلامية في إيران قد نقلت تطلّعات المسلمين من الحلم إلى الواقع بإقامة دولة شورية حقّقت التقدّم الاجتماعي، والاكتفاء الذاتي، وصارت دولةً قوية ذات منعة، وهي تمارس دورها السّلمي في الدعوة إلى الله. بينما لم تحقّق الحركات الجهادية أيّ نجاحٍ سياسي يذكر بعد الثورة الإيرانية، سوى (تدمير قوى المنطقة).

٢- ويرصد المتابعون أن الفوضى الخلاقة (استراتيجية القرن الحادي والعشرين)، التي بدأت بعنوان الربيع العربي في تونس، حصلت لتطوّر البلدان المحيطة بالكيان الصهيوني (العراق، سوريا، مصر)، ثمّ تدميرها نهائياً. وهذه الاستراتيجية قد أتاحَت للقوى الإسلامية أن تمارس فيها دوراً سياسياً، ولا سيّما في ليبيا ومصر. وإن فشل هذا الدور، واستبدال المصريين نظام حكم الإخوان بنظام آخر، يُعدّ تخلصاً من أزمة (فجوة الواقع مع عصر الاجتهاد). ولا تزال ليبيا مثلاً تمرّ بأكثر ممارسات الفوضى سوءاً.

٣- إن إحياء الخلافة الإسلامية عبارة عن استعادة التجربة التاريخية، فهي ليست من الثوابت، ودونها النظام الدولي الحالي. وهنا تكمن إشكالية التفكير بالمتاح واللامتاح، وأهميّة الموازنات، ممّا يؤثّر فقدانها على فقه الأولويات.

٤- لقد تحوّلت تجربة طالبان في أفغانستان إلى تجربة موت، بدل أن تكون تجربة إسلامية تنموية إنسانية ناهضة، وصارت مصنعاً لتخريج مجموعات القتل والتدمير في بلدان العالم الإسلامي، والجماعات المنتشرة في العالم لتدمير قواها الاستراتيجية.

٥- تحوّلت الحركات الإسلامية (الجهادية) إلى قوى طائفية، جعلت من أغلب أهدافها مقاتلة المسلمين الذين يختلفون معهم في الفكر والاجتهاد، وقد رفعوا ما نطاقه الاجتهاد إلى مستوى النصّ والثوابت، وبالتالي سيغرق العمل السياسي الإسلامي في حروب أهلية طائفية وعرقية ومذهبية.

٦- افتقدت الحركات الإسلامية الجهادية المعاصرة إلى علمٍ شرعي صحيح

وعميق. فهذه المجموعات ليس لديها فقه نظري شمولي، إنما لديها بيانات (انتقائية) أيديولوجية ذات أبعاد سياسية تعلو على المقاصد الدينية.

٧. لم يتبين أن التيارات السلفية قد استوعبت التحول الهائل في العالم، بدلالة عدم اعتبار المتغيرات في أدبيات الفكر السلفي. وعليه فليس هناك مؤشرات كافية على أن هذه الحركات يمكن أن تدير حرب البقاء مع قوى العالم الصاعدة وتجاربها السياسية والعسكرية.

٨. لا يزال التفكير السلفي تفكيراً منحصراً في نطاق التجربة التاريخية، ولا يزال فشل هذه التيارات واضحاً تماماً في رصد المستقبل؛ لأنها لم تتمكن من قراءة الواقع التاريخي والراهن.

٩. لم تقدم التيارات السلفية إطاراً فكرياً يتطابق مع الإطار الشرعي في وضعه السليم. ففي أحيان كثيرة يتجاوز الإطار الفكري الإطار الشرعي، وتلجأ إلى التبريرات والذرائع.

١٠. تبدو التيارات الإسلامية السلفية تيارات نمطية، ويلاحظ فيها توظيف فكرة العدو الخارجي بشكل مضخم، ويكون عنصراً مؤثراً في القرارات، وتنتج عن ذلك حالات متعددة من التعصب، بحيث تصنع بيئة خلافية في الوسط الإسلامي.

١١. لقد شكّلت الحركة السلفية الجهادية المعاصرة قطيعة مع الفكر الإسلامي الإصلاحي الذي تبلور في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، وامتد إلى ما بعد منتصف القرن العشرين، كما يرى د. فهمي جدعان في كتابه (أسس التقدم عند مفكرّي الإسلام)^(٢٣). فقد تشبعت تلك الحركات بأفكار راديكالية. وأهم أولوياتها حصر التغيير بأداة قتالية واحدة، هي الجهاد، وحوّلته من منظومة دفاعية إلى مفهوم أو نظرية عمل تغييرية، تهدف إلى إقامة الدولة أولاً؛ لتقيم هي المجتمع فيما بعد. بينما كانت الأطروحات الإصلاحية تطالب بالوصول إلى تطبيق عصري للشريعة تدريجياً، بالاعتماد على منهج سلمي هدفه صناعة المجتمع الملتزم؛ ليصنع بدوره الدولة الملتزمة. ويرى منير شفيق أن هذه الحركات الجهادية انشغلت بالتغيير بالوسائل الحادة، دون أن تولي موضوع الدولة عناية كافية، وهو عين المشكل الذي أطح بالثورة في الاتحاد السوفياتي^(٢٤).

الموايش

- (١) أحمد فهمي، مستقبل السلفيين في مصر: ٦.
- (٢) ابن هشام، السيرة النبوية ٢: ٦٥٦ - ٦٦٠.
- (٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك ٣: ٨٢.
- (٤) الشهيد مطهري، الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري.
- (٥) الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٣٩.
- (٦) صائب عبد الحميد، ابن تيمية: حياته، وعقائده: ٣٥.
- (٧) الكثيري، السلفية بين أهل السنة والإمامية: ٨٦.
- (٨) كانت حملة نابليون على مصر (١٧٩٨م)، وفرنسا على الجزائر (١٨٣٠م)، وبريطانيا على عدن (١٨٣٩م)، وفرنسا على تونس (١٨٨١م)، وبريطانيا لمصر والسودان (١٨٨٢ - ١٨٩٩م)، وكانت الحرب الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨م)، وأعقبها اتفاقية سايكس بيكو. (انظر: نقد الفكر الديني عند الشهيد مطهري).
- (٩) فؤاد إبراهيم، السلفية الجهادية في السعودية: ٢٤؛ د. محمد رمضان سعيد البوطي، السلفية مرحلة زمنية: ١٨.
- (١٠) الشهيد مطهري، الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الميلادي: ٨.
- (١١) د. صباح كريم رياح، جمال الدين الأفغاني: ١٧٤، أطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة.
- (١٢) الشهيد مطهري: الحركات الإسلامية: ١٩.
- (١٣) المصدر نفسه.
- (١٤) المصدر نفسه.
- (١٥) انظر: علي نايف الشعود، موسوعة الخطب والدروس ١ / ٢١٣؛ جمعة محمد كمال، دعوة بن عبد الوهاب خارج الجزيرة: ٦٠.
- (١٦) انظر: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة: ١٤٤.
- (١٧) الشهيد مطهري، الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر؛ وانظر: محمد إقبال، تجديد الفكر الديني: ١ - ١٥، ترجمة: عباس محمود.
- (١٨) محمد عمارة، عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة ١: ١٣٠، ١٣٢.
- (١٩) الشيخ محسن كبريوار، نظريات السلطة والحكم في الفقه الشيعي: ١٣٢.
- (٢٠) جمعة محمد كمال، انتشار دعوة ابن عبد الوهاب خارج الجزيرة: ٦٣.
- (٢١) مجموعة مؤلفين، الحركات الإسلامية في العالم العربي ١: ٩٨، ٩٩.
- (٢٢) تحولات الخطاب السلفي: ٧١، ٩٣، ٩٤.
- (٢٣) انظر: فهمي جدعان، أسس التقدم: ١١٨؛ ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة: ٦٧.
- (٢٤) منير شفيق، الدولة والثورة: ٢٥؛ عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي: ٥٦.

ضرب المرأة

قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

أ. عماد الدين الباقي^(*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

مدخل إلى البحث وضرورته

في ما يتعلّق بالتجديد الفكري بشأن المرأة وحقوق الإنسان هناك الكثير من المسائل والموضوعات العامة والخاصة. وهناك من المسائل الخاصة والجزئية بضع آيات تتناول: تعدّد الزوجات، والضرب (العقوبة الجسدية للزوجة)، والإرث، والحجاب، والبلوغ والتكليف، والقوامة، وعدم المساواة بين المرأة والرجل في الدية، وما إلى ذلك. وقد اخترتُ في هذه المناسبة التي جمعتنا أن أتناول بالبحث الآية ٣٤ من سورة النساء المتعلقة بضرب الزوجة، بوصفه مسألة خاصة وبارزة؛ لكونها قد اعتبرت من المصادق الواضحة لنقض حقوق الإنسان والمرأة.

وقد عملت في الفقرة العاشرة تحت عنوان (نتائج البحث) على إظهار التطبيقات والثمار العملية لهذا البحث.

تشير الإحصاءات الرسمية إلى أن ثلث جرائم القتل المرتكبة في إيران تحصل داخل الأسر، وهي في الغالب تتمثل بقتل الزوج أو الزوجة، مما يثبت وجود معضلة وأزمة حادة، والتي تعود في بعض أسبابها وجذورها إلى عدم المساواة في الحقوق. وتتمثل الصيغة المتطرّفة للدفاع عن حقوق المرأة في انتهاك حقوق الرجل، وهناك

(*) باحث في الحوزة والجامعة. ناشطٌ حقوقي. ومتخصّصٌ في علم الاجتماع. له كتاباتٌ عدّة في مجال تاريخ إيران المعاصر.

• ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

من أصحاب الفكر السطحي مَنْ يرى أنّه كلما تمّ اتّخاذ مواقف أكثر امتهاناً وتشدّداً من الرجل كان ذلك أدعى إلى ترسيخ حقوق المرأة.

إن تحويل الواقعية العادية المتمثلة في خلق الكائن الحيّ - ومنه: الإنسان - من ذكرٍ وأنثى إلى واقعية غير عادية، وإعطاء دور السيادة للمرأة بدلاً من إعطاء هذا الدور للرجل، يعتبر من الأشكال المختلفة لنقض حقوق الإنسان.

إن الموجود في قاموس حقوق الإنسان هو سيادة الإنسان بما هو إنسان، والفضيلة ثابتة للإنسانية والتقوى، بعيداً عن تصنيف الإنسان وتقسيمه إلى ذكر وأنثى. ومن هذه الناحية لا بُدّ من إعادة قراءة ونقد المسائل المتقدمة.

إن البحث بشأن آية الضرب بحثٌ خاصٌّ وجزئيّ، وأما تطهيره وإبرازه فيأتي من منطلق أن هذه الآية تعتبر من أكثر الآيات إثارة للجدل. وقد تمّ الاستناد إليها من قبل الناقدين. وهناك الكثير من المقالات والمسائل المتعدّدة التي تحتجّ لموقفها بهذه الآية؛ لتبرير موقفها المناوئ للقرآن.

وبطبيعة الحال عندما نروم الحديث في موضوع الدين وحقوق الإنسان وحقوق المرأة يعتبر هذا الموضوع من أحدث المسائل المطروحة في العالم المعاصر. وقد كثر النزاع والكلام بشأنها حتّى في العالم العربي. وبطبيعة الحال فإنهم أكثر تقدّماً وأكثر تحرّراً في تناول هذه المسألة. وقد شاهدت في بعض المواقع على اليوتيوب مناظرة تلفزيونية بين عدد من المفكرين حول هذه الآية^(١)، الأمر الذي يثبت أن هذه المسألة تعتبر تحدياً لكافة المسلمين بمن فيهم المجتمعات العربيّة أيضاً.

وقد تعرّضت بدوري إلى السؤال من جهتين:

الجهة الدينية الممثّلة بالمتديّنين أو المنتقدين للدين.

والجهة التي تمثّل حقوق الإنسان، والتي ترى أن هذه الآية مخالفة لمبانياتهم المتعلقة بحقوق الإنسان. وحيث إن حقوق الإنسان تمثّل بديهة أو أصلاً متعارفاً في منظومتها الفكرية كان يتعيّن عليّ أن أبيّن موقفني في هذا الشأن.

أنا أعتبر نفسي منخرطاً في سلك المتديّنين، ولكنّ طبقاً لتعريفي الخاصّ للدين، وهو تعريفٌ تغلب فيه المعنويات والأخلاق على الجوانب الأخرى. وفي الوقت نفسه فإن الاختلاف بين رؤيتي ورؤية المجدّد الديني يكمن في أن منطلق المجدّد الديني

في هذا البحث يتمّ عبر إعادة تفسيره؛ إذ يكون أسلوبه أقرب إلى المتكلمين، في حين أن نقطة انطلاقي في هذا البحث تبدأ من حقوق الإنسان، ومقارنة المفاهيم والنظريات الدينية بحقوق الإنسان بنظرة توفيقية جامعة.

ومن هنا تكون المحورية للبحث الرابع والسادس، وأما سائر البحوث الأخرى فتأتي في خدمة هذين البحثين، ولا سيّما البحث الرابع منهما، الخاصّ بنفي العنف ضدّ المرأة بوصفه الفلسفة الرئيسة لهذا الحكم.

هناك طيفٌ من الناقدين يرى أن هذه الآية تمثّل واحدةً من نقاط الضعف الكبيرة التي يعاني منها القرآن. والذي نريد الوصول إليه هنا هو: هل يمكن الالتزام بهذا الادّعاء لو قمنا بشيءٍ من التدقيق الفكري والنقد العلمي أيضاً؟ إنّ رؤيتي - كما سوف أبينها - تقوم على أن تسمية هذه الآية بـ «آية الوَعْظ» أصحّ وأدقّ من تسميتها بـ «آية الضَرْب».

أروم بحث هذه الآية - بوصفها نصّاً - بقطع النظر عما لو كان القرآن كتاباً مقدّساً أم لا، وبغضّ النظر عما لو كان وحياً سماوياً أو بشرياً. كما أريد أن أثبت أنّ هذه الآية عبارة عن قضيّة ذات حدّين: حدّ حقوقي؛ وحدّ أخلاقي، وأنّ حدّها الأخلاقي لم يحظَ إلاّ بالقليل من الاهتمام.

وبطبيعة الحال هناك بعض المؤلفات المنشورة باللغة الفارسية في هذا الشأن. ومن أحدث الإصدارات في هذا المجال: كتاب «نوانديشي ديني ومسأله زنان»^(٢)، وكذلك «شخصيت وحقوق زن در اسلام»^(٣)، بقلم: المحقّق الفاضل مهدي مهريزي؛ وكتاب «زن در كشاكش سنّت وتجدّد»^(٤)، بقلم: السيد محمد حكيم پور، والتي تناولت في بعض عناوينها شأن نزول الآية؛ وسابقة هذه الأبحاث في القرن الأخير، وآراء المفكرين الإسلاميين. ولكننا نسعى هنا إلى الاختصار على الأقلّ من التكرار، بالإضافة إلى بيان بعض المسائل الجديدة والمبتكرة.

الآية مورد البحث

قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِنَفْسِ بِي مَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ

• ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

تُشَوِّزُهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾ (النساء: ٣٤).

لقد نزلت هذه الآية في المدينة المنورة. وسوف أترك الجزء الأول من هذه الآية المتعلق بالقوامة والفضيلة إلى مجال آخر، وأركز البحث هنا على القسم الثاني منها. والذي يهمننا منه هو عبارة: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾.

١- افتراض باطل

هناك مَنْ يسعى إلى إعادة جذور العنف الموجود ضد المرأة في إيران وسائر المجتمعات الإسلامية الأخرى، مثل: أفغانستان والحجاز وغيرهما من الأقطار الأخرى، إلى هذا النوع من الآيات.

إلا أن هذا الافتراض باطل وغير علمي، ويمكن القول: إنه نوع من السفسطة؛ إذ إن الدراسات تؤكد على أن العنف ضد المرأة ظاهرة ثقافية واجتماعية تعود بجذورها إلى أسباب وعوامل أجنبية عن الدين. فهي موجودة في المجتمع المسلم، كما هي موجودة في المجتمعات المسيحية واليهودية والبوذية، والبدوية والمتحضرة، بل وحتى الماركسية والعلمانية واللادينية والليبرالية أيضاً، حيث كان العنف ضد المرأة في هذه المجتمعات قائماً، ولا يزال. وفي الوقت نفسه إننا نتحدث من باب وجود بعض الانتقادات التي تحتم علينا أن نبين موقفنا الواضح في هذا الشأن، من منطلق الدفاع عن حقوق الإنسان.

إن جذور المشكلة تعود إلى أمر آخر. ولكي نعالج هذه المشكلة لا بد من العمل على معالجة الضمير والأخلاق، وتبعاً لذلك سوف يتغير فهمنا للنص. سواء أكان ذلك النص هو المرأة أو المجتمع أو الكتاب المقدس. أيضاً.

يبدو أن هذه الآراء قبل أن تكون متأثرة بالدين الذي يعتنقه الفرد تتأثر بالتجارب الشخصية للأفراد في الحياة، بمعنى أن رؤية الرجل إلى المرأة تتأثر إلى حد كبير بعلاقته بزوجه، كما أن الرؤية الإيجابية أو السلبية للنساء تجاه الرجال تتأثر بأخلاق أزواجهن.

٢- الوضع المثالي والواقعي

إن من أسوأ الأفعال هو ضرب كل إنسان. إن العقوبة الجسدية بحق الإنسان قبيحة، وبحق المرأة أشد قبحاً. وهذا حكم وجداني وفطري. إن للمرأة على الرجل درجة من بعض الجهات الوجودية، كما أن للرجل على المرأة درجة من بعض الجهات الوجودية الأخرى: ﴿وَالرِّجَالُ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨).

وأما من الناحية المثالية فإن حقوق وشخصية المرأة مساوية للرجل. وإن الرؤية المثالية قد لا تتطابق مع الرؤية الواقعية بالضرورة. ففي الأسرة المتكافئة والسالمة لا توجد هناك مشكلة في الأساس، وفي الوقت نفسه فإن حدوث المشاكل في عالم الواقع وظهور الخلاف والأزمة في الأسرة أمر كثير الحصول، وإن سن القانون إنما يأتي لعلاج وحل هذه الأمور المتوقعة والطبيعية.

فعلى سبيل المثال: عندما يتم إقرار أنواع العقوبات في القوانين الوضعية بحق القاتل والسارق والراشي وغيرهم من المجرمين، أو عندما يتم بيان بعض الأحكام في الفقه بشأن كيفية تنفيذ العقوبات على مختلف الجرائم، فهذا لا يعني تسويق تلك الجرائم، وإنما المراد منها أن تلك الجرائم لو تحققت لا يمكن حلها وعلاجها من خلال إرجاعها إلى الأحكام المثالية، وإنما لا بد من وضع ضوابط وقرارات لحل المشكلة، وتقويم العوج، وإعادة الأفراد أو المجتمع من الوضع القائم إلى الوضع المطلوب والشروط المثالية.

وآية الضرب لا تمثل وضعاً مثالياً، وإنما تبين وضعاً قائماً وغير مطلوب.

٣- الحركة النسوية وتأثير الأوضاع الاجتماعية في الحكم

إن هذه الآية والأبحاث التفسيرية والروائية المحيطة بها تثبت حدوث شيء يشبه الحركة النسوية في المدينة المنورة، وفي عصر النبي الأكرم ﷺ أيضاً. ففي رواية عن عمر بن الخطاب قال فيها: كنا رجال قريش قبل المجيء إلى المدينة أولياء نساءنا، وأما في المدينة فأصبحت النساء يمتلكن أمر الرجال؛ لأنهن أخذن يجالسن نساء المدينة، وبدأن يتمرذن على رجالهن. فبدأ الرجال يشكون ذلك إلى رسول الله، وكان

● ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

النبيّ يعطي بعض الإرشادات والأوامر؛ كي لا ينفرد عقد الأسرة، ويحول دون تفاقم الخلافات الناتجة بفعل الاختلاط الثقافي المتنافر؛ فأساء الرجال استخدام هذا الحق؛ الأمر الذي دعا النساء إلى الخروج في لمةٍ منهنّ وقد بلغ عددهنّ - كما تقول الرواية - سبعين امرأة، وشكّون سوء معاملة أزواجهنّ إلى النبيّ؛ فانتقد النبيّ تصرف الرجال. وإليك نصّ الرواية: عن إياس بن عبد الله بن أبي ذئب قال: قال رسول الله ﷺ «لا تضربوا إماء الله، فقال عمر: ذئبن النساء - أي: نشزن - على أزواجهنّ، فرخص في ضربهنّ، فأطاف بآل رسول الله ﷺ نساءً كثير يشكين أزواجهنّ، فقال رسول الله ﷺ: ليس أولئك خياركم»^(٥).

وفي روايةٍ أخرى: عن النبيّ الأكرم ﷺ أنه قال: «أيضرب أحدكم امرأته كما يضرب العبد، ثمّ يجمعها في آخر اليوم»^(٦).

إن هذه الحادثة تثبت أن نساء المدينة كنّ أكثر تحضراً، وبذلك كان لهنّ تأثير على البدويات القادمات من مكّة. وقد تمّ بيان مسألة التفاوت (وليس الكفاءة بالضرورة) بين المدنيات وغير المدنيات في نظرية التراكم الأخلاقي لـ (إميل دوركايم)^(٧)، والارتباط الميكانيكي والقوّة في الوجدان الجمعي في المجتمعات التقليدية، واطمئنانها في المجتمعات المدنية الأكثر تطوراً وتحضراً بشكل جيد^(٨). كما تثبت رواية عمر أن النساء شكّكن قوّة ضغط، وأن مطالبهنّ وتفاوضهنّ قد أثر حتى على رسول الله ﷺ أيضاً. كما تثبت هذه الحكاية أن الظروف والشرائط الاجتماعية كان لها تأثير أيضاً، وأن النبيّ قد أعطى وصفاً مؤقتة؛ لأنّ الحلّ الجوهرى والجدري للمشكلة بحاجة إلى عمل ثقافي طويل الأمد؛ لكي يمكن تغيير التقاليد والأعراف المجحفة بحق المرأة، وهو ما قام به النبيّ الأكرم ﷺ بشكل تدريجي.

وممّا قيل في بيان شأن نزول هذه الآية أن رجلاً أخذ بيد ابنته إلى رسول الله، وشكا إليه زوجها، الذي كان يضربها، رغم أنها قد زوّت إليه حديثاً، فقال النبيّ الأكرم ﷺ: إنّ لها أن تقتصّ من زوجها، فأخذ الرجل بيد ابنته لتقتصّ من زوجها لنفسها.

إلى هنا يتّضح أن النبيّ الأكرم ﷺ كان مخالفاً لممارسة العنف ضدّ النساء،

وكيف كان يتصرف في مجتمع يرى العنف والقسوة ضد النساء أمراً طبيعياً. ولكنه بعد ذلك أرسل إلى البنت أن تكف يداً، ولا تقتص. وكان سبب إيقاف الحكم أن الدولة الفتية للنبي كانت على أعتاب معركة أحد، وكان هناك خوف من أن يفت هذا الحكم في عزيمة الرجال، بعد أن تشجع النساء في مواجهة رجالهن، والجرأة على عدم تمكينهم، فيؤذي بهم ذلك إلى إثارة عدم المشاركة في الحرب؛ مخافة أن يفقدوا زوجاتهم. وحيث كان النبي قائداً براغماتياً في تحقيق القيم فقد عمد في رفع هذه المشكلة إلى إبلاغ الآية ٣٤ من سورة النساء، وعمد فيها إلى ظاهرة الضرب. التي كانت أمراً مألوفاً ومتعارفاً، وأول ما يقوم به الرجال.، وجعلها خياراً أخيراً بعد استفاد جميع الوسائل الرادعة والشرائط المتعددة التي تلغي الضرب من الناحية العملية، وبذلك عمل من جهة أخرى على تمهيد الطريق إلى حضور الرجال في الحرب، وهي حرب انتهت لغير صالح المسلمين، وكما سنرى فإن النبي صار بعد ذلك إلى حل أكثر جوهرية للمشكلة.

ولأجل شأن النزول هذا ذهب البعض إلى القول: إن هذه الآية تتعلق بظروف خاصة بالحرب ومعركة أحد، ولا يمكن أن يُستفاد منها حكماً أبدياً.

٢- فقه المقاصد

إن الذي نعينه بفقه المقاصد في هذا المقال هو ذاته الذي يُعبر عنه في علم الحقوق الحديث بـ «فلسفة الحكم»، ويُصطلح عليه أحياناً بـ «غرض المقتن»، بمعنى أنه كلما كان هناك غموض وإبهام في المراد من القانون يتم الرجوع إلى غرض المقتن أو قصد المشرع، وإن كل تفسير لقانون إنما يكون معتبراً إذا وافق غرض المقتن. وإن ما قيل في البحث الثالث يعكس مسار التقنين والتشريع أيضاً. فقد عمد النبي أولاً إلى منع الضرب، فعندما رأى تبعات المنع السلبية صار إلى إلغائه عبر آلية تدريجية، فقام أولاً بتعديل ذلك، حيث جعل الضرب. الذي كان أول الخيارات. آخر الخيارات، ومع ذلك نصح بترك الضرب، وهناك الكثير من الروايات الماثورة عنه في المنع من الضرب. وهذا المسار شائع في حقل التقنين، حيث يتم تشريع قانون مناسب، ثم يُصار إلى إلغائه أو إيقافه بسبب التبعات المترتبة عليه. والأمثلة على ذلك من الكثرة بحيث لا نرى

حاجة إلى ذكرها.

وقال ابن عاشور: إن هذا الحكم خاصٌ بالمجتمع الذي يعتبر فيه ضرب المرأة أمراً عادياً، ولا يرى فيه الرجال ولا النساء ما يُشين^(٩).

في فقه المقاصد - الذي يستند إلى الكثير من الأدلة الشرعية والآيات والروايات - يتم التعرف على كُنه الكلام وتحديد ملاك الحكم أو فلسفته، بدلاً من الجمود على ظاهر الألفاظ. في الموارد التي يتم فيها التصريح بفلسفة الحكم يكون الأصل على فلسفة الحكم، وليس ذات الحكم. وفي هذه الآية هناك موردان (مضموني وتصريحي) بشأن ملاك الحكم. إن سياق العبارات وشأن النزول والظروف التاريخية والاجتماعية تثبت أن هذا الحكم يأتي في الحقيقة في سياق تقييد العقوبة الجسدية للمرأة الذي كان شائعاً، وفي فترة هذا الحكم كانت الغاية الرئيسة هي المنع من ممارسة العنف ضد المرأة.

وعليه فإن واحداً من المقاصد والملاكات الكامنة في هذا الحكم هو الحيلولة عن العنف ضد المرأة. والملاك أو الهدف التصريحي الآخر هو إصلاح العلاقة بين الزوجة وزوجها، وإعادة الأمور إلى حالتها الطبيعية من الاعتدال والمودة (وهذا ما سوف نعمل على إيضاحه بتفصيل أكبر في السطور القادمة إن شاء الله). وعليه إذا كان هناك اليوم أسلوبٌ أفضل للتأديب والإصلاح، وتمتين الحياة والعلاقات الزوجية، كان ذلك الأسلوب هو الأوّل بالاتباع^(١٠).

٥- احتمال النسخ

هناك مَنْ قال في الأساس بالنسخ التمهيدي لهذه الآية، ومال إلى الاعتقاد بأن العقوبة الجسدية تمّ نسخها من قبل النبي بشكلٍ تدريجي، والنسخ التمهيدي هو النسخ الذي يوفر الأرضية لزوال الحكم في عصر النبي. وقد ذكروا لهذا المدعى أدلة تفصيلية^(١١).

فإذا صحّت فرضية النسخ لم تُعدّ هناك حاجة إلى هذا البحث، وتكون هذه الآية مجرد قضية تاريخية ورواية خبرية تهدف إلى التعريف بواقع المرأة في فترة من التاريخ، ولا تعود مسألة تصلح لزماننا. ومن الناحية المضمونية تعتبر هذه الآية متقدمة

على زمانها. ولكنْ حيث إن الكثير يرى أن هذه الآية محكمة وغير منسوخة فإننا سوف نبني على فرضية عدم نسخها؛ لنرى ما هي النتائج التي سيتمخض عنها البحث على أساس هذه الفرضية.

٦- بشأن الأصل

المسألة الهامة الأخرى بحث استخراج «الأصل». ففي ما يتعلّق ببيان الحكم علينا أن نرى على ماذا يقوم الأصل؟ فإن المعتبر في علم الحقوق وفي الشريعة هو «الأصل»، كالأصل القائم في جميع الأنظمة الحقوقية في العالم، ولا يشذّ عنه حتى أقدم الأنظمة الحقوقية - الأعمّ من الوضعية والسماوية -، على أن المتهم بريء حتى تثبت إدانته.

إن دراسة النصّ الديني والعرفي، ومنه القرآن الكريم، يجب أن يقوم على أصول عقلانية وشرعية. وهناك مَنْ يطلق الكلام وكأنّ الأصل في الآية قائم على الضرب، فإذا كان من الناقدين جعل ذلك برهاناً ودليلاً قاطعاً على إنكار ونفي إنسانية القرآن، وإذا كان من المؤمنين فإمّا أن يقول بأن كلام الله حجة، وأن للرجل الحقّ في ضرب زوجته؛ أو يسعى إلى تبرير الضرب، ويقول مثلاً: إن المراد من الضرب هو الخروج من المنزل، أو الإخراج من البيت إلى سفر، أو إن الآية بقرينة بحث القوامة والنفقة الوارد في بداية هذه الآية ترتبط بالمسائل الاقتصادية، وما إلى ذلك من التوجيهات الأخرى؛ لأنهم قالوا بأصالة الضرب في هذه الآية.

هذا، وقد ذهب أبو الحسن بنو صدر إلى توجيه الآية بالقول: «عندما يحصل الاطمئنان، بعد اجتياز مرحلة الوعظ والهجران، إلى أن النشوز ناشئ عن المازوخية، يكون معنى الضرب في مثل هذه الحالة أبلغ وأصرح في معنى إثارة الشهوة. وبذلك يكون الضرب في مورد النشوز بمعنى الإثارة الجنسية. وعليه لكي تتخلّص المرأة من الرغبة إلى العنف، وتطلب حالة الوجْد والرغبة إلى الاتصال الجنسي، يجب على الرجل أن يهجرها؛ بسبب رغبتها في العنف. وبناءً على هذه الآية فإن الأسلوب الذي يتّبعه الرجل يجب أن يكون بالمقدار الذي تستعيد فيه المرأة شوقها إلى الجنس»^(١٢).

والكلام هو أنهم في البداية قالوا خطأ بأصل الضرب، ثمّ أتعبوا أنفسهم في

• ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

العثور على توجيه لذلك؛ في حين أولاً: إن الأصل - طبقاً لنص الآية - على عدم الضرب؛ لأن حكم الإباحة وحصر الضرب على حالة النشوز يعني تحريم الضرب في غير النشوز، وهذا يعني أن الأصل على عدم الضرب؛ وثانياً: إن الجواز - كما هو واضح - لا يعني الوجوب، وعندما ينفي العقل العمل بالجواز تكون الحرمة العقلية هي الثابتة؛ وثالثاً: إن أصل عدم الضرب قد تمّ تعزيزه وضمانه بالكثير من الآيات والروايات، وهي الآيات والروايات الدالة على أصل الألفة والمحبة والمعاشرة بالمعروف في العلاقات القائمة بين الزوج والزوجة. ولكثرة هذه الآيات والروايات سنكتفي بذكر بعض الأمثلة منها:

بعض الأمثلة من الآيات

نستعرض في ما يلي ست آيات على سبيل المثال، لا الحصر:

نفي الضرب مطلقاً

١. يحرم ضرب كل شخص، كما قال ابن جرير الطبري في معرض شرحه للحديث ٦٩٢ من تهذيب الآثار: «الصواب من القول في ذلك عندنا أنه غير جائز لأحد ضرب أحد من الناس، ولا أذاه، إلا بالحق؛ لقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَاناً وَإِثْماً مُبِيناً﴾ (الأحزاب: ٥٨). ثم استطرد ابن جرير قائلاً: القول الصحيح عندي بشأن ضرب المرأة هو القول بعدم الفرق، «سواء كان المضروب امرأة وضاربها زوجها، أو كان مملوكاً - أو مملوكة - وضاربه مولاه، أو كان صغيراً وضاربه والده، أو وصي والده وصاه عليه»^(١٣)؛ لأن مطلق الضرب حرام^(١٤).

٢. قال تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ (البقرة: ٢٣١).

وعليه فقد تمّ نهي الرجل في هذه الآية عن الإضرار بالمطلقة، فضلاً عن الزوجة التي لا تزال في عصمته.

٣. قال تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: ١٩).

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: «أي: طيَّبُوا أَقْوَالَكُمْ لَهْنًا، وَحَسَّنُوا أَفْعَالَكُمْ وَهَيِّئَاتِكُمْ بِحَسَبِ قُدْرَتِكُمْ، كَمَا تُحِبُّ ذَلِكَ مِنْهَا، فَافْعَلْ أَنْتَ بِهَا مِثْلَهُ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَكِنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾»^(١٥).

وقال الذهبي بعد بيان تفصيلي لوظائف الزوجة تجاه زوجها: «وإذا كانت المرأة مأمورة بطاعة زوجها وبطلب رضاه، فالزوج أيضاً مأمور بالإحسان إليها، واللفظ بها، والصبر على ما يبدو منها من سوء الخلق وغيره، وإيصالها إلى حقها من النفقة والكسوة والعشرة الجميلة؛ لقول الله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾»^(١٦).

٤. قال الله تعالى: ﴿وَيَالُوا الدِّينَ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ (النساء: ٣٦).

٥. قال الله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٢٨).

أساس الزواج وسرُّ بقاءه ودوامه

٦. قال الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: ٢١).

إن هذه الآية من أشهر الآيات التي لا يخلو منها مجلس عقد بين زوجين، كما أنها تزيّن صدر عقود الزواج أيضاً. وهي من الآيات البديعة والرائعة، والتي تبين «أصلاً» وهو أصل (المودة والرحمة)، وهما من ذاتيات الزواج، وهذا يعني أن هذا الأصل من الأصول الجوهرية.

فالآية كما تبين فلسفة الزواج المتمثلة بالحصول على السكينة ترى في الزواج آية من الآيات الإلهية التي تشتمل على الكثير من الحقائق الكامنة التي لا يدركها غير المفكرين من أولي الأبواب. وفي الحقيقة فإن الزواج يقرب حياة الإنسان تماماً. ويمكن القول: إن الزواج يمثل ولادة ثانية للأفراد، فهو يُغيّر من رؤية الإنسان إلى الخلق والكون، ويبدأ بالنظر إلى حياة البشر بوصفها قائمة على الزوجية. بيد أن الأمر الهام الذي تمّ التصريح به في هذه الآية هو أن هذا الحدث من الأهمية في حياة الإنسان بحيث إن الله سبحانه وتعالى يُرتّب عليه أمرين، وهما: المودة والرحمة. فإن الفتاة والفتى اللذين لم تكن هناك أدنى معرفة بينهما قبل العقد، واللذين لا يبدیان

• ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

أي شعورٍ خاصّ تجاه بعضهما فيما لو التقيا صدفة، أو إذا كان هناك بينهما معرفة لا يشعران برباطٍ مصيري يربط ما بينهما، وإذا بهما بمجرد العقد يشعران فجأةً وكأنّهما دخلا في عالم من الصلة والتعلّق وارتباط المصير والتحمُّس لبعضهما. إن «المودة» في هذه الآية تمثّل جزءاً من الأصول والأسس الهامّة في الحياة، وإنها من الأهميّة بحيث إن الله هو الذي يتدخّل في جعلها، ولا يكتفي بهذه المودة، حتّى يضيف إليها متمماً ومكمّلاً، وهي «الرحمة»؛ لتكون توأماً لها، بمعنى أن لازم الحفاظ على المودة يكمن في وجود الرحمة والتسامح بين الزوج والزوجة. وإن حضور عنصرَي المودة والرحمة محسوسٌ في الآية ٣٤ من سورة النساء للغاية.

بعض الأمثلة من الروايات

١- الروايات في المنع من العقوبة الجسدية، والأمر بالإحسان إلى النساء

من الضروري التنويه والتأكيد على هذه المسألة الهامّة، وهي أن الأصل والمستند الرئيس لنا في هذه الدراسة هو القرآن، وأما الروايات فإنّما نستند إليها ونستشهد بها إذا وافقت القرآن.

فعلى سبيل المثال: وردت روايات في باب جواز أن ينظر الرجل إلى امرأةٍ بقصد الزواج منها، بل يحقّ للرجل إذا تمّ إحراز قصده للزواج أن ينظر إليها من وراء ثوبٍ خفيف، ليتمكّن من النظر إلى جسدها وبشرتها^(١٧)؛ كي يضمن عدم وجود عيب في جسمها. وبعبارةٍ أخرى: يتمّ التعامل مع المرأة وكأنّها بضاعةٌ، يجوز للرجل أن يفحصها ويجربها ويختبرها قبل شرائها، بيدّ أن ثقافة تسويد الرجل ومحاباته أدّت في المقابل إلى حرمان المرأة من مثل هذا الحقّ. وبشكلٍ رئيس يتمّ الحديث عن حقوق الرجل، بحيث يعتبر هو وحده الذي له الحقّ في الاختيار والانتخاب، وأنّه هو المحور والفعل في النظام الحقوقي. وقد كان هذا الأمر متأثراً بثقافة العصر. والنماذج الأخرى من الروايات ترتبط بكراهة سماع صوت المرأة الأجنبية، وباب وجوب اتّصاف الرجل بالغيرة، وعدم جواز ذلك للمرأة^(١٨). وهناك أيضاً بابٌ في كراهة استشارة المرأة، إلّا إذا كان بقصد الخلاف^(١٩). وقد تمّ توجيه روايات نقصان عقل المرأة بأدلةٍ من قبيل: إن المراد منها النساء اللاتي لم يمنحنَ فرصة الحضور في المجتمع والانفتاح والازدهار

الفكري، ولكن ما الذي يمكن صنعه بشأن القيد الوارد في بعضها والمتمثل باستثناء الاستشارة بقصد الخلاف من الكراهة.

كما أنه طبقاً لما يقتضيه الاتجاه الذي اخترناه لهذا البحث، وبحكم العبارة القائلة: «انظروا إلى ما قال، ولا تنظروا إلى مَنْ قال»^(٢٠)، فإننا ننظر إلى الروايات لا بوصفها كلاماً مقدساً، بل بوصفها نُقُولَ وروايات تاريخية، لا تختلف عن الرواية التاريخية لهيرودوتس، التي يمكن نقدها وجرحها وتعديلها. وفي ما يتعلق بالبحث الراهن تنقسم الروايات إلى قسمين: قسم يؤيد العقوبة الجسدية؛ وقسم ينكرها. أما الروايات التي تؤيد العقوبة الجسدية للمرأة فقد تمّ تضعيفها من قبل المحدثين والمختصين في الحقوق الإسلامية. كما ذهب نايف بن أحمد الحمد، القاضي في المحكمة العامة، إلى تضعيف الحديث المشهور المنقول عن عمر بن الخطاب، والذي يقول: «لا يُسأل الرجل فيمَ ضرب امرأته»، واعتبار سنده مجهولاً^(٢١).

وهناك مَنْ يعمل على تأويل معنى الضرب، مثل: عبد الحميد أحمد أبو سليمان، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، حيث ساق في مقالة له سبعة أدلة من القرآن والروايات والعقل على أن المراد من الضرب هو ترك الرجل لبيته حتّى ترعوي المرأة عن مشاكستها، وتعود إلى رشدّها^(٢٢). وإنّ انتقاد النبي للرجال الذين أسأوا واستغلّال هذه الآية يؤيد هذا الرأي. وقد عاتب النبي الرجال الذين ضربوا نساءهم بعد نزول الآية ٣٤ من سورة النساء، قائلاً لهم [ما معنّا]: إنّ خياركم لا يضربون نساءهم. ١- رُوي عن عائشة أنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «خيرُكم خيرُكم لأهله، وأنا خيرُكم لأهلي»^(٢٣).

قال ابن كثير: «وكان من أخلاقه ﷺ أنه جميل العشرة دائم البشر، يداعب أهله، ويتلطّف بهم، ويوسعهم نفقته. ويضاحك نساءه، حتّى إنه كان يسابق عائشة أمّ المؤمنين يتودّد إليها بذلك. قالت: سابقني رسول الله ﷺ فسبقته، وذلك قبل أن أحمل اللحم، ثمّ سابقتة بعدما حملت اللحم فسبقني، فقال: هذه بتلك. ويجتمع نساؤه كلّ ليلة في بيت التي يبيت عندها رسول الله ﷺ، فيأكل معهنّ العشاء في بعض الأحيان، ثمّ تنصرف كلّ واحدةٍ إلى منزلها. وكان ينام مع المرأة من نساءه في شعارٍ واحد، يضع عن كتفيه الرداء وينام بالإزار. وكان إذا صلّى العشاء يدخل منزله يسمر مع

• ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

أهله قليلاً قبل أن ينام، يؤانسهم بذلك ﷺ، وقد قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١)»^(٢٤).

يتضح من تضاعيف الروايات الماثورة عن عائشة أن حبها الجسم له، وشغفها بالنبي الأكرم ﷺ، كان بسبب سلوكه ومحبتة لنسائه.

وروي عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يفرك مؤمنٌ مؤمنة، إن كره منها خلقاً رضي منها آخر»^(٢٦). قال الحافظ النووي: أي ينبغي أن لا يبغضها؛ لأنه إن وجد فيها خلقاً يُكره وجد فيها خلقاً مرضياً، كأن تكون شرسة الخلق، لكنّها دينة أو جميلة أو عفيفة أو رفيقة به أو نحو ذلك^(٢٧).

وقد روى عبد الله بن زمعة عن النبي الأكرم ﷺ أيضاً، أنه قال: «لا يجلد أحدكم امرأته جلد العبد، ثمّ يُجامعها في آخر اليوم»^(٢٨). إن هذا الحديث يُثبت أن مثل هذا العمل القبيح كان سائداً في ذلك العصر، وأن النبي الأكرم ﷺ قد نهى عنه.

وقال الحافظ ابن حجر في شرح هذا الحديث: «وفي سياقه استبعاد وقوع الأمرين من العاقل: أن يُبالغ في ضرب امرأته، ثمّ يُجامعها في بقية يومه أو ليلته، والمجامعة أو المضاجعة إنّما تستحسن مع ميل النفس والرغبة في العشرة، والمجلود غالباً ينفر ممّن جلده، ف وقعت الإشارة إلى ذم ذلك، وأنه إن كان ولا بدّ فليكن التأديب بالضرب اليسير، بحيث لا يحصل منه النفور التام، فلا يفرط في الضرب، ولا يفرط في التأديب... ولأن ضرب المرأة إنّما أبيض من أجل عصيانها زوجها في ما يجب من حقه عليها»^(٢٩).

وقال المتقي الهندي: «إن الله تعالى يوصيكم بالنساء خيراً؛ فإنّهن أمهاتكم وبناتكم وخالاتكم. إن الرجل من أهل الكتاب يتزوج المرأة وما يعلق على يديها الخيط، فما يرغب واحدٌ منهما عن صاحبه حتّى يموتا هَرَمًا»^(٣٠).

وعن أبي سعيد: «إن من شرّ الناس منزلة عند الله يوم القيامة الرجل يفضي إلى امرأته وتفضي إليه، ثمّ ينشر سرّها»^(٣١).

إن صحّت هذه الرواية عن النبي الأكرم ﷺ، فإنه يُشبّه المرأة بالشيء الهشّ والقابل للكسر بسهولة، ومن الحكمة أن لا يزداد الضغط عليه فيكسر: «إنما المرأة

كالضلع، إن أقمته كسرته، فذرّها تعيش بها»^(٣٢).

وعن ابن سعد، عن أبي أيوب: «يظلّ أحدكم يضرب امرأته ضرب العبد، ثم يعانقها ولا يستحي»^(٣٣)، أو قوله: «أما يستحي أحدكم أن يضرب امرأته كما يضرب العبد! يضربها أول النهار، ثم يضاعفها آخره. أما يستحي؟»^(٣٤).

رُوي عن عائشة أنها قالت: «لقد طاف بآل محمد الليلة سبعون امرأة كلّهن قد ضربت [فقال رسول الله ﷺ]: ما أحبّ أن أرى الرجل ثائراً فريص عصب رقبتة على مريئته يقاتلها»^(٣٥).

وفي حديث مشابه للحديث المتقدم: عن أسماء بنت أبي بكر يقول: «إني لأكره أن أرى الرجل ثائراً فرائص رقبتة قائماً على مريئته يضربها»^(٣٦).

وعن الحسن بن سفيان والديلمي، عن أمّ كلثوم بنت أبي بكر: «إني لأبغض الرجل قائماً على امرأته ثائراً فرائص رقبتة يضربها»^(٣٧).

وفي رواية أخرى في هذا السياق: عن إياس الدوسي: «لقد طاف الليلة بآل محمد نساءً كثير، كلّهن تشكو زوجها من الضرب، [فقال رسول الله ﷺ]: وأيم الله، لا تجدون أولئك خياركم»^(٣٨).

ورُوي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنّ النساء عقد الرجال، لا يملكن لأنفسهنّ ضرراً ولا نفعاً، وإنهنّ أمانة الله عندكم، فلا تضاروهنّ ولا تعضلوهنّ»^(٣٩).

ونقل أيضاً أن رسول الله ﷺ قال: «أيها الناس، إن النساء عندكم عوان، أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهنّ حقٌّ، ولهنّ عليكم حقٌّ. ومن حقكم عليهنّ أن لا يوطئن فرشكم أحداً، ولا يعصينكم في معروف، فإذا فعلن ذلك فلهنّ رزقهنّ وكسوتهنّ بالمعروف»^(٤٠).

وفي رواية أخرى عن بهز بن حكيم، عن أبيه، عن جدّه، عن رسول الله ﷺ، قال: «حرثك فأنت حرثك أنى شئت، غير أن لا تضرب الوجه، ولا تقبح ولا تهجر، إلا في البيت. وأطعم إذا طعمت، واكس إذا اكتسيت، كيف ﴿وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنِ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً﴾ (النساء: ٢١)»^(٤١).

وعن بهز بن حكيم، عن أبيه عن جدّه قال: قلت: يا رسول الله، ما تقول في نسائنا؟ قال: «أطعموهنّ مما تأكلون، واكسووهنّ مما تكسون، ولا تضربوهنّ، ولا

• ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

تقبحوهن»^(٤٢).

عن حكيم بن معاوية القشيري، عن أبيه قال: قلت: يا رسول الله، ما حقُّ زوجة أحدنا عليه؟ قال: «أن تطعمها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسيت، ولا تضرب الوجه، ولا تقبح، ولا تهجر إلا في البيت»^(٤٣).

وفي رواية أخرى: عن ابن عمر، أن النبي الأكرم ﷺ قد «نهى عن الوشم في الوجه، والضرب في الوجه»^(٤٤).

٧- بعض المفاهيم والعناصر الرئيسية

إن صيغة الآية ٣٤ من سورة النساء - ولا سيَّما الجزء مورد البحث منها - شبيه بصيغة العبارات القانونية في العالم المعاصر. فهي عبارات مقتضبة وموجزة، يستنبط منها الحقوقيون والمفسرون للقانون الكثير من الأدلة والإيضاحات، ويبحثون بشأن آحاد الدلالات القانونية لمفرداتها. يقوم منهجنا على تجنب التأويل، وتحميل النظريات على النص من خارجه، بمعنى أننا نبحت عن المعنى المتطابق مع منطوق الكلام. من هنا يكتسب هذا البحث أهمية خاصة؛ إذ أولاً: يثبت أن هذه الأجزاء تجري في عموم الحكم، ويعمل على تنظيم صيغة الحكم؛ وثانياً: يبين كيفية استنباط الأحكام الأخرى - التي لا تبدو من ظاهر الآية - من صلب الآية.

فعلى سبيل المثال: عندما يُحدِّد النبي الأكرم ﷺ مدة للهجران فإن لهذا التعيين جذوراً في ذات الآية. إن المفاهيم والعناصر الأصلية والرئيسية في هذه الآية عبارة عن: الخوف، والنشوز، والوعظ، والهجران، والمضجع، والضرب، وعدم العدوان، والإصلاح.

النشوز والفحشاء: يُطلق النشوز بشكل عام على كل سلوك أو شيء خارج عن العادات والضوابط. فحتّى ثغاء الخراف إذا لم يكن طبيعياً يطلق عليه أنه ناشز. والنشوز في العلاقة الزوجية يعني الخروج عن الاعتدال. فإذا كانت الكراهية من طرف واحد، وفي الطرف الآخر رغبة في مواصلة الحياة، يكون في الأمر نشوزاً؛ وأما إذا كانت الكراهية من الطرفين فيكون الأمر شقاقاً^(٤٥).

وفي ما يتعلق بالآية مورد البحث غالباً ما يُفسَّر النشوز بتمرد المرأة وعدم

تمكين زوجها في ما يتعلق بالعلاقات الزوجية، بيد أن عبارة ﴿حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ﴾ في هذه الآية تعني أن من واجب المرأة أن تحفظ زوجها في غيبته، ولا سيما عند ذهابه إلى الحرب - لأن الآية قد نزلت في واقعة أحد -، بمعنى عدم إفشاء أسرارهن، وكشف عرضهن، وعدم الحفاظ على عفتهن. وبقرينة هذه العبارة يكون المراد من النشوز ليس مجرد التمرد، بل هو ارتكاب الفاحشة.

وطبقاً للحديث المروي عن الإمام علي عليه السلام في وصف القرآن: «ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض»^(٤٦)، والمبين لأسلوب من أساليب تفسير القرآن الكريم، والذي اختاره العلامة الطباطبائي منهجاً له في تفسير الميزان، فإن من الآيات التي تدل على أن النشوز في هذه الآية هي الفحشاء الواضحة الآية ١٩ من سورة النساء، وهي في خصوص التعامل مع النساء أيضاً، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَفْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ١٩).

وفي رواية عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله - رواها عمرو بن الأحوص - أنه قال في حجة الوداع (الأيام الأخيرة من عمره الشريف): «ألا واستوصوا بالنساء خيراً؛ فإنما هنّ عوان عندكم، ليس تملكون منهنّ شيئاً غير ذلك، إلا أن يأتين بفاحشة مبينة، فإن فعلن فاهجروهنّ في المضاجع واضربوهنّ ضرباً غير مبرح، ﴿فَإِنْ أَمْلَأَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ (النساء: ٢٣). ألا وإنّ لكم على نسائكم حقاً، ولنسائكم عليكم حقاً. فأما حقكم على نسائكم فلا يوطئن فرشكم من تكرهون، ولا يأذنن في بيوتكم لمن تكرهون، وإنّ حقهنّ عليكم أن تحسنوا إليهنّ في كسوتهن وطعامهنّ»^(٤٧). بمعنى أنه حتى إذا كانت هناك فاحشة ولم تكن مبينة فإن الآية المذكورة - الواردة ضمن كلمة لرسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع أيضاً - لا تشمل هذا الصنف من النساء أيضاً.

كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا تضربوا النساء إلا عن فاحشة مبينة». وفي رواية أخرى: «ولكم عليهنّ أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهنّ ضرباً غير مبرح»^(٤٨).

إن هذه الروايات ليست وليدة اليوم، حتى يُقال: إنّها تأتي في سياق التأويل

• ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

والتبرير في مواجهة النزعة والحركة النسوية المعاصرة. إنما هي في الحقيقة كلمات من نفس القرآن الكريم، وعلى لسان النبي الأكرم ﷺ. وعليه يمكن القول: إن النشوز يشمل طيفاً من المعاني والمفاهيم، يبدأ من التمرد وعدم التمكين (النشوز في حدّه الأدنى)، إلى ارتكاب الفاحشة المبيّنة (النشوز في حدّه الأقصى)، بيدّ أنه بقرينة العبارة القرآنية القائلة: ﴿حَافِظَاتُ لِّغَيْبٍ﴾ في ذات الآية، وبقرينة الآية ١٩ من سورة النساء، والروايات الماثورة عن النبي الأكرم ﷺ بشأن الضرب، فإنّ النشوز المعني في ما نحن فيه هو النشوز في حدّه الأقصى، المنحصر بارتكاب الفاحشة المبيّنة.

الخوف: إن هذا القيّد ينطوي على شيء من الإجمال، فما الذي تعنيه العبارة القرآنية القائلة: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾؟

مما قيل بشأن قيد الخوف: إن مراد الآية إذا خفتم أن يحصل نشوز قوموا بالتدابير اللازمة والإجراءات الوقائية، بمعنى أنه قبل حصول النشوز ومن باب الوقاية قوموا بنصح المرأة، فإن لم ينفع فاهجروها، فإن لم ينفع فاضربوها. إلّا أن هذا الفهم مخالف للظاهر؛ لأن ترتيب المراحل يقول: إذا لم ينفع الوعظ والنصح فاهجروهنّ. وعليه يتّضح أنه كان هناك نشوز، وحيث يتواصل النشوز ويشتدّ، فإن لم ينفع الهجران، واستمرّ النشوز، تصل المرحلة في الردع إلى «الضرب». وعليه فهذا يعني أن النشوز كان ثابتاً ومحزراً، وقد تواصل، وإنّ بحث الضرب قبل ارتكاب النشوز يكون منتفياً.

وفي الحقيقة فإن هذه المراحل تتوقّف على شرطين، وهما: «النشوز»، و«الخوف»، بمعنى أنه إذا كان هناك نشوز، ولم يكن هناك خوفٌ من ترثّب تبعات خطيرة عليه، لا تكون هناك ضرورة إلى الضرب وغيره من الأمور الرادعة المتقدّمة، إلّا إذا تجاوز النشوز الحدود، وحصل الخوف من استمراره وبلوغه مرحلة الخطر، ومن هنا جاء التعبير بـ «فاحشة مبيّنة»؛ إذ في هذه الحالة يكون الأمر قد بلغ مرحلة الخطر والفضيحة وهتّك العرض، وما إلى ذلك من التّبعات والأعراض المضرة الأخرى.

الوعظ: يعني النصّح بالرفق واللين. فإنّ تحقق هذان الشرطان (النشوز والخوف)، وكانت المرأة معتادة على النشوز، واستمرّت على عاداتها، لا ينبغي أن تفقدوا السيطرة على اتّزانكم وهدوءكم، وتلجأوا إلى العنف مباشرة، بل لا بدّ من

التحدث إلى المرأة ووعظها ونصحها بالرفق واللين؛ لردعها عن غيها. وطبقاً للآيات والروايات المتقدمة فإن حسن المعاشرة واجب على كل من الرجل والمرأة.

الهجران: إن تمّ سلوك جميع المراحل المتقدمة، ولم تُجدر نفعاً، يمكن اللجوء إلى مرحلة الهجران. وقد فهم الهجران؛ بقريظة ظاهر الكلام، بأنه ترك المرأة في الفراش وعدم مضاجعتها، أو إيلائها الظُّهر في المضجع^(٤٩)، حاملين ذلك على محامل جنسية بحتة؛ في حين أن هذا أدنى ما يُفهم من ظاهر الكلام. فالهجر يعني الابتعاد وترك الكلام وإظهار الاستياء وعدم الرضا أيضاً. إن هذا السلوك وإن كان مطروحاً بوصفه ممثلاً للمرحلة الثانية من التعاطي مع النشوز، وعلى حدّ زعم البعض يمثل نوعاً من العقوبة، إلا أنه في عالم الواقع - ودون أن يُذكر في القرآن بوصفه أجراً عقابياً - يمثل الحالة الأكثر شيوعاً بين الأسر. لا ينبغي التعاطي والتعامل مع قضية المرأة بشكل خيالي، بعيداً عن الواقع. ليست هناك أسرة أو بيت يخلو من النزاع والخلاف. فالجدل والنزاع يحتدم حتى بين أكثر الأزواج محبةً لبعضهما. ولا يُستثنى من ذلك حتى أولياء الله. وهناك روايات تتحدث عن حصول الخلاف والنزاع بين النبي وأزواجه، إنّما الخلاف في الشدة والضعف، وفي أسلوب التعاطي مع هذه الخلافات ومعالجتها، حيث كان النبي الأكرم ﷺ ينتهج عند حصول الخلاف بينه وبين بعض زوجاته سلوكاً أخلاقياً رفيعاً، وكان يعمد لحسم النزاع إلى الخروج من البيت، أو يتحوّل إلى زاوية أخرى من البيت؛ ليجلس فيها.

وبالالتفات إلى أن الشجار في البيت والاستياء أمرٌ شائع لم تكن هناك من ضرورة إلى ذكرها في القرآن الكريم بوصفها أسلوباً عقابياً، إلا أن هذا الإجراء ينطوي على التفاتة أخلاقية ظريفة ودقيقة، وهي أن الرجل يجب أن يكون في الحالة الطبيعية من الحب والعطف والحنوّ على أسرته وزوجته وأولاده والابتعاد عن سوء الخلق في التعامل معهم (أصل المودة والرحمة)، بحيث يعتبر ترك الحديث معهم وإبداء الاستياء منهم وهجرهم بوصفه أسوأ عقاب يمكن أن تتلقاه الزوجة والأولاد من رب الأسرة في حال حصوله.

المضجع: إن من المسائل الأخلاقية والحقوقية الهامة التي يمكن مشاهدتها في هذه الكلمة بوضوح - ولكن قلماً يتم الالتفات إليها - هي أن الآية لم تبين الهجران

• ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

وإعلان الاستياء على نحوٍ عامٍّ، ولذلك لا يكون هناك إطلاقٌ فيها، بمعنى أن الرجل لا يحقُّ له الهجران بشكلٍ عامٍّ، وفي كلِّ مكانٍ، وإنما هو مقيدٌ بقيد «في المضاجع»، الذي يُفهم منه أن الهجران يجب أن يكون داخل نطاق البيت فقط، وأما خارج البيت فلا يحقُّ للرجل أن يهجر أو يبدي امتعاضه واستياءه من زوجته، بحيث يفهم الآخرون منه ذلك. ومن هنا روي عن حكيم بن معاوية القشيري، عن أبيه قال: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا حَقُّ زَوْجَةٍ أَحَدُنَا عَلَيْهِ؟ قَالَ ﷺ: «أَنْ تُطْعِمَهَا إِذَا طَعِمْتَ، وَتَكْسُوَهَا إِذَا اكْتَسَيْتَ. أَوْ اكْتَسَبْتَ..، وَلَا تُضْرِبَ الْوَجْهَ، وَلَا تُقَبِّحَ، وَلَا تَهْجُرَ إِلَّا فِي الْبَيْتِ»^(٥٠).

بل ذهب القرآن الكريم إلى تحديد مكان الهجران على نحوٍ أضيق، حيث لا يشمل جميع مواضع البيت، بل يقتصر الهجران على المضجع ومكان النوم فقط، بمعنى أن عدم التعرّف على ما يجري بين الرجل وزوجته من الخلافات يجب أن لا يقتصر على الغرباء في خارج البيت، بل يجب أن لا يطَّلَع عليه حتّى من كان في البيت من الأولاد أيضاً؛ لما في ذلك من التأثير السلبي عليهم، وسوف ينعكس ذلك على تربية الوالدين لهم، وهذا يتنافى مع مقاصد الحكم وفلسفته التي تعود إلى المودّة وتعزيز مكانة الأسرة. من هنا فإن الروايات التي تقول: «لا تهجروا النساء إلا في المضاجع»^(٥١) تعود بجذورها إلى ذات هذه الآية.

مدّة الهجران: رُوي عن النبي الأكرم ﷺ أن الهجران والخصومة، حتّى بين الشخص وأخته أو أخيه، يجب أن لا تزيد على ثلاثة أيام. فعن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحلّ لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام»^(٥٢).

وهذا ما ذهب إليه علماء الشيعة أيضاً، حيث استندوا إلى هذه الروايات في تحديد مدّة الهجران بثلاثة أيام فقط^(٥٣).

كما يوجد بابٌ في صحيح مسلم تحت عنوان «تحريم الهجر فوق ثلاث بلا عذر شرعي».

ودليل ذلك واضحٌ؛ لأن الخلاف فوق ثلاثة أيام يفاقم المشكلة، ويجعل الأمر مزمناً، ولا يخفى ما في ذلك من نقض الغرض؛ لأن الغاية من الهجران هو إعادة المودّة. وهذا بطبيعة الحال في غير الموارد الحادة، من قبيل: النشوز؛ حيث يجب أن لا يطول الهجران لأكثر من يومٍ واحد، وعلى الرجل أن يضع حداً للهجران والامتناع قبل

انقضاء ذلك اليوم. كما يجب التأكيد على أن الذي يبدو من ظاهر الكلام أن على الرجل أن يكون هو الذي يأخذ بزمام المبادرة؛ إذ حتى في أشد حالات المسألة التي هي النشوز نجد الخطاب في الآية في ما يتعلق بالهجر والمودة وعدم العدوان والعودة إلى المودة موجّهاً إلى الرجل، دون المرأة، ولذلك على الرجل أن يأخذ هو زمام المبادرة لمصالحة الزوجة.

التهديد: لم ترد كلمة التهديد في الآية، بيد أن الحافظ ابن حجر يقول: استناداً إلى سائر الأدلة الشرعية: «في قوله: لن يضرب خياركم دلالة على أن ضربهنّ مباح في الجملة، ومحل ذلك أن يضربها تأديباً إذا رأى منها ما يكره في ما يجب عليها فيه طاعته، فإن اكتفى بالتهديد ونحوه كان أفضل. ومهما أمكن الوصول إلى الغرض بالإيهام لا يعدل إلى الفعل؛ لما في وقوع ذلك من النفرة المضادة لحسن المعاشرة المطلوبة في الزوجية، إلا إذا كان في أمر يتعلق بمعصية الله»^(٥٤).

الضرب: تقول الآية الكريمة: إذا استنفذتم جميع المراحل، ولم يجدر أيّ منها نفعاً، ولم يكن هناك بُدٌّ من الضرب فـ ﴿اضْرِبُوهُنَّ﴾. وقبل الاستمرار في البحث لا بُدّ من التنويه إلى أننا لسنا في مقام القول بالضرب، أو توجيه الضرب تحت أيّ عنوان من العناوين، وإنما نروم تقرير رواية نظرية القائلين بجواز الضرب فقط، وأنهم لم يقولوا بجواز الضرب مطلقاً. وهذا ما تمّ التصريح به من قبل الحافظ ابن حجر في فتح الباري^(٥٥). وإن الضرب في هذه الآية يمثل العبارة المعروفة القائلة: «آخر العلاج الكي». وفي الحقيقة والواقع فإن الضرب في صدر الإسلام كان يمثل الخيار وردّ الفعل الأوّل من قبل الرجال تجاه نشوز النساء، وقد عمد النبي الأكرم ﷺ إلى تحويله وجعله آخر الخيارات، وقد وضع عليه من الشروط والقواعد ما يجعله منتفياً من الناحية العملية.

هذا، وقد روي في حديث جابر أن النبي الأكرم ﷺ قال في حجة الوداع: «أيّها الناس، اتّقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهنّ بأمان الله، واستحللتم فروجهنّ بكلمة الله، ولكم عليهنّ أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، فإذا فعلن ذلك فاضربوهنّ ضرباً غير مبرّح، ولهنّ عليكم رزقهنّ وكسوتهنّ بالمعروف»^(٥٦).

في تلك البيّنة لم تكن هناك عقوبة أفضل على هذا التمرد والنشوز، وكانت العقوبة موكولة إلى العرف، واليوم صادقوا على عقوبة الطلاق، والتي هي - بطبيعة

الحال - أسوأ من الضرب غير المبرح.

كيفية وشرائط الضرب

الشروط الخمسة للضرب غير المبرح: ارتكاب الفاحشة المبينة والعلنية، ورعاية الترتيب في ردود الأفعال، والضرب برفق، والقصد إلى الإصلاح، والاكتفاء بالحد الأدنى من التأديب. وعلى حدّ تعبير ابن عاشور: يجب أن لا يعدّه العُرف ظلماً وإسرافاً في الضرب. كما يُجمّع الفقهاء من الفريقين على ضرورة أن يكون الضرب غير مبرح.

الضرب غير المبرح: كيف يمكن للضرب أن يكون غير مبرح؟ فما هو معنى التعبير بـ «غير المبرح»، الذي تكرر ذكره في كلام النبي الأكرم ﷺ وأقوال المحدثين؟ إن غير المبرح يعني الذي لا يؤدي إلى الشعور بالألم، أو يخلّف جراحة. وعلى حدّ تعبير الشيخ الطوسي: لا يترك ألماً، ولا يُسيل دماً، ولا يُبقي أثراً.

أداة الضرب: قال صاحب الكشاف: «فإن لم ينفع ذلك معها جاز له ضربها ضرباً غير مبرح بسواك أو بمنديل ملفوف، لا بسوط ولا بعصا أو نحوه. والسواك - كما لا يخفى - دقيق وقصير، طوله غالباً طول القلم»^(٥٧).

وعن عطاء قال: «قلت لابن عباس: ما الضرب غير المبرح؟ قال: السواك وشبهه يضربها به»^(٥٨).

وهناك رواية عن أمّ سلمة تدلّ على أن مراد النبي الأكرم ﷺ من الضرب غير المبرح هو الضرب بالسواك. وإليك نصّ هذه الرواية: عن أمّ سلمة - رضي الله عنها - قالت: كان رسول الله ﷺ في بيتي، وكان بيده سواك، فدعا وصيفة له - أو لها -، حتّى استبان الغضب في وجهه، وخرجت أمّ سلمة إلى الحجرات، فوجدت الوصيفة وهي تلعب ببُهمّة، فقال: ألا أراك تلعبين بهذه البُهمّة ورسول الله ﷺ يدعوك! فقالت: لا والذي بعثك بالحقّ، ما سمعتك، فقال رسول الله ﷺ: لولا خشية القود لأوجعتك بهذا السواك؛ وفي رواية ثانية: «لولا القصاص لضربتُك بهذا السواك؛ وفي رواية أخرى: «لولا مخافة القصاص لأوجعتك بهذا السوط»^(٥٩).

مكان الضرب: وحتّى الضرب بهذا المقدار من الأعواد والخيوط الرقيقة الموجود في السواك لا يجوز استعمالها في جميع مواضع الجسد. فهناك بابٌ في صحيح

مسلم تحت عنوان: «النهي عن الضرب في الوجه»، وذكر تحت هذا العنوان مجموعة من الروايات. وقد تمّ النهي العام عن ضرب وجه مطلق الكائن الحي، ومن ذلك ما رواه النووي: «وَأَمَّا الضَّرْبُ فِي الْوَجْهِ، فَمَنْهَى عَنْهُ فِي كُلِّ الْحَيَوَانِ الْمُحْتَرَمِ، مِنْ الْأَدَمِيِّ وَالْحَمِيرِ وَالْخَيْلِ وَالْإِبِلِ وَالْبِغَالِ وَالْغَنَمِ وَغَيْرِهَا، لَكِنَّهُ فِي الْأَدَمِيِّ أَشَدُّ؛ لِأَنَّهُ مَجْمَعُ الْمَحَاسِنِ، مَعَ أَنَّهُ لَطِيفٌ لِأَنَّهُ يَظْهَرُ فِيهِ أَثَرُ الضَّرْبِ، وَرُبَّمَا شَأْنُهُ، وَرُبَّمَا آذَى بَعْضُ الْحَوَاسِّ»^(٦٠).

كما لا يجوز - في بعض الموارد - تركيز الضرب على بعض المواضع، ولا بدّ من تفريق الضرب^(٦١).

وروي عن جابر - رضي الله عنه - أن النبي نهى عن ضرب المرأة على وجهها^(٦٢).
قصاص الضرب المبرح: لقد استند ابن كثير في القول بحرمة ضرب الوجه بذات الآية، وذلك حيث يقول: وَقَوْلُهُ: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ أي: فَإِذَا أَطَاعَتِ الْمَرْأَةُ زَوْجَهَا فِي جَمِيعِ مَا يُرِيدُ مِنْهَا، مِمَّا أَبَاحَهُ اللَّهُ لَهُ مِنْهَا، فَلَا سَبِيلَ لَهُ عَلَيْهَا بَعْدَ ذَلِكَ، وَلَيْسَ لَهُ ضَرْبُهَا وَلَا هَجْرَانُهَا، ثُمَّ اسْتَطَرَدَ قَائِلًا: «وَقَوْلُهُ: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾ تَهْدِيدٌ لِلرِّجَالِ إِذَا بَغَوْا عَلَى النِّسَاءِ مِنْ غَيْرِ سَبَبٍ، فَإِنَّ اللَّهَ الْعَلِيِّ الْكَبِيرَ وَلِيَّهُنَّ، وَهُوَ مُنْتَقِمٌ مِمَّنْ ظَلَمَهُنَّ، وَبَغَى عَلَيْهِنَّ»^(٦٣).

هذا، وإن أدى ضرب الرجل إلى تلف المرأة كان ضامناً، وقيل في ذلك: «إن تلف من الزوجة شيء بسبب الضرب ضمن ما وقع منه؛ لتبيين أنه إتلاف، لا إصلاح»^(٦٤).

بعيداً عن رؤية الأولاد: يجب أن يقوم الرجل بتأديب زوجته - على نحو ما تقدّم - بعيداً عن مرأى ومسمع الأولاد؛ لما في ذلك من التأثيرات السلبية على أجواء الأسرة.

عدم الضرب حال الغضب: يجب أن يتورّع الرجل بالمطلق عن ضرب الزوجة في حالة الغضب؛ لأنه سيتجاوز الحدود المفروضة عليه في مثل هذه الحالة. وقال القاري في هذا الشأن: «وَإِنْ جَازَ [الضرب] بِشَرْطِهِ فَأَلْأَوَّلَى تَرْكُهُ. قَالُوا: بِخِلَافِ الْوَلَدِ، فَإِنَّ الْأَوَّلَى تَأْدِيبُهُ، وَيُوجِبُهُ بَأَنَّ ضَرْبَهُ لِمَصْلَحَةِ تَعَوُّدِ إِلَيْهِ، فَلَمْ يُنْدَبِ الْعَفْوُ، بِخِلَافِ ضَرْبِ هَذَيْنِ، فَإِنَّهُ لِحِظِّ النَّفْسِ غَالِباً، فَتُدْرَبُ الْعَفْوُ عَنْهُمَا؛ مُخَالَفَةً لِهَوَاهَا، وَكَظْماً لِعَيْظِهَا».

كما ذهب الشيخ محمد هادي معرفت - وهو من علماء الشيعة المعاصرين - إلى الاعتقاد بأن الأولى أن يكون التأديب من طريق التضييق في النفقة، وليس الضرب

• ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

باليد أو العصا، وذلك تأسيًا بالنبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار ﷺ (الذين لم يؤثّر عنهم الإساءة إلى نسائهم أبدًا)، وطبقاً لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١)، فإن الأولى هو ترك الضرب^(٦٥).

مقدار الضرب: كما لا يجوز الضرب فوق العشرة، فإن زاد على ذلك كان في الزائد قصاص. فقد روى أبو بريدة الأنصاري عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا تجلدوا فوق عشرة أسواط، إلا في حدٍّ من حدود الله»^(٦٦).

وعن أبي هريرة قوله: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ ضَرَبَ ظُلْمًا اقْتَصَرَ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^(٦٧). وعلى الرغم من النشوز جاء في المستدرك أن الرجل الذي يضرب زوجته فوق الثلاث (على الكيفية المتقدمة)، جاء مفضوحاً يوم القيامة^(٦٨).

القصص من الضرب أو فلسفة الحكم

إن التأديب إنما يجوز إذا كان في دائرة الشرع، فإن تجاوزها كان حراماً ومصادقاً للعنف الأسري، ولذلك تمّ التصريح به في الآية الشريفة.

جاء في الآية ٢١ من سورة الروم قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾، بمعنى أن الأصل والأساس في الحياة الأسرية يقوم على المودة والتراحم. من هنا فإن الهدف من كل تدبير أو عقوبة يجب أن يكون هو الوصول إلى المودة، فإن أدّى الضرب إلى زوال المودة كان في ذلك نقضٌ للغرض. من هنا عندما يتحدث القرآن الكريم عن بلوغ الغاية التي هي التمكين والطاعة يستعمل لفظ «أَطَعْنَكُمْ»، وهو من الطوع والرغبة. وفي ما يتعلق بالعقوبة - التي هي أشبه بالمزاح بالسواك - في ما يتعلق بتمرد الزوجة على زوجها أو ارتكاب الفاحشة المبينة لا ينبغي أن تأتي هذه العقوبة في إطار التشفي والانتقام، وإنما يجب أن تبقى العقوبة في إطار الإصلاح والتأديب، وتشجيع المرأة على مواصلة الحياة الأسرية بشكلٍ طبيعي، وهو ما تمّ التصريح به في الآية، حيث تقول: ﴿فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ (النساء: ٣٤)؛ إذ ورد في الآية ٢٠ من ذات السورة قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾. إن هذه الآية تثبت أن بعض الرجال كانوا

يَتَّهِمُونَ نِسَاءَهُمْ؛ بغية ممارسة الابتزاز بحَقُّهنَّ واسترجاع المهر أو أخذ أموالهنَّ؛ الأمر الذي كان يضطر النساء إلى التمكين؛ كي لا تبقى لدى الرجال من ذريعة عليهنَّ، إلاَّ أنَّهم كانوا يبحثون عن ذرائع جديدة.

إن هذا البحث من المباحث الجوهرية؛ إذ تم بيان غرض الشارع والقصد والغاية في هذه الآية من ناحية المقاصد. وعليه إذا كان هناك اليوم من أسلوب أفضل للتأديب والإصلاح، وتمتين الحياة والعلاقات الزوجية، كان ذلك الأسلوب هو الأوَّل بالاتباع. لم يكن هناك في ذلك العصر نظامٌ حقوقي متكامل، وكان الناس في الكثير من الأحيان يلجؤون إلى تطبيق العقوبة وإحقاق الحق بأنفسهم، وإذا قُتل واحدٌ من أفراد القبيلة تصدَّت القبيلة للاقتصاص لقتيلهم بقتل أفراد من قبيلة القاتل. وفي ظلِّ هذه الظروف عمد النبي الأكرم ﷺ إلى وضع القوانين المتقدِّمة؛ للسيطرة على الأوضاع بشكلٍ معقول، ولو تمَّت متابعة هذه الجرائم ومعالجتها في الوقت الراهن، حيث النظام الجزائي الشامل والمتكامل، لن يكون هناك أيُّ مانع، بل إن الأوَّل من ناحية المقاصد هو اتباع الأسلوب الذي يوصلنا إلى مقاصد الحكم بشكلٍ أفضل.

إن تأثير هذا القصد في الحكم من الأهمية بحيث عمد النبي الأكرم ﷺ إلى تحديد مدَّة الهجران بثلاثة أيام كحدٍّ أقصى؛ إذ لو زاد على ذلك فإنه سيُعطي نتائج معكوسة. وهذا بطبيعة الحال سيُخلِّ في الغاية المتمثلة بالإصلاح، ويؤدِّي إلى استفحال الخلاف والجفوة بين الزوجين، وتآزيم الموقف بينهما على نحوٍ أشدَّ.

ترجيح ترك الضرب غير المبرَّح: وهناك إلى ذلك رواياتٌ كثيرة تدلُّ على أرجحية ترك حتَّى هذا المقدار من الضرب غير المبرَّح، والاكتفاء بإظهار الاستياء وعدم الرضا، وأن يتوقَّف مفهوم الهجران على هذا المقدار. فقد رُوي عن أمِّ المؤمنين عائشة أنها قالت: «ما ضرب رسول الله ﷺ شيئاً قطَّ بيده، ولا امرأة، ولا خادماً، إلاَّ أن يجاهد في سبيل الله، وما نيل منه شيءٌ قطَّ فينتقم من صاحبه، إلاَّ أن ينتهك شيءٌ من محارم الله؛ فينتقم لله عزَّ وجلَّ»^(٦٩).

وقال النووي فيه: «إن ضرب الزوجة والخادم والدابة وإن كان مباحاً؛ للأدب، فتركه أفضل»^(٧٠).

وفي رواية عائشة حيث قالت: إن النبي لم يضرب أحداً، وعندما أرادت

• ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

الاستثناء، كان الاستثناء لا يشمل النساء أيضاً، وإنما يتعلق بأحداث الحرب والقتال. ولا يخفى أن العنف في الحروب الدفاعية أمر لا محيص عنه. وقال القاري أيضاً: «وَضَرِبُهُمَا وَإِنْ جَازَ بِشَرْطِهِ فَالْأَوَّلَى تَرْكُهُ»^(٧١). وهناك في المستدرك باب تحت عنوان: «استحباب إكرام الزوجة وترك ضربها»^(٧٢).

إذن اتضح حتى الآن أن الأسرة السالمة والطبيعية هي التي يعمرها التفاهم والاحترام المتبادل والحقوق المتساوية. ولو أن اعتدال الأسرة تعرض لنكسة فذلك يعود إما لتعنت الرجل أو المرأة؛ فإن كان التعنت من جانب الرجل فله حكم سنأتي على ذكره لاحقاً؛ وإن كان التعنت من قبل المرأة فقد تقدم بيان حكمه الإرشادي بالضرب على نحو ما ذكر. فإذا أردت الإصرار على التعاطي مع القضية من الجانب الحقوقي الجاف والبحث فقد تقدم بيان الحكم في شرحنا لأبعاد آية الضرب، مع ما اشتملت عليه من المسائل والموازن الأخلاقية؛ وأما إذا أردت التعاطي معها من زاوية الإنسان المترفع والحليم وصاحب الأخلاق العالية والسامية فهي أن تغض الطرف وتترك العقوبة، رغم وجود الخوف من خطر النشوز، وقامت الأدلة والدوافع بأجمعها على استيفاء شرائط الضرب على نحو ما تقدم، ولم ينفع الوعظ ورغم النشوز. لو ألقيت نظرة على المحاكم لوجدتم الرجال يحتجون على زوجاتهم بالنشوز، وفي البلدان الأخرى يتهم الرجال زوجاتهم بالخيانة الزوجية، وبذلك يدعمون موقفهم، وينجحون في الحصول على أحكام لصالحهم. فقد يقول أحدكم: ربما كان الحق في ذلك مع الرجل، فكيف يكون الشأن في مثل هذه الحالة؟ الجواب: إن الرواية المتقدمة تنصح بالتحلي بالصبر وسعة الصدر.

روى أبو هريرة عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُؤْذِي جَارَهُ، وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا؛ فَإِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضِلَعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْءٍ فِي الضِّلَعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبَتْ تُقِيمُهُ كَسَرْتُهُ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا»^(٧٣).

وقال النووي في معرض شرحه لهذه الرواية: «فِيهِ الْحَثُّ عَلَى الرَّفْقِ بِالنِّسَاءِ وَالْإِحْسَانِ إِلَيْهِنَّ، وَالصَّبْرِ عَلَى عَوَجِ أَخْلَاقِهِنَّ، وَاحْتِمَالِ ضَعْفِ عُقُولِهِنَّ، وَكَرَاهَةِ

طَلَّاقِهِنَّ بِلا سَبَبٍ، وَأَنَّهُ لَا مَطْمَعَ فِي اسْتِقَامَتِهِنَّ»^(٧٤).

وقال المناوي: «وفيه ندب المداراة؛ لاستمالة النفوس وتألُّف القلوب، وسياسة النساء بأخذ العفو عنهنَّ والصبر عليهنَّ، وأنَّ مَنْ رام تقويمهنَّ فاته النفع بهنَّ، مع أنه لا غنى له عن امرأة يسكن إليها»^(٧٥).

وهناك في كتاب «وسائل الشيعة» بابٌ بعنوان: استحباب الإحسان إلى الزوجة والصفح عن ذنبها. وقد اشتمل على عدد من الروايات في هذا الشأن. وبعد ذلك ورد بابٌ بعنوان: استحباب مداراة الزوجة^(٧٦). رُوي عن أبي عبد الله أنه قال: ملعون ملعون مَنْ أذى زوجته، وسعيدٌ سعيدٌ مَنْ أكرم زوجته ولم يؤذها^(٧٧).

من هنا ذهب الكثير من العلماء إلى الاعتقاد بأن الانصراف عن الضرب أفضل وأكمل لبناء المودة، حيث قال: إن الترفع عن الضرب أفضل وأكمل؛ إبقاءً للمودة^(٧٨). ورُوي عن أم المؤمنين عائشة أنها قالت: كان النبي يتورَّع عن ضرب خادمٍ، حتَّى مع وجود الداعي إلى ذلك.

٨- المعنى الأدق والأكثر إنصافاً للآية

بعد هذا الإيضاحات المقتبسة من القرآن الكريم، والمدعومة بالروايات، يمكن بيان معنى الآية على النحو التالي: لو نشزت المرأة، وارتكبت فاحشة مبينة (لا فاحشة غير معلنة)، وكان هناك خوفٌ على بقاء كيان الأسرة وتماسكها، فيجب في المرحلة الأولى أن نبادر إلى النصح بالكلمة الطيبة، فإن لم يُجدر ذلك نفعاً يكون الانتقال إلى مرحلة الامتناع وإبداء الاستياء، على أن يكون ذلك محصوراً ضمن إطار البيت، بمعنى أن لا تظهر علامات استياء الرجل من زوجته لمن هو خارج البيت، وعلى أن لا يستمر الامتناع لأكثر من ثلاثة أيام، فإن لم يُجدر ذلك نفعاً أيضاً انتقل إلى المرحلة الثالثة والأخيرة، وهي الضرب بما يُشبه المزاح بالمنديل أو بعيذان السواك، بحيث لا يترك أثراً، فلو ترك أثراً وجب عليه القصاص والدية أيضاً. كما يجب الاكتفاء من الضرب بالحد الأدنى، وأن لا يتعدى مقدار الضرب غير المبرح عشر ضربات^(٧٩). على أن لا يتم هذا الأمر بمرأى من الآخرين، بما في ذلك الأولاد داخل البيت. مضافاً إلى أن هذا النوع من العقاب يجب أن لا يكون عن غضبٍ، وأن يكون

• ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

الهدف منه هو الإصلاح، دون الانتقام والتشفي. وحيث يقوم أساس الحياة على المودة وكانت العقوبة على هذا النحو تقتصر على ارتكاب الفاحشة المبيّنة، وفي غيرها تكون العقوبة والإساءة إلى المرأة عملاً محرماً، وفي حال التمكين وترك الخلاف لا يحقّ للرجل أن يسيء معاملتها، وأن يختلق الأعذار والحجج لذلك.

وهنا يمكن لكم مقارنة هذا المعنى بالمعنى الذي يصوّره رشيد رضا في تفسير المنار، حيث تكون هناك في ناحية امرأة ضعيفة ونحيقة وطاهرة ولبيبة، وفي الناحية الأخرى رجلٌ جلف ممسك بالسوط واقف على رأسها، ويلهب لحمها بالسوط دون أن يصدر عنها ما يستوجب ذلك، ومع ذلك نقول بأن الله قد أمضى هذا العمل الشنيع. ويتمّ بيانه وكأنّ ضرب المرأة - على كلّ حال - حقٌّ من الحقوق البديهية والثابتة للرجل. وهناك تقرير آخر للآية مفاده: إن للضرب في اللغة العربية معانٍ مختلفة، من قبيل: المكث، والإعراض، والسير في الأرض، والإحجام والامتناع، والجلوس في البيت، والتحوّل، والمقاربة والمضاجعة، وما إلى ذلك. كما استعمل الضرب في القرآن بمعانٍ مختلفة^(٨٠). وطبقاً للقرائن المختلفة الموجودة في هذه الآية وغيرها من الآيات الأخرى فإن الضرب في هذه الآية لا يعني الضرب المعهود، بل يعني المداعبة والملاطفة^(٨١).

لقد ذكر الدكتور عبد الحميد أحمد أبو سليمان رئيس المؤسسة العالمية للفكر الإسلامي، في كتاب له تحت عنوان: «ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية»، ست عشرة آية في مختلف معاني الضرب، ومن بينها: المفارقة والانفصال بشكلٍ محدّد، وقال: إن المراد من الضرب في هذه الآية هو الابتعاد والانفصال الكامل عن المرأة وترك البيت، خلافاً للهجران المذكور في ذات الآية، الذي يعني المفارقة داخل البيت وترك المضاجعة. فالمرحلة التالية - وهي الأشدّ - أن يترك البيت. فليس المراد من الضرب هنا هو المعنى العرّيف للضرب؛ لأن عضوية المرأة في الأسرة إنما هي عضوية اختيارية، وفي الأمور الاختيارية لا توجد أرضية للإكراه والعنف والقسوة^(٨٢). كما قال أبو سليمان في هامش له في الصفحة ٤٩ من هذا الكتاب: هناك فرق بين الضرب والجلد. وإنّ القرآن الكريم لا يستعمل مفردة الضرب عندما يريد معنى العقوبة والتأديب، وإنّما يستعمل كلمة الجلد في مثل هذه الحالة. وهذا أمرٌ

جدير بالملاحظة.

أما الباحث السوري الدكتور محمد أبو الخير فقد ذهب إلى القول بعدم ضرورة تغيير معنى الضرب بسبب المتغيرات الحضارية الجديدة، وقال في معرض نقده لنظرية الدكتور عبد الحميد أحمد أبو سليمان: هناك فرقٌ كبير بين النشوز والاختلافات الزوجية، من حيث الماهية، ومن حيث الحلول. فأما من ناحية الحل فإن الخلافات الزوجية - كما يذهب الأكثر - لا تُحلّ بالضرب، وإنما بطرق وأساليب أخرى، من قبيل: التعليم والنصيحة والمشورة أو الحكم القضائي إذا بلغ الأمر إلى الاختلاف والانفصال من الطرفين (كما صرّح القرآن الكريم بذلك): أما بشأن النشوز على ما مرّ بيانه فهو عبارة عن التقصير وتضييع مال الزوج، أو هتك عرضه وسمعته عن قصد وإصرار، وفي مثل هذه الحالة يكون الضرب واحداً من الحلول، ولكنه آخر الحلول، لا أولها. وقال الدكتور محمد أبو الخير في بيان الفرق بين الضرب والجلد: إن بين الضرب والجلد عمومًا وخصوصاً (فالجلد نوعٌ من الضرب)، والجلد أشدّ من الضرب، فهو عبارة عن ضربٍ خاصٍّ، يبيد أن القرآن الكريم قد ذكر معنى التأديب والعقوبة الجسدية والنفسية بقصد العقوبة والتأديب بلفظ الضرب، لا بلفظ الجلد المخصوص، بمعنى أن القرآن الكريم عندما يستعمل كلمة الضرب فإنه يعني أن يكون التأديب دون الجلد، الذي يعني الضرب الشديد^(٨٣).

ولكن مع وجود احتمال صحّة أفهام الآخرين بشأن كلمة الضرب، من قبيل: الملاطفة، والافتراق وغيرهما، لا نروم أن نتعاطى مع المسألة من خلال التأويل، أو أن نتخذ من هذا النوع من التفاسير مبنياً لكلامنا واستنتاجاتنا.

٩- المنهج التضييقي والبنائي لحلّ المشكلة

إن إصلاح القيم الثقافية المترسّبة والسقيمة عملية شاقّة، وتأخذ الكثير من الوقت، ولا يمكن أن تقوم على الشعارات وممارسة الضغوط، بل يجب أن تقوم على آلية تدريجية مدروسة. وإنّ ما قيل من أن الضرب في صدر الإسلام كان يمثل ردّة الفعل الأولى التي يقوم بها الرجال تجاه الناشزات من النساء، وما قام به النبي الأكرم من تبديل ما عليه العرف، وجعل الضرب آخر الخيارات، وبذلك الشروط والمواصفات،

• ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

بحيث يبطله على المستوى العملي، دون أن يصرّح بذلك، يمثل في واقع الأمر معالجة حكيمة للمشكلة، من خلال الإبقاء عليها بحسب الظاهر، مع تفرّيفها من المحتوى في الباطن. وقد كان هذا الأسلوب في تلك المرحلة يمثل منهجاً دبلوماسياً لرفع الضيم والظلم عن المرأة، دون أن يؤدي إلى تداعيات اجتماعية لا طاقة للناس بها في تلك الأزمنة. كما اشتملت هذه الآية في الوقت نفسه على بيان مسائل حقوقية وأخلاقية بارزة أيضاً. فمن ناحية، وبالتوازي مع هذه الأساليب والحلول، ووضع الضوابط والكوابح التي تقيّد اندفاع الرجال في انتهاك حقوق النساء، يسعى النبي جاهدًا إلى رفع القوانين المجحفة بحق المرأة، والعمل على حلّ مشكلة عدم المساواة، من خلال تغيير الأفكار، والقيام برفع منزلة المرأة البدوية المحترمة. وهذا ما سيتكفّل بإيضاحه البحث التفصيلي حول الموضوعات التالية:

١. نزول سورة الكوثر الذي رفع من شأن المرأة ومكانتها.
٢. توجيه الخطاب القرآني إلى كل من الذكر والأنثى، والرجل والمرأة، على السواء.
٣. معاملة النبي لنسائه النموذجية والفريدة للغاية، بحيث يمكن التأسي والافتداء بها في التعامل مع النساء.
٤. سماح النبي الأكرم ﷺ للمرأة بأن يكون لها حضور في التجمّعات الدينية العامة؛ أسوة بالرجل.

١٠- نتائج البحث

إن هذا ليس مجرد بحثٍ حوزوي وعلمي وحقوقى؛ كي يقال: إن هذا البحث لا يحلّ عقدة من المشاكل القائمة في ما يتعلق بالمرأة. وبطبيعة الحال فإنّ هذا البحث ناظرٌ إلى مسألة محدّدة، وليس من اللازم أن تبحث في جميع شؤون المرأة، ولكنها حتّى بهذا المقدار تشتمل على نتائج وثمار واقعية هامة، ومن بينها - على سبيل المثال -: ١. تمّت المصادقة على معاهدة رفع كافّة أشكال الظلم والحييف بحق المرأة، بتاريخ: ١٨ / ديسمبر / ١٩٧٩م، في الجمعية العمومية لمنظمة الأمم المتحدة. وقد وقعت على هذه المعاهدة ١٩٦ دولة، ليلتحق بها بعد ذلك ٨٦ دولة أخرى. وحتّى عام ٢٠٠٣م

التحق ما يقرب من ٢٧ دولة إسلامية بهذه المعاهدة، ومن هذه الدول: ١٤ دولة من ١٧ دولة أفريقية، و ٥ دول من ١٢ دولة آسيوية، و ٨ دول من ٢١ دولة عربية. وعلى الرغم من انضمام دول إسلامية، من قبيل: الجزائر وبنغلادش ومصر وأندونيسيا والعراق وجامايكا والأردن والكويت وليبيا وسنغافورة وتايلند وتونس وفنزويلا، وحتى السعودية واليمن^(٨٤)، إلى هذه المعاهدة بشكل مشروط لا تزال الجمهورية الإسلامية الإيرانية ترفض الانضمام إليها، وهناك مَنْ يقول: ليست هناك أي مصلحة في الانضمام إلى هذه المعاهدة؛ إذ إنه لن يحلَّ أي مشكلة من المشاكل التي تعاني منها نساؤنا، بل قد يؤدي ذلك إلى مزيد من المشاكل لهنَّ^(٨٥). ويبدو أن من أسباب ذلك هو ظاهر هذه الآية والآيات المماثلة في القرآن الكريم. في حين لو تمَّ فهم الآية بالشكل الصحيح لكان على البلدان الإسلامية أن تكون أول المنضمين إلى هذه المعاهدة. ولذلك علينا أن نتعامل مع معايير حقوق الإنسان بمرونة، من خلال تقديم فهم جديد ومنطقي للمفاهيم والتعاليم الدينية.

٢. إن من مشاكلنا ظاهرة القتل في الفراش. فطبقاً للقوانين الإيرانية، والفقه الراهن الذي يتخذ مصدراً لتشريع القوانين والأحكام القضائية، لو وجد الزوج رجلاً أجنبياً يطيأ^(٨٦) زوجته جاز له قتلها، ولا قصاص عليه. لا شك في شناعة الخيانة الجنسية، سواء صدرت من المرأة أو الرجل، إلا أنه لا يسوغ القتل. وقد شرحت في كتاب «حق حيات» أن القرآن لم يُجزَّ القتل إلا في قصاص النفس، وهو أيضاً قابل لأن يكون مع وقف التنفيذ. فلو كان القرآن هو المبنى فلا يوجد دليل وآية لتسوية القتل بوصفه عقوبة على سائر الموارد. كما لا يوجد دليل من القرآن على جواز القتل على الخيانة الجنسية، بل الحكم بالقتل في مثل هذه الحالة مخالف للقرآن، وآية الضرب الخاصة بهذا المورد (الخيانة الزوجية) لا تفيد أكثر من الضرب غير المبرح، والذي يمكن الصفح عنه أيضاً.

٣. إن هذه الأبحاث، ضمن مساعدتها على إصلاح رؤية شطر من المجتمع المتأثر بالتعاليم الدينية الخاطئة، تؤدي إلى لفت انتباه الجهاز التشريعي إلى هذا الفهم المختلف أيضاً.

٤. وأما بشأن العالم المعاصر فهل الأمر كذلك حقاً؟ تثبت التجارب أن الضرب

• ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

والعقوبة الجسدية لا تزال هي السائدة إلى اليوم في المجتمعات المتحضرة وغير المتحضرة، حتى من دون تلك المقدمات والمراحل المذكورة في الآية. وقد تحول العنف ضد المرأة إلى معضلة عالمية، وتمّ لأجل مواجهة هذه الظاهرة والقضاء عليها، المصادقة على معاهدة رفع كافة أنواع العنف والظلم ضد المرأة. وطبقاً لتقرير منظمة العفو الدولية فإنّ العنف الأسري يؤدي إلى حالات وفيات وإعاقة جسدية بالنسبة إلى النساء الأوروبيات اللاتي تتراوح أعمارهنّ ما بين ١٦ إلى ٤٤ سنة، بشكل أكثر من حالات الوفيات والإعاقة التي تتسبّب بها أمراض السرطان وحوادث السير. كما يتعرّض ٣٠٪ إلى ٣٥٪ من الأمريكيات إلى العنف الجسدي من قبل أزواجهنّ، وإن ١٥٪ إلى ٢٠٪ منهنّ يتعرّضنّ للضرب في أثناء فترة الحمل، وإنّ ثلاثة من كلّ عشر حالات وفاة يكون فيها قاتل المرأة هو زوجها، أو سائر الرجال الآخرين.

وفي إنجلترا تتعرّض سبع فتيات من كلّ عشرة إلى التحرش الجنسي أثناء عملهنّ^(٨٧). كما أن نسبة العنف [ضد المرأة] في المجتمعات الأخرى، مثل: إيران وأفغانستان، مرتفعة جداً^(٨٨).

إن الذين يعملون في المحاماة يعلمون أن من أبرز المسائل الشائعة في المحاكم الإيرانية، التي تعالج آلاف الملفات في خصوص موضوع العنف الأسري، هي طرح مسألة النشوز، حيث يعتمد الكثير من الرجال إلى استخدام هذه الورقة للاحتيال على القانون، وربما يكون ذلك بتلقين من محاميهم؛ لتبرير العنف والضرب الذي مارسوه بحق زوجاتهم. كما نجد هذه الظاهرة سائدة في الغرب أيضاً، ولكن من خلال استبدال مصطلح النشوز بالخيانة الزوجية، أو سوء خلق الزوجة؛ ليحوزوا الحكم لصالحهم. وأنا بطبيعة الحال لا أرى لظاهرة العنف ضد المرأة جذوراً في التعاليم الدينية، بل إنها تعود إلى ضعف أخلاقي وثقافي، وأنّه لذلك لا بدّ من تغيير الآراء، ولكن الأحكام أو الفهم الديني الخاطئ يُتخذ ذريعةً ومستمسكاً لتبرير العنف الأسري، من هنا يجب قطع جميع مصادر هذه الذرائع والتبريرات؛ لنثبت أن للنشوز تعريفاً وضوابط وشرائط واضحة ومحددة ودقيقة.

٥. تتمّ اليوم مواجهة هذا العمل الصادر عن النساء من خلال العنف، وحتى قتل النساء على يد الرجال في المجتمعات المتخلّفة، والتي ينعدم فيها عنصر الأخلاق. كما

يعالج الأمر في أكثر البلدان تحضراً من خلال الطلاق، كما هو الحال بالنسبة إلى النظام الحقوقي في الغرب، وإن نشوز المرأة - سواء أكان بمعنى المعصية وعدم التمكين أو ارتكاب الفاحشة - يمنح الزوج حق الطلاق. وأما في النظام الحقوقي للقرآن، حيث تحظى الأسرة بأهمية كبيرة، فيتم التأكيد على قيمة المرأة، وضرورة الحفاظ عليها من السقوط فريسةً للآفات الروحية والنفسية والاجتماعية الناشئة عن الطلاق. من هنا يسعى القانون القرآني ما أمكنه إلى عدم وصول الأمر إلى الطلاق. ومع ذلك فإنّ الضرب من القبح والشناعة بحيث ورد في رواية مأثورة عن النبي الأكرم ﷺ أن الأمر لو دار بين الضرب بمعناه المتعارف (دون المعنى الفقهي) وبين الطلاق كان الطلاق هو المرجح^(٨٩).

١١- عنف المرأة ونشوز الرجل

إن ظاهرة العنف الأسري لا تقتصر على العنف الذي يمارسه الرجال ضد النساء، بل قد تنعكس الآية، حيث نجد هناك حالات من العنف الذي تمارسه النساء ضد الرجال. غاية ما هنالك أن عنف الرجال ضد النساء أكثر من عنف النساء ضد الرجال. وهذا الأمر يبدو طبيعياً إذا أخذنا القوة الجسدية للرجال بالقياس إلى ضعف بنية النساء الغالب بنظر الاعتبار. ولو كانت النساء بشكل عام أقوى جسدياً من الرجال لشهدنا الأمر معكوساً، حيث ستكثر ظاهرة عنف النساء ضد الرجال تبعاً لذلك. إذن فإنّ ظاهر العنف الأسري مسألة اجتماعية واقتصادية وثقافية. وفي الوقت نفسه - وبسبب التصور الذي كان قائماً بوصفه نتيجة لفهم آية الضرب - كان هذا الإشكال مطروحاً على الدوام، حيث يقال: لماذا يفرّق القرآن بين نشوز الرجل ونشوز المرأة، بمعنى أن النشوز إذا كان من جانب الرجل نجد فيه دعوة صريحة من القرآن إلى الصلح، بينما عندما يتم الحديث عن نشوز المرأة يتم تسويق الضرب والعقوبة الجسدية بوصفها واحدة من الخيارات؟!

فقد ورد في الآية المتعلقة بنشوز الرجل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: ١٢٨).

توجد هنا عدّة ملاحظات:

إذا كان النشوز من جانب الرجل، وكان عدم تمكينه ناشئاً من المرض والأسباب الطبيعية، فلا شكّ في أن الصّح والمداورة والصّح من جهة المرأة هو الأفضل في مثل هذه الحالة؛ وأما إذا كان ناشئاً عن الخيانة فيصل الأمر إلى الاختلاف. وإذا كان النشوز من الطرفين، وهو الذي يصطلح عليه بـ (الشّقاق)، فيتّم إرجاع الحالة إلى المحاكم، وسيكون دعامة قويّة لصالح المرأة.

قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ (النساء: ٣٥).

هناك الكثير من المسائل الحقوقية والأخلاقية في هذه الآية، إلّا أننا نعرض عنها مخافة الخروج والابتعاد عن موضوع بحثنا.

لو فرضنا أن تلك الآية التي تبين معالجة للأمر عبر ثلاث مراحل لا تقتصر على نشوز النساء فقط، وقيل بأن هذه المراحل تجري فيما لو كان النشوز من المرأة أو من الرجل، فيتّم العمل على طبق ما ورد في الآية ٣٤ من سورة النساء.

لو نخرج إلى حدّ ما من العوالم العاطفية، وننظر إلى الأمور بواقعية، فما الذي سيحدث؟ إنّ مثل هذه الآية ترصد - بحسب الظاهر - حقّاً مساوياً للرجل والمرأة، ولكّنها في الحقيقة تأذن بممارسة العنف ضدّ المرأة؛ إذ في ظلّ فقدان توازن القوى، وحيث لا تكون لدى المرأة قوّة عضلية وجسدية، لو صدر الأمر لها - على غرار الرجل - بالامتناع والضرب لكانت مغلوبة، وفي الوقت نفسه يصدر الإذن للرجل بضرب المرأة، فسيغدو بإمكان الرجل أن يستعمل هذا الأمر لمصلحته بأن يقول: إنّ لكلّ منا حقّاً متساوياً، وعليه فالمنافسة بيننا ستكون شريفة، وأيّ منّا أمكنه الاستفادة من حقه على نحو أفضل كان هو الفائز!

وأما في الآية ٣٥ من سورة النساء (في خصوص نشوز الرجال)، التي يبدو ظاهرها لمصلحة الرجل، يتّم في الحقيقة نفي الإذن بممارسة العنف ضدّ المرأة. واليوم تمّ اعتبار المحكمة دعامةً وسنداً للمرأة، ومع ذلك فإن حالات العنف ضدّ المرأة أكثر من أن تحصى. فلو أُعطي الأمر إلى الرجل والمرأة، بدلاً من المحكمة، ما هي الكارثة التي ستحلّ بالمجتمع؟!

في المجتمعات النامية، على الرغم من تشريع القوانين الصارمة في حماية المرأة، نجد العنف ضد النساء لا يزال منتشرًا على نطاق واسع؛ إذ عندما يعطى الحق للمرأة بالمواجهة يكون للرجال اليد الطولى في هذه المواجهة، وستخرج النساء خاسرات من ساحة المعركة. وأما في النظام الحقوقي مورد البحث فإننا نفتح المجال أمام المجتمع والخيرين من أفرادهم؛ ليحولوا دون العنف ضد المرأة. واليوم فإن المظهر الكامل للخيرين في المجتمع، وطريق ضمان المقصود، يكمن في إرجاع المشاكل بين الزوجين إلى محكمة صالحة وسلطة قضائية مستقلة وعادلة.

في العصر الذي كان يشهد غياباً للنظام القضائي عمد القرآن إلى إحالة المتخاصمين على هيئة تحكيم تمثل الطرفين. وفي القرون اللاحقة، حيث قامت الدولة المتكاملة الأركان، بما في ذلك ركن النظام القضائي، ولا سيما منذ العصر الصفوي فما بعد، تمّ الحديث في النصوص الفقهية عن حاكم الشرع. إنّ إدخال مسألة الحكمية والتحكيم يُعدّ دعامةً قويّةً للمرأة في مواجهة نشوز الرجل.

إن الإشكال الذي تمّ طرحه حتّى الآن هو أنّه إذا كان النشوز بمعنى ارتكاب الفاحشة فلماذا عندما يكون مرتكب النشوز والفحشاء هو الرجل لا تعطى المرأة الحقّ في إبداء الاستياء وضرب الرجل الناشز، ويتمّ النظر إلى المسألة من زاوية سيادة الرجل ومحاباته ضدّ المرأة، حيث يكتفى بإيثار الصلح فقط؟! بيدّ أنّه بالالتفات إلى ما قلناه بشأن آية الضرب يرِدُ هنا إشكالٌ آخر، وهو: كيف يكون الحال بالنسبة إلى عقوبة ارتكاب الفاحشة؟

في الحقيقة إنّ حقّ إدارة وملكية الفرد على جسمه حقّ بشريّ ذاتي، ولا يمكن إلغاؤه حتّى بالزواج. وبعبارة أخرى: إنّ كلاً من المرأة والرجل لا يمتلكان بعضهما بالزواج، وإنما يتمّ تحديد حقّ كلّ منهما وملكيته لجسمه، ويتعهّد الفرد بأن لا يضع هذه الملكية تحت تصرّف شخص آخر غير الزوج القانوني. وإنّ ميثاق الزواج يتمّ إبرامه على أساس المودة والرحمة، ولو عمل أحدهما على خلاف ميثاق عقد الزوجية يتمّ فسخ هذا العقد. إنّ أساس الحياة الزوجية يقوم على الحبّ، أو على المودة، كما في تعبير القرآن الأدقّ والأقرب إلى الواقعية. إنّ الحبّ والعشّق على نوعين؛ فمنه المسموح؛ ومنه الممنوع أيضاً، وقد يطغى الحبّ أحياناً، ويتجاوز المساحة المسموح بها من قبل المجتمع.

● ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

إن الحبُّ هو حصيلة الفراق، وينتهي بالوصال، أما المودة فهي حصية الوصل والوصال، وتزدهر وتتمو في أحضان الوصال. ولذلك تعتبر المودة أساساً في عقد الزواج، ويجب أن تكون المداراة من الطرفين.

هناك في بعض الموسوعات والمصادر الروائية بابٌ بعنوان: «حرمة إيذاء كلٍّ من الزوج والزوجة أحدهما الآخر»^(٩٠). لو صدر النشوز عن المرأة أو الرجل، وتمت خيانة ميثاق الزوجية، لا يمكن إعادة الحبِّ والمودة من طريق استخدام العنف والضرب. وإذا لم يكن بالإمكان إيجاد المودة بأيِّ حال من الأحوال، ولم يمكن مواصلة الحياة من طريق العنف والتباغض، لا يكون هناك من دليلٍ على جواز قتل الزوج أو الزوجة. إن من الموارد التي أُعطي فيها للمرأة حقَّ الطلاق من طرفٍ واحد هو الطلاق الخلفي، الذي يحدث في مثل هذه الموارد. قال الشيخ الطوسي في النهاية: «يجب الخلع إذا قالت المرأة لزوجها: إني لا أطيع لك أمراً، ولا أقيم لك حداً، ولا أغتسل لك من جنباً، ولأوطئن فراشك مَنْ تكرهه إن لم تطلقني. فمتى سمع منها هذا القول، أو علم من حالها عصيانه في شيءٍ من ذلك - وإن لم تنطق به - وجب عليه خلعها»^(٩١)، ولم يقل: يجب عليه ضربها أو قتلها.

إذن فطريقة الحلِّ الأخرى هي الطلاق، ولكن حيث تحدّث القرآن عن «المودة والرحمة» فإنّه يريد من الرجل أن يعمل - قبل أن يبادر إلى الطلاق - على استخدام أسلوب الوعد، وإبداء الامتناع والاستياء، والضرب غير المبرح؛ لإعادة المرأة إلى الحياة الزوجية. وإن الأسلوب المطروح في الآية ٣٤ من سورة النساء هو أسلوب المودة والرحمة، بمعنى أن الرجل بعفوه وصفحه عن المرأة يسعى إلى الحفاظ على كيان الأسرة. وتمَّ إقرار حقَّ الطلاق في آياتٍ أخرى. وفي المقابل تمَّت دعوة المرأة في الآية ٣٥ من سورة النساء إلى العفو عن الزوج، وسلوك طريق المصالحة.

قد يُقال: وكيف يكون الأمر بشأن عقوبة الرجم؟

وبالمناسبة فإن هذا الأمر بدوره من الثمار الأخرى المترتبة على بحثنا؛ إذ من النتائج التي نحصل عليها من آية الضرب هو تحقُّق التنازل والعفو عن الرجم الذي أوردنا في فصل من كتابنا «حقَّ الحياة»؛ إذ أثبتنا هناك الطرق المعقّدة والصعبة لإثبات تحقُّق الزنا، بحيث يقول البعض: إنها مستحيلة التحقق، وبالتالي إذا تمَّ إثبات الزنا،

رغم كل الصعوبات الماثلة دون إثباته، ولا يثبت إلا بالإقرار والإصرار على الإقرار، ويكون مصداقاً للفاحشة المبيّنة والخيانة الزوجية، لم يحقّ إلا للزوج أن يقوم بتعزيز زوجته مئة جلدة، وليس القتل. وأما في غير الزوج فيكتفى بتقبيح العمل^(٩٢).

حصيلة البحث

١. تختلف رؤيتي عن رؤية المجدد الديني في أن نقطة انطلاق المجدد الديني في دفاعه عن الدين تكمن في إعادة تفسير النصوص الدينية، ويكون أسلوبه في هذا الشأن أقرب إلى أسلوب المتكلمين، أما نقطة انطلاقي في هذا البحث فتكمن في حقوق الإنسان، ومقارنة المفاهيم والنظريات الدينية بحقوق الإنسان، ومن خلال رؤية توفيقية. ومن هنا تأتي محورية البحث الرابع والسادس.
٢. إن الأصل يقوم على فلسفة الحكم، دون ذات الحكم وسياق عباراته. وإنّ شأن نزول هذا الحكم والظروف التاريخية والاجتماعية يُشير إلى أن هذا الحكم إنما جاء في الحقيقة لتحجيم أصل ما كان سائداً من معاقبة المرأة جسدياً. وإنّه في فترة بيان هذا الحكم كان الهدف الرئيس هو الحيلولة دون العنف المعمول والسائد ضد المرأة.
٣. طبقاً لنص الآية يقوم الأصل على عدم الضرب؛ لأن الحكم بالإباحة وحصر الضرب على حالة النشوز يعني تحريم الضرب في غير هذه الحالة، ممّا يعني أن الأصل على عدم الضرب.
٤. إن الأصل والمستند الرئيس لنا في هذا البحث هو القرآن الكريم فقط، أما الروايات فإنما نستند إليها إذا كانت توافق القرآن، لا غير. ولا ننظر إلى الروايات بوصفها نصوصاً مقدّسة، بل نتعامل معها بوصفها حقائق ونقولاً تاريخية، يمكن نقدها وجرحها وتعديلها.
٥. بالإضافة إلى المسائل الحقوقية البارزة، تشتمل الآية على الكثير من المسائل الأخلاقية الهامة، والتي تناولناها بالبحث في هذه الدراسة.
٦. إن آية الضرب تتحدّث عن نشوز الزوجة، بمعنى المرأة التي ترتكب الفاحشة المبيّنة. إن هذا النوع من النساء كنّ يتعرّضن في الماضي - وحتى في الوقت الراهن -

• ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

للغنف الجسدي، بيد أن حق ملكية الفرد على جسده في حد ذاته من الحقوق الإنسانية الذاتية، التي لا تبطل حتى بالزواج. وبعبارة أخرى: إن الزوج والزوجة لا يمتلكان بعضهما، إنما الذي يحصل بالزواج هو محدودية حق كل منهما في التصرف بجسده. وفي الزواج تتعهد الزوجة بأن لا تبيع جسدها لغير زوجها القانوني. وإن ميثاق الزواج يقوم على المودة والرحمة، وهذا الأمر هو الذي يضمن بقاءه واستمراره. ولو أن شخصاً عمل على خلاف هذا الميثاق فإن العقد سينفسخ. والآية تقول: لو نشزت المرأة وارتكبت فاحشة مبيّنة، وكان هناك خوفٌ وخشية من تقويض كيان الأسرة وانهارها، وجب العمل قبل كلّ شيء على انتهاج سبيل النصيحة، فإن لم يكن النصح مجدياً يتم الانتقال إلى إبداء الاستياء والامتناع، على أن يبقى هذا ضمن إطار البيت، فلا يعلم أحدٌ من خارج البيت بهذا الاستياء والامتناع، على أن لا تتجاوز مدة الإعراض وإبداء الاستياء ثلاثة أيام، فإن لم يُجدر ذلك نفعاً يُصار إلى عقوبتها بضربها بمنديلٍ أو بعود سواك، بحيث لا يترك أي أثرٍ على جسدها، فإن ترك أثراً لزمه القصاص والدية. هذا ويجب أن لا يتجاوز عدد الضربات على العشرة. ويجب أن يتم ذلك بعيداً عن أنظار الآخرين، بما في ذلك الأولاد الذين يعيشون تحت سقف البيت أيضاً. يُضاف إلى ذلك أن هذا النوع من العقوبة يجب أن يخلو من شوائب الغضب، وأن يكون الداعي له هو مجرد الإصلاح، دون الانتقام والتشفي. ولأن أساس الحياة يقوم على المودة، وإن العقوبة على هذا النحو تنحصر بارتكاب الفاحشة - وفي غير ذلك تكون العقوبة وإساءة التصرف مع المرأة محرمة -، لا يحق للرجل أن يسيء معاملة زوجته إذا مكنته وتخلّت عن معصيته ومخالفة أمره.

وفي الحقيقة فإن الضرب في صدر الإسلام كان هو الخطوة الأولى التي يقوم بها الرجل ضد المرأة الناشزة، فجاء النبي الأكرم ليجعلها الخطوة الأخيرة، ويضع لها من الآليات والشروط بحيث يجعلها لاغية من الناحية العملية. ثم قال رسول الله بشأن بيان هذه الآية: اتّقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهنّ بأمان الله، واستحللتم فروجهنّ بكلمة الله، ولكم عليهنّ أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، فإذا فعلن ذلك لواضطررتم إلى ضربهنّ فاضربوهنّ ضرباً غير مبرح، وفي الوقت نفسه لا تتجاوزوا في العقوبة عن هذا الحدّ، ولهنّ عليكم رزقهنّ وكسوتهنّ بالمعروف.

في تلك المرحلة لم يكن هناك ما هو أفضل من هذه العقوبة على هذا النوع من الخلف وعدم الطاعة، وكان الحكم فيه متروكاً إلى العرف. أما اليوم فتمّ تشريع قانون الطلاق. والحلّ بأن يتمّ التخلي عن اللجوء إلى العنف ضدّ المرأة التي ترتكب الفاحشة وتتقضى ميثاق الزواج، وتحال القضية إلى محكمة صالحة وسلطة قضائية مستقلة وعادلة. فحيث لم يكن هناك نظام قضائي عمّد القرآن إلى إحالة الأمر إلى التحكيم من الطرفين، وفي القرون التالية، حيث تمّ بناء السلطة القضائية والنظام القضائي بوصفه ركناً من أركان الدولة الرئيسة، تطوّر مفهوم الحكمية ليتخذ شكلاً أكثر رقيّاً وتقدُّماً.

٧. حتّى في العالم المتطوّر لا يتمنّع الرجال بمثل هذه الظرفية، فحيث ترتكب زوجاتهم فاحشة مبيّنة ستكون أوّل ردّة فعل تصدر عنهم هي الانهيار عليهنّ بالضرب المبرّح، دون اللجوء إلى الوعظ أو إبداء الاستياء. إن الإحصائيات تشير إلى ارتفاع نسبة العنف ضدّ المرأة في الغرب، وفي أحسن الحالات يتمّ اللجوء إلى الطلاق. وفي المقال تعكس بعض النساء حالات مماثلة فيما لو صدر عن الزوج نقضاً لميثاق الزواج.

٨. إن رؤية هذا البحث عن النشوز هو أنه من الأدلة القرآنية القاطعة على نفي حكم الرجم والقتل في الفراش، ومخالفة ذلك للقرآن.

٩. هناك احتمال أن يتمّ تفسير الكلام الوارد في معرض الإجابة عن الناقدين لآية الضرب على أنها تأتي في سياق التبرير والفرار من انتقادات الحركة النسوية. إلّا أنّني، وبغض النظر عن الأبحاث التي أبديتها بشأن موقع الحركة النسوية ومسائلها، أودّ التنويه إلى أن الكلام المنقول بشأن القيود والشروط والضوابط والحدود الواردة بشأن العقوبة في النصوص الفقهية تعود إلى ما قبل ظهور الحركة النسوية وحقوق المرأة بقرون.

جغرافيا البحث: لو أننا قمنا بدراسة هذه الآية في إطارها الجغرافي والزمني سندرك كم كانت هذه الآية سامية ومتقدّمة على زمانها! فقد نزلت هذه الآية في الوقت الذي كان الناس يدفنون البنات وهنّ على قيد الحياة، وحيث كان يُنظر إلى المرأة - كما هو الحال في العصر الراهن - بوصفها مجرد بضاعة للاستمتاع التجاري والجنسي، وبذلك تمّ اعتبار هذه الآية ثورةً بوجه ثقافة العصر المناهضة للمرأة آنذاك.

• ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

بل قيل في بيان شأن نزول هذه الآية: إن رجلاً كان يضرب زوجته، فجاء بها أبوها إلى رسول الله، وشكا إليه ما فعله الزوج بابنته، فحكم النبي بوجوب أن يقتصّ لها منه، وعندما كان الرجل في الطريق أرسل النبي إليه بالرجوع، قائلاً: إن جبريل قد نزل عليه بحكم آخر. وفي الواقع فإن ذلك الرجل كان يضرب زوجته بسبب نشوزها، وكان النبي يريد أن يقتصّ منه، إلا أن الآية تقول: إن الرجل لم يكن له الحق بضرب زوجته؛ بسبب نشوزها، وإنما كان عليه أن يسلك المراحل بجميع شروطها وضوابطها على نحو ما تقدّم ذكره في معرض شرحنا للآية. ولهذا السبب كان عمر بن الخطاب يقول: كنّا رجال قريش قبل المجيء إلى المدينة أولياء نساءنا، وأمّا في المدينة فأصبحت النساء يمتلكن أمر الرجال.

قد يُقال: إن هذه الآية إنما كانت متقدّمة على عصرها. **إلا أنني أرى** أن هذه الآية لا زالت متقدّمة حتّى بعد مضيّ أكثر من أربعة عشر قرناً على نزولها؛ إذ كانت النساء حتّى القرن التاسع عشر والقرن العشرين للميلاد يجاهدنّ من أجل الحصول على أبسط حقوقهنّ.

لكن قد يُقال: إن تأثير هذه الآية قد انتهى، حيث نعيش اليوم مرحلة الحركة النسوية التي تجعل التعاليم الواردة في هذه الآية متأخّرة عن هذا العصر. **ولكنني أرى:** أ. أن هذه الآية لا تزال متربّعة على قمّة التاريخ. فقد سبق لي أن ذكرت الإحصاءات التي تشير إلى ارتفاع نسبة العنف في العالم المعاصر ضدّ المرأة، حتّى في المجتمعات الديمقراطية والمتحضّرة. في حين أن الآية المذكورة، بالالتفات إلى التوضيحات المتقدّمة، تعارض ممارسة العنف ضدّ المرأة.

ب. على فرض القول بأن حكم الآية ٣٤ من سورة النساء لم يعد له اليوم من موضوع في الوقت الراهن، إلا أن هذا مع ذلك لا يضرّ باعتبار القرآن، ولا يقلل من قيمته التقدّمية على مرّ قرونٍ من ممارسة العنف ضدّ المرأة. كما هو الحال بالنسبة إلى نظرية الجاذبية وسرعة الضوء. فلو تمّ إبطال هذه النظريّات بنظريّة جديدة لن ينقص ذلك قيمتهما في إحداث الثورة العلمية للبشر في مرحلة هامّة من مراحل التاريخ. غاية ما هنالك أنه مع تقدّم المجتمع يسقط بعض أحكامه عن الموضوعية، وإنّ خلوّ حكم من الموضوع من الأمور التي تحصل كثيراً في ما يتعلّق بالأحكام الاجتماعية،

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٢٢٣

ولا دخل لهذه الظاهرة بالأصول الاعتقادية.

ج - أما الأهم من كل ذلك فهو فلسفة الحكم، والتي هي عبارة عن موضوعين، وهما: «إلغاء العنف ضد المرأة»؛ و«تعزيز المودة في العلاقة بين الزوجين». وبهذا الاعتبار تبقى آية الضرب - والتي هي من وجهة نظري: آية الوعظ - ملهمة إلى الآن.

وبغض النظر عن إجماع كافة المحدثين والمؤرخين والمفسرين على شأن نزول الآية، وإمكان القول: إن هذه الآية قد نزلت لحل مشكلة أثّرت على أعتاب اندلاع حرب أحد، أو أمكن تأويلها بأن المراد من الضرب فيها ليس هو الضرب المصطلح وما إلى ذلك، وبالاتفات إلى أصل المنع من الضرب، والمعنى الذي ذكرناه للآية، وبالاتفات إلى احتمال النسخ، وبالاتفات إلى الآيات والروايات الأخرى في باب حرمة الضرب، وبالاتفات إلى أصالة كرامة الإنسان وما إلى ذلك، فإن الآية قد نزلت في عصر لم يكن فيه النظام القضائي الحديث، كما هو قائم في العصر الراهن، وكانت العقوبات تتم على نحو فردي أو قبلي. واليوم، حيث ظهر النظام القانوني، ويقوم المعيار المطلوب للشارع وملاكات ومقاصد القرآن على ترجيح الأصل، لا يعود تنفيذ العقوبة على النشوز من قبل الزوج معقولا، ولا مقبولا، ولا مشروعاً، وكل نزاع يجب إحالته إلى المحاكم، سواء من قبل المرأة أو الرجل. فاليوم هناك الكثير من النساء اللاتي يقبعن في السجون، أو ينتظرن تنفيذ حكم الإعدام بحقهن؛ لقتلهن أزواجهن، أو الرجال الذين قتلوا زوجاتهم؛ بسبب سوء الظن والشك والاختلاف أو سوء النوايا والدوافع والأدلة الأخرى. وإن ثلث حالات القتل في إيران تتعلق بقتل أحد الزوجين شريك حياته^(٩٣). في حين كان بإمكانهم حل مشاكلهم من خلال الرجوع إلى المحاكم والمراجع القضائية. إن من أسباب انتشار العنف الأسري عدم جدوائية النظام القضائي، والتأخر والبطء في الإجراءات ومسار حسم الملفات وإحقاق الحقوق، وكذلك ضعف القوانين التي تجعل الأفراد يفضلون عدم التورط في مناهات القضاء المكلفة والمضنية.

توارد غريب

في منتصف شهر تموز من عام ١٣٩٢هـ.ش، حيث كنت في مكتب الدكتور

• ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

علي رعيّتي . وهو من المحقّقين البارزين في حقل العلوم الدينية .، وقع بصري على كتاب كان على طاولته. وقد لفت انتباهي عنوانه بلمح البصر، حيث وجدت شبهاً عجيباً بينه وبين كتيبي «آية الضرب»، فتناولته بسرعة، وبدأت أقلب صفحاته. كان اسم الكتاب «واضريوهن»، لمؤلفه الشيخ صفاء أحمد الخطيب. وكان عدد صفحاته قريباً من عدد صفحات كتابي، حيث بلغ عدد صفحات كتابي ٧٥ صفحة، وكان عدد صفحات كتابه ٩٦ صفحة، ولكن حيث كان كتاب الخطيب مجلداً فقد بدا أكبر بكثير من كتابي. رجوتُ الدكتور رعيّتي أن يعيرني الكتاب. وبعد بضعة أيام بدأتُ بقراءته في أوقات فراغي، وحيث كان مكتوباً باللغة العربية فقد أخذتُ مني بعض الوقت، حتّى وصلت في قراءتي إلى الصفحة رقم ٥٥، فقررتُ عدم مواصلة القراءة؛ لأنه كان إلى تلك الصفحة مجرد تكرار لتلك الآراء التقليدية حول آية الضرب، والتي تفسّر النشوز بخروج المرأة عن طاعة زوجها، وعدم تمكينه من الاستمتاع الجنسي، وأن المرأة كائنٌ ضعيف وعاطفي، بينما الرجل قويٌّ وأعقل منها، وأن هذا هو الذي يجعله أحقّ بالقوامة منها؛ فوجدته لذلك لا ينطوي على غير الاجترار والخطأ. وفي عصر يوم الخميس في العشرين من شهر تموز، ذهبتُ إلى فراشي؛ لأنال قسطاً من الراحة، فتناولت الكتاب الذي كان ملقىً على السرير، وأخذتُ بتوريقه عابثاً، ثمّ واصلت قراءته من حيث وصلت؛ لعلّ ذلك يساعدني على الاستغراق في النوم أثناء قراءته، ولكنني فوجئتُ في الصفحة رقم ٦٠ بوجود رأيٍ شبيه بالرأي الذي أذهب إليه بشأن النشوز، مع فارق أنني قد استندتُ في رأيي إلى الآيات، بينما كان مستنده روايةً واحدة، بالإضافة إلى تفسيره الخاص؛ والأمر الآخر أنه رأى في مرحلة الوعظ والهجران والضرب ثلاثة مراحل للنشوز، فإن لم ينفع الضرب أيضاً آل الأمر إلى الطلاق. وقد بدا لي هذا التوارد في الخواطر عجيباً. فعلى الرغم من الاختلاف بين الباحثين والدراسين أسلوباً ولغة، إلّا أن جوهر الآراء كان متشابهاً. وقد سبق لي أن ذكرتُ هذه النظرية في محاضرة ألقيتها بتاريخ: ٢٦ / ١٠ / من العام ١٣٩٢هـ.ش. وقد سبق لي بطبيعة الحال أن توصّلتُ إلى هذه النظرية قبل أن أطرحها في تلك المحاضرة .، وبعد بضعة أشهر رأيت كتاباً يعود تاريخه إلى عام ٢٠١١م (الموافق لعام ١٤٣٢هـ)، أي قبل ما يقلّ عن سنتين، في بيروت، عن دار العلوم.

كلام صفاء أحمد الخطيب هو: إن الذي يبدو من الروايات وآراء المفسرين والفقهاء أن هناك معنيين للنشوز، وهما:

الأول: هو أن نفسر النشوز بالمعنى الخاص، أي بمعنى أن تكون الزوجة في طاعة الزوج، ولا تدخل فراشها شخصاً آخر، وأن لا تخرج من البيت دون إذنه.

الثاني: هو أن نفسر النشوز بالمعنى العام، أي عموم معصية المرأة لزوجها، بحيث يشمل جميع أنواع العصيان من قبل المرأة مما تكون معه مستحقةً للتأديب.

وبالانتماء إلى الروايات الواردة، ودعوة القرآن إلى طي ثلاثة مراحل، وهي: الوعظ والهجران والضرب، نذهب إلى معنى آخر مغاير للمعنى المتفق عليه أولاً، ويبدو معنى ثالثاً، هو المراد من الآية، وليس هو المتفق عليه من قبل الفقهاء والمفسرين.

النشوز طبقاً لرواية تحف العقول: روى الحسن بن شعبة في كتابه - تحف العقول - رواية عن رسول الله ﷺ تقول: «أيها الناس، إن لنسائكم عليكم حقاً، ولكم عليهن حقاً. حقكم عليهن أن لا يوطئن أحداً فرشكم، ولا يدخلن أحداً تكرهونه بيوتكم إلا بإذنكم، وأن لا يأتين بفاحشة، فإن فعلن فإن الله قد أذن لكم أن تعضلوهن وتهجروهن في المضاجع وتضربوهن ضرباً غير مبرح، فإذا انتهين وأطعنكم فعليكم رزقهن وكسوتهن»^(٩٤).

طبقاً لهذه الرواية يبدو أن انتهاك حق الزوج يتم عبر الترتيب التالي: في المرحلة الأولى: يتم هتك الحجاب وستر البيت، حيث تنتهك سمعة الأسرة، وتظهر الزوجة حاسرة، وتترك باب البيت مشرعاً على الدوام، وتطلق ضحكات مججلة، بحيث يذهب الظن بالسامع والرائي إلى أن نساء هذا البيت في متناول الجميع، وأنهن لا يدفعن يد لأمس.

والمرحلة الثانية لنقض حق الزوج: أن تسمح المرأة للفاسقات والعاهرات، والرجال الفاجرين والمنحطين والصعاليك، أو الذين يكتسبون الجرأة على انتهاك حرمة البيت؛ بسبب تكرر دخولهم، دون أن يعابوا بصاحب البيت الذي لم يسمح لهم بدخول بيته.

والمرحلة الثالثة لنقض حق الزوج، وهي المرحلة الأخطر: هي ارتكاب الفاحشة من قبل الزوجة، وممارسة الزنا، وتحويل البيت إلى مأخور للدعارة.

• ضرب المرأة، قراءة حقوقية وأخلاقية في آية الضرب

وفي النقض الأول لحقّ الزوج عليه أن يمنعها من خلال إبداء الاعتراض والاستياء وعدم الرضا بما تقوم به الزوجة؛ فإنّ انتقلت إلى المرحلة الثانية ينتقل أسلوب الردع من قبل الزوج إلى الإعراض، فإنّ لم يُجَد ذلك نفعاً أيضاً، وانتقل الأمر بالزوجة إلى المرحلة الثالثة، صار إلى خيار الضرب غير المبرّح؛ فإنّ لم ينفع كلّ ذلك لا يبقى أمام الرجل غير الطلاق؛ إذ لا يليق بالمؤمن مواصلة العيش مع الزانية.

كما أن رواية الترمذي وابن ماجة بشأن كلام النبيّ في حجة الوداع - والتي يستوصي فيه بالنساء خيراً، ويأمرهنّ بعدم ارتكاب الفاحشة المبينة، والتي يقول فيها بعد ذلك: فإنّ فعلن ذلك فاعضلوهنّ، واهجروهنّ في المضاجع، واضربوهنّ ضرباً غير مبرّح، فإنّ أظعنكم فلا تبغوا عليهنّ سبيلاً - شبيهة برواية تحف العقول، باستثناء أنها تحصر الفاحشة بخصوص الفاحشة المبينة.

وقال العلامة المدرسي في تفسيره: إن معنى «حافظات للغيب» في الآية أنهنّ يحافظنّ على أنفسهنّ من ممارسة الزنا في غياب أزواجهنّ^(٩٥).

الهوامش

(١) انظر المواقع التالية:

<http://www.youtube.com/watch?v=QaKchsjp4y1>

<http://www.youtube.com/watch?v=hZxPmIwo4DQ>

(٢) التجديد الديني ومشكلة المرأة، المعرب.

(٣) شخصية المرأة وحقوقها في الإسلام، المعرب.

(٤) المرأة في تجاذبات التقليد والتجديد، المعرب.

(٥) السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢: ٥٢٣.

(٦) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ١٦٧، باب استحباب إكرام الزوجة وترك ضربها، ح ٢٥٣٢٣.

(٧) إميل دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧م): فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي من أصل يهودي. أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث. وقد وضع لهذا العلم منهجية مستقلة تقوم على النظرية والتجريب في أن ما. وإن من أبرز آثاره: (في تقسيم العمل الاجتماعي)، و(قواعد المنهج السوسيولوجي). المعرب.

(٨) انظر: إميل دوركايم، تقسيم كار اجتماعي (في تقسيم العمل الاجتماعي)، ترجمه إلى الفارسية: باقر برهام، بابل، كتابسرای بابل، ١٣٦٩هـ.ش.

(٩) انظر: إسماعيل الحسني، مقاصد شريعت أزدیدگاه ابن عاشور: ٢٧٠، ترجمه إلى الفارسية:

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٢٢٧

- مهدي مهريزي.
- (١٠) لمزيد من التفصيل في هذا البحث، انظر: عماد الدين الباقي، حقّ حيات (مصدر فارسي) ١: ٦٩ - ٧٠، ٩١ - ١٠٤، ط٣، طهران، ١٣٩٠هـ.ش.
- (١١) انظر: محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١٥٧ - ١٥٨، مؤسسة التمهيد، قم، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- (١٢) لقد ذكر بني صدر هذه النظرية قبل عقود من الزمن، وعاد إلى تكرارها بعد ثلاثين سنة ببيان آخر، حيث جاء في سؤال وجواب متبادل في إحدى المحاضرات: إن من بين الأساليب المتبعة لدى المناقشين أنهم يستقطعون جزءاً من مجموع الكلام، فيقال مثلاً: ما هي القيمة التي يوليها الإسلام للمرأة؟ يُقال للرجل وللمرأة: إن الإسلام يحتوي على زواج المتعة. ولكن هذا إنما يكون مفهوماً في النظام الإسلامي، وليس في النظام الملكي. وفي هذا النظام يمكن أن يكون هناك حريمٌ للسلطان، ولكن لا ربط لذلك بالإسلام. وهذه الآية بدورها لها معنى في نظام الإسلام، وإذا قصدتم طبعاً نفسياً سوف يبين لكم فلسفتها. فعلى سبيل المثال: إن بعض النساء يستسغن العنف في الفراش؛ لأن المرأة عاشت في موضع الدونية عبر القرون، فكانت على الدوام تتلقّى الاحتقار والامتهان، فصارت تعاني من الخوف والفزع، وهذه الحالة تشتدّ لدى بعض النساء، وتميل إلى البحث عن حماية، وإن هذه الحماية تتجلى على شكل استدعاء العنف والمطالبة به. وهذه الآية تتحدث عن النشوز، والنشوز يعني التمرد، ولكن لا على نحو مطلق. فالمراد من النشوز - كما فسّره الإمام الخميني - هو النشوز والتمرد الجنسي (وعدم الاستجابة للرجل في الفراش)، وربما حصل ذلك مرّة واحدة في جميع العمر، وهذه المرّة الواحدة تحتاج في علاجها إلى شيء من العنف، فإذا لم تكفّ كانت هناك حاجة إلى عنفٍ، وإنّ حلّ هذا المورد سيكون على عاتق الطبيب النفساني أو الحاكم الشرعي، أو يجب على الطبيب أن يحددها. إن هذا التمرد إنما يقتصر على هذا المورد، وليس على كلّ مورد. فمثلاً: لو أمر الرجل زوجته بعدم الصلاة، حتّى إذا صلّت المرأة فإنها ستضرب. إنّ الله عندما يثبت لنفسه حقاً، ويعطيك حقاً وحداً، فإنه لا يعطي الزوجة أو الزوج زيادة على ذلك الحق. أرجو أن نكون قد توصلنا إلى حل المسألة. (أبو الحسن بني صدر، نفاق در قرآن (مصدر فارسي)/سلسلة محاضرات أبو الحسن بني صدر التي ألقاها في شهر رمضان من عام ١٣٩٩هـ) ١: ٣٣٤ - ٣٣٦، سازمان انتشارات وآموزش انقلاب إسلامي، طهران، ١٣٥٩هـ.ش).
- (١٣) ابن جرير الطبري، تهذيب الآثار (مسند عمر بن الخطاب) ١: ٤١٨، السفر الأول، خرّجه: محمود محمد شاکر، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٥٢م.
- (١٤) الصحيح في بيان رأي ابن جرير الطبري في هذا الشأن - كما وجدناه عند الرجوع إلى المصدر المذكور - هو عدم القول بحرمة مطلق الضرب، وإنما جواز ما كان منه بحق، كما هو الحال في مورد الآية. فيجوز للزوج ضرب زوجته للتأديب، كما يجوز ذلك - من وجهة نظره - للمولى في حق عبده وأمته، والوالد بالنسبة إلى ولده، والوصيّ بالنسبة إلى الموصى عليه أيضاً، فراجع. المغرب.
- (١٥) ابن كثير (٧٠١ - ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم ١: ٤٠١، دار القلم، ط٢، بيروت.
- (١٦) الذهبي (٦٧٣ - ٧٤٨هـ)، كتاب الكبائر: ١٩٤، دار تمل للنشر، إسطنبول.
- (١٧) انظر: علي المشكيني، ازدواج در اسلام: ٤٤ - ٤٥، ترجمه إلى الفارسية: أحمد جنّتي،

- ياسر، قم، ١٣٥٩هـ.ش.
- (١٨) انظر: حسين النوري الطبرسي، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ١٤: ٢٣٤ - ٢٣٧، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٧هـ؛ المشكيني، ازدواج در إسلام: ٩٩ - ١٠٣.
- (١٩) انظر: مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ١٤: ٢٦٤.
- (٢٠) الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم ٣: ٤٤٢، ح ٥٠٤٨، شرح: جمال الدين محمد الخونساري، تقديم وتصحيح وتعليق: مير جلال الدين حسين الأرموي، انتشارات دانشگاه طهران، ط ٣، ١٣٦٦هـ.ش.
- (٢١) فإن امتثل الزوج ذلك فإنه لا يسأل عن ضربه زوجته، ويحمل عليه حديث عمر - إن صح - عن النبي ﷺ قال: (لا يسأل الرجل فيم ضرب امرأته)، رواه أبو داود سليمان السجستاني في السنن ١: ٤٧٦، ح ٢١٤٧. وهو حديث ضعيف. قال ابن المديني رحمه الله: فإن إسناده مجهول، رواه رجل من أهل الكوفة يُقال له: داود بن عبد الله الأودي، لا أعلم أحداً روى عنه شيئاً غير عبد الرحمن المسلمي، وهو عندي أبو وبرة المسلي (١هـ). (ابن المديني، العلل ١: ٩٣): أما إذا تسف الزوج وتجاوز حدّه في التأديب فإنه يقتصّ منه لزوجته، بلا خلاف أعلمه.
- <http://www.saaaid.net/Doat/naif/4.htm>
- (٢٢) انظر: مهدي مهريزي، نوانديشي ديني ومسأله زنان (مصدر فارسي): ٢٤١ - ٢٤٣، صحيفة خرد، قم، ١٣٨٧هـ.ش، نقلاً عن شهرية (پیام زن)، العدد ١٣٥ - ١٣٦.
- (٢٣) سنن ابن ماجه: ٦٣٦، كتاب النكاح، باب حسن معاشره النساء، ح ١٩٧٧؛ الذهبي، كتاب الكباير: ١٩٥.
- (٢٤) تفسير ابن كثير ١: ٤٠١.
- (٢٥) قال أهل اللغة: فركه يفركه، إذا أبغضه. والفرك: البغض.
- (٢٦) صحيح مسلم: ٦٦٩، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء، ح ٣٦٣٣.
- (٢٧) صحيح مسلم بشرح النووي ١٠: ٥٨، باب النكاح، الوصية بالنساء.
- (٢٨) صحيح البخاري: ١٣٣٩، كتاب النكاح، باب ما يكره من ضرب النساء، ح ٥٢٠٤؛ عمدة القارئ ٢٠: ٢٧٢؛ الدر المنثور ٢: ٥٢٣.
- (٢٩) العيني، عمدة القاري (شرح صحيح البخاري) ٢٠: ٢٧٣، صححه: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ؛ فتح الباري (في شرح صحيح البخاري) ٩: ٢٤٩.
- (٣٠) المتقي الهندي، كنز العمال ١٦: ٣٧٤، ح ٤٤٩٦٣.
- (٣١) كتاب النكاح، رقم: ١٢٣، عن أبي سعيد، كنز العمال: ٣٧٦، ح ٤٤٩٧٣؛ صحيح مسلم: ٦٥١، تحريم إفشاء سر المرأة، ح ٣٥٢٧ و ٣٥٢٨.
- (٣٢) المتقي الهندي، كنز العمال ١٦: ٣٧٧، ح ٤٤٩٧٨.
- (٣٣) المصدر السابق، ح ٤٤٩٨٢.
- (٣٤) المصدر السابق، ح ٤٤٩٨٣.
- (٣٥) المصدر السابق: ٣٧٨، ح ٤٤٩٨٤.
- (٣٦) المصدر السابق: ٣٧٧، ح ٤٤٩٨١.
- (٣٧) المصدر السابق، ح ٤٤٩٨٠.
- (٣٨) المصدر السابق، ح ٤٤٩٦٤.

- (٣٩) مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ١٤: ٢٥١.
- (٤٠) كنز العمال ١٦: ٣٧٧، ح ٤٤٩٨٦؛ سنن أبي داود السجستاني، كتاب المناسك، باب صفة حجة النبي، ح ١٦٣١؛ البيهقي، السنن الكبرى ٧: ٢٩٥، كتاب الوصايا، جماع أبواب إتيان المرأة، باب الأيمن فالأيمن في الشرب، ح ١٣٦٤١.
- (٤١) كنز العمال ١٦: ٣٧٧، ح ٤٤٩٨٨.
- (٤٢) المصدر السابق، ح ٤٤٩٧٤.
- (٤٣) المصدر السابق، ح ٤٤٩٧٥.
- (٤٤) المصدر السابق ١٦: ٣٩٠، ح ٤٥٠٥٣. يَبْدُ أن هذا الحديث - بقرينة الوشم - أجنبيٌّ عن موضوع المقال. المعرب.
- (٤٥) انظر: الشيخ الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ٢: ٥٤٣، إعداد: محمد تقي دانش پزوه، جامعة طهران، طهران، ١٣٤٣هـ.ش.
- (٤٦) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٣٣.
- (٤٧) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢: ٥٢٣.
- (٤٨) تفسير ابن كثير ١: ٢٥٧؛ كنز العمال، ح ٤٤٩٨٦؛ سنن أبي داود السجستاني، ح ١٦٣١؛ الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢: ٥٢٣.
- (٤٩) انظر: الشيخ الطوسي، المبسوط ٤: ٣٢٨، صححه وعلق عليه: محمد باقر البهبودي، مؤسسة الغري للمطبوعات، دار الكتب الإسلامية، بيروت.
- (٥٠) سنن أبي داود السجستاني ١: ٤٧٥، ح ٢١٤٤٤.
- (٥١) انظر: ابن جرير، عن الحجّاج مرسلاً (كنز العمال، ح ٤٤٩٨٥).
- (٥٢) صحيح البخاري (ومعه شرح غريب صحيح البخاري للإمام ابن حجر العسقلاني)، ح ٥٧١٨؛ صحيح مسلم، ح ٢٥٥٩.
- (٥٣) الشيخ الطوسي، المبسوط ٤: ٣٢٨.
- (٥٤) الحافظ ابن حجر، فتح الباري ٩: ٢٤٩.
- (٥٥) انظر: المصدر السابق ٩: ٢٤٨.
- (٥٦) تفسير ابن كثير ١: ٢٥٧؛ كنز العمال ١٦: ٣٧٧، ح ٤٤٩٨٦؛ سنن أبي داود السجستاني، كتاب المناسك، باب صفة حجة النبي، ح ١٦٣١؛ البيهقي، السنن الكبرى ٧: ٢٩٥، كتاب الوصايا، أبواب إتيان المرأة، باب الأيمن فالأيمن في الشرب، ح ١٣٦٤١.
- (٥٧) كشف القناع ٥: ٢١٠.
- (٥٨) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢: ٥٢٣؛ تهذيب الآثار (مسند عمر بن الخطاب) ٥: ٦٨.
- (٥٩) الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ١٠: ٣٥٣، بيروت، ١٩٩٨م.
- (٦٠) شرح النووي على صحيح مسلم ١٤: ٩٧.
- (٦١) انظر: الشيخ الطوسي، المبسوط ٤: ٣٢٨.
- (٦٢) رواه مسلم، ح ٢١١٦.
- (٦٣) تفسير ابن كثير ١: ٤٢٣.
- (٦٤) غاية البيان شرح زُبد ابن رسلان ١: ٢٥٩.

- (٦٥) محمد هادي معرفت، شبهات وردود حول القرآن الكريم: ١٥٧.
- (٦٦) صحيح مسلم: ٨٠٩، كتاب الحدود، باب قدر أسواط التعزير، ح٤٤٣٥؛ صحيح البخاري: ١٦٦٨، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة...، باب كم التعزير والأدب، ح٦٨٤٨ - ٦٨٥٠.
- (٦٧) رواه البزار والطبراني في الأوسط، وإسنادهما حسن (انظر: الهيثمي، مجمع الزوائد ١٠: ٣٥٣).
- (٦٨) انظر: مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل ١٤: ٢٥٠.
- (٦٩) صحيح مسلم: ١٠٨١، كتاب الفضائل، باب مباحثته للأثام، ح٦٠٠٤.
- (٧٠) ابن ماجه، شرح صحيح مسلم: ٦٣٨، كتاب النكاح، باب ضرب النساء، ح١٩٨٤؛ صحيح مسلم، ح ٦٠٠٤؛ النووي، شرح صحيح مسلم ١٥: ٨٤.
- (٧١) القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ١٠: ٤٨٨؛ كشف القناع ٥: ٢٠٩.
- (٧٢) مستدرک الوسائل ١٤: ٢٤٩ - ٢٥١.
- (٧٣) صحيح البخاري: ٨٤٩، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه، ح٣٣٣١: ١٣٣٢، باب المداراة مع النساء، ح٥١٨٤: ١٣٣٢، باب الوصية بالنساء، ح٥١٨٥؛ صحيح مسلم: ٦٦٩، كتاب الرضاع، باب الوصية بالنساء، ح٣٦٣٢.
- (٧٤) القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ٦: ٣٥٦.
- (٧٥) المناوي، فيض القدير ٢: ٣٨٨.
- (٧٦) انظر: مستدرک الوسائل ١٤: ٢٥٢ - ٢٥٥.
- (٧٧) انظر: مستدرک الوسائل ١٤: ٢٤٧. لم نثر على هذا المضمون في المصدر، المعرب.
- (٧٨) انظر: الفروع ٥: ٢٥٨؛ المبدع ٧: ٢١٥؛ كشاف القناع ٥: ٢١٠.
- (٧٩) انظر: الشيخ يوسف البحراني - من علماء القرن الحادي عشر (١١٠٧ - ١١٨٦هـ) - في كتاب الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٢٤: ٦١٨، وهو موسوعة في الفقه الشيعي ضمن ٢٥ مجلداً مطبوعاً، حيث استعمل تعبير المزاح في حقبة لم تطرح فيها مسألة حقوق المرأة كما هي مطروحة في المرحلة المعاصرة.
- (٨٠) هناك أربعة عشر معنى للضرب في القرآن الكريم، وقعت مورداً لاستناد أبي الحسن بني صدر، وهي عبارة عن:
١. الضرب بمعنى الإتيان بالمثل، من قبيل: قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا﴾. (انظر: النحل والروم ويس وغيرها).
 ٢. الضرب بمعنى العمل والسعي في سبيل الله، قال تعالى: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (النساء: ٩٤).
 ٣. الضرب بمعنى السفر للعمل والتجارة، قال تعالى: ﴿إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (المائدة: ١٠٦؛ وغيرها).
 ٤. الضرب بمعنى السلب والأخذ، قال تعالى: ﴿فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ (الكهف: ١١)، بمعنى أخذنا منهم سمعهم.
 ٥. الضرب بمعنى المقارنة أو السؤال على سبيل الجدال، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا آلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا﴾ (الزخرف: ٥٨).

٦. الضرب بمعنى الامتناع، قال تعالى: ﴿أَفَضْرَبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ﴾ (الزخرف: ٥).
 ٧. الضرب بمعنى الإخفاء والستر، قال تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبَنَّ يَحْمُرَهُنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ (النور: ٣١).
 ٨. الضرب بقصد التأديب، قال تعالى: ﴿إِذَا يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾ (الأنفال: ٥٠).
 ٩. الضرب بمعنى الوجدان والعثور على الشيء، قال تعالى: ﴿فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا﴾ (طه: ٧٧).
 ١٠. الضرب بمعنى القطع، قال تعالى: ﴿فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ (الأنفال: ١٢).
 ١١. الضرب بمعنى البعث أو الضرب بقصد البعث، قال تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِعَصَاهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى﴾ (البقرة: ٧٢). وقوله تعالى: ﴿وَاهْجُرُوهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُمْ فَإِنْ أَلْفَكُمُ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ (النساء: ٣٤).
 ١٢. الضرب بمعنى البناء والإقامة، قال تعالى: ﴿فَضْرِبَ بَيْنَهُمْ يَسُورَ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾ (الحديد: ١٢).
 ١٣. الضرب بمعنى التحطيم، قال تعالى: ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ﴾ (الصافات: ٩٣).
 ١٤. الضرب بمعنى تحريك الأرجل أثناء المشي بقصد إظهار الزينة، قال تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ يَأْرَجُلَهُنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ (النور: ٣١).
- هذا وقد ذكر عبد الحميد أحمد أبو سليمان ستة عشر معنى للضرب في الآيات التالية، وقال في بيان معنى الضرب في الآية مورد البحث (آية النشوز): إنه يعني ترك البيت، وإليك سائر المعاني التي يذكرها على النحو التالي:
١. ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا﴾ (النمل: ٧٦). وقد تعدد هذا التعبير في أماكن كثيرة في القرآن الكريم.
 ٢. قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ (النساء: ١٠١).
 ٣. قوله تعالى: ﴿فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ (الكهف: ١١).
 ٤. قوله تعالى: ﴿أَفَضْرَبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ﴾ (الزخرف: ٥).
 ٥. قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ﴾ (الرعد: ١٧).
 ٦. قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبَنَّ يَحْمُرَهُنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ (النور: ٣١).
 ٧. قوله تعالى: ﴿أَنْ أَسْرَ بَعَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا﴾ (طه: ٧٧).
 ٨. قوله تعالى: ﴿وَضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ وَالْمَسْكَنَةَ وَبَاوُوا بِفَضْبٍ مِنَ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٦١).
 ٩. قوله تعالى: ﴿فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ (الأنفال: ١٢).
 ١٠. قوله تعالى: ﴿وَحِذِّ يَدْرِكَ ضِعْفًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ﴾ (ص: ٤٤).
 ١١. قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضْرِبِ الرِّقَابَ﴾ (محمد: ٤).
 ١٢. قوله تعالى: ﴿فَضْرِبَ بَيْنَهُمْ يَسُورَ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾ (الحديد: ١٢).
 ١٣. قوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ يَأْرَجُلَهُنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ (النور: ٣١).

١٤. قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّيْتُهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾ (محمد: ٢٧).
١٥. قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾ (البقرة: ٦٠).
١٦. قوله تعالى: ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ﴾ (الصافات: ٩٣).
- (٨١) انظر: قاييتي: ٧١ - ٧٢.
- (٨٢) انظر: عبد الحميد أحمد أبو سليمان، ضرب المرأة وسيلة لحلّ الخلافات الزوجية، رؤية منهجية: ٤٨، ٥١ - ٥٢، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٣م؛ مجلة المعرفة الإسلامية، العدد ٢٤: ٦٨ - ٨٦، بتاريخ: ٢٠٠٨م.
- (٨٣) انظر: محمد أبو الخير، هل تستوجب المسيرة الحضارية تغيير المعاني القرآنية: ضرب المرأة عندما يغدو التأويل ضرورة حضارية. انظر:
- <http://www.onislam.net/arabic/madarik/society-women/128416-feminism.html>
- (٨٤) لا يخفى أن بعض البلدان والدول المذكورة ليست إسلامية، من قبيل: جامايكا وسنغافورا وتايلاند وفنزويلا. المغرب.
- (٨٥) انظر: مسعود راعي، إلحاق به كنوانسيون أز منظر موافقان ومخالفان:
- <http://www.hawzah.net/fa/articaleview/65736>
- (٨٦) يأتي قيد الوطء من أنهما إذا اقتصرنا على العناق والتقبيل لا يقتلان، وإنما يعززان فقط، وفي بعض روايات الشيعة تمّ تحديد التعزير هنا بمئة جلدة، وبعضها اقتصر على خمسين جلدة، وأما إذا كان هناك وطء أيضاً جاز القتل. (انظر: الشيخ الطوسي، المبسوط ٦: ٤٧).
- (٨٧) <http://vista.ir/article/306115>
- (٨٨) صحيفة آسمان (الإيرانية)، العدد ٨: ٦٦.
- (٨٩) انظر: مسند أحمد بن حنبل ٤: ٣٣.
- (٩٠) انظر: مستدرک وسائل الشيعة ١٤: ٢٤٧ - ٢٤٨.
- (٩١) الشيخ الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى ٢: ٥٤١.
- (٩٢) انظر: عماد الدين باقي، حقّ حیات (مصدر فارسي)، ج ١، الفصل الثاني.
- (٩٣) انظر: صحيفة بامداد خبر، بتاريخ: ١٣ / تير / ١٣٩١ هـ.ش.
- (٩٤) الحسن بن علي بن شعبة الحرّاني، تحف العقول عن آل الرسول: ٣٠، ذوي القربى، ط ٣، قم، ١٤٢٩ هـ.
- (٩٥) المدرّسي، تفسير القرآن: ٦١ - ٥٩.

التطرف الديني في العالم العربي

مقاربة تفسيرية في الفكر والمنهج والمآل

. القسم الأول .

أ. نبيل علي صالح (*)

ملخص تنفيذي عام

بات موضوع التطرف الديني (الإسلامي) حديث الساعة، والشغل الشاغل لكل المواقع والفواعل الاجتماعية، من الإنسان العادي إلى المثقف والمفكر والسياسي. وتكاد لا تُعقد ندوة فكرية أو جلسة سياسية أو منتدى أو ملتقى إلا ويحظى هذا الموضوع بالحيز الرئيسي فيها في المستوى السياسي والإعلامي، لتجد الكل يقاربه من زاوية، ويهجم به، ويحلل عنه، ويخلص إلى رؤى واستنتاجات حوله.

ونحن هنا - في دراستنا هذه - ربما لن نضيف مقاربة تحليلية جديدة كل الجدة حول هذه القضية الحيوية، لكننا نزعّم توفر إرادة المحاولة لتقديم وجهة نظرٍ ما، على صعيد التشخيص السليم للمرض، ومن ثم وصف العلاج الذي نراه مناسباً، وذلك بعد أن نحاول الوقوف أمام أسباب نموّها وتصاعدها في تربة وبنيان مجتمعاتنا العربية الإسلامية اليوم (على وجه الخصوص)، حيث كان لطبيعة الظروف الاجتماعية والاقتصادية الصعبة والمعقدة التي عاشتها وتعيشها مجتمعاتنا وشعوبنا العربية (من فشل تنموي، وعقم سياسي ناتج عن هيمنة نظم سلطوية ديكتاتورية شمولية) الدور الأكبر في نشأة واندفاع هذه الظاهرة المرضية، التي يمكن عدّها - برغم طول إقامتها نسبياً عندنا - حالة شبه طارئة، مرهونة بشروطها وظروفها الخاصة، التي ما إن ترتفع

(*) باحثٌ وكاتبٌ في الفكر العربي والإسلامي. من سوريا.

ستبدأ تلك الظاهرة المرضية بالانحلال والذوبان والتلاشي والانمحاق، لتعود الأمور إلى طبيعتها البشرية على مستوى الحوار والتعارف والتفاعل الخلّاق والمُبْدِع بين البشر: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات: ١٣).

وبطبيعة الحال ليس للتطرف طابعه النمطي الهيكلي الخاصّ بدين أو طائفة أو مذهب، بل هو (لدى أتباعه والقاتلين به) حالة رفض للآخر المختلف فكراً وانتماءً وقناعات سلوكية، رفض يصل حدّاً استعمال القوة والعنف بهدف التأثير والتحويل والنقل الإجابري للآخر من حالٍ مكروهة إلى أخرى مقبولة لدى أتباع الفكر المتطرف.

والتطرف ليس له أيضاً طابعه الديني البحت، وهو لا يضرب الأيديولوجيا أو الفكر الديني كفكرٍ خاصٍّ بعينه، بل يمكن أن يضرب أيّ فكر بشري، دينياً كان أم علمانياً وضعياً. فكثير من الحركات اليسارية القومية والماركسية العربية وغير العربية سبق لها أن آمنت بالفكر «الانقلابي» و«المشروع الثوري» الدموية، ورسّخت مبدأ استعمال أدوات العنف؛ بغرض الوصول إلى نعيم السلطة والبقاء فيها، والدفاع عنها بلا هوادة، بل وما يزال بعضها على قناعاته (الانقلابية الثورية) السابقة حتّى الآن، بالرغم من النتائج الكارثية والمآسي الطويلة وتدمير المجتمعات، وقتل الحجر والشجر والبشر؛ بهدف تأييد الملك والسلطان والصولجان.

لقد أدّت هيمنة ظروف التخلف الفكري، وطول مراحل عصور الانحطاط الاجتماعي التي مرّت علينا في تاريخ هذه الأمة، بعدما دمّرت بغداد كحاضرة للعلم والثقافة الإسلامية سابقاً، وتفرّق المسلمون، وتكرّست تقاليد الاتّباع والتقليد الأعمى، وأُلغي دور العقل كأحد أهمّ منافذ وممكنات الفعل والبناء والتطوير، وبالتالي أُقفلت أبواب الاجتهاد وسبل التجديد، كلّها أدّت إلى تكديس ومراكمّة طبقات التخلف تاريخياً، طبقةً فوق أخرى، حتّى وصلنا إلى حالة فقدان الوزن التاريخي، واختلال حركة الفرد في مجتمعه، ليعيش (هذا الفرد) حالة التناقض بين ثقافة دينية (مؤمن بها، ومهيمنة عليه، وثابتة لم تتغيّر ولا يخالطها أيّ تعديل) وبين واقع خارجي هو في حالة مستمرة من السيرة، يتطوّر ويتبدّل (له أسئلته وإشكالاته الدائمة) رغماً عن قناعات واعتقادات (هذا الفرد)، من دون الحصول على إجابات

دينية واضحة وحاسمة على تلك الأسئلة - الإشكالية، وبما لا يلبي - في حال توفرت بعض الإجابات - بالحاجات الجوهرية والأساسية لمعتنقي الدين، لتكون النتيجة: فقدان القدرة لدى هذا الفرد المسلم على العمل والفعل والتأثير، وبلوغ حالة الشلل والعجز عن الحضور في زمانه ومكانه، والبقاء (الغريزي) ضمن قوقعته وعالمه الذاتي الخاص، الذي يخاف أن تنتهك حرماته (المقدسة) بالتغييرات الخارجية الهائلة الحجم والتأثير والاندفاع.

وهكذا تشكلت ثقافات دينية تقليدية موازية (لثقافة الدينية الرسمية المرضي عنها من قبل السلطات وحكام الزمان)، ثقافة ثابتة متراسمة، رافضة للواقع الخارجي المتبدل، تكرر في طروحاتها كعدو تكفيري، فكراً أم شخصاً.

ووصلت الأمور إلى ذروتها - على هذا الصعيد (التكفيري التطرفي) - من خلال الضغط غير المحتمل الذي أثبتت (سبله القمعية والدموية الواسعة) السلطات الرسمية العربية والإسلامية، الأمر الذي دفع بالمتطرفين من مختلف الانتماءات التكفيرية الإسلامية (سنة وشيعية وغيرهم) إلى مزيد من التشدد والرفض، والتمسك بالمنهج المتطرف، والانغلاق على أفكارهم الخاصة، التي لا شك بانحرافها وغلوها الاجتماعي والحياتي، أو سعيهم للهروب إلى المنايا أو العمل تحت الأرض، بعيداً عن العلنية والكشف والإظهار. والناس عندنا تحب وتعشق الفكر الشهيد والعقائد الشهيدة.

وللأسف لم يعتمد أسلوب «الحوار بالتي هي أحسن» بين كل الأفرقاء (شخصاً وجماعات). فلا السلطات (التي استأثرت بالسلطة، وتوسلت العنف) اعترفت بالإسلاميين (من حملة فكر ونهج الإسلام السياسي)، وقبلت محاورتهم، ولا المؤسسات الدينية الرسمية مضت في مراجعاتها العقلانية النقدية للتراث النقلي والفقهي والكلامي، بل جُل ما كان يهملها هو استمرار مصالحها، وتجذير علاقاتها مع السلطات الرسمية الحاكمة.

وعندما نتحدث عن العنف الرسمي العربي، ونعطي رموزه (الرسميين) السهم الأكبر في رصيد المسؤوليات، فهذا لا يعني أننا نبرر للإسلاميين تطرفهم وعنفهم المرفوض والمدان بطبيعة الحال، ولكننا نحاول شرح ومقاربة الظاهرة بكل ملاساتها

• التطرف الديني في العالم العربي، مقارنة تفسيرية في الفكر والمنهج والمآل / القسم الأول

وتعقيداتهما، وخاصة الجانب المتصل بمسؤولية الطغيان والاستبداد عن نمو ظاهرة التطرف، وتوسيع منافذها من قبل نخب ورموز الحكم العربي المستبد، واستثمارها لمصالحهم السياسية في البقاء والاستئثار، وتكريس هذا الزمن السياسي الاستبدادي العربي المزمّن (المدعوم من القوى الدولية الكبرى منذ عقود زمنية طويلة).

بل وأكثر من ذلك، حيث إن العنف المرتكب تاريخياً من قبل مؤسسات الدولة التحديثية العربية (دولة القبيلة والغنيمة)، بمختلف أجهزتها الإكراهية المعروفة، بحق ناسها ومجتمعاتها وأبنائها كان كافياً لتعقيم كل بذور الخير والمحبة والأمان والفعل والإنتاج لدى إنساننا العربي المسلم. وأنا أقول بأنه عنف جعل من هذا الإنسان العربي مجرد «رجع الصدى» لأصوات غيره، بل جعله «مشروع تطرف» دائم بحق نفسه ومجتمعه ودولته ومؤسسات بلده.

إن الظروف الخارجية الصعبة قد تدفع المرء في كثير من الأحيان - نتيجة شعوره بالظلم والتمييز والحرمان - إلى اللجوء لأساليب ومناهج عمل متطرفة وعنيفة، قد تكون خياره الأخير؛ نتيجة حشره في الزاوية. ولكن بالإطار العام تربتنا الفكرية والتاريخية ومجالنا الحضاري الثقافى بمجمله كان مناخاً ملائماً وداعماً لنمو بذور العنف، ولهيمنة العنف والتطرف والتعصب الديني.

وأما اليوم لا حلّ مطلقاً لأزمته الراهنة (أزمة التطرف الديني كوجه آخر لأزمة الاستبداد السياسي)، والتي يستحضر فيها عنصر التطرف بقوة، بعيداً عن أحد أهم مسبباتها، وهو الجانب السياسي.

أقول: لا حلّ من دون النظر والعمل على مسلكين اثنين:

الأول: علاج أزمة الدولة العربية المستعصية على الحلّ، وهي أزمة الحكم السياسي، والمواطنة المغيبة، وذلك من خلال العمل على إقامة الدولة المدنية العربية، دولة المواطنة والحكم الصالح، دولة القانون والعدل والمساواة.

الثاني: الاستمرار في أعمال حركة النقد في مختلف قضايا التجديد الديني، ومساءلة التراث عقلياً، بهدف ربط الدين بالواقع ربطاً واقعياً، لا ينزل فيه الدين إلى مستتعات السياسة، ولا يرتفع إلى فضائه الغيبي بلا هدف ولا معنى، بما يتناسب مع «مقاصد وغايات» النصّ الديني ذاته في حماية النفس والذات والحياة العاقلة الفاعلة

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٢٣٧

على مستوى الغايات والقيم والمبادئ، بحيث تكون عملية التجديد عبارة عن «جدلية مستمرة بين النص والواقع، صعوداً من الواقع إلى النص، ونزولاً من النص إلى الواقع». ونحن - من موقعنا كمتقنين مشغولين على قضايا النقد والتجديد الديني - سنبقى ندعو ونكرر الدعوة إلى عقلنة التفكير الديني، وتطوير الخطاب الثقافي التاريخي الإسلامي بما يتناسب والتطورات والمستجدات والتحوّلات الزمكانية (الزمان والمكان). وهذا أمرٌ - في نظري - مقدورٌ عليه عقلاً وعلماً وتفكيراً موضوعياً، طالما أن العقل موجودٌ، والمقدّمات والبدهيّات العقلية قائمةٌ - ولا شكٌ - لدى الكثيرين، والمصلحة الإنسانية هي الأولى بالاتباع دائماً وأبداً.

مقدمة البحث

تهدف هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على مفهوم التطرّف (الديني)، فكرةً ومنهجاً وسبيلاً متبعاً، من حيث إنه ظاهرةٌ مركّبة ذات أبعاد متعدّدة، ذاتياً وموضوعياً، ومحاولة تفكيك عراها الفكرية ودعائمه النصّية الدينية، وإعادة موضعيتها كحدّث نافر وطارئ (برغم طول إقامته، خصوصاً في العقدين الأخيرين) على ميادين عالمنا العربي والإسلامي، وعلى ساحات المعرفة الإسلامية الأصيلة، واعتبارها (ظاهرة التطرّف) مجرد حالة مرّضية عارضة (لا جوهرية)، تستلزم التشخيص الدقيق والعلاج التربوي والعقلي الصحيح، بعدما فتكت بالعقل الإسلامي، وأحالتة إلى الهامش الوجودي، والاستقالة من مواقع الإنتاج الحضاري، وأضرّت بمصالح المجتمع والناس والأمة ومقاصدها الإنسانية العامّة، أي إنها أصابت الإنسان المسلم في مقتلٍ، وجوداً ودوراً ومكانةً.

كما سنحاول في هذه الدراسة أيضاً التركيز على أصل ومنشأ التطرّف الديني، والتدقيق في بعض الأفكار الشائعة والمتداولة حول أسباب نسبة التطرّف إلى الدين الإسلامي كبنية روحية ومفاهيمية، وكمبدأ ذاتي «قارٍ»، بما يعنيه هذا التدقيق النقدي من ضرورة وضع الفكر المنتسب إليه (الفكر الإسلامي في مختلف طروحاته ومفاهيمه ونصوصه المؤسّسة، وعقائده الإيمانية، وفتاوى رجالته التكفيرية وغيرها) على مشرحة التفكيك والمساءلة المعرفية، وخاصةً بعد أن وصل ما يُسمّى

بالتطرف الديني (الإسلامي) - في الآونة الأخيرة - إلى ذروته الكارثية العملية (على طريقة الصعود إلى الهاوية)، من حيث استباحة المحرمات الإنسانية، وارتكاب الفظائع الدموية، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وتدمير المجتمعات الآمنة، وتقهقر المدنية الحديثة.

والخطورة في هذا التطرف السائد والمهيمن على مناخاتنا العربية والإسلامية هو أنه بات يُمارَس على خلفيّة دينية، وبشعاراتٍ مقدّسة، أي تحت راية دينٍ هو الإسلام، في ما نلاحظه لدى أتباع فكر ونهج التطرف من سعيٍ حثيث لتطبيق الشريعة وإقامة الحدود الشرعية، وبناء ما يُسمّى بـ (دولة الخلافة) في ظلّ ظروف مختلفة كلياً عن الأزمان السابقة، وتفجّر تناقضات تاريخية وعقائدية هائلة، بما يعني أن التطرف الديني في أيامنا هذه يعكس أزمة خطيرة سبق أن عاشها الفكر الإسلامي بالأمس، وآية ذلك أنّ نشوء التطرف لم ينطلق من فراغ، بل جاء نتيجة خللٍ ما (أصاب) ويصيب منظومة القيم والمبادئ التي تحكم العلاقة الإنسانية في بعض وجوهها.

لقد ازدادت مفاعيل وإرهاصات التطرف الديني، وخاصة المتلبس بالغطاء الإسلامي، بعد اندلاع موجة ما سُمّي بـ «الثورات الربيعية العربية»، وصعود نجم الإسلاميين من (أتباع التيار السياسي الإسلامي التقليدي المعروف)، وفوزهم في كثير من تلك الانتخابات، واعتبارهم الحضن الدافئ لتربية وتنشئة وتضخم ظاهرة الحركات الدينية المتطرفة التي سلكت مسلك العنف والإرهاب الأعمى، فتمّ استغلال هذه الصور القاتمة لتشويه سمعة وصورة هذا الدين أكثر ممّا هي مشوّهة أصلاً. وهكذا أصبحت فكرة وثقافة التطرف الديني (الإسلامي) حديث الساعة اليوم، وتحول رموز هذه الثقافة، ممّن ينتمون إلى الإسلام (كدين ودولة)، إلى مارٍ كبير أو شبح مفزع يخيف المسلمين وغيرهم على حدٍ سواء.

إن نقد هذا الخطاب الفكري (بمختلف تنوّعاته وأديبّاته التاريخية) المزمّن في ثباته وجموده، ومساءلته راهناً، هو الأمر الحيوي الأكثر إلحاحاً (في سياق العمل على قضايا التجديد الديني والحداثة الدينية العقلية)، وخاصّة مع بقائه ثابتاً كما هو في لحظة تشكُّله الأولى، ورفضه الانفتاح والتجدّد، رغم بعض التعديلات الظاهرية السطحية البسيطة التي طرأت عليه تاريخياً، ولكنّها انتهت إلى لا شيء عملياً، ليبقى

(الخطاب الفكري التقليدي) غير قادر - بالتالي - على مواكبة الحياة وتطورات الزمان والمكان، والاستجابة لحاجات المؤمنين به، واستمرار تداعياته السلبية على غيره. وهذا النقد لا بُدَّ أن يتركز في أولوياته ونقاشاته وتحليلاته على موضوع رئيس هو «الهوية»، ومفاعيلها السلوكية الخارجية، حول علاقة الدين بالإرهاب، وقدرته على التجدد، وقابليته للإصلاح، وتأقلمه (تكيفه) وانسجামه الإيجابي المنتج مع الحياة المعاصرة.

والصعوبة في تحقيق إرادة الفعل التجديدي هنا تكمن بلا شك في كون هذه الهوية الدينية مشوهة ومضطربة وعنيفة في عالمنا الراهن؛ كونها إفرازًا من إفرازات الواقع العربي والإسلامي القائم المليء بالتعقيدات والأزمات والتحديات، والتي يأتي على رأسها تحدي انتشار وتفشي ثقافة التطرف (والعنف والإرهاب) بين صفوف الأجيال الصاعدة الممزقة بين هوية قديمة (دافعة ومحرضة) وبين واقع حديث معاكس ومناقض ورافض لها في بنيتها الأولى.

على هذا الأساس لا يمكن الفصل بين مسألة «التطرف» وإشكالية الهوية. وما التطرف في حقيقته إلا تحولٌ وسيرورة في طبيعة الهوية ذاتها؛ إذ تحولت من هوية مبدعة تبحث عن سبل الحياة المنتجة والفاعلة إلى هوية مغلقة قاتلة تجلب الدمار والخراب حيثما حل أصحابها، وآية ذلك أن الهوية يمكن لها أيضاً أن تقتل وبلا رحمة^(١). فكيف إذن ينتج عن بعض الهويات فكر دموي وخطاب إقصائي وعنف رهيب، والنزاعات الوحشية قد تتغذى من وهم الهوية، ولكن كيف تستحيل الهوية مجالاً للتطرف؟ وكيف تحولت الثقافة الإسلامية من ثقافة حياة وإبداع إلى ثقافة موت وشقاء^(٢)؟ ولماذا لم نتمكن كمثقفين من بلورة خلاصات معرفية حقيقية حديثة عملية، وليس نظرية فقط، تنطلق من النص الديني حول القيم الفردية وحقوق الإنسان والديمقراطية وحكم الشعب والمواطنة الصالحة والدولة المدنية؟ ولماذا فشلنا حتى اليوم في تقديم رؤية دينية بناءة تنتج وتوسع وترسخ قيم الاعتدال والوسطية والتسوية، تحاكي التطور، وتتسق مع شروط العصر ومتطلباته في مواجهة مختلف نماذج ومعاني ووجهات نظر الفقه التقليدي المهيمنة حتى اللحظة على العباد، والتي ساهمت هي ذاتها في بذر أفكار القداسة المزيفة، والتطرف والتشدد، ووسعت وعمقت أكثر فأكثر

آليات العنف والقمع التي التزمت بها (كخيارٍ أوحده) نظم الحكم العربي الإسلامي
الديكتاتورية المعروفة؟

المبحث الأول: مفهوم «ثقافة التطرف» (التعريف، المعاني والدلالات) أولاً: في معنى الثقافة

لا تأتي الثقافة من فراغ، بل هي علاقة بناء وتراكم وتفاعل جدلي بين الفكر والواقع، بين المعرفة والعمل والفاعلية (الإرادة) البشرية. إنها ثمرة التفاعلات العملية المتبادلة الخلاقة بين الناس، أفراداً وجماعات، في سعيهم للتمكين الوجودي، بناءً وتطوراً.

وفي أيامنا الحالية تُحمل كلمة «الثقافة» على محمل التربية التي تنمو بها أساليب الفكر والعمل بما يلائم الزمان والمكان، وهذا ما نطلق عليه التحديد العام للفظ «الثقافة». أما التحديد الخاص لها فيمكن متابعته - في وعينا المعاصر - من خلال كونها (أي الثقافة) ذلك المركب الذي يشتمل على كل ما نفكر فيه، ونعتقد به، ونقوم بعمله، ونلتزمه في حركة الحياة، من قيم ومبادئ وفنون وأخلاق وقوانين وتقاليد وطقوس متنوعة ومتعددة. ونجد ذلك من العادات والأعراف التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في مجتمع ما.

من هنا تكون الثقافة محصلة تاريخية للقلق المبدع والخلاق عند الإنسان في التغلب على محدّدات وإلزامات «المعاش» التاريخي، وتعيّيدات الوجود الراهن التي تتحدّاه، ويصادفها في حياته، وخلق أشكال وأنماط جديدة للعمل، والبناء لتطور حياة الفرد والجماعة، تجمع بين ما هو ثابت وما هو متغيّر من أفكار ومبادئ وطروحات تأسيسية.

وبهذا التوصيف تكون الثقافة - كظاهرة مركبة من عناصر؛ بعضها فكري وسلوكي؛ وبعضها مادي - أساس الحضارة، التي هي شكل من أشكال تنظيم الحياة البشرية وتوأمها والملازمة لها؛ لأنها (الثقافة) متجذّرة في أعماق أرواح الناس، ومن الطبيعي أن تكون أكثر ديمومة واستمرارية من الحضارة نفسها، ومن معالم الحياة العملية، ومراكز الأنظمة الاجتماعية، ونمط سلوك وتعامل الإنسان مع

الآخرين، باعتبار (الثقافة) تمثّل (وتجسّد) الحضارة، وتعطيها روحها العامة الكلية. فكم من المظاهر، والمعالَم، والخصائص الثقافية، والأنماط الفكرية، تستمرّ لقرون عديدة - بعد اضمحلال الحضارة وزوالها - في داخل ذهنيّة وروح الأمّة، وأفرادها الذين كانت لديهم في يوم ما تلك الحضارة؟

إذن تتميّز كلّ حضارة جديدة بوجهٍ ثقافيٍّ يعبر عنها، وتنسجم معه في كلّ مظاهر وتنوّعات أفرادها. وعندما تزول أو تتلاشى تلك الحضارة تبقى معالمها الثقافية - المتوافقة أو المنسجمة معها - حيّة في نفوس وأرواح أبنائها. ومن هنا يقع التناقض الحادّ في داخل الأمّة بين ثقافتها (وهي جزءٌ من هويّتها) التقليدية التي حافظت عليها من جهة وبين الحضارة الجديدة المسيطرة بمتطلباتها ومعطياتها وثقافتها الجديدة المنسجمة معها من جهة أخرى.

بهذا المعنى تأتي الثقافة لتكون ممارسة نظرية وعملية، فكرية واجتماعية وسياسية، وهي تحمل الصفتين الإيجابية أو السلبية. فلا هي إيجابية بإطلاق، ولا هي سلبية بإطلاق، وفقاً للدلالة القيمية للسلب والإيجاب. ممّا يستوجب سلوك طريق النقد البناء لبنى وقواعد تلك الثقافة السلبية؛ لكشف عيوبها وتظهير نقائصها الخفية. فكلُّ ثقافةٍ من الثقافات التي مرّت على المجتمعات البشرية - ومنها: ثقافتنا الدينية التاريخية - انطوت على كثيرٍ من القيم الإيجابية الإنسانية، بمعنى أن الإيجابي فيها كان يتداخل مع السلبي؛ فهناك القيم المدنية العقلانية الإنسانية، كالحُرّيّة والمساواة والعدالة والكرامة؛ وهناك أيضاً القيم السلبية المنحطة، كالعنصرية والغطرسة والتعصّب والكراهية والتطرّف وغيرها.

ثانياً: في معنى التطرّف

التطرّف لغة^(٣)

التطرّف كـ (فعل)

تَطَرَّفَ، يَتَطَرَّفُ، تَطَرُّفاً، فهو مُتَطَرِّفٌ، والمفعول مُتَطَرَّفٌ، للمتعدّي.
رَأَى خِصَاماً فِي الشَّارِعِ فَتَطَرَّفَ جَانِباً: ابْتَعَدَ إِلَى الطَّرَفِ، أَي: الْجَانِبِ الْآخَرِ.
تَطَرَّفَتِ الْمَاشِيَةُ جَوَانِبَ الْمَرَعَى: صَارَتْ بِأَطْرَافِهِ.

● التطرف الديني في العالم العربي، مقارنة تفسيرية في الفكر والمنهج والمآل / القسم الأول

تَطَرَّفَتِ الشَّمْسُ: دَنَّتْ إِلَى الْغُرُوبِ.
تَطَرَّفَ الْحَدِيثُ: عَدَّهُ طَرِيفًا.
يَتَطَرَّفُ فِي أَفْكَارِهِ: يَتَجَاوَزُ حَدَّ الْإِعْتِدَالِ وَالْحُدُودَ الْمَعْقُولَةَ، أَيْ يُبَالِغُ فِيهَا.
تَطَرَّفَ مِنْهُ: تَتَحَّى.
تَطَرَّفَ الشَّيْءَ: أَخَذَ مِنْ أَطْرَافِهِ.

التطرف كـ (اسم)

وهو مصدر تطرّف.
التطرف إلى الشمال: الابتعاد.
تطرّفت الشمس: دُنُوها إلى الغروب.
أي إن التطرف هو ذهاب الشيء إلى الحدود النهائية. وفكرياً هو نوعٌ من الغلوّ أو المغالاة السياسية أو الدينية أو المذهبية لمجموعة أفكار وقيم يعتقد بها مجتمعٌ من المجتمعات البشرية، ويعتبرها مقدّسة ومطلقة الحقيقة، محاولاً التبشير بها، والدعوة إليها، ومحاولة فرضها قسراً على غيره.
وورد في لسان العرب^(٤): طرف كلّ شيء منتهاه، ومعناه: الوقوف في الطرف، وهو يقابل التوسط والاعتدال. ومن خلال هذا المعنى اللغوي يعني التطرف: «الخروج عن حدّ الوسطية والاعتدال».

ثالثاً: مفهوم ومعنى «التطرف» و«ثقافة التطرف»

التطرف صفةٌ كاشفة عن واقع ذاتي فردي وموضوعي مجتمعي، تطلق على سلوكية الفرد أو الجماعة عندما يذهب - هذا الفرد الذي هو نواة تشكّل مجتمع أو أمة - إلى خيارات عملية حدّية في ما يتعلّق بقناعاته ومبادئه الإيمانية، مدّعياً القبض على حقيقةٍ مقدّسة مطلقة ما (دينية كانت هذه الحقيقة أم سياسية)، ليس لها أيّ قاعدة مجتمعية أو حاضنة شعبية مجتمعية عامّة في بلداننا في حالتها الطبيعية المنسجمة والمتوازنة.

والتطرف لا يقتصر على موقع أو حالة خاصّة بفئة أو قومية أو طائفة، بل هو

الإجتهاذ والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٢٤٣

خطاب فكري ينتمي إلى نسق الأيديولوجيات الاصطفائية المغلقة (سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية)، التي تتأطر بأدبياتها الفكرية، وتجبر غيرها على الالتحاق بها والاستتباع لها، وتتبنى العنف وسيلة للوصول إلى الأهداف (وخاصة هدف السلطة غاية الغايات عندها)، وهو عنفٌ مَورس ويُمارس من قِبَل الجميع في كلّ المراحل التاريخية البشرية وفي الوقت المعاصر، سواء أكان هذا الجميع أفراداً أم أحزاباً أم تيارات أم جماعات وقوميات وحضارات، كلٌّ بحسب مآربه ورغباته ومصالحه ومطامعه.

لكن يبقى التطرّف الديني أبشع وأسوأ أنواع التطرّف البشري؛ لكونه يرتبط بالقدس الديني الذي يتمّ تفسيره وتأويله من خلال أقوال وآراء الشيوخ ورجالات الدين وآراء العلماء وفقهاء عصور التدهور والانحطاط، والذي يتمّ من خلاله استخدام (واستغلال) قيم ومبادئ الدين (الحق، العدل، المساواة، إلخ) في «بازارات» السوق السياسية، أي العمل على استثماره سياسياً في صراعات المصالح الجزئية الفئوية، وكسر الإرادات التي تعجّ وتضج بها المنطقة العربية الإسلامية.

إذن يقوم التطرّف على كثير من الرؤى والمقولات والمفاهيم الفكرية التي يتمّ استدعاء معظمها من المخزونات التفكيرية التاريخية التراثية، لتشكل بمجموعها ما نسمّيه بخطاب أو «ثقافة التطرّف» التي تتركز وتزرع في وعي الفرد الملتزم دينياً أو أيديولوجياً (كالشريحة الإلكترونية الموجهة المصنوعة مسبقاً)؛ لتضبط حركته الخاصة والعامة على إيقاعاتها «الشرعية»، نازعةً منه نسقه (الحيوي) واستقلاليتته وإرادته، وجاعلةً منه مجرد عنصر منفعل (لا فاعل)، مستلب الإرادة، قابلاً لتنفيذ خياراتها وقراراتها، أي إنها تمنهجه وتقولبه (وتسبكه كالفلز الخام) كما تريد؛ لكي تدفعه باتجاه خيارات سلوكية حادة، رافضة للحياة، وزاهدة بالدنيا زهداً سلبياً، يقوم على ثلاثية النفي والرفض والإقصاء، وناظرة لباقي الناس، من غير الأتباع والمريدين والتابعين، نظرةً دونية غير سوية، وأنه لا بدّ من هدايتهم وإخضاعهم خضوع الصاغرين.

هذه الثقافة المنفعلة العدائية (تجاه الجماعات والأفراد والحقوق الفردية والقيم الفكرية)، والقائمة على كثير من النصوص والفتاوى والتشريعات الدينية التاريخية،

ليست هي فقط مَنْ يشعل لهيب العنصر المتطرف، ولا يمكن لتلك الثقافة أن تتفجر في الواقع العام إلا كنتيجة طبيعية لظروف خارجية مؤهبة، وعوامل مساعدة ورافعة لفكر «التطرف» المؤسس ذاته.

إن التطرف (بما هو موقف فكري، وشعور نفسي عالي الحدة، وسلوك عملي اندفاعي متعسف ومجحف) هو أيضاً فعل وجودي مؤسس على الغلو والاعتداد بالذات، وادعاء امتلاك الحقيقة (الدينية أو غير الدينية) على جهة الإطلاق، وإقصاء المخالف، والتمكين للأنا بدلاً من الآخر. إنَّ (التطرف) من هذا المنظور خروج عن الطبيعة الاعتيادية، والمألوف الروحي والعملي (المعروف)، والتعايش المشترك، ومحاولة لتقويض مقومات السلم الاجتماعي، وفرض مواقف محددة أو نمط عيش معين (نمطي) على المجموع. وفي جذر هذا التطرف تتموضع بنية نفسية لشخص متعصب يميل دوماً إلى العنف، وتتسم شخصيته بالعدوان. ويبدو من المفيد فهم ظاهرة التعصب من زاوية نفسية فردية وجماعية، فالثقافات المأزومة تنتج نفسيات مصدومة وغير سوية. والتعصب كأزمة ذاتية هي وضع غير طبيعي، يتناقض مع العقل وخياراته الكبرى، ولذلك كل الثقافات تنتقد التعصب؛ لأنه يؤدي بالضرورة إلى التطرف والغلو. ويبدو أنَّ هناك علاقة بين التعصب والمرض العقلي، فالمرضى ببعض الاضطرابات العقلية قد ينمو لديه اتجاه تعسبي كتبرير لسلوكه المرضي، فالتعصب مرض، ومن السهل أن يقع صاحبه بين براثن الأيديولوجيات العنيفة التي تنزع إلى الكراهية والقتل^(٥).

ولا شك بأن لنفسية المتطرف وطبيعة تربيته أبلغ الآثار على قناعاته وسلوكه، حيث نجد أن المتطرف الذي أنتجته بيئة الضغط والقسر والظلم والحرمان هو إنسان محطّم يأس محبط. في عمقه النفسي - من أي آفاق للإصلاح أو التغيير أو تسوية الحال أو الوضع الشاذ القائم، ولهذا تراه يتحرك على نحو عصابي في حركته الحياتية. هو يرفض كل شيء، ماعدا التزاماته ومحدداته الخاصة «المنمطة» (والمقلوبة مسبقاً)، التي أغلق وتربى ونشأ عليها، أو تعلّمها من مشايخ التطرف والغلو الإسلامي والاجتماعي؛ لأن أفقه مغلق على أفكاره وقناعاته الخاصة «التمامية»، وهي أفكار غالباً لا تنتج عن ثقافة ووعي وبصيرة وخبرة وتدقيق وتأمل عقلاني، بمقدار ما تكون كاللقمة الجاهزة، نصية معلبة مسورة بالمقدس والغيب. وبهذا المعنى يقف المتطرف

(الذي يكفيه الأقل من العلم، والأكثر من الجهل) على طريق نقيض من الوسطي والمعتدل، الذي يحتاج إلى تفكير وعلم كثير وعقل كبير وتدين إنساني «رحماني» عميق. أمّا التقوى فهي ليست في حسابات التطرف، ولا المتطرفين؛ لأنها تعني دماء الناس وأعراضهم وأموالهم، الموارد الأولى للاحتياط، والتي لا تحفظ إلاّ بالاعتدال والوعي والتراحم وكره المعصية، لا كره العصي من أجل علاج المعاصي، لا اجتثاث العصاة، الذين قد لا يكونون عصاةً لو تحاورنا معهم، وقد يكونون عصاةً ولكنّ الحوار يردّهم إلى طريق الصواب^(٦).

المبحث الثاني: أشكال ومظاهر التطرف في مجتمعاتنا العربية الإسلامية

تلعب عوامل الثقافة والتربية، وقضايا الفقر والتخلف الاجتماعي، وطبيعة الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المزرية لبلداننا ومجتمعاتنا^(٧)، وتتهض بدور مهمّ وحيوي وحاسم في نموّ وولادة وتضخّم فكر وثقافة وسلوكيات «التطرف». وهي وإن كانت من الأسباب الجدّية الملموسة «المأثرة» التي تساعد على اتّساع مساحة رقعة فكر وثقافة التطرف والعنف، وتظهره بأشكال متعدّدة (دينية؛ ووضعية)، ولكنّ يظلّ «الجهل» بصفة عامّة، والجهل بالدين بصفة خاصّة، من أهمّ الدوافع والأسباب الكامنة وراء تفشّي وانتشار ظواهر التطرف والإرهاب والعنف الأعمى في مجتمعاتنا عموماً.

ونلاحظ بين حينٍ وآخر، سواءً في مجتمعاتنا أو حتّى في مجتمعات العالم، وخاصّة مجتمعات الغرب، وفي مختلف الأوساط الثقافية والسياسية، وجود ضجّة قوية - تتصاعد أحياناً وتخبو أخرى - حول الحركة الإسلامية في طبيعة مضامينها الفكرية، وأساليب عملها الحركية، وطروحاتها السياسية، في ما يثيره البعض - في تلك المجتمعات والأوساط - من أحاديث وتحليلات حول التطرف الذي يطبع كلّ محتواها في مجرى الحياة، مع أنّ هذه الفكرة السلبية (فكرة التطرف) لا تتوافق في العمق مع خطّ الاعتدال المعروف عن الإسلام في انفتاحه وتسامحه ومرونته وواقعيته، وقد يؤدّي إلى ابتعاد الناس عنه، وخسارته لجماهيره في نهاية المطاف^(٨). وهذا أمر لا يريده الإسلاميون العقلانيون عموماً، وهم يرغبون بكسب المؤيدين إلى صفهم.

وغالبيتهم لا ترى في العنف والتطرف الأسلوب الوحيد للصراع، بل الرفق هو الأصل، وهو العنوان الرئيس، في مواجهة المشاكل في اتجاه الحل، ويروون الحديث الشريف: «إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف»^(٩)، ويعتبرون أن الأسلوب العملي الناجح في إدارة العمل السياسي هو الأسلوب الحوارى العقلاني، الذي يحول الأعداء إلى أصدقاء، وذلك من خلال الآية الشريفة: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ۚ وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ (سورة فصلت: ٣٤ - ٣٥).

وهذا لا يعني مطلقاً أن الإسلاميين (الحركيين بالذات) لا يؤمنون بحركة العنف، أو أنهم لم يسبق لهم ممارستها كأسلوب للوصول إلى الأهداف والغايات الخاصة بهم، بل يرون أن العنف أسلوبٌ طبيعي تفرضه طبيعة الحياة في صراعاتها وتحدياتها، التي تلقي عليك بثقلها بالمستوى الذي قد يلغي وجودك، أو يسقط قضيتك، أو يصادر حريتك، أو يثقل حياتك، من دون أن يفسح لك المجال في التماسك لتفكر، أو التوازن لتناقش أو لتحاور، فلا يبقى أمامك - وأنت محشورٌ ومحاصرٌ في الزاوية، أو محبوسٌ في القمقم - إلا أن تقوم بعملية وقائية لتربك وضعه، ولتهزّ مواقعه، وتسقط خططه، أو عملية دفاعية تحفظ بها موقعك وموقفك، وتملك به قرارك. وهذا أمرٌ لا يختصّ بالإسلاميين، بل يؤمن به كلّ الناس الذين يملكون بعض مواقع القوة في الحياة^(١٠).

طبعاً ما قدّمناه من تحليل هنا ليس تبريراً لفكر وثقافة العنف والتطرف التي مارسها ويمارسها الإسلاميون الحركيون، وإنما هو قراءة واقعية للمشاكل والتحديات المثارة أمام رموز وأتباع هذا التيار الشعبوي الجماهيري الواسع في سياق ممارسته للعمل في حركة الواقع العام، حيث الظروف القاسية والمعقدة التي يعيشها هؤلاء، مثلما عاشها أو يعيشها غيرهم من تيارات ودول ومحاور أخرى، في مواجهة ظلم القوى الكبرى والنظم السلطوية والديكتاتورية، وما قامت به من عنفٍ واستئصال واستعباد واقصاء متعمّد بحقهم، كجماعات وتنظيمات، وحتى كأفراد ونخب وعلماء ودعاة ومبشّرين. فما جرى في بلداننا العربية والإسلامية من ضغوط ومظالم وقتل وتدمير بحقّ الناس والمجتمعات كان كافياً لدفع الناس - وقد دفعوا - لتبني

فكر ونهج التطرّف^(١١)، ولإشعال عشرات الحروب والصراعات الأهلية والطائفية. وهذا ما حدث فعلياً، وهو كان نتيجةً طبيعية للخراب والدمار المستمر منذ أكثر من سبعة عقود زمنية كارثية على الأفراد والمجتمعات والأمة.

لا بُدَّ من الإشارة هنا إلى وجود خلط متعمّد ومقصود من قبل الإدارات السياسية الغربية (ومنْ يدور في فلكها من مثقّفين ومراكز قرار وتفكير وقوى ومحاور كبرى) في تعاطيها مع فكرة التطرّف وتداولها، وحكمها على هذه الظاهرة التطرّفية (إذا جاز التعبير) في عالمنا العربي والإسلامي، الذي كان للمظالم التي ارتكبتها (إدارات الغرب) بحق شعوبنا ومجتمعاتنا (استعماراً ووصاية ودعمًا للاستبداد والمستبدّين على مدى عقود طويلة) أبلغ الأثر في نموّ وصعود تلك الظاهرة.

أقول: لا بُدَّ من الإشارة الضرورية والمهمّة هنا للغاية إلى أن هناك استخداماً جائراً متواصلاً، غير علمي وغير صحيح البتّة، لمصطلح التطرّف في الأجواء والسياسات الراهنة.

فعلى سبيل المثال: عندما احتلّت إسرائيل جنوب لبنان، ونشأت المقاومة الوطنية اللبنانية (لاحقاً احتكر الإسلاميون العمل المقاوم)، وواجهت الاحتلال الصهيوني، كانت تسمّى تلك الحركات بأنها حركات متطرّفة وإرهابيّة.

كذلك الأمر عندما تحرّكت الولايات المتحدة الأمريكية في تحالفها الدولي ضدّ العراق في العام ٢٠٠٣م، ومارست فعل الغزو والاحتلال والتدمير بحقّه، مجتمعاً ودولة، فأعادته عقوداً نحو الوراء، ونشأت على خلفية هذا العدوان مقاومةً وطنية ضدّ الاحتلال الأميركي كانت أميركا (والغرب عموماً) تعتبرها تطرّفاً، بل إرهاباً. وكان منْ يمارس هذا الفعل التحريري الأخلاقي الوطني يُسمّى عندهم بالمتطرّف والإرهابي. وعليه فإن ثمة تلاعباً غير منطقي وغير أخلاقي بالمصطلحات والألفاظ، لا بُدَّ من إعادة ضبطها ووضعها في سياقاتها الطبيعية المنطقية والأخلاقية الصحيحة.

طبعاً نعوذ ونؤكد أننا لا نبرّر للإسلاميين تطرّفهم وعنفهم المرفوض والمدان، ولكننا نحاول شرح ومقاربة الظاهرة بكلّ ملاساتها وتعقيداتها، حيث إنّ المشكلة الأكبر في أفكار وسلوكيات الإسلاميين (السياسيين) من الناحية العملية السلوكية أن عصرهم لم يقبلهم ليتحوّلوا إلى مشروع عامّ، فبقوا منبوذين ومرفوضين من

الجميع، ولم يقدموا أيّ حلول جذّية عقلانية، ولا معالجات اجتماعية واقتصادية حقيقية ضمن برامج عمل واقعية ميدانية، وخاصةً من جانب الفريق الأقوى الرفض لهم، وأعني به «الغرب» (كحضارة مدنية حديثة)، الذي يعيش عقدة «الإسلام والغرب»، ويرفض أن يكون للإسلام أيّ دور أو مسؤولية حقيقية على الأرض في بلاده. وهذا ما تؤكّده تحولات الواقع، وتشير بوضوح إلى حقيقة لا يجب الهروب منها، وهي أن هذا الغرب - شئنا أم أبينا - كارثة ضمناً لثقافة الإسلام، حتّى المعتدلة منها، بل وحاقدٌ عليها، حتّى في أجلى تعابيرها ومعانيها كثقافة دين رسالي إنساني خاتم جاء للهداية والتبشير والدعوة إلى إحقاق الحق وإقامة العدل والمساواة بين الناس.

لكنّ القضية - على صعيد معرفة أسباب نموّ ثقافة التطرف، وما نتج عنها من عنف وإرهاب وقتل وتدمير - ليست محصورةً في هذا الجانب الذاتي فقط، بل لها جذورها وامتداداتها الموضوعية على جانب واقعيّ ميداني آخر، وهو أن التطرف لم يكن أبداً حدثاً معزولاً عن مناخاته وسياقاته التاريخية، وارتباطاته بأوضاع سياسية داخلية، وأخرى إقليمية ودولية، في قضايا الصراع بين النظم المستبدّة الحاكمة، والصراع التاريخي بين الإسلام والغرب، حيث خضع هذا الواقع العنيف دوماً في حركته السياسية وغير السياسية، ومن طرف الإسلاميين، تحت تأثير تشويه صورتهم في وجدان الرأي العام الإسلامي من جهة، وفي ذهنية الرأي العام الدولي من جهة أخرى، حيث يقوم الغرب وكلّ من يدور في فلكه بالتقاط المفردات والسلوكيات الإسلامية التي تحتزن السلبيات، وتوحي ببعض الانحرافات (لجهة علاقتها بالنصّ المؤسّس)، ليطمئن التركيز عليها، وإثارة بعض المشاعر والعواطف الإنسانية المضادّة، كجزء من الحملة (والحرب المستمرّة) المفروضة على الإسلام، وأهله وناسه؛ لمنع اندفاع الإسلام كرسالة كأساس للفكر والعاطفة والحياة.

وقد كان غياب أو تغييب قيم التعدّدية السياسية والتنوّع الثقافي، والتي تجلّت من خلال هيمنة أشكال الاستبداد السياسي ومظاهره المتعدّدة، كان من أسباب انتشار ظاهرة التطرف والعنف، ثمّ تأتي أسباب ثانوية، ساعدت (وتساعد) في اكتمال تشكّل تلك الظاهرة. وهنا لا يمكن أن نغضّ الطرف عن وجود سببٍ خارجي (موضوعي) مولّد للعنف والتطرف في منطقتنا، وهو وجود «إسرائيل» كدولة «عنف»

معتدية وراعية للإرهاب في قلب الوطن العربي، وهو ما أسهم وبفعالية كبيرة في تغذية روح التعصّب والتطرّف في عموم المنطقة، ردّاً على العنف البنيوي الصهيوني الذي مارسته الحركة الصهيونية وعصابات الإرهابية التي هجّرت شعب فلسطين واحتلت أرضه.

واليوم بات الكثيرون (من أهل السياسة والرئاسة والثقافة والفكر وغيرهم في مجتمعات الغرب والشرق على السواء) يصرخون عالياً من هيمنة التيارات الدينية، ويشتكون من مارد الأصولية الإسلامية، أو من غول الأصوليين ووحش السلفيين والتكفيريين، فهل هناك مبررات حقيقية وواقعية لهذه الشكوى التي بلغت حدّ المَرَض النفسي المزمّن لدى هؤلاء، أم أن هناك دوافع سياسية ضيقة وراء «صيحات التخويف» من هذه الظاهرة التي تفجّرت وامتدّت وتجذّرت على هذا النحو الواسع والعميق في تربة مجتمعاتنا العربية والإسلامية، بعد تمكن الإسلاميين من الوصول إلى الحكم السياسي في بعض الدول؟

في ظنّي أنّ حجر الزاوية في الموضوع كلّهُ هو أن معالجة التطرّف والإرهاب، وإيجاد حلٍّ عملي وواقعي جذري ونهائي لمشكلة التيارات التكفيرية والسلفية التي باتت ذريعةً للقمع والاستبداد وإلغاء الحريّات وتكبيّل إرادات الناس ومنعها من تحقيق طموحاتها في الحرّية والكرامة والعدالة من قِبَل نظم ونخب الحكم «العلماني» العربي المستبدّ والفساد، لن تكون ذات قيمة ومعنى وجدوى، ولا تتجح ولن تتجح إلّا بمعالجة أسباب التطرّف، بعد تشخيصٍ حقيقيٍّ لدوافعه وعلله «البدئية» الأولى، وليس فقط معالجة نتائجه ومصائرهِ النهائية المعروفة للجميع، والتي باتت خطوطاً وعناوينَ عريضةً نراها أمام أعيننا يومياً على الشاشات وفي المنتديات والمجالس والمؤتمرات وغيرها. فبذور التعصّب والتطرّف الفكري والعقائدي والتشددّ بالرأي والقناعات و«التحرّبات» الضيقة لا تنمو ولا تنشأ ولا تقوم وتتقوّى إلّا في أرضية القمع السياسي والأمني والعسكري، ولا تتضخّم إلّا في تربة الفساد والظلم والتفاوت الاقتصادي والاجتماعي وشعور الناس بأن حقوقهم مهدورة.

وطبعاً نحن عندما نوّكدُ أهمية معالجة أصل العلة، من خلال انتهاج العمل السياسي التعدّدي الديمقراطي في مجتمعاتنا السياسية، فلأنّ تأسيس مثل هذا النظام

السياسي الحر القائم على الفردية والحرية ومنطق التعايش والائتلاف والتشارك هو الحل النوعي لنبذ التطرف، وتفكيكه إلى عوامله الأولى. فهذا النظام الديمقراطي يوفر المشاركة في صنع القرار والمصير، ويعطي الناس حقوقهم الدستورية المكفولة، ويجعل الكل خاضعاً للقانون والعدل والمساواة، ويهيئ لكل الفاعلين السياسيين (من مختلف التوجهات والانتماءات والتنظيمات الحزبية) أجواء المنافسة والحرية..

لهذا عندما يرى «الفرد - المواطن» على أرض الواقع في بلاده أن حكومته انفتحت عليه، وشاركته في السلطة والثروة والقرار، ووفرت له مناحات العمل الاقتصادي؛ ليستثمر طاقته ومواهبه وخبراته، ليعمل ويقدم في بلاده، وليس في بلاد الاغتراب، وأن عمله وإنتاجيته لا تذهب هدراً ولا هباء منثوراً، بل يراها أمام ناظريه صناعة وتجارة واستثمارات متنوعة وخدمات راقية ورفيعة، وتنعكس على معيشتة واقتصاده اليومي إيجاباً، وأن بلده توفر له خدمات وترفع من معدلات الناتج القومي، عند ذلك كله، وفي ظل نمو اقتصاد الرفاه، واقتصاد الخدمات والاستثمار، وتطبيق القانون والنظام العام على الجميع، وتحقيق نسبة مهمة من العدالة الاجتماعية، مع رفع مستوى معيشة مواطنيها، ومشاركتهم بالثروة والموارد، من أين سيأتي التطرف والتعصب؟ وكيف ستنمو الحركات السلفية والتكفيرية؟

في الحقيقة إن الناس في مجتمعاتنا ملئت وسئمت من سماع أسطوانة «التطرف» و«الأصولية» المشروخة، التي تلوكها ألسنة السياسيين وبعض المثقفين النخبويين، وباتت تضحك في سرها وعلاقتها من إصرار الحكام (وسادتهم من الغرب والشرق) على التنعيم والعزف الدائم إعلامياً وسياسياً على تلك النغمة البائسة. إن الناس ملؤا وكفروا بتلك السياسات الفوقية القسرية، وبالثورات والربيع وغيره. أما الوعود والانتظار والتسويق ولغة المماطلة فالناس لم يعد لديها القدرة والصبر على الانتظار، وتحمل تبعاته السلبية على مستقبلهم، ودفع الأثمان الباهظة، مادية ومعنوية، إلى ما لا نهاية، بل هي تريد تغييراً حقيقياً^(١٣)، وحلولاً واقعية مادية، ونتائج حقيقية، عملية لا نظرية، لأزماتها ومشاكلها الحياتية، الاجتماعية منها والسياسية الضاغطة والخطيرة للغاية. الناس تريد حلاً موضوعياً لمشكلة الفشل في إدارة الثروات والموارد، ومشكلة إدارة الفقر الاجتماعي التي أوصلتنا إليها نظمنا السلطوية الوطنية التحديثية

الشعاراتية، التي فشلت حتى في تحقيق بند واحد أو هدف واحد من أهدافها وشعاراتها المعروفة، والتي فرضتها على الناس بقوة السلاح والقمع العاري، بل راكمت على فترات زمنية طويلة من سني حكمها العقيم تجارب فاشلة مكلفة ومدمرة، كرست نقيض تلك الشعارات تماماً، نهياً وفساداً وصراعات أهلية ووطنية أفقية وعمودية.

وهذا قانون عام اجتماعي يسري دوماً وأبداً، حيث إنه مع تزايد ضغوطات الحياة وهموم المعيشة على أفراد المجتمع، وتعمق حالة البؤس والإحباط لدى الناس مع فشل نماذج الحكم العتيدة القائمة في التنمية وتحقيق العدالة، والإصرار على الفساد والقمع والاستبداد، كل هذا سيكون أكبر مولد للتطرف، ولردود الأفعال المجتمعية السلبية أو الإيجابية، من احتجاجات أو ثورات، حتى أنه يمكن أن يفجر في وجوهنا جميعاً تيارات غاية في الإرهاب والتعصب والأصولية.

لكن المشكلة أن الحكم السلطوي والحكام المتسلطين فشلوا، بل أدمنوا الفشل، ولم يدركوا بعد أن السياسة عمل وإنتاج وحكمة ووعي وخبرة، وهي لا تبني بعقدة الانتقام وحس الغريزة، ولا تدار بعقدة الثأر والحق الأعمى على الوطن وأبناء المجتمع، أو التعامل مع الأجنبي الغريب ضد أبناء الشعب، بل تقوم السياسة على الوعي والعقلانية والرشد السياسي والحكمة والخبرة، وتتصلب بالتوازن والتوافق والتضحيات والحفاظ على مصالح الناس والمجتمع قبل أي مصالح شخصية هنا وهناك. لكن الذي حدث أنهم ضحوا بمصالح الناس والمجتمع قبل أي مصالح شخصية هنا ومصلحتهم الخاصة، فظهرت المظالم والمآسي في مجتمعاتنا، وبات عالمنا العربي اليوم أكبر محرّض على التطرف والعنف. فهو يبدو لأي ناظر عالماً مهلهلاً ضعيفاً، رغم كثرة ثرواته وعظمة قدراته وضخامة أمواله وطاقاته. وهو يصرف كثيراً من تلك الأموال على حوادث قشرية استهلاكية لا معنى لها، تفتقد للمضمون العقلي العملي الحقيقي، فلا حادثة بلا مضامين فلسفية ومعرفية.

وحتى لا يقال بأننا نتجنّى على أنفسنا كعرب نقول بأن بعض مجتمعاتنا العربية، كمجتمعات الخليج، ولجّت الحداثة الاقتصادية فقط، ودخلتها من أوسع أبوابها على مستوى مشاريع البنى التحتية، وبناء المدن السكنية والصناعية، وجذب الاستثمارات الأجنبية، وتشبيد الأبنية والمولات الكبرى، والاهتمام بالصحة والتعليم.

• التطرف الديني في العالم العربي، مقارنة تفسيرية في الفكر والمنهج والمآل / القسم الأول

ولكن بقيت تلك الحداثة خالية الروح والمعاني الفلسفية.
ففي مستوى الاقتصاد بقي الاقتصاد ريعياً، ولم ينتقل للاقتصاد المعري
الإنتاجي الصناعي.
وعلى مستوى السياسة بقيت تلك البلدان تقوم على روابط القبيلة والعشيرة
وتوريث الحكم.

إن الحداثة كلُّ مترابط متداخل، لا يتحقق مظهرٌ أو شكل منها من دون
شكلها ومظهرها الآخر. من هنا حدثتنا الشكلية التي نحيا فيها اليوم ستذبل وتهوي
وتفشل (وخاصة الحداثة الاقتصادية) ما لم نعمل على الانتقال الجدي إلى الحداثة
السياسية القائمة على بناء الدولة المدنية الديمقراطية، دولة المواطنة والحكم الصالح
والقانون والمؤسسات. فوجود المؤسسات الدستورية والقانونية هي معيار حداثة البلدان
والأمم، فهي التي تفرض احترام القانون والالتزام به، وفصل واستقلالية سلطات
الحكم الثلاث، التشريعية والحكومية والقضائية، ومراقبتها لبعضها بعضاً، ووجود
الإعلام الحر المراقب والمسائل، وترسيخ مبادئ المواطنة المتساوية، ستكون ضمانات
ضد الفساد والمحسوبية والاستغلال في الحياة الاقتصادية، و ضمانات لوجود الشفافية
والمحاسبة وعدالة التوزيع من جهة، والنقابات العمالية المستقلة النشيطة من جهة أخرى.
والحدثان الاقتصادية والسياسية تحتاجان بدورهما إلى حداثتين اجتماعية، تغير
أسس العلاقات في المجتمع. إن مجتمعاتنا تحتاج إلى أن تنتقل من البدائية التقليدية،
التي ترتع فيها مناخات التطرف، وتهيمن عليها العلاقات القبلية والعشائرية والأصول
العائلية أو المذهبية أو العرقية، إلى الحكم الديمقراطي، حيث المجتمعات التي تكون
فيها المعايير الحاكمة هي معايير الجهد والإنتاجية والكفاءة والإبداع والخدمة العامة
والتميز في القيام بواجبات ومسؤوليات المواطنة.

وتلك الحداثات الثلاث، الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، لا يمكن أن
تُشتري بالمال، ولا يمكن أن تحدثها طموحات هذا القائد أو ذاك. إن الطريق إليها هو
السَّير في دروب الحداثة الثقافية والفكرية التي تؤدي إلى تهيئة الإنسان والمؤسسات
وكل قوى المجتمع المدني للانخراط في تلك الحداثات الثلاث بسلاسة، وبدون هزّات
كبيرة تشوّهها أو ترجعها إلى المربع الأوّل. فالحداثة الثقافية والفكرية تهدف إلى

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٢٥٣

تغيير الإنسان، من خلال إقناعه وتعليمه، ليصبح مقتنعاً وقادراً على ممارسة ثوابت ثقافية وفكرية جديدة في حياته^(١٣). وتأتي في قمة هذه الثوابت والأولويات مسألة استعمال العقل والمنهج العقلانية والأساليب العلمية عند تعامله مع التراث والتاريخ، وما يقرأ أو يسمع أو يشاهد أو يمارس في حياته اليومية، وبالتالي لا يسقط تحت سحر الخرافات والدعايات والآمال الكاذبة. إنها عقلانية قادرة على تحليل الأمور بإبداع، ونقدها وتجاوزها إذا لزم الأمر.

ولكن للأسف فإن شعوبنا هي التي تدفع فواتير كل المناخات والأجواء المعاكسة للحدثة، والنقيضة لها، وهي مناخات التعصب والأصولية وشعور الناس باليأس والإحباط؛ نتيجة انعدام التغيير واستمرار الصراعات السياسية وغير السياسية، أولاً: من حاضرها وطاقاتها الطبيعية (مواردها وثرواتها)، وثانياً: من طاقاتها البشرية الهائلة، وثالثاً: من مستقبل أجيالها اللاحقة التي ستواجه أزمات كبيرة في تأمين سبل ومنافذ عيشها «الأدمي» الحقيقي البسيط. أمّا من أشعل الصراعات، وفجّر بؤر التطرف والأصولية، وأشعل الحروب الدموية العنيفة، فهو غالباً المستفيد الرئيس من كل المستويات والأصعدة؛ لأنه يتاجر بدماء وأموال وثروات وموارد الناس، حتى في مثل هذه الظروف السيئة والمعقدة.

وهذا ما حدث في بيئتنا السياسية والاجتماعية العربية منذ زمن، حيث إن تعميم سياسة الإفكار الرسمية، وشيوع المظالم والقهر، ومجمل السياسات الفوقية القسرية التي تم تطبيقها من قبل نظم الحكم العربية على مديات زمنية طويلة، أدت كلها إلى خلق تربة مناسبة للتطرف، وإلى إنتاج ظاهرات التطرف التكفيرى الحالى، بالاستناد - طبعاً - إلى وجود تراكيب تاريخية متوارثة، وأفكار دينية شائعة (تتشكل معظمها في ظل فهم خاطئ، وتفسيرات غريبة للنص الديني، مع هيمنة مؤسسات دينية كانت، بشكل أو بآخر، مساندة وداعمة للمؤسسة السياسية الحاكمة)، استثمرت بقوة من قبل نخب الحكم العربى لتمكين التطرف وتفريخ المتطرفين، وتكاثرهم طيلة سنوات طويلة من الحكم العربى، وتفشّي هذه الظاهرة المقيتة على هذا النحو الواسع الذي نشاهده اليوم.

إذن كانت عملية تغذية منابع التطرف الديني في مجتمعاتنا العربية سياسة

متعمدة، واستراتيجية عمل رسمية مسلكية حيوية للغاية، قامت بها النظم السلطوية العربية^(١٤)، التي حاولت من خلالها تبرير وجودها، واستمرارية بقائها على رأس الحكم، وقدمت نفسها كوكيلة للغرب أو عن الغرب في محاربة هذه الظاهرة. وقد تمت وجرّت عملية التغذية عبر التركيز على القمع الأمني المفرط، أو حتى من خلال ما يمكن وصفه بـ «تصنيع» جماعات التطرف وتنظيمات العنف مخبراتياً في أقيمتها وسجونها ومعقلاتها، وذلك لتجد تلك النظم حينها مبرراً لمواصلة سياساتها القمعية ضدّ جميع الأطراف المعارضة لها (سلمية وغير سلمية)، ضاربةً هذا بذاك، بدعوى محاربة الإرهاب، ومكافحة التطرف، وتفكيك الخلايا وتجفيف منابع التكفيريين. فهذا شكلٌ من أشكال التطرف والإرهاب، الذي أدّى إلى كوارث كبرى في تاريخنا السياسي العربي الإسلامي الحديث.

مضافاً إليه شكلٌ آخر (ذكرناه سابقاً)، وهو تطرف وإرهاب الدولة المنظم، الذي مارسته دولة «إسرائيل»، وقوى كبرى ومحاور عالمية، كالغرب الحديث، الذي نشأت فيه بالأساس الأصولية، وبدأت حين آمنت فرقة من البروتستانت بالعصمة لأفرادها، الذين يدعون تلقّيه عن الله مباشرة، ويُعادون العقل، والفكر العلمي، ويميلون إلى استخدام القوة والعنف في سبيل هذا المعتقد، وبثّ الرعب. كذلك ظهرت الأصولية اليهودية (الأرثوذكسية)، ردّاً على اليهودية الإصلاحية؛ لدرء الخطر الذي يمكن، بزعمهم، أن يهدّد اليهود بالذوبان إذا ما استجابوا للاندماج في المجتمعات التي يعيشون فيها، فدافعت عن تراث «الغيتو» اليهودي، وعن فكرة الانغلاق، وعن الاختيار الإلهي، ورفضت جميع الإغراءات التي أفرزتها دعوة التحرير والمساواة التي تهدّد خصوصية اليهود. ورغم ذلك لا تقتصر الأصولية على الأديان والمذاهب الدينية، وإنما تتعدّاها إلى المذاهب الفكرية والأيدولوجيات والنظريات السياسية.

والأنظمة القمعية التي عادةً ما ترضخ في سياستها لسياسات دول خارجية تولّد عداء وصراعاً لدى طبقات واسعة يمكن أن تستغلّ في تأجيج النزاعات الداخلية.

وفي السياق ذاته يأتي النظام الاقتصادي الدولي الجائر، الذي يقود إلى خلق حالةٍ من الغضب والعداء المستمرّ بين مختلف شعوب العالم، في ظلّ الاستغلال الأجنبي

للموارد الطبيعية الوطنية، والذي يمكن أن ينتج بفعل ظاهرة التَّبعية، فضلاً عن السياسات المتَّبعة من قبل (صناديق وبنوك التَّبعية والقَهْر) «صندوق النقد والبنك الدوليين»^(١٥)، عبر برامجهما المتمثلة بالإصلاح الاقتصادي القاسي (وربما المتعسف)، المشروط باتِّباع سياسات معينة من قبل البلدان المطبقة لتلك البرامج^(١٦).

وبرغم اندلاع ثورات الربيع العربي منذ نهاية العام ٢٠١٠م، حيث كان متوقعاً منها (نتيجة الزخم الشعبي الشبابي الهائل الذي خلقته) أن تدفع الدولة العربية لتغيير أساليب تعاملها مع ملفِّ الحركات الدينية (المتطرِّفة) بالذات، فإننا لم نَر من نخب هذه الدولة، ومن مختلف مؤسَّساتها، إلّا الإصرار على الحلول الأمنية والعسكرية، من حصار ومحاصرة المتطرِّفين، وقتلهم أو القبض عليهم، ومحاكمتهم، والزَّجَّ بهم في السجون والمعتقلات، وترحيلهم إلى المنايا في الصحراوية، إلخ. ولكن هل تمَّت محاورة المتطرِّفين والإرهابيين ومقارعتهم بالحجَّة والبرهان؟ هل حاولت الدولة إخضاعهم لدورات تكوينية دينية صحيحة لفترات متواترة؟ وهل أرسلت الدولة إليهم مختصِّين في علوم الشريعة، ومختصِّين في علم الاجتماع، وأخصائيين نفسانيين، يحاورونهم في المساجد، وفي المقاهي، وفي كلِّ مكان تواجدوا فيه؟

طبعاً، كلُّ شيء من ذلك لم يحدث. بل بالعكس، فهناك كثير من السياسيين والمسؤولين والمحلِّلين السياسيين والإعلاميين لا يهتمُّهم إلّا قهر وإذلال ومحاصرة هؤلاء الشباب، والتحريض عليهم، والزَّجَّ بهم في السجون والمعتقلات. فلماذا يصرُّ هؤلاء على اعتبار الشباب المتطرِّف شباباً من فصيلة المجرمين بالولادة وبالوراثة، في حين أنَّهم من ضحايا الاستبداد، وُلدوا في ظلِّه، وتربُّوا في جوِّ الاستبداد وفي حضن المستبدين؟

إن هؤلاء الشباب أشبه ببيِّيم الوالدين، الذي فقد رعاية الأب وحنان الأم وإحاطة ومساندة المجتمع، فماذا سيكون مصيره؟ وعلى أيِّ هيئةٍ سيتشكَّل؟ وماذا عسانا ننتظر منه؟

إن الفرد الذي يتربَّى في ظلِّ منظومة تجفيف الينابيع يصبح بالضرورة في الأغلب الأعمَّ متطرِّفاً، ومشروع تطرُّف وعنف وإرهاب. ومن استطاع النجاة من آفة التطرُّف فبفضل رحمة الله. والبعض من المسؤولين والإعلاميين والسياسيين يتَّهمون الشباب

المتطرف بالجهل، وبالبعد عن فهم الدين الصحيح، وبالكفر بمبادئ الديمقراطية التي لا تتعارض مع الإسلام الصحيح، في حين أن هؤلاء المتحدثين لم يؤمنوا بالإسلام وبالديمقراطية إلا بعد أن أحسوا بالفرق، على غرار فرعون. هؤلاء القوم يريدون ويطلبون من الشباب المتطرف لفظ التطرف، وينعتونه بكل نعوت التطرف والغلو والتحجر إن هو أبى ذلك، وفي المقابل هم لا يريدون أن يتخلصوا من التطرف الذي يدفعهم إلى بث ثقافة الفساد والإفساد، ولا يسعون بالقدر المطلوب للمصالحة مع الدين الإسلامي، والمصالحة مع مقاصد وثوابت الأمة^(١٧).

من هنا يمكن القول بأن «فوبيا» التطرف الإسلامي، أو «رهاب» الإسلام، ليس نتاجاً لتراثنا نحن، مع ما في هذا المخزون التراثي من نزاعات وانحرافات وتحريفات وانقسامات وصراعات^(١٨)، أي إن مشكلة التطرف الديني لا تكمن في بنية النص المقدس، ولكن في كيفية التعامل مع النص تعاملًا شموليًا و كليًا، ومن ثم تنزيهه تنزيلاً واقعياً^(١٩). فالدين منظومة قيم وعبادات وأخلاق ومعاملات، والدين الإسلامي يتعامل مع الإنسان، أي إنسان، من منطلق التكريم والتفضيل، وهذا ما تؤكد الآيات الكريمة: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠). ومناطق هذا التكريم صفة الإنسانية، و«خلافة» الأرض، أو ما يُسمى بالخلافة العامة للإنسان، الثابتة بمنصوص آيات القرآن الكريم، ومنها: قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ (فاطر: ٣٩)؛ وقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢). ومن لوازم قبول حمل أعباء الأمانة تحمل المسؤولية؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: ٣٤). والمسؤولية تقتضي التدبّر والوعي والمراجعة والعقلانية والانفتاح والتعايش، وهي كلها صفات لا علاقة للتطرف والمتطرفين بها، بل يعاكسونها ويحاربون من التزم بها، على مستوى الأخلاق والقيم والسلوكيات العملية.

والتعايش الذي شهدته المدينة في صدر الإسلام يشهد لما قلت؛ فقد كان المسلمون (من المهاجرين والأنصار) والمشركون واليهود يتعايشون في وئام تام. وقد

أرسَتْ «وثيقة المدينة» أسساً مكيّنة لهذا التعايش، الذي استمرَّ حتّى أخلَّ المشركون واليهود بمقتضى الوثيقة. وواقع التحيز سمة بشرية لصيقة بالإنسان، و«الناس أعداء ما يجهلون»، ولذلك جعل الله الناس «شعوباً وقبائل ليتعارفوا»، لا ليتفاخروا، ولا ليبغي بعضهم على بعض، وفي حال استئراء واقع التحيز لن يجد الشخص غضاضةً في استخدام ما يؤيد به توجُّهه. وهذا الفهم المرتكز على اجتزاء النصّ، وفهمه خارج مقصده وسياقه وأسباب نزوله، ظلَّ مشكلاً عميقاً في الفكر والممارسة، ممّا أنتج حروباً وصراعات خطيرة عديدة، لم يكن النصّ سبباً لها، بل تأويله لصالح طرفٍ من هنا وهناك.

ورغم كلّ ما تقدّم فقد تقبّل المسلمون (على المستوى الاجتماعي والعملي) بعضهم بعضاً، وعاشوا مع بعضهم الآخر المختلف. وتعايشنا معه، وهياًنا له أسباب وجوده ومعايشه في عمق تربتنا الفكرية والقيمية ووجودنا الواقعي، وسبل الحياة الحرّة له، وحافظَ ديننا على ثقافة الآخر، بل ووفّر له متطلبات نموه كذلك. رهاب الإسلام هو حصراً قبل ذلك نتاج طبيعي وابن شرعي لعقلية الأصولية الغربية ذاتها التي دمّرت وسحقت وهيمنت واستباحث ثقافات وحضارات الآخر كلّها (عربية وغير عربية)، وقدّمت نفسها كثقافة مركزية نهائية (نهاية التاريخ). هو نتاج لأصولية نصية، تجذّرت في المجتمعات الغربية، وتمثّل الحاضنة الثقافية والسياسية لانتشاره. فمنذ منتصف ثمانينات القرن الماضي غدا موضوع الإسلام ومكانته في العالم المعاصر مطروحاً في الأوساط الأوروبية النافذة.

- يتبع -

الهوامش

- (١) أمارتيا صن، «الهوية والعنف»، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٥٢: ١٨، تموز/يوليو، ٢٠٠٨م، ترجمة: سحر توفيق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- (٢) المرجع السابق: ١١.

- (٣) راجع: الجوهري، معجم الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تحقيق: د. محمد محمد تامر، دار الحديث، مصر - القاهرة، طبعة عام ٢٠٠٩م.
- (٤) انظر: ابن منظور، لسان العرب (مادة طرف)، طبعة القاهرة، دار المعارف، بدون تاريخ.
- (٥) ريتشارد مكلفين، مدخل إلى علم النفس الاجتماعي: ٢٥٦، ترجمة: ياسمين حداد؛ موفق الحمداني؛ فارس الحلمي، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، ٢٠٠٢.
- (٦) حوار مع العلامة الراحل هاني فحص، موقع آفاق للبحوث والدراسات. أجرى الحوار: حسين زين الدين. رابط الحوار: <http://aafaqcenter.com/index.php/post/2125>
- (٧) يشير الباحث محمد برهومة إلى أن «ديموغرافيا النشاط الجهادي» في الأردن (على سبيل المثال، لا الحصر) تتركز في بعض المخيمات الفلسطينية الأشد تهمةً وفقراً وعشوائية، مثل: مخيم البقعة للاجئين الفلسطينيين على أطراف العاصمة الأردنية عمان، أو في مدينتي المفرق ومعان جنوبي الأردن، حيث معدلات التنمية في أخفض مستوياتها، أو في مدينة الزرقاء، التي تعد المدينة الأكثر عشوائية، والأكثر اكتظاظاً بالسكان بعد العاصمة الأردنية. وكذلك هو حال مدينة الرصيفة المحاذية للزرقاء، وهما معاً يشكلان «الخزان البشري» الأكبر لتفريخ السلفيين الجهاديين في الأردن، ومعتقلهم الرئيس منذ نحو عقدين من الزمن. وهذا لا يقلل من مكانة مدينة معان كخاصة رخوة جاذبة لمثل هذه الظواهرات. ويكفي الإشارة إلى أن ١٧ مواطناً أردنياً من مدينة معان وحدها (حتى كتابة هذه السطور) قتلوا في الحرب الدائرة في سوريا، كما أن المسيرة الأولى والوحيدة المؤيدة لتنظيم «داعش» الإرهابي المتطرف خرجت من مدينة معان أيضاً، رافعة شعار «معان فلوحة الأردن». راجع: محمد برهومة، «عوامل صعود السلفية الجهادية في بلاد الشام»، مجلة السياسة الدولية، عنوان الرابط: <http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/3/110/3789>
- (٨) السيد محمد حسين فضل الله، الحركة الإسلامية: هموم وقضايا: ١٧٤، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان - بيروت، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- (٩) رواه مسلم من طرف السيدة عائشة رضي الله عنها. (رقم الحديث: ٢٥٩٣). راجع: الإمام النووي، مختصر صحيح مسلم، دار النوادر، سوريا - دمشق، ط٢، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- (١٠) فضل الله، الحركة الإسلامية: هموم وقضايا: ١٩٦.
- (١١) للأسف لم تعتمد نخب الحكم العربي، ولا حتى معاهد وحوزات ومؤسّسات الدين الرسمية المعنية، الحوار الجدي مع هؤلاء الإسلاميين (ولا مع غيرهم)، بل كان الحوار الحقيقي مغيباً دوماً، وإن وجد وعقد كان فقط بتوجيه السلطات الطغيانية الرسمية العربية، لزوم الاستهلاك الإعلامي الزائف ليس إلا، مع أننا بحاجة إليه بقوة في اجتماعنا الديني الإسلامي المشوّه والهشّ والمهزوز؛ لتحويل طبيعة هذا الحوار من مجرد لقاء فني مؤطر بحسابات ومواقف زمنية خاصة إلى حالة عامة وحقل معرفي علمي منظم، بالإضافة إلى جعله حلقة معرفة وخبرة حياتية لدى أهلنا ومجتمعاتنا وتياراتنا وجماعاتنا المختلفة والمتنوعة والمتعددة، أي إن هناك حاجة ماسة إلى ما يمكن أن يُسمّى أكاديمية الحوار - بحسب مقترح السيد هاني فحص - يلتقي فيه أهل العلم الديني والعلوم المدنية، ليؤسسوا معاً لرؤية مشتركة لمشروعنا النهضوي الحضاري والإنساني، الذي يؤهلنا للشراكة في المستقبل الكوني الذي

يسحقنا بالتقدم المذهل البعيدين عنه، وبالعولمة الكوكبية الشاملة، إن لم نحقق شروطنا المعرفية والتنمية، التي لا يمكن إنتاجها إلا بالمشاركة بيننا، أي نحن بحاجة إلى قراءة علمية دقيقة للمباني الفقهية التي تدخل في عملية الاستنباط الفقهي، على أساس أن الفقه هو النظم الأساس والتفصيلي لحياتنا اليومية ولغتنا اليومية ومجمل علائقنا الاجتماعية، لعلنا نكتشف أن الخلافات على كثير من المباني بين مذاهب المسلمين هي خلافات سطحية، لا معنى لها، ولكنها أضحت تناقضات عميقة شبه بنوية؛ نتيجة الاستكاف عن الحوار حولها، بحيث بات التطرف يبني عليها قواعد الفكرية المنحرفة والسلوكية العنيفة، مع أنها خلافات ربما أقرب إلى الخلافات اللفظية، وأن الخلاف على غيرها هو علمي لا بد من فهمه ووعيه من الداخل واستيعابه؛ من أجل تجاوزه بالاحتكام إلى المقاصد العامة والكلية للشريعة، وإلى انفتاح الأفق العلمي على البحث والمراجعة الدائمة والحذف والإضافة، على أساس منهجي يجمع بين محمولاتنا وأسئلة العصر. (إشارة العلامة هاني فحص إلى «أكاديمية الحوار» وردت خلال حوار معه في موقع آفاق للبحوث والدراسات، أجراه: حسين زين الدين).

(١٢) طبعاً كلنا يعلم بأنه قد اشتعلت أوطاننا بنيران التغيير، واندفع الناس لمحاولة فرضه على ودولها العسكرية التي فشلت بتحقيق أي شيء ملموس وجدي على صعيد الدولة والمجتمع. فلا حرية ولا كرامة ولا عدالة ولا مواطنة، ولا دولة ديمقراطية تعددية. وهذا ما أدى إلى بروز وظهور الإسلام السياسي في الانتخابات. ولذا فإن المطلوب اليوم منا كمثقفين نصره شعارات الشباب من أجل المستقبل الحر والمتقدم، والنضال الثقافي والديني لحماية الدين من الصراع على السلطة، وحماية الدولة من الضياع في الانقسامات الحزبية الدينية والإثنية، كما يقول رضوان السيد (راجع كتاب إشكالية الدولة في الفكر العربي المعاصر، للباحث عبد السلام طويل، والصادر عن دار مدارك، لبنان - بيروت، ٢٠١٥م).

(١٣) د. علي محمد فخرو، «الحداثة العقلية شرط كل الحداثات»، صحيفة القدس العربي، تاريخ: ٢٠١٥/٤/٧م، صفحة مقالات، الرابط:

<http://www.alquds.co.uk/?p=323187>

(١٤) طبعاً كل ما تقدم لا يعني أن فكرنا الديني التاريخي والمعاصر لا يحمل «بذور» التطرف والتطرف و«أجنة» الإرهاب، أو أنه فكر «ملائكي» غاية في التسامح والروعة والجاذبية والكمال والسعادة، بل يوجد فيه ما لا يحتمل من أفكار العنف والتطرف. وهذا ما نلاحظه اليوم (كاستكمال لفضائع الأمس القريب) في ما تمارسه وتقوم به كثير من الجماعات والعصابات الإرهابية الدينية الإسلامية، التي كوّنت لنفسها «إسلاماً قاعدياً» خاصاً، يقوم على مبادئ الرفض والإلغاء والكفر بمبادئ الإسلام الأصيلة، القائمة على الحرية في الدين والتسامح في المعاملة والشورى (الديمقراطية) والعدل والسلام والإحسان، إلخ، واستبدالها بقتل الأبرياء عشوائياً باسم ركن «الجهاد»، ونهب أموال الناس واستعبادهم واستعبادهم لملاذاتهم التاريخية «الأمنة».

(١٥) تحمل «ديبا كومار» (Deepa Kumar)، وهي بروفيسور دراسات الشرق الأوسط في جامعة روتجرز، هندية الأصل، في كتابها (إسلاموفوبيا وسياسات الإمبراطورية)، الغربَ المسؤولة المباشرة عن اشتعال التطرف الديني: حرباً العراق، التدخل في ليبيا، وفي غيرها من البلدان. يجب البحث

عنها كذلك في نظمنا التسلطية وإرهابها، في الفوارق الاجتماعية الفاحشة، وفي كثافة العسف والاضطهاد، وقبل ذلك كله في انسداد الآفاق. التكفيرية الإسلامية تستفزها «إسلاموفوبيا» الأصوليات القومية والدينية الأوروبية، التي تُستفز بدورها من التكفيرية الإسلامية، وهكذا. ولا يخفى أن الأصوليات الأوروبية إذا اشتعل أوارها أشد خطراً ووبالاً وأكثر تدميراً بما لا يُقاس من إرهاب التكفيريين الاستعراضي. ومن يستطيع أن يتخيل مصير العالم إذا انهارت القيم، واصطدمت «الجماعات»، وتداعت المعايير التي تُعاديها الأصوليات من كل صوب؟!

(١٦) راجع: د. أسعد عبد الرحمن، «وقفة أمام صعود الأصولية الجديدة والإرهاب بأسبابه وتدايعاته»، صحيفة المستقبل، العدد ٥٣٤١: ١٩، بتاريخ: السبت ٢٠١٥/٤/٤م، صفحة رأي وفكر.
(١٧) منجي المازني، «فهم دقيق لمفهوم التطرف والإرهاب»، صحيفة القدس العربي، العدد ٣١٨٥٠٤، بتاريخ: ٢٠١٥/٣/٣٠م، الرابط:

<http://www.alquds.co.uk/?p=318504>

(١٨) كل الأديان اختزنت قيم التطرف والتشدد في داخلها ضد نفسها، وضد بعضها الآخر. ولكن النص الديني (حتى لو كان وارداً في سياق زمني سابق) لم يكن هو من دفع باتجاه تصنيع الشخصية المتطرفة عملياً، بل هي غرائز ومطامع الناس الخبيثة وأغراضهم السيئة. إن التطرف والتعصب وسلوك طريق العنف والإرهاب الدموي العضوي حالة استثنائية طارئة، لا أصالة بنيوية لها في بيئتنا الحضارية الإسلامية «التنوعية» بامتياز، مهما حصل فيها من ضغوطات وتحديات وتعقيدات. هي حالة تتصل بطروفي خاصة ومناخات طارئة، والدليل أنها لم تنجح في تشكيل أي حالة (معيارية) طبيعية واقعية دائمة في بلداننا التي ضربتها رياح الأصولية والتعصب والتكفير، بل كانت مثل حالة عابرة للحدود وللقارات، ولم تكن نواة لتشكيل دولة أو مؤسسات، ليس بسبب افتقارها الذاتي لهذا الأمر، وعجزها عنه، بل بسبب الرفض الشديد لها من قبل الناس أبناء الأرض الحقيقيين. وهذا التطرف السائد لا بدّ سيزول بزوال أسبابه، وارتفاع مسبباته ودوافعه، التي تجعل المرء يسير نحو حافة اليأس والاحباط وبالتالي العدمية.

(١٩) راجع: مجلة ذوات الثقافية الإلكترونية، الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد السادس (http://goo.gl/nNuKoi)، من لقاء مع الباحث الموريتاني المتخصص في مجال الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية، الدكتور الكوري السالم ولد المختار الحاج، ضمن ملف العدد السادس للمجلة، وكان تحت عنوان: «التطرف الديني ومطلب التنوير»، وقد حاوره: المهدي حميش.

الفقه الإسلامي وتحديات العصر الحديث

. القسم الثاني .

د. أبو القاسم فنائي^(*)

ترجمة: حسن مطر

ب - إحلال «الإرادة» محلّ «الحق»

يذهب بعض المنظرين إلى القول بأن أحد الفروق بين العالم الجديد والعالم القديم يكمن في أن العالم القديم كان يتمحور حول «الحق»، بينما العالم الحديث يتمحور حول «الإرادة». ونحن نرى أن هذا الكلام موافقٌ للحقيقة تماماً، ولكنه بحاجة إلى شرح وتوضيح. ولكي نوضح ذلك نضطر إلى الفصل بين دائرة الفكر ودائرة العمل، والبحث في آلية حلول الإرادة محل الحق في هاتين الدائرتين بشكلٍ مستقلّ.

وقبل كلّ شيء نخوض في الدائرة الفكرية. إن التحوّل الذي حدث في هذه الدائرة إنما كان تحوّلاً في «أخلاق الإيمان»، أو «أخلاق التفكير والبحث». لقد كان سكان العالم القديم يتصوّرون أن الحقّ (الأمر الواقع أو الواقعية) «بسيط» و«واضح» و«سهل المنال»، وإذا أنكره شخصٌ، أو أعرب عن شكّه فيه، أو تردّد، فهو «مريضٌ»، بمعنى أن رغباته ومطامعه وأهواءه ونزواته النفسية هي التي تحول دون رؤيته للحقّ والقول به. إن هؤلاء كانوا يتصوّرون أن الحقّ واضحٌ وضوح الشمس في رابعة النهار، ويكفي للفرد أن يرفع رأسه إلى السماء ليراها. وبعبارة أخرى: إن القدماء كانوا يتصوّرون عدم وجود واسطة بين الإنسان والحقيقة، وأنه إذا كان هناك من

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

واسطة فهي تتمثل بالإنسان المعصوم، وإنه هو الذي يضع الحقيقة بين أيدي الناس. إن هذه الرؤية تقوم على فرضيتين هامتين: إحداهما: في حقل «طبيعة» و«بنية» الواقعية أو الحقيقة^(١)؛ والأخرى: في حقل «معرفة الإدراك النفسي». أما الفرضية الأولى التي هي فرضية ميتافيزيقية ووجودية فتقول: «إن الحقيقة واضحة»، بمعنى أنها لا تشتمل على ظاهر وباطن، وهي فاقدة للوجوه والأبعاد والزوايا والمراتب والطبقات والتضاعيف والتجليات المتراكبة والمختلفة، ولا إبهام ولا غموض ولا تعقيد فيها.

وأما الفرضية الثانية، التي هي فرضية نفسية، فتقول: «إن الفرد في مقام إدراك حقيقة الواقعية منفعل تماماً، فهو مجرد متفرج»، وإن ذهنه يعمل كما تعمل المرأة الصافية، ويكفي منه أن يفتح عينيه ويجلو الصدا المتراكم فوق قلبه ليبصر نور الحقيقة المنعكس على مرآة ذهنه وضميره. ويمكن تسمية هذا الرأي بـ «الواقعية البسيطة»^(٢).

إن سكان العالم القديم؛ إثر قولهم بهاتين الفرضيتين، كانوا يجدون أنفسهم وجهاً لوجه أمام الحقيقة المجردة، وإن الذي يواجه الحقيقة المجردة لا يجد مناصاً من اختيار الحقيقة، وإذا رفضها أو أنكرها سيكون كافراً بالحقيقة، وإن كفره هذا ينشأ عن ردائله النفسية، ويكون معللاً وليس مدللاً، أي إنه يستند إلى العلة، ولا يستند إلى الدليل.

إن من أهم الاكتشافات التي دفعت بالإنسان إلى الدخول في العالم الجديد هو أن الإنسان أدرك خطأ هاتين الفرضيتين، وأدرك تبعاً لذلك خطأ النتيجة المترتبة عليهما، وأدرك عندها بشكل جيد أن الحقيقة والواقعية ليست «بسيطة»، وإنما هي متداخلة وذات تضاعيف وذات وجوه ومراتب، وليس لها ظاهر وباطن فحسب، بل لها العديد من الظواهر والبواطن، وبذلك فهي غير واضحة، وإنما هي مبهمة وغامضة ومعقدة وملغزة^(٣). هذا كله أولاً.

وثانياً: إن ذهن الإنسان في مقام إدراك الحقيقة ليس مجرد منفعل ومتفرج، وإنما هو فعال وخلّاق، ولا يكون لأوصاف الفرد الشخصية وخصائصه الروحية والنفسية، وفضائله وردائله الأخلاقية والمعرفية، دور في صياغة تفكيره فحسب، بل

حتى الأوضاع والأحوال الجغرافية والسياسية والاجتماعية والمعاشية والثقافية التي يعيش ضمن نطاقها تدخل أيضاً في بلورة علمه، أي إن علمه وتفكيره يمثل انعكاساً لجميع أبعاده الوجودية، وفي أفضل الحالات يمثل صناعة لعقلة الناقص والغض. وبذلك أدرك الإنسان أنه بدلاً من «الواقعية» يواجه على الدوام «صورة» عن الواقعية، أو أنه يكون أمام «نظرية» حول «الواقعية»، وهي أولاً: لا تتحد مع «ذات» الواقعية، وإنما تختلف عنها، ولا تتطابق معها مئة بالمئة، بمعنى أنها ليست مرآة عاكسة لجميع أجزاء الحقيقة، وإنما تكشف عن جانب أو ظاهر أو صورة أو هامش من الواقعية، فهي مجرد ظهور للواقعية وتصوير يعكس في الذهن جانباً من الحقيقة؛ وثانياً: إن هذه الصورة النظرية هي بنحو من الأنحاء من صنع الذهن وصياغته، وإنها مفصلة على مقاسه، ومحاطة بشخصه وذهنيته، ومسبوبة ومصبوغة بتاريخه وثقافته. ويقوم فهم الإنسان الحديث على أن ذهن الإنسان بمثابة المرآة «المحدبة» أو «المقعرة» أو «الملونة»، وبذلك تكون رؤية الإنسان للحقيقة من وراء حجاب.

وبطبيعة الحال إن الإنسان في بحث دائم عن الحقيقة، إلا أن نصيبه منها لا يعدو أن يكون مجرد صورة عن الحقيقة، أو نظرية بشأن الحقيقة. وإثمه لا يتوصل إلى كونه الحقيقة أبداً (وهذا يعني أن الإنسان ليس إلهاً، بل هو عبد). وإن هذه الصورة هي بطبيعة الحال مجرد صورة للحقيقة، ولذلك فإن عدم إمكان الوصول إلى كونه الحقيقة لا يستلزم التشكيك^(٤). إن بين الواقعية البسيطة والتشكيك فرضيةً ثالثة باسم الواقعية المعقدة أو الانتقادية^(٥). وقد عمد القدماء؛ فراراً من محذور التشكيك، إلى الارتقاء في أحضان الواقعية البسيطة. لقد كان هؤلاء يذهبون إلى القول بأن للأشياء وجوداً وماهية، وإن الوجود الذهني للأشياء وإن كان مغايراً لوجودها العيني، إلا أن ماهية الأشياء في ذهن الإنسان هي «عين» ماهية الأشياء في خارج الذهن، وإن العلم بدوره ليس سوى المطابقة الماهوية للصور الذهنية مع الأشياء الخارجية، أو مطابقة ماهية الموجود في الذهن مع ماهية الموجود في خارج الذهن. وكان القدماء يرون أن العلاقة بين الذهن والعين هي علاقة «العينية» و«التطابق».

أما المعاصرون فيقولون: إن العلاقة بين الذهن والواقع هي علاقة «اللازم والملزوم»، و«الظهور» و«الوجود»، أو «الظاهر» و«المظهر»، وليست علاقة «العينية». وإن

المفاهيم الموجودة في الذهن عن «اللوازم الذهنية» و«اللوازم العقلية» تعتبر من مصاديقها، بمعنى أن هناك علاقة عليّة ومعلولية بين الذهن والواقع. وفي الوقت نفسه فإن المفاهيم الموجودة في الذهن (المعلوم بالذات) إنما هي ظهورٌ وتجلُّ وانعكاسٌ للأمور الواقعية (المعلوم بالعرض) في الذهن وللذهن. وفي هذه الرؤية يحلّ «تقرب» الذهن إلى الواقع محلّ «تطابق» الذهن مع الواقع. إن هذه الرؤية تهرب من التشكيك، كما تهرب من الواقعية البسيطة، ومن الجُزئية أيضاً، وتقدّم تفسيراً صائباً عن وقوع الخطأ في الإدراكات، كما تبين اختلاف القيم والاعتبارات المعرفية للمدركات البشرية، وتبين منشأ الاختلافات النظرية للبشر أيضاً، في حين أن التشكيك والواقعية البسيطة تعجزان عن بيان هذه الظواهر الثلاثة.

وعلى هذا الأساس فإن البشرية قد بلغت مرحلةً أدركت معها أن الحقيقة ليست سهلة المنال، وأنها مسألة معقّدة ومتداخلة، وتحمل الكثير من الوجوه، وأن نصيب الإنسان منها ليس سوى صورة عنها، وليست نفسها، وإن الصورة التي يحصل عليها الإنسان من الحقيقة يكون لها دخلٌ في تكوينها وصياغتها^(٦). وبعبارة أخرى: إن النظريات الموجودة في أذهان الناس إنما هي حصيلة «إعادة بناء»^(٧) الواقعية من قبلهم. وبطبيعة الحال فإن إعادة البناء هذه تنقسم إلى: «عقلانية»؛ و«غير عقلانية».

ومضافاً إلى ذلك أدرك الإنسان أن الحقيقة الواحدة يمكن لها أن تحمل الكثير من الوجوه المختلفة، ويمكن أن يكون هناك الكثير من القراءات والتفسيرات والنظريات للحقيقة الواحدة. ولا فرق من هذه الناحية بين الطبيعة والشرعية، أو كتاب التكوين وكتاب التشريع. إن عالم الوجود بمثابة النصّ الذي يمكن النظر إليه من مختلف الزوايا، وتقديم أكثر من قراءة له. وإن فهم الطبيعة - مثل فهم الشريعة - يستند إلى ركنين، وهما: الركن «الداخلي» (المصدر)؛ والركن «الخارجي» (الأساليب والمتبنيات).

والنقطة الهامة التي ينبغي الالتفات إليها هنا هي أن الإنسان القديم والإنسان الحديث لا يختلفان في الوصول إلى الحقيقة وعدم الوصول إليها، وإنما في تصوّر الوصول إلى هذه الحقيقة وعدم هذا التصرّف. إن الاكتشاف الكبير الذي توصّل إليه الإنسان الحديث هو أن الإنسان القديم كان يحمل صورةً خاصة عن الحقيقة متصوّراً

أنها هي الحقيقة، وكان يسقطها على العالم الخارجي، معتبراً إياها عين الحقيقة. كان الإنسان القديم يتصور أنه يمتلك الحقيقة، ويعتبر نفسه واصلًا إلى الحقيقة، في حين لم يكن ما يمتلكه سوى صورة ناقصة عن الحقيقة. وكان هذا الاكتشاف هو الذي أغلق سوق الاتجار بالحقيقة إلى الأبد، وجعل بضاعة تجار الحقيقة كاسدة، حيث اتضح أن هؤلاء يستبدلون الحقيقة بصورة من صورها، ويعبدونها بوصفها حقيقة مطلقة، ويدعون أنفسهم والآخرين إلى اقتنائها. وهكذا حلَّ «التقرب» من الحقيقة محلَّ «الوصول» إليها في العالم الجديد، عندما أدرك الإنسان جيداً أن عليه الاكتفاء باقتناء صورة عن الحقيقة أو نظرية حول الحقيقة دون الحقيقة نفسها، وأن لا يطمع بالوصول إلى المستحيل^(٨)، بمعنى أنه مهما حاول البحث عن الحقيقة فلن يحصل على غير حظٍّ منها أو صورة أو انعكاس أو نظرية بشأنها.

وعلينا هنا أن نضيف هذه النقطة أيضاً، وهي أن تعدد الصور والنظريات والتجليات والقراءات لا يعني أنها متكافئة ومتساوية من الناحية المعرفية. فهناك صورة جيدة وصورة رديئة وصورة ممتازة. إن الصور ليست متساوية من ناحية القرب والبعد من الحقيقة^(٩). وإن النقطة الوحيدة التي تشترك فيها جميع هذه القراءات تكمن في أنها لا تمثل عين الحقيقة، ولا المرآة العاكسة لجميع تفاصيلها، فهي لا تظهر كُنْهها، ولا جميع أبعادها وأركانها وزواياها وأضلاعها وتضاعيفها. إن صورة الحقيقة هي صورة الحقيقة فقط، وليست الحقيقة نفسها، ولا صورة غيرها.

وبعبارة أوضح: إن جميع الصور أو النظريات الموجودة في أذهاننا عن الحقيقة لها حظٌّ من «الواقعية»^(١٠)، ولها حظٌّ من «الموضوعية»^(١١)، إلا أن هذا الحظٌّ من الواقعية والموضوعية ليس متساوياً بالضرورة. نعم، لو توصلنا في موردٍ ما إلى تكافؤ الأدلة، بمعنى أن الأدلة والشواهد والقرائن الموجودة لصالح احتمال صدق الصورة العاكسة للواقع، أو أن القراءات المختلف الموجودة لدينا كانت تتمتع بوزن وقوة معرفية واحدة، فإن تلك الصور والقراءات ستكون على مرتبة واحدة من الناحية المعرفية أيضاً. وعلى أي حال فإن القيمة والاعتبار المعرفي لتلك الصور المختلفة تابعٌ للأدلة الموجودة لصالحها.

وفي العادة تعمل كل صورة على بيان جانب من الحقيقة، وإن اختلاف الصور

إما أن يعود إلى أن صورة من الصور تعكس - بالمقارنة إلى الصور الأخرى - ذلك الجانب الخاص من الحقيقة بشكل أفضل وأوضح وأدق وأعمق، أو أن تعكس جانباً أكبر من الحقيقة، بمعنى أنها أشمل نسبياً من الصور الأخرى، ولكن لا توجد هناك صورة جامعة وكاملة تماماً، وإنما لكل صورة حظ من الحقيقة، وقلماً يكون هناك صورة ليس لها حظ من الحقيقة، إذا لم نقل: لا وجود للباطل المحض.

وبعبارة أخرى: إن الصور المختلفة عن الحقيقة تمثل نظريات مختلفة حول الحقيقة، وإن حظ الإنسان في مقام المعرفة هو على الدوام نظرية من النظريات الأخرى بشأن الحقيقة، وليس الحقيقة نفسها. ومن الناحية المعرفية تنقسم النظريات إلى: نظريات جيدة؛ ونظريات رديئة؛ ونظريات موجهة؛ ونظريات غير موجهة. وإن النظريات الجيدة والموجهة قد تكون ذات درجات مختلفة في ما يتعلق بالتوجيه المعرفي. لو أن شخصاً آمن بالمقدمات التالية:

١- إن الحقيقة معقدة وذات وجوه كثيرة.

٢- إن الإنسان في مقام إدراك الحقيقة ليس مجرد متفرج، وإن الصورة المنطبعة في ذهنه عن الحقيقة، بالإضافة إلى كونها صورة للحقيقة، هي من ناحية أخرى من صنع الإنسان؛ لكونها متأثرة بمعلوماته السابقة ومجهولاته الراهنة، وخصوصياته الروحية والنفسية والجسدية، والأجواء والمناخات التي يعيش فيها.

٣- يمكن أن تكون هناك الكثير من الصور للحقيقة الواحدة.

سيضطر إلى الالتزام بالتداعيات المترتبة على هذه المقدمات أيضاً. وإن الالتزام بهذه المقدمات سوف يشتمل على الكثير من التداعيات الهامة، ومنها:

إن أولى تداعيات ذلك عبارة عن «التواضع العقلاني»، الذي يستلزم بدوره «التساهل» و«التسامح» في التعاطي مع آراء ونظريات وأفكار الآخرين. فإن الذي يرى أن الحقيقة واضحة ومجردة، ويرى نفسه عالماً بالحقيقة الكاملة، معتبراً صورة الحقيقة التي يمتلكها هي الحقيقة ذاتها، ويدعو الآخرين إليها، لا شك في أن تفكيره سيكون تفكيراً جزمياً وحتمياً، بمعنى أنه لن يأخذ نقد الآخرين بجديّة، ولن يتسامح أو يتساهل مع آراء ونظريات الآخرين. فإن الذي يرى رأيه وتفسيره ونظريته عن الحقيقة هي عين الحقيقة، وأنه الحق المحض، فإنه لا محالة سيعتبر الآخرين هم

الباطل المحض^(١٢).

أما الذي يعلم أن نصيبه ونصيب غيره من الحقيقة لا يعدو على الدوام أن يكون صورة عنها، وهي صورة لا تمثل عين الحقيقة، وهي على مسافة من الحقيقة، ويمكن لهذه الصورة أن تستبدل بصورة أفضل منها، والذي يعلم أن إدراك الإنسان ليس موضوعياً بحتاً، وأن أوصاف وخصوصيات «المعرف» تسقط على «علمه» الذي هو «فعل» ذهنه ونتاج نشاط قواه الإدراكية وغير الإدراكية، لا يفكر تفكيراً جزمياً، ولا يتعامل مع الذي لا يشاطره التفكير بعنف وقسوة. وإن مثل هذا الشخص لن يكون مستبداً، ولا يخضع للاستبداد. إن العنف في مقام العمل ولید الجزمية والحتمية في مقام التنظير^(١٣).

ومضافاً إلى ذلك فإن التواضع العقلاني يدعو المرء على الدوام إلى تحصيل المزيد من المعرفة، أو تحسين معرفته ومعلوماته من قبل الآخرين، سواء أكانوا من الأصدقاء أو الأعداء، من الموافقين أو المخالفين. فالذي ينشد الحقيقة، ويدرك أنه لا يمتلك من الحقيقة سوى صورتها، وإن بإمكانه تحسين هذه الصورة، فإنه سيشمر عن ساعديه تلقائياً، ويجد في تهذيب وتنقيح الصورة التي لديه عن الحقيقة، ولن يقنع بما يمتلكه من صورة عن الحقيقة أبداً^(١٤). إن الذي يدرك محدودية ذهن الإنسان في مقام فهم الحقيقة، ويدرك تعقيد المسار الذي يسلكه الفهم، يرى في اختلاف الناس في فهم الحقيقة أمراً طبيعياً، وأنه ناشئ إلى حد ما من بنية الواقعية، وآلية الإدراك لدى الإنسان. أما الذي يعتبر نفسه واصلًا إلى الحقيقة فلن يجد ضرورة إلى المزيد من البحث. ويرى اختلاف الناس بشأن الحقيقة ناشئاً عن اتباع الأهواء والرغبات دائماً، وليس في بعض الموارد فقط.

ولكن يمكن القول من الناحية الدينية: إن هذا الشخص إنما يصدق بالألوهية؛ لأن الله وحده الذي يدرك كونه الحقيقة؛ لأنه هو كونه الحقيقة: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ٣). وبطبيعة الحال نحن لا ننكر أن بعض الناس إنما ينكر الحقيقة مكابرة أو عصبية أو لسائر الرذائل المعرفية المتجذرة في وجوده، ولكن هل منشأ إنكار الحقيقة في مورد خاص، ومن قبل شخص بعينه، «دليل» أو «علة»؟ سؤال لا يعرف جوابه إلا من يعلم الغيب. أما الذين لا يعلمون الغيب فيحتاجون

إلى الشواهد والقرائن المقنعة للبتّ في ذلك.

وإذا تجاوزنا هذه المسائل الفرعية والهامة في الوقت ذاته نصل إلى كيفية حلول «الإرادة» محلّ «الحقيقة» في العالم الحديث. دليل ذلك أن الإنسان الحديث، بدلاً من أن يرى نفسه في مواجهة «الحقيقة»، أخذ يرى نفسه في مواجهة «الصور» المتنوعة والمختلفة عن الحقيقة أو النظريات المختلفة بشأن الحقيقة، الأمر الذي وفّر له إمكانية - بل ضرورة - أن «يختار» من بين هذه الصور والنظريات^(١٥). وحيثما حلّ خيار الانتخاب والانتقاء انفتح الباب أمام أشياء أخرى أيضاً.

فأولاً: إن الانتخاب والاختيار هو عين ممارسة الإرادة. وعليه فإن التغيّر الذي حدث أوّل الأمر هو أن صورة الحقيقة حلّت محلّ الحقيقة، ثمّ انسحبت الصورة الواحدة لصالح الصور المتعدّدة، ثم حصلت موضوعية لإرادة الإنسان في اختيار وانتخاب صورة واحدة من بين الصور المتعدّدة. وعلى هذا الأساس فإن مطالبة الإنسان المعاصر بالحصول على الحقّ ليست بأقلّ من مطالبة الإنسان القديم بالحصول على هذا الحقّ، ولم يحلّ محلّها شيء، ولا يمكنه أن يحلّ محلّها. وإذا كان هناك من فرق فيكمّن في أن الإنسان القديم كان ممسكاً بصورة واحدة عن الحقيقة، وكان يعتبرها عين الحقيقة، ولذلك لم يكن هناك من مورد للانتخاب والاختيار وممارسة الإرادة، في حين أن الإنسان المعاصر؛ حيث وجد نفسه في مواجهة الكثير من الصور التي تمثل الحقيقة أو النظريات المختلفة بشأن الحقيقة، كان مضطراً إلى اختيار واحدة من بينها، وهذا الاختيار هو عبارة أخرى عن ممارسة الإرادة واتخاذ القرار.

وثانياً: إن الانتخاب والاختيار الذي هو نوعٌ من الأفعال النفسانية مقترن بالمسؤولية، ويقع عرضةً للنقد والتقييم العقلاني، ويكون محكوماً للقيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية. وهذا يعني أن العقل العملي يتقدّم على العقل النظري من بعض الجهات. إن حقّ الانتخاب يلازم المسؤولية والتكليف، وإن جميع هذه الأمور الثلاثة، أي «الحقّ» و«المسؤولية» و«التكليف»، تتعلّق بالعقل العملي. إن «حقّ» الإنسان في الانتخاب، سواء في أمر الدين أو غيره، لا يعني رفع التكليف عن كاهله. فالإنسان المحقّ عندما يواجه العديد من الصور عن الحقيقة، أو النظريات المتنوعة بشأن الحقيقة، يكون من الواجب عليه - عند الإمكان - أن يختار من بين هذه الصور

والنظريات أفضلها وأحسنها. وهذا تكليفٌ عقلاني وأخلاقي ينشأ عن الهوية الإنسانية للإنسان. إن الحرية في هذا المقام تعني الحرية «السلبية»، بمعنى التحرر من إكراه الآخرين، وليست بمعنى التحرر عن المنطق والمعرفة والأخلاق، ولا بمعنى فقدان المعايير المعرفية والأخلاقية. وبطبيعة الحال إذا لم يتمكن الفرد من البحث في هذا المجال بنفسه يحق له، بل يجب عليه في بعض الموارد، أن يراجع المتخصصين في هذا المجال، فإن الرجوع إلى المتخصصين في هذا المورد لا يتنافى مع العقلانية^(١٦).

كان القدماء يتصورون أن العقل النظري متقدم على العقل العملي، بمعنى أنهم كانوا يتصورون عدم وجود العقل العملي، أو أنه إذا كان موجوداً اقتصر نشاطه على دائرة السلوك الخارجي والجسدي، ولا ربط له بمقام الإدراك والمعرفة. إن الإدراك والفهم الذي كان لديهم عن الأخلاق لا يشمل أخلاق الإيمان، ولا أخلاق التفكير والبحث. أما المعاصرون فيذهبون إلى القول بأن التفكير (والإيمان وعدم الإيمان) هو نوعٌ من أنواع الفعل النفسي الإرادي والاختياري، وبذلك يكون - مثل سائر الأفعال الإرادية والاختيارية - عرضةً للتقييم الأخلاقي، ويكون محكوماً للضرورات والمحظورات العقلانية (والأخلاقية)^(١٧).

وعلى هذا الأساس فإن اختيار صورة أو نظرية واحدة من بين الصور والنظريات المختلفة يجب أن لا يقوم على الأهواء والرغبات الاعتبارية والجزافية، بل يجب أن يقوم على أساس من المعايير والملاكات العقلانية أو المقتضيات العقلانية. إن الفرد في ما يتعلق باختيار صورة أو قراءة أو نظرية من بين الصور والقراءات والنظريات المختلفة إما أن يكون تابعاً لـ «الدليل»، أو محكوماً لـ «العلة».

فإن كان محكوماً للعلة ستكون الصورة «أيديولوجية» بحسب اصطلاح ماركس، أي إنها عقيدة لا يستند الإيمان بها إلى أي تبرير أو توجيه عقلاني، وإنما يمكن تفسيرها من خلال إرجاعها إلى عللها^(١٨). في هذه الفرضية لا وجود لأي معيار وبحث عقلاني، وحيث تكون القوى الإدراكية للفرد أسيرة للعلل التي تدفعه إلى اختيار صورة أو نظرية بعينها فإن تمسكه بتلك الصورة والنظرية لا يزول من خلال إقامة الدليل ضدها، وإثبات خطئها وبطلانها أو نقصانها، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً؛ إذ إن ذلك الفرد سيعتبر هذه الأدلة مجرد شبّهات تثار من قبل الأعداء - وهم

من وجهة نظره أعداء الدّاء - لغرض تضليله. وهذا هو الوهم الذي يعاني منه المستبدون المتهاكون على السلطة عادةً، ويُقدّمون بسببه على ارتكاب الفضائع، التي تبلغ أحياناً حدّ المجازر الجماعية، وعلى حدّ تعبير المولوي: (إذا المرء ابتلي بسوء الظنّ لن يقنعه الكلام الصادق المدعوم بألف دليل ودليل)^(١٩).

وأما إذا عمد الفرد إلى اتّباع «الدليل»، واتّخذ القرار في مقام انتخاب واختيار الصورة أو النظرية على أساس المقارنة العقلانية، فإن دليله سوف لا يخلو؛ فهو إمّا أن يكون «معرفياً»: أو «تابعاً للمصلحة» و«آلياً»، بمعنى أن بالإمكان الاستفادة في هذا المقام من نوعين من المعايير. فإذا كان الفرد عاقلاً بما يكفي، ولم يكن عقله تحت سيطرة الأهواء والرغبات والمال والسلطة والمناصب أو الأمور الأخرى، فإنه سيتبع المعايير والمقتضيات العقلانية النظرية، أو المعايير والمقتضيات العقلانية العملية.

وإذا كان الشخص ساعياً وراء الحقيقة فإن وظيفته العقلانية تقتضي منه أن يختار الصورة أو النظرية التي تكون أقرب إلى الحقيقة؛ لأن غاية العقلانية هي «التقرب من الحقيقة»، ولذلك فإن أفضل صورة أو نظرية - إن كتب لها الوجود - من زاوية هذه العقلانية هي الصورة أو النظرية الأقرب من الحقيقة. وإن الميعار الوحيد لحسن وقبح الصورة أو النظرية في هذا المقام عبارة عن بُعدها أو قربها من الحقيقة أو احتمال الصدق^(٢٠)، بمعنى أن الصورة الأفضل من هذه الزاوية هي تلك الصورة التي يكون احتمال صدقها أكبر من احتمال صدق سائر الصور الموجودة، والتي يمكن الحصول عليها. إن المسؤولية العقلانية لدى الشخص في هذا المقام تفرض عليه أن يتمسك بمعايير العقلانية النظرية (المنطق والمعرفة والتفكير النقدي وما إلى ذلك)، وأن يقارن بين مختلف الصور المتوفّرة عن الحقيقة، ويستعرض أدلّتها، ويزنها بميزان عقله وتجربته. ويبدو أن نتيجة هذه العملية لن تخرج عن إحدى حالات أربع:

الأولى: في هذه الحالة يعمل الشخص من خلال دراسة الأدلة والشواهد للعثور على الصورة أو النظرية الأقرب إلى الواقع. وهنا تفرض عليه مسؤوليته العقلانية اختيار تلك الصورة والنظرية إلى حين العثور على صورة أو نظرية أفضل منها، وعندها يتعين عليه الانتقال إلى الصورة الأفضل، ولكن لا بوصفها الحقيقة الكاملة، وإنما بوصفها الصورة الأفضل من غيرها عن الحقيقة التي يمكن الحصول عليها، أو أنها

النظرية الأفضل في باب الحقيقة.

الثانية: في هذه الحالة يصل الشخص إلى تكافؤ الأدلة، حيث يرى نفسه أمام صور أو نظريات هي:

أ. متكافئة من الناحية العقلانية، ولا رجحان لبعضها على بعض.
ب. إلا أنه يمكن التلقيق بين هذه الصور للخروج بصورة جديدة تشتمل على محاسن ومزايا أكثر من الصور الموجودة. كما أن مساوئها أقل من مساوئ الصور المتوفرة. في مثل هذا الحالة تقتضي المسؤولية العقلانية من الشخص أن يبذل ما بوسعه من أجل البحث والوصول إلى هذه الصورة الجديدة، وبعد إبداع هذه الصورة والنظرية أو اكتشافها يعمل على اختيارها بوصفها أفضل الصور أو النظريات المتاحة، وأن يعمل على دعوة الآخرين إلى اختيارها بهذه الصفة، أي بوصفها أفضل الصور الممكن تليقها عن الحقيقة، وليس الحقيقة نفسها، ويطالبهم بالعمل على نقدها وتلقيحها وتكميلها.

الثالثة: في هذه الحالة يصل الشخص إلى تكافؤ الأدلة، حيث يرى نفسه أمام صور أو نظريات هي:

أ. متكافئة من الناحية العقلانية، ولا رجحان لبعضها على بعض.
ب. إلا أنه لا يمكن التلقيق بين هذه الصور للخروج بصورة جديدة تشتمل على محاسن ومزايا أكثر من الصور الموجودة، وأن تكون مساوئها أقل من مساوئ الصور المتوفرة. في مثل هذا الحالة تقتضي المسؤولية العقلانية من الشخص الرجوع إلى المعايير العقلانية العملية؛ بغية الاختيار من بين هذه الصور والنظريات.
في هذه الحالة لا يوجد لدى العقلانية النظرية ما تقوله إطلاقاً، بمعنى أن معايير العقلانية النظرية لا تستطيع أن تساعد الفرد على اختيار أفضل صورة أو نظرية، أو اكتشافها أو إبداعها؛ لأن الصورة أو النظرية الأفضل في المقام هي تلك التي تكون أقرب إلى الواقع والحقيقة من سائر الصور والنظريات الأخرى، والمفروض أنها غير متوفرة، وإن الأدلة والشواهد الموجودة تحكي عن تساوي جميع تلك الصور والنظريات في المسافة من الواقع والحقيقة.

إلا أن تكافؤ هذه الصور والنظريات المختلفة من ناحية «العقلانية النظرية» لا

يستلزم تكافؤها من ناحية «العقلانية العملية». إن النظريات المختلفة التي تعكس الواقع من خلال الأدلة والشواهد المتوفرة بدرجة واحدة قد لا تكون متكافئة في تلبية متطلباتنا العملية، وقد يشكل بعضها وسيلة وأداة أفضل للوصول إلى الغايات والأهداف العملية. وبعبارة أخرى: إن مقتضى البحث عن الحقيقة في هذه الحالة بالنسبة إلى جميع الصور أو النظريات المتاحة واحد، بمعنى أن جميع هذه الصور تشبع ميل الإنسان إلى البحث عن الحقيقة بدرجة واحدة، ولا فرق بينها من هذه الناحية. ولكن في الوقت نفسه قد لا تكون متساوية من جهات أخرى، ومن ناحية تلبية الغايات والأهداف الأخرى.

الرابعة: في هذه الحالة يصل الشخص إلى تكافؤ الأدلة، حيث يرى نفسه أمام صور أو نظريات هي:

أ. متكافئة من الناحية العقلانية، ولا رجحان لبعضها على بعض.
ب. إلا أنه لا يمكن التلقيق بين هذه الصور للخروج بصورة جديدة تشتمل على محاسن ومزايا أكثر من الصور الموجودة، وتكون مساوئها أقل من مساوئ الصور المتوفرة.

ج. وكانت الصور المتوفرة تلبى حاجة الفرد (أو المجتمع) العملية بشكل متكافئ.

في مثل هذه الحالة لا يوجد معياراً عقلاً للاختيار من بين الصور المختلفة عن الحقيقة. ولذلك لا يكون الفرد مطالباً بأي مسؤولية من الناحية العقلانية، أي يمكنه أن يختار واحدة من تلك الصور - على أساس المعايير غير العقلانية، وحتى الأذواق الشخصية - لتكون هي الصورة المعبرة عن الحقيقة، ويبقى على تماسكه بها إلى حين العثور أو الكشف عن الصورة الأفضل أو الحصول على أدلة جديدة تخرجه من حالة تكافؤ الأدلة، ويمضي على أساسها، أو أن يبقي اعتقاده معلقاً إذا أمكنه ذلك^(٢١).

أنصح حتى الآن كيف حلت الإرادة محل الحق في العالم المعاصر في مقام المعرفة ودائرة العقل النظري^(٢٢). ولم يكن هذا الأمر بسبب الإعراض عن الحق والحقيقة، أو الافتقار إلى الدافع نحو طلب الحقيقة، أو اضمحلال هذا الدافع، وإنما

بسبب إدراكه أن حظّه ونصيبه من الحقيقة لا يعدو أن يكون مجرد صورة عنها. وإذا كان نصيب الإنسان من الحقيقة هو مجرد صورة عنها، وإذا كانت الحقيقة تتجلى ضمن آلاف الصور، وإذا كان بإمكان الحقيقة أن تلبس الكثير من الصور، وتظهر في مختلف الثياب، وإذا كان لمعلومات المرء ومجهولاته تأثيرٌ على إدراكه وفهمه للواقعية، وإذا كانت معلومات المرء ومجهولاته مختلفة عن بعضها من الناحية الكمية والكيفية، فإن الناس في هذه الحالة، بدلاً من مواجهة الحقيقة، سيواجهون مختلف الصور والقراءات عنها، ويمكن، بل يحقّ لهم، بل يجب عليهم، أن يختاروا من بينها. وليس هذا الاختيار شيئاً آخر غير ممارسة الإرادة. وهكذا نصل إلى المسؤولية العقلانية وأخلاق الإيمان، أو بعبارة أفضل: إلى أخلاق التفكير، وتقدّم العقل العملي على العقل النظري^(٣٣).

إن من النقاط المذهلة هي أن أدبياتنا الدينية والعرفانية والفلسفية تؤيد هذه الرؤية والمسلك الذي توصل إليه الإنسان المعاصر في ما يتعلق بالحقّ والحقيقة بشكلٍ كامل^(٣٤).

أوضحنا حتّى الآن كيف حلّت الإرادة - في العالم المعاصر والدائرة النظرية - محلّ الحقّ.

وفي ما يلي ندخل في بيان اختلاف العالم الجديد عن العالم القديم في الدائرة العملية. ومن تفسيرات حلول الإرادة محلّ الحقّ في هذا المورد أن نقول: إن الذين يعيشون في العالم الجديد؛ حيث يتّسوا من فهم الحقيقة، تخلّوا عن البحث عنها، وقالوا: بدلاً من «تفسير» العالم - الذي هو أمرٌ مستحيل - من الأفضل أن نوفّر الوقت والطاقة باتجاه ما هو ممكنٌ، والممكن هنا هو «تغيير» هذا العالم.

إلا أن هذا التفسير لا ينسجم مع الواقعية، وليس وفياً للحقيقة؛ إذ لا يمكن القول: إن رغبة ودافع الإنسان المعاصر إلى الكشف عن الحقيقة أضعف من رغبة الإنسان القديم في هذا الاتجاه، بل على العكس من ذلك، ربما أمكن القول: إن رغبة الإنسان المعاصر أضحت أقوى وأشدّ من رغبة الإنسان القديم. فهو على الرغم من إدراكه بأنه لا يستطيع الوصول إلى كُنْه الحقيقة أبداً، ولكنّه يدرك في الوقت

نفسه إمكانية الاقتراب من الحقيقة أكثر فأكثر. وعلى هذا الأساس فإن الذي يبذل قصارى جهده من أجل الاقتراب من الحقيقة يدخل مساراً لا نهاية له، وليس له حدود يقف عندها. إن اختلاف المعاصرين عن القدماء لا يكمن في أن إرادة القدماء تتجه إلى التفسير، بينما إرادة المعاصرين تتجه إلى التغيير، وإنما التفاوت بينهما يكمن في أن جُرمية وقطعية القدماء - التي تُعدّ من مثالبهم المعرفية - قد تركت مكانها لصالح التواضع العقلاني، الذي يُعدّ من الفضائل المعرفية. وإن التواضع العقلاني قد حوّل البحث عن الحقيقة إلى جهدٍ متواصل يستمرّ مدى الحياة، خلافاً للنزعة الجُرمية والحتمية، التي تضطرّ الفرد إلى خداع ذاته، والاقتناع بصورةٍ عن الحقيقة، معتبراً نفسه واصلًا إلى الحقيقة، وغنياً عن بذل المزيد من البحث عنها.

كما يمكن تقديم تفسير آخر لهذا الادّعاء - وهو الذي رعاه الدكتور سروش في «مفهوم ومبنى العلمانية» -، وذلك بأن نقول: إن العالم المعاصر شهد انهياراً مسلّماً أخرى من المسلّمات الميتافيزيقية التي كانت تشكّل ركناً من أركان عقيدة الإنسان القديم، حيث كان يبلور على أساسها طريقة رؤيته لعالم الوجود^(٢٥). وقد تمثّلت تلك المسلمة بالقول: إن عالم الوجود بشكله الراهن هو عالمٌ كامل، وإنّ كل شيء فيه في موضعه الصحيح، وإن الحالة الطبيعية للأشياء هي الحالة التي عليها الآن. ومن وجهة نظر الإنسان القديم لا يوجد فرق بين «ما هو كائنٌ» و«ما يجب أن يكون»، فليس بالإمكان أبدع مما كان.

وهذا الأمر لم يكن يسمح للإنسان القديم بالتفكير في العمل على تغيير العالم على نحو ما يفكر به الإنسان المعاصر. فكل شيء عنده في موضعه الصحيح والطبيعي، وإن وجوده في ذلك الموضع يعبر عن الوضع الأمثل والممكن تصوّره في إطار الوصول إلى الهدف والغاية المنشودة.

بيد أن الإنسان المعاصر أدرك أن هذه المسلمة الميتافيزيقية لا تقوم على أساس متين، وأن جزءاً من مهمّة إيصال الطبيعة إلى الكمال قد أُلقي على كاهل الإنسان نفسه. وهكذا حلّت إرادة تغيير العالم محلّ الاستسلام للمصير والقضاء والقدر، أو بعبارة أفضل: إن إمكانية تغيير العالم على يد الإنسان تعتبر جزءاً من المصير والقضاء والقدر. ومنذ ذلك الحين لم يعد الإنسان يكتفي بتفسير العالم، وإنما بدأ يسهم في

صنعه وتغييره. وعلى الرغم من هذا كله فإن تغيير العالم لم يأخذ مكان تفسيره؛ إذ أدرك الإنسان جيداً أن تغيير العالم رهناً بصحة تفسيره. فإذا كان القدماء يريدون العلم لذات العلم فإن المعاصرين يريدون العلم للعمل أيضاً، أو ربما أرادوه للعمل فقط؛ إذ ما لم نفهم الأشياء بشكل صحيح، وكما هي، لن نستطيع التصرف فيها وتغييرها بالشكل المطلوب.

وعلى هذا الأساس فإن تغيير العالم في العصر الراهن لم يحلّ محلّ تفسيره، بل بدأ تفسير العالم يستعمل بغية تغييره. نعم، يمكن القول: إن التفسير الميتافيزيقي والأسطوري للعالم كان هو الغالب في العالم القديم، وفي العالم المعاصر أصبح التفسير العلمي للعالم هو الغالب، وإن ذلك التفسير لم يكن يبقي مساحةً للعمل على تغيير العالم، في حين أن التفسير العلمي إذا لم يدعُ الإنسان إلى تغيير العالم، ولم يحفّزه باتجاه التصرف في الطبيعة، فإنه في الحد الأدنى يضع بين يديه المقدمات والأدوات اللازمة للقيام بهذا الأمر.

كما يمكن بيان حلول الإرادة محلّ الحقّ بشكل آخر^(٣٦)؛ إذ يمكن القول: إن سكان العالم القديم وسكان العالم الجديد كانوا يبدون تجاه الحوادث المساوية ردود أفعال مختلفة. ففي العالم القديم عندما لا تكون الأمور على وفق رغبة الإنسان كان يسعى جاهداً إلى تغيير مراده؛ لينسجم مع تلك الأمور، من خلال الرضوخ للقضاء والقدر، بمعنى أن هذا السلوك كان يعتبر فضيلةً من الناحية الأخلاقية. ففي ذلك العالم كان الناس ينظرون إلى الحوادث المساوية باعتبارها «حقاً» أو «حقيقة»، ويستسلمون لها. وقد كان الدرس الأخلاقي الذي يحتذيه سكان العالم القديم يقول: (غير عالمك الداخلي؛ لينسجم مع العالم الخارجي).

وأما في العالم الجديد فممنذ أن ولج الإنسان عصر الحداثة أضحى أسلوب التعااطي مع الأحداث المساوية في العالم الخارجي معكوساً؛ إذ أخذ سكان هذا العالم يسعون إلى تغيير العالم الخارجي بشكل يجعله منسجماً مع عالمهم الداخلي. إن الإنسان المعاصر لا ينظر إلى العالم الخارجي بوصفه حقاً أو حقيقة، وقضاء وقدرًا إلهياً محتوماً، ولا يستسلم له، وإنما يسعى إلى إيجاد الانسجام بين العالم الداخلي والعالم الخارجي من خلال إحداث تغييرات مناسبة في العالم الخارجي. وهذا يعني

استبدال الحق بالإرادة. وإن هذه المسألة تظهر مكمناً سرّاً في تقدّم العلوم التجريبية أيضاً؛ لأن هذه العلوم هي وحدها القادرة على تغيير العالم الخارجي.

ج - العالم الحديث عالم الأخلاق الحديثة

أشرنا في الفصل الأول من كتابنا (الدين في ميزان الأخلاق) إلى بعض خصائص الأخلاق في العالم المعاصر. وقلنا: إن أهم خصوصية في أخلاق العالم المعاصر تكمن في أن الأخلاق في هذا العالم أصبحت «علمانية» و«ما فوق دينية»، أي إنها أصبحت مستقلة عن الدين من جميع الجهات، باستثناء الجهة التاريخية. وإن صيرورة الأخلاق علمانية بمعنى علمانية «التفكير» الأخلاقي، وبمعنى علمانية «الدوافع» الأخلاقية. إن العلمانية الأخلاقية عبارة عن الاعتقاد بأن الأخلاق مقولة «ما فوق دينية»، بمعنى:

١. إن تعريف المفاهيم الأخلاقية وتطبيق القيم الأخلاقية ليس «تابعاً» لأمر ونهي الإله الشارع.

٢. إن المعتقدات الأخلاقية ليست مدينة في اعتبارها وتبريرها إلى المعتقدات الدينية.

٣. إن الدوافع الأخلاقية ليست دوافع دينية بالضرورة.

٤. إن عقلانية الالتزام الأخلاقي ليست رهناً باعتناق الدين والإيمان بالمعتقدات الدينية.

٥. من الممكن اكتشاف القيم الأخلاقية ومعرفتها من غير طريق الوحي والنصوص الدينية.

وفي ما يلي نذكر جانباً آخر من خصائص الأخلاق في العالم المعاصر. إن من أهم هذه الخصائص «استقلال» الأخلاق الاجتماعية عن الأخلاق الفردية. عمدنا في الفصل الثاني من كتابنا (الدين في ميزان الأخلاق) إلى تعداد الخصائص والفوارق بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية، وقلنا هنالك: إن الأخلاق الاجتماعية لم تكن معروفة في العالم القديم على نحو ما هي معروفة حالياً في العالم الجديد، وإن العلاقات الاجتماعية قبل أن تقوم على العلاقات الأخلاقية

كانت تقوم على القوة والقهر والغلبة، وفي أحسن الحالات على أساس القيم والفضائل الأخلاقية الفردية. فعلى سبيل المثال: كان العالم القديم يعرف العدالة بـ «إيجاد التوازن في النفس الإنسانية»، أو «إيجاد التوازن والاعتدال بين القوة العاقلة والقوة الشهوية والقوة الغضبية»، وليس بمعنى فضائل المؤسسات الاجتماعية. وكان التصور يقوم على أن إيجاد التوازن والاعتدال في النفس والروح (أي العدالة الفردية) سيؤدي تلقائياً إلى تحقيق العدالة الاجتماعية، وبناء المجتمع العادل. فمن وجهة نظر القدماء يعتبر المجتمع العادل هو المجتمع المؤلف من الأشخاص الذين يتحلون بفضيلة العدالة الفردية.

وأما العالم الجديد فقد شهد ظهوراً للأخلاق الاجتماعية التي بدأت بالانفصال تدريجياً عن الأخلاق الفردية، حتى صارت لها هوية مستقلة. في العالم القديم كانت الأخلاق الاجتماعية تنخفض إلى مستوى الأخلاق الفردية من جهتين: الأولى: إن علاقة الناس ببعضهم وبالمؤسسات الاجتماعية كانت تعتبر من توابع علاقة الإنسان بالله^(٢٧)؛ والثانية: إن آفات الأخلاق الاجتماعية تفسر من خلال إرجاعها إلى رذائل الأخلاق الفردية، ويتبع ذلك يلتمس علاج تلك الآفات من خلال فضائل الأخلاق الفردية.

كان تصور سكان العالم القديم يقوم على أن الآفات «الاجتماعية» تنبثق عن الرذائل «النفسية». وقد كان التفسير الذي يقدمونه لهذه الآفات الأخلاقية تفسيراً «نفسياً» و«فردياً». وكانوا يخرجون من هذا التفسير بنتيجة مفادها التماس علاج هذه الآفات من خلال اللجوء إلى الأخلاق الفردية، والعمل على إحلال الفضائل النفسية محلّ الرذائل والمثالب النفسية. في حين أدرك سكان العالم الجديد؛ من خلال التجربة، أن للآفات الاجتماعية جذوراً أخرى، ولا يمكن معالجتها من خلال ذلك، وقدّموا تفسيراً «اجتماعياً» لهذه الآفات، ومن خلال هذا التفسير يلتمسون علاج هذه الآفات، بالعودة إلى الأخلاق الاجتماعية، دون الأخلاق الفردية.

فعلى سبيل المثال: كان التصور في العالم القديم يقوم على أن سوء الاستفادة من السلطة والثروة ناشئ من «حب السلطة» و«عبادة المناصب» و«العصيان» و«الأهواء» التي يوصف بها أصحاب السلطة والثروة. وعلى هذا الأساس كانوا يلتمسون علاج ذلك

في الزهد والعدالة «الفردية». ومن هنا كانوا ينصحون بتسليم هذه المناصب إلى الأفراد الذين يتصفون بالعدالة والزهد. إلا أن العدالة في هذه الرؤية واحدة من الفضائل الأخلاقية الفردية، بمعنى أنها إما ملكة نفسية تمنع من ارتكاب المعاصي، أو بمعنى إقامة الاعتدال والتوازن في ذات الفرد، كما أن الزهد الفردي عبارة عن الاقتصاد في الاستهلاك على مستوى الحياة الخاصة.

إن هذه الرؤية لا تعتبر تكريس السلطة واحتكار الثروة وتوزيعها بشكل غير متكافئ «ظلماً»، ويترك أمر السيطرة على السلطة والثروة والمنع من إساءة الاستفادة منها إلى أصحاب السلطة والثروة أنفسهم، بمعنى أن التصور كان يقوم على أن الحاكم إذا كان عادلاً فإن نفس اتصافه بالعدالة يحول دون سوء استغلاله للسلطة والثروة، مهما كانت سلطته وثروته مطلقة. طبقاً لهذه الرؤية تكمن الحيلولة دون إساءة استغلال السلطة في الرقابة الداخلية والذاتية لأصحاب السلطة على أنفسهم؛ إذ ليس هناك أيّ معيار واقعي وذهني لتقييم وتشخيص العدل والظلم. وعلى هذا الأساس يعود تشخيص مصداق العدل وتعيين ما هو الفعل العادل وما هو الفعل الظالم إلى نفس الحاكم مباشرة، أو يعود إلى حكم وإرادة الإله الشارع، وهذا يعود بدوره وينحوي من الأنحاء إلى الحاكم بشكل غير مباشر؛ لأن تشخيص حكم وإرادة الإله الشارع يعود في نهاية المطاف إلى شخص الحاكم، حيث يمثل رأيه في هذا المجال فصل الخطاب. يقوم الفرض هنا على عدم وجود حقٍّ للأتباع بغض النظر عن إرادة الإله الشارع وأمره ونهيه، حتى يكون تجاهله أو انتهاكه ظلماً. ونتيجة لذلك يقال: إن التوزيع غير المتكافئ للسلطة والثروة على أساس حكم الإله الشارع هو عين العدل، وإن الحاكم الذي يعمل - بحسب الفرض - على طبق تشخيصه وحكم الإله الشارع، أو طبقاً للمصلحة، لا يكون ما يقوم به عدلاً فحسب، بل هو عين العدل، وملاكاً ومعياراً للعدل أيضاً.

وأما في العالم الجديد فإن نفس تمرکز ومراكمة السلطة يعدّ ظلماً. فقد أدرك الناس بالتجربة أن «السلطة تأتي بالفساد، وأن السلطة المطلقة تستتبع فساداً مطلقاً»^(٢٨)، وأن السلطة دون رقابة خارجية من قبل الجميع «تسلب صاحبها القدرة على انتهاج العدالة قبل أي شيء آخر»^(٢٩). وثانياً: إن العدالة الاجتماعية لا تنخفض إلى

العدالة الفردية، بمعنى أن العدالة الفردية لا تستلزم العدالة الفردية، ولا تستلزم العدالة الاجتماعية، ولا تكون بديلاً عنها. في هذه الرؤية يتم تعريف العدالة الاجتماعية بأنها «التوزيع العادل للسلطة والثروة بين المواطنين في المجتمع»، وإن هذا التوزيع قبل كل شيء يحتاج إلى امتلاك نظرية منقحة في باب العدالة الاجتماعية. وإن الحيلولة دون إساءة استغلال السلطة والثروة إنما يتم من طريق التوزيع العادل لهما، مع الإشراف والرقابة العامة.

إن هذه الرؤية ترى العدالة فضيلة للأنظمة السياسية ومؤسسات الدولة والعلاقات الاجتماعية، وليس صفة يتصف بها الأفراد. وإن النظام والمؤسسة والعلاقة الاجتماعية العادلة هي التي تتصف بالانسجام مع الحقوق الطبيعية والذاتية للمواطنين، وأن لا يكون قيام وبقاء تلك المؤسسة أو العلاقة الاجتماعية متوقفاً على سلب هذه الحقوق وهضمها. في الأخلاق الاجتماعية يتم تقييم عدالة وظلم النظام السياسي أو المؤسسة الاجتماعية بميزان حقوق الإنسان، وهو معيار واقعي وعام، وليس بفهم الفقهاء للأحكام الشرعية أو إرادة الحاكم العادل وكراميته ورغبته وتشخيصه الخاص للمصلحة. ومضافاً إلى ذلك فإن زهد كل فرد إنما يكون بحسبه. ولذلك فإن التزهد على مستوى الحياة الخاصة والشخصية لا ربط له بالزهد المتناسب مع المنصب والموقع السياسي. إن الزهد في حقل السياسة يتمثل بعدم الرغبة في ممارسة السلطة، وعدم التشبث بها، والتهرب منها، وتجنب الخوض فيها مهما أمكن^(٣٠).

وإن من الخصائص الهامة الأخرى التي تميز الأخلاق في العالم الجديد تقدّم «الحق»^(٣١) على «الحسن»^(٣٢)، والاعتراف للإنسان بـ «حقه في ارتكاب الأخطاء»^(٣٣). في العالم القديم كان «الحق» (الإيمان بالعقائد المطابقة للواقع) مقدماً على «امتلاك الحق» (التمتع بالحقوق الإنسانية). فعلى سبيل المثال: لم يكن لأحر الحق في إبداء رأيه والتعبير عن عقيدته إلا إذا كانت عقيدته مطابقة للواقع، والمطابقة للواقع تثبت من خلال انسجام العقيدة مع فهم الأكثرية أو التفسير المعترف به رسمياً للحقيقة أو رأي الحكام، وليس من خلال المناظرة والحوار والنقد وإقامة البرهان والتجربة والاستدلال. بل كان «الحق» يتقدّم على «امتلاك الحق» إلى الحد الذي يتجاوز معه «حق الإنسان في الحياة» أيضاً، حيث يكون لحق العقيدة مدخلية في إنسانية الفرد.

أما في العالم الجديد فيُقال: إن من حقّ الإنسان أن لا يكون على حقٍّ، بمعنى أنه من الممكن أن يخطئ في تشخيص الحقيقة، وإن خطأه وكونه على خطأ لا يتنافى مع هويته الإنسانية، ولا يقلل هذا الخطأ من منزلته الأخلاقية، ولا يمكنه أن يشكل ذريعة بيد الآخرين كي يسلبوه حقوقه. إن حقّ الإنسان في أن يكون على خطأ في تشخيص الحقيقة هو حقّ أخلاقي، يبيد أن كشف هذا الحق والاعتراف به في العالم الجديد يقوم على فرضيات وجودية ومعرفية ونفسية هامة. وإن ذات هذه الفرضيات تعدّ من جملة اكتشافات البشر في المرحلة المعاصرة، وتعدّ من جملة مباني العقلانية الجديدة. وقد أشرنا إلى بعض هذه الفرضيات في ما سبق. إن ظهور الحقيقة على مختلف الأشكال المتنوعة من جهة، وتأثير القوى الإدراكية لدى الإنسان، ومحدودية هذه القوى في مقام الفهم، وتأثيرها بأمور مغايرة لموضوع ومتملّق المعرفة من جهة أخرى، يضطرنا إلى الاعتراف بحقّ الإنسان في أن يخطئ وأن يكون على خطأ، وأن لا نحشر إنسانيته في زاوية أحقية العقيدة أو مطابقتها للواقع، واعتبار «كونه على حقٍّ» معياراً للتمتع بحقوق الإنسان^(٣٤).

وهذا بطبيعة الحال لا يعني أن جميع العقائد متكافئة، وأنه لا وجود للحقّ والباطل، أو أنهما إذا كانا موجودين لا يمكن التعرف عليهما، وأن لكلّ شخص الحقّ في أن يختار أيّ عقيدة وفقاً لمزاجه وميوله ورغباته النفسية، أو أن يتخلّى عنها. وبعبارة أدقّ: إن فرضية حقوق الإنسان لا تقوم على التشكيك والنسبية المعرفية. إن الحقيقة ليست نسبية، إلا أن إدراك الناس للحقيقة في أغلب الموارد إدراك ظنيّ واحتمالي. إن الحقيقة ليست تابعة لمعرفة الناس، إلا أن إدراكهم للحقيقة هو إدراك إنساني مشوبّ بالخطأ. إن حقوق الإنسان إنما تعمل على مجرد ضمان الحريّات السلبية للناس، بمعنى حرّيتهم من القيود الخارجية، وليس حرّيتهم من القيم الأخلاقية والقواعد المنطقية والمعرفية.

ومع ذلك. وكما سنرى لاحقاً. فإنّ لـ «أسلوب» اختيار وانتخاب العقيدة مدخلية في إنسانية الإنسان، وإنّ على الناس أن يسعوا ويجهدوا بصدق في طلب الحقيقة والبحث عنها، وإن لم يكن هناك أيّ دليل يثبت أن جميع الذين يسعون بجِدٍّ وصدق في طلب الحقيقة سيصلون إلى غاية ونتيجة واحدة.

خُذْ مثلاً أصل التوحيد، الذي هو من أجمل الأصول العقائدية في الإسلام. ومع ذلك هناك في الحد الأدنى أربعة تفسيرات مختلفة لهذا الأصل في الإسلام، وطبقاً لكل واحد من هذه التفسيرات تعتبر التفسيرات الثلاثة الأخرى عين الكفر والشرك البواح^(٣٥).

وهكذا الأمر بالنسبة إلى المعاد، الذي هو من الأصول العقائدية الأخرى في الإسلام. فهناك في الحد الأدنى ثلاثة تفسيرات مختلفة بشأن المعاد أيضاً، وطبقاً لأحدها يعتبر المعاد روحانياً، ويقول باستحالة المعاد الجسماني؛ بينما يذهب التفسير الثاني إلى اعتبار المعاد روحانياً وجسمانياً؛ ويذهب تفسير ثالث إلى اعتباره جسمانياً بحتاً^(٣٦).

كما نواجه وضعاً مشابهاً بالنسبة إلى طبيعة الوحي، وماهيّة النبوة، وحدث الكلام الإلهي وقدمه، وحدود عصمة الأنبياء وسائر الأصول العقائدية الأخرى. إن الكثير من التفسيرات الأرثوذكسية، المتفشية بين المسلمين حالياً، كانت تعتبر في الأزمنة السابقة كُفْراً، وإن سيطرتها على أذهاننا وعقولنا قبل أن تكون قائمة على الدليل والترجيحات المعرفية تقوم على السلطة والنفوذ السياسي والاجتماعي والاقتصادي. وبطبيعة الحال فإن هذه الظاهرة لا تقتصر على الإسلام والمسلمين، وإن تاريخ الأفكار يحتوي على الكثير من هذه الحالات المشابهة، بالنسبة إلى الأفكار الدينية وغير الدينية الأخرى.

د - العالم الجديد عالم الأفكار والعقائد الجديدة

إن من علامات الدخول إلى العالم الجديد تغيير الأفكار. وإن تغيير الأفكار في الحقيقة معلولٌ لتغيير «الأمثلة» والنماذج الفكرية، كما هو علامةٌ عليها. بيد أن المهم في البين هو أنه تبعاً لتغيير النموذج والمثال الفكري الناظر إليه لا بُدَّ من حصول تحوّل وتغيّر في فهم الشريعة أيضاً^(٣٧)؛ لأن فهم الشريعة يستند إلى ركنين، وهما: الركن الداخلي؛ والركن الخارجي^(٣٨). وإن الركن الداخلي من فهم الشريعة عبارة عن «المصدر»، والركن الخارجي منه عبارة عن «أدوات» و«أسلوب» الاستنباط من ذلك المصدر، وكذلك الفرضيات الضرورية لفهم وتفسير النصوص.

يذهب أكثر فقهاء الشيعة إلى القول بأن «القرآن» و«السنة» مصدران للشرعية، وأن «ظاهر الكلام» و«خبر الواحد» أدوات رئيسة لاستنباط الأحكام الشرعية^(٣٩). بيد أنه مضافاً إلى ذلك فإن تنظيم العلاقة بين الإنسان وخالقه بحاجة إلى نموذج (مثال) أيضاً، وإن هذا النموذج أو المثال - الذي يشكل جزءاً من الركن الخارجي لفهم الشريعة - هو في الحقيقة واحد من الافتراضات الكلامية، أو بتعبير أفضل: واحد من مقدمات الفقه الأخلاقية. وبعبارة أخرى: إننا في ما يتعلق بتنظيم العلاقة بين الإنسان والخالق نحتاج إلى مثال ونموذج نتمكن من خلال تطبيقه على هذا المورد الخاص من تنظيم علاقة وفعل وردة فعل هذين الأمرين بالنسبة إلى بعضهما. ومن وجهة نظرة الفقهاء التقليديين يعتبر نموذج المولى والعبد خير نموذج لتنظيم العلاقة بين الإنسان وخالقه، بمعنى أن الفقهاء في مقام فهم وتفسير نصوص الشريعة واستنباط أحكام الشرع يرون الله في قالب المولى والمالك، ويرون الإنسان في قالب العبد والمملوك. إن الإله الذي يكون ذهن الفقهاء في مقام الاستنباط مسخراً له هو «إله الفقه»، وإن لهذا الإله خصوصيتين بارزتين، تطفيان على سائر الخصائص الأخرى، وإن هاتين الخصوصيتين هما: «المولى» و«المالك»^(٤٠). يسعى الفقهاء التقليديون إلى اكتشاف اللوازم والتبعية المعيارية والقيمية لهذا النموذج، أي الحقوق والتكاليف العقلية والأخلاقية بين المالك والعبد، ليعملوا بعد ذلك في ظل هذه القيم والمعايير على تنظيم العلاقة الحقوقية بين الإنسان والخالق.

إن النموذج والمثال الذي يقوم عليه الفقه التقليدي هو نموذج «المولى والعبد»، أو نموذج «المالك والمملوك». فلو أن شخصاً قبل بهذا النموذج يكون في الحقيقة قد أدخل نوعاً من «معرفة الله» و«معرفة الإنسان» في فهم الشريعة واستنباط الأحكام الشرعية. إن الفقهاء من خلال اختيارهم لهذا النموذج ينظرون إلى الله في المجتمع بوصفه «مولى» و«مالك»، وينظرون إلى الإنسان في المجتمع بوصفه «عبد» و«مملوكاً». وهذا النموذج هو نموذج معياري^(٤١)، وهو في الحقيقة يشكل قاعدة للنظام المعياري القائم في الثقافة الإسلامية المتمثلة في الفقه. وعلى هذا الأساس فإن النظام الفقهي السائد بين المسلمين يقوم على القيم والمعايير الجذرية التي تسود العلاقة القائمة بين المولى والعبد، ويتناسب مع تنظيم العلاقة بينهما^(٤٢).

لقد ترك نموذج المولى والعبد في فهم الدين والشريعة، وتنظيم العلاقة بين الإنسان والخالق، تأثيراً واسعاً وعميقاً. إن هذا النموذج يجيز اعتناق الإسلام في ظلّ السيف، ويجيز للفقهاء أن يحلّوا الفقه محلّ الأخلاق الفردية والاجتماعية. إن مدى تأثير ونفوذ هذا النموذج في الفتاوى الفقهية لا يقتصر على الأمور العبادية، وإنّما يشمل حتّى العلاقات السياسية والاجتماعية وتنظيم علاقات المواطنين فيما بينهم، وعلاقتهم بالحكام أيضاً. إن للتفكير في إطار هذا النموذج تداعيات يمكن ملاحظتها من خلال استتباط الأحكام العبادية، وكذلك من خلال استتباط الأحكام السياسية والاجتماعية والاقتصادية، بوضوح^(٤٣).

إن الدافع الذي يستحثّ الإنسان إلى الطاعة، طبقاً لنموذج المولى والعبد، هو خوف العبد من العقوبة والعذاب. ومن هنا يمكن القول: إن دعامة الفقه التقليدي تقوم على «أخلاق العبيد»، بمعنى الأخلاق القائمة على الخوف. وفي إطار هذه الأخلاق لكي يستيقن العبد أنه سيكون في مأمن من عقوبة المولى عليه أن يوقن بأنه قام بواجبه طبقاً لما يدلّ عليه ظاهر كلام مولاه. وعليه فإن اختيار هذا النموذج في فهم الأحكام الشرعية يؤدّي إلى «الوسوسة» و«الحيطة والحذر» من جهة، ومن جهة أخرى إلى التهرّب من المسؤولية، واللجوء إلى الحيل الشرعية، والاكتفاء بظاهر الألفاظ وصور الأعمال، والغفلة عن باطن وفلسفة الأحكام الشرعية وأهدافها.

ومن صلب هذا النموذج الفكري ولدت القاعدة القائلة بأن «الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني»، وهي قاعدة يُستند إليها في الكثير من الفتاوى الفقهية. فقد ورد في الكثير من الرسائل العملية مثلاً: إن المكلف لو لم يغسل في وضوئه مقدار رأس إبرة ممّا يجب عليه غسله من الوجه واليدين، أو جميع بدنه في الغسل، كان وضوؤه وغسله باطلاً، وتبعاً لذلك تبطل صلاته وصومه^(٤٤) أيضاً. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الوضوء، حيث لا يجب غسل تجويف الأنف وداخل العينين، ولكن حتى يستيقن المكلف من غسل الوجه كاملاً يتعيّن عليه أن يغسل مقداراً من تجويف الأنف والعينين احتياطاً.

وقد جاء في بعض الآراء في الفقه أن الشخص إذا جهل اتجاه القبلة وجب عليه أن يصليّ إلى جهات أربع. وإذا شكّ في عدد ركعات الصلاة، ولم يعلم أنه في الركعة

الثانية أو الثالثة أو الرابعة، وجب عليه أن يصلّي ركعتين من قيام، وركعتين من جلوس، ثم يعيد صلاته من جديد. وهذا يعني أن عليه أن يصلّي ثمان ركعات؛ ليضمن ارتفاع شكّه في ركعتين. وكلّ ذلك من أجل أن يحصل للمكلّف يقينٌ بأنه قام بما عليه تجاه مولاه.

إن مبنى هذا النوع من الفتاوى يقوم على هذا الأصل من الاحتياط، ونموذج المولى والعبد. في حين أن الاحتياط في العبادات لا معنى له، ولا مورد له، بل هو مذمومٌ، ومخالفٌ لفلسفة العبادة؛ لأنّ ذلك يصرفه عن باطن العمل، والاهتمام بظاهره فقط. إن العبادة تعني الهيام والتوهُ بالله والإسرار إلى المعشوق الأزلي، إلّا أن الإفراط بالاهتمام بظاهر العمل والدقّة والوسوسة في مراعاة الآداب والشروط الظاهرية من العبادة تصرف الإنسان عن الالتفات إلى المعشوق، وعن حضور القلب وعمارة الباطن وروح العمل، وتصرفه أيضاً عن الاهتمام بالمعاني الرمزية الكامنة في الأعمال العبادية، وبالتالي فإنّ ذلك ينسيه ذكر الله، ويبعده عنه. إنّ إله الفقه لا يمكن أن يكون محبوباً للإنسان، ولا يمكن للمرء أن ينجذب إليه أساساً. إن العبادات مضمة بالمعاني الرمزية، وإن العبور من ظاهرها والاهتمام بمعانيها الرمزية هو الذي يلي مراد الشارع من تشريعها. إن مبالغة الفقهاء وتطرّفهم في الاهتمام بظاهر الأعمال، والغفلة عن بواطنها، والتمسك بظاهر الأحكام، والغفلة عن فلسفتها، من التداعيات الأخرى للتفكير في قالب وإطار نموذج المولى والعبد.

وإن الوضع في ما يتعلّق بالعلاقات (والروابط الاجتماعية بالمعنى العام) ليس أحسن حالاً. إن مقتضى نموذج المولى والعبد في هذا المجال يقوم على الاعتقاد بـ «أن الله إذا أراد كان كل شيء جائزاً». وفي هذا النموذج تكون أرواح الناس وأموالهم وأعراضهم، وكذلك السلطات والثروات والمصادر الطبيعية والإنسانية، أولاً وبالذات ملكاً للإله الشارع، ويحقّ له أن يتصرّف بها كيفما يشاء، وأن يحكم بينها ويقسم ملكه بينهم كيف يشاء؛ لأنّ حقّه في المالكية مطلق. وطبقاً لهذا النموذج يمكن لله ويحقّ له أن يضع أرواح الناس وأموالهم وأعراضهم تحت تصرّف شخص أو جماعة أخرى، وإن الفصل الحقوقي والتمييز بين الناس إذا كان مستنداً لأمر الإله الشارع ونهيه كان عين العدل والإنصاف.

وعندما يتسرَّب نموذج المولى والعبد إلى الساحة السياسية يأخذ صورة «السلطان والرعية»، أو «الراعي والماشية»، بمعنى أنه سيُشكَّل دعامة مطلقة للسلطة. إن حقوق وصلاحيات السلطان وتكليف الرعية تجاهه هي ذات الحقوق والصلاحيات المطلقة التي كان يمتلكها الإله المالك، والتي يتم تفويضها إلى السلطان من طريق تشريع الحكم الشرعي (التتصيب). وإن التفكير في إطار هذا النموذج في حقل المعاملات وفي مقام استتباط الأحكام الاجتماعية للإسلام يؤدي إلى أصليين هامّين، وهما:

١- إن المولى هو الذي يملك الحقّ، ويحتكره لنفسه، أما العبد فهو مجرد مكلف، وليس له أدنى حقّ.

٢- إن حقوق وتكاليف العبيد تجاه بعضهم تابعة مئة بالمئة لإرادة وحكم المولى. ليس للعبد من تلقاء نفسه، وبغض النظر عن رغبة وإرادة المولى، أي شخصية أو هوية أو حقوق. وإن هويتهم إنّما هي هوية آلية، وليست هوية إنسانية، وإن امتلاك المولى لهم كامتلاكه لسائر الأشياء. وعليه ليس هناك في نموذج المولى والعبد أيّ موضع من الإعراب لحقوق الإنسان الطبيعية في ما يتعلّق بالعلاقة مع الله، ولن يبقى أيّ موضع من الإعراب للحقوق الطبيعية للناس تجاه بعضهم، وتجاه المؤسسات السياسية والاجتماعية. وعلى هذا الأساس فإن نموذج المولى والعبد يؤدي إلى إلغاء الحقوق الطبيعية للإنسان؛ إذ إنه يخالفه من الأساس. ومن هنا يتمّ «إحلال الفقه محلّ الأخلاق الاجتماعية»، من خلال نفي الحقوق الطبيعية للإنسان. يحقّ للمولى أن يفرّق بين عبيده، ويمكنه أن يسلّط بعضهم على أرواح وأموال ومصائر وأعراض البعض الآخر، وأن يبيح لبعض عبيده الحدّ من حريات الآخرين، وأن يتخذوا القرارات المصيرية بالنيابة عنهم، وفي غيابهم، وعلى خلاف رغبتهم، وأن يعملوا على توظيفهم وتسخيرهم في ترسيخ دعائم سلطتهم وقدرتهم. إن علاقة المولى والعبد تقوم على أسس الخوف والقهر والغلبة.

إن من النتائج الهامة التي ترتبط على نحو طبيعي بنموذج المولى والعبد «العقيدة الدائرة مدار التكليف» في قبال «العقيدة الدائرة مدار الحقّ». إن اختيار عقيدة خاصة يدلّ على التفكير في صلب النموذج الفكري المتناسب معها، بمعنى أن العقيدة الدائرة مدار التكليف تحكي عن نموذج فكري يكون «التكليف» فيه هو المحور،

ويعرف الإنسان بوصفه «حيواناً مكلفاً» (موضوع علم الفقه هو «فعل المكلفين»). وإذا كان هناك من حديث عن الحقوق في هذا النموذج فإنما يأتي تبعاً للتكليف، بمعنى أن الحق أمر ينتزع من التكليف، وليس العكس. وفي هذا التوجه يعتبر الحق تابعاً للتكليف، ومنبثقاً عنه، دون العكس. إن التكليف الذي يتعهد به الشخص تجاه صاحب الحق إنما فرض عليه من قبل الإله الشارع، وليس من قبل الطبيعة الإنسانية لصاحب الحق.

وعلى هذا الأساس إذا لم يكن هناك حكم للإله الشارع فلن يكون هناك تكليف، ولن يكون هناك حق يتبعه. إن الإله الذي يعمل على تشريع حق لـ (ب)، من خلال جعل تكليف على (أ) في مقابل (ب)، يمكنه من خلال حكم آخر أن ينسخ ذلك التكليف والحق المترتب عليه. ومن هنا يذهب بعض الفقهاء إلى أن للحاكم الإسلامي - إذا رأى مصلحة - كامل الحق في فسخ عقده مع المواطنين من جانب واحد، ودون علمهم أو رضاهم.

إن نموذج المولى والعبد يؤدي بشكل طبيعي إلى الاتجاه القائل بمحورية التكليف؛ لأن المولى في هذا النموذج يعتبر صاحب حق فقط، ويعتبر العبيد أصحاب تكليف فقط؛ فحيث إن المولى هو مالك للعبيد فمن حقه أن يتدخل بشكل مطلق في تنظيم العلاقات القائمة بينهم، وأن يفرق بينهم من الناحية الحقوقية، وبعد هذا التفريق منسجماً مع العدالة؛ لأن حقوق العبيد تستند بالكامل إلى إرادة ورغبة الموالي، وأساساً لا يملك العبيد أي حق بغض النظر عن إرادة ورغبة الموالي، كي يعتبر هدر تلك الحقوق وهضمها ظلماً وجوراً. وباختصار فإن كل ما يصدر عن المولى هو الصحيح وهو الحق. وإن القواعد الوحيدة التي تحد من اختيارات وصلاحيات المولى ودائرة تشريعاته وأوامره عبارة عن: «قبح العقاب بلا بيان»، و«قبح التكليف بما لا يطاق». لكن كما هو واضح فإن هذه المحدوديات تقف عند حدود الشكل، دون المضمون. فإذا بين المولى تكليفه، وجعله في متناول العبد، ولم يكن فوق طاقته، حق له أن يعرضه لأشد أنواع العذاب.

وكما تقدم لا وجود في هذا النموذج لشيء من الحقوق الذاتية والطبيعية والأخلاقية أبداً؛ إذ ليس للعبيد أي حقوق في مقابل أسيادهم ومواليهم، وإنما هم مجرد

مكلفين ومسؤولين تجاههم. وحيث إن الأمر كذلك فإن حقوق العبيد تجاه بعضهم بعضاً هي حقوق «وضعية» و«اعتبارية» و«تشريعية» و«توافقية»، بمعنى أنها حقوق تنتزع من رغبة وإرادة وأمر ونهي الأسياد والموالي، وإن تلك الحقوق على مستوى الثبوت والبقاء والاستمرار والحدود تابعةً بالكامل لإرادة ورغبة وأمر ونهي الموالى والأسياد. وفي حقل السياسة يترع السلطان على عرش هذا السيد والمولى بوصفه خليفةً له أو ظله.

لقد كان هذا النموذج يبدو طبيعياً في العالم القديم، باعتبار أن العبودية في ذلك العالم كانت أمراً معترفاً به ومشروعاً؛ بوصفه منظومةً اجتماعية، ولم يكن لدى الناس صورةً صحيحة عن الهوية والكرامة الإنسانية، والمقتضيات المعيارية لهذه الهوية. لقد كان هذا النموذج قد استحوذ على أذهان وعقول البشر، بحيث نجد الفلاسفة، من أمثال: أرسطو، ينظرون لمشروعية العبودية، ويسعون إلى تبرير وجودها ومشروعيتها من الناحية الفلسفية والأخلاقية^(٤٥). وأما في العالم الجديد فإن نموذج المولى والعبد قد فقد بدايته ومشروعيته ومقبوليته ومعقوليته بالكامل؛ فإن هذا النموذج من وجهة نظر سكان العالم الجديد لا يتناسب مع ألوهية الله، ولا مع إنسانية الإنسان، ولا مع العقل، ولا مع الأخلاق، ولا حتى الدين والتدين. في العالم الجديد لا يتم إنكار ربوبية الله ومالكيته وشارعيته، وإنما الذي ينكر عبارةً عن عبودية الناس، وحاجتهم إلى مولى وقيم ومدير من جنسهم^(٤٦). إن الاعتراف بإنسانية الإنسان يستلزم الاعتراف بالقيم والمعايير (الضرورات والمحظورات) الأخلاقية؛ إذ إن للهوية الإنسانية لوازم ومقتضيات معيارية تعدد القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية من أبرزها. ولذلك فإن تنظيم علاقة الله بالإنسان في هذه الدنيا، وكذلك علاقة الناس ببعضهم وبالمؤسسات الاجتماعية، إنما يكون في إطار القواعد والضوابط الأخلاقية، وفي ظل الرجوع إلى حكم الشاهد المثالي (إله الأخلاق).

إن إله الأخلاق هو إله أخلاقي. وإن لهذا الإله خصوصيتين هامتين، وهما:

١. اتصافه بالفضائل الأخلاقية، وترفعه عن الرذائل الأخلاقية.

٢. تقدم صفاته الأخلاقية على صفاته الربوبية والمالكية والشرعية.

عندما نقول: «إن الله عادل»، وإنه لا يظلم عباده، فإن هذا لا يعني أن كل ما

يقوم به تجاه عباده، وكلّ حكم يصدره بحقهم، وكلّ تمييز يمارسه بينهم، يتّصف بالعدل؛ إذ في مثل هذه الحالة سيكون كلّ من العدل والظلم فاقداً للمعنى، ومن قبيل: السالبة بانتفاء الموضوع. إن معنى عدالة الله هو أن عباده - بقطع النظر عن إرادته - يتمتّعون بحقوق، وأن مراعاة تلك الحقوق عدلٌ، ونقضها ظلم، وحيث إن الله عادلٌ فإنه يراعي حقوق عباده، وينقض هذه الحقوق في مقام التكوين والتشريع، وعليه فإن الله العادل لا يمنح نقض هذه الحقوق لأحد؛ لأنه نفسه لا يملك مثل هذا الحق، فكيف يعطيه لغيره؟! إن هذه الحقوق مستقلة عن الإرادة التشريعية لله، وهي تحدّد الإطار السلوكي لتعامل الله مع عباده، وإطار أحكامه وأوامره^(٤٧). وعلى هذا الأساس فإن حقوق الإنسان تُعدّ واحدة من فرضيات الاعتقاد بعدالة الله. ومع إنكار حقوق الإنسان تفقد عدالة الله معناها ومفهومها، بمعنى أنها تغدو من المفاهيم التي لا مصداق لها. وأما إذا لم تكن حقوق الإنسان تابعة لإرادة الله - وهي كذلك - فإنها ستكون غير تابعة لمصالح النظام من باب أولى.

إن الله ربُّ لا مولى، والربُّ يعني المربّي. إن الله عادلٌ وعطوف ورحيم ومحبوب وكريم ولطيف، ويتذرّع بأبسط الحجج ليدخل الناس إلى الجنة. لقد خلق الله عباده ليتحنّن عليهم ويرحمهم ويسعدهم، لا أن يحكم عليهم بالكبّ والضيّق والأعمال الشاقة. إن الله غنيٌّ عن طاعة عباده، ولا يضرّه شيءٌ من معاصيهم، وقد خلق الناس لعبادته، والعبادة تعني شدة الحبّ والهيّام. إن معبود الإنسان هو معشوقه.

١. إذا كان لله من تكليفٍ فهو لخير ومصالحة العباد، وهو منسجمٌ مع العدالة وسائر القيم الأخلاقية، ولا يتناقض مع حقوق الإنسان (إن للشرعية إطاراً أخلاقياً، وإن إرادة الإله الشارع تابعة للقيم والحقوق الأخلاقية، دون العكس).

٢. إن لله وظائف ومسؤوليات تجاه عباده، وإن هذه الوظائف والمسؤوليات تنشأ من صفاته الأخلاقية، لا أنها تفرض عليه من الخارج، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ١٢)؛ ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ٥٤). ومن جهةٍ أخرى فإن الاعتراف بالفطرة والهوية الإنسانية له تداعيات ونتائج واسعة، نشير في ما يلي إلى بعضها:

إن الفطرة والهوية الإنسانية تلعب دوراً في المجالات التالية:

١. تنظيم علاقة الله بالإنسان (أخلاق التشريع).
 ٢. تنظيم علاقة الإنسان بالله (أخلاق المعرفة الدينية؛ وأخلاق الاجتهاد؛ وأخلاق التدبُّن؛ وأخلاق التقليد).
 ٣. تنظيم علاقة الإنسان مع نفسه (الأخلاق الفردية).
 ٤. تنظيم علاقة الإنسان بأخيه الإنسان (الأخلاق الاجتماعية).
 ٥. تنظيم علاقة الإنسان بالحيوان والطبيعة (أخلاق البيئة والطبيعة).
- إن خلق الله للإنسان هو عين الاعتراف بحقوقه الطبيعية والفطرية من قبل الله. وعليه:

١. إن «معرفة الإنسان» متقدّمة على «معرفة الدين».
٢. إن الله لا يستطيع تجاهل إنسانية الإنسان وحقوقه الطبيعية عند تشريع الأحكام، أو أن يسلب هذه الحقوق، أو ينقضها.
٣. إن الله لا يستطيع أن يعطي أو يفوّض لأحد أو جماعة حقّ سلب أو نقض الحقوق الطبيعية لسائر الناس.
٤. إن الله لا يستطيع أن يرفع الوظائف والمسؤوليات الطبيعية عن كاهل الإنسان، أو أن يفرض عليه وظائف ومسؤوليات لا تتسجم مع تلك الوظائف والمسؤوليات الطبيعية.
٥. إن الله لا يستطيع تشريع القوانين التي تؤدّي إلى التمييز بين عباده على المستوى الأخلاقي.
٦. إن الله لا يستطيع أن يطلب من الناس إلغاء عقولهم وتعطيلها في مقام فهم الدين أو العمل به. ومن هنا:

٧. إن الله لا يستطيع أن يصدر حكماً مخالفاً للعقل.
٨. إذا كان الله لا يستطيع أن يصدر حكماً مخالفاً للعقل فإن الفقهاء لا يحقّ لهم أن يصدروا حكماً مخالفاً للعقل، من طريق أوّلي.
٩. إن حقّ إطاعة الله ووجوب إطااعته يعتبر حقّاً ووظيفة أخلاقية (طبيعية).
١٠. إن «شريعة العقل» متقدّمة على «شريعة النقل» و«شريعة العرف».
١١. لا يحقّ للإنسان أن يهدر كرامته الإنسانية، أو أن يتنازل عن حقوقه

الطبيعية.

١٢. يجب على الإنسان في علاقته بإخوته في الإنسانية أن يحترم كرامتهم الإنسانية، ويحترم حقوق الإنسان الطبيعية المنبثقة عن هذه الكرامة.
١٣. يحقّ للإنسان من الناحية الأخلاقية أن يرصد مصالحه الشخصية، أو أن يتبع رغباته الخاصة، شريطة عدم نقضها للقيم الأخلاقية.
١٤. إن المؤسسات الاجتماعية والمنظمات السياسية إنما تكون مشروعة ومعتبرة وذات قيمة إذا كانت منسجمة ومتناغمة مع الحقوق الطبيعية للإنسان.
١٥. إن تنظيم علاقة الأفراد بالمؤسسات الاجتماعية محكومٌ لقواعد الأخلاق الاجتماعية.

١٦. يجب على الإنسان في استفادته من المصادر والثروات الطبيعية أن يراعي حقوق الآخرين، وحقوق الأجيال القادمة، وحقوق الحيوانات أيضاً.
١٧. إن فهم واستتباط الأحكام الدينية إنما تكون مقبولة ومبررة إذا كانت منسجمة مع حقوق الإنسان.
١٨. إن المقبولية والمشروعية العقلانية والأخلاقية للتدبير رهناً بانسجامها مع المعايير الأخلاقية.

لقد شهد العالم الجديد زوالاً وانقراضاً للعبودية، حيث فقد نموذج المولى والعبد معقوليته ومشروعيته، وتبعاً لذلك حلت «محورية الحق» محل «محورية التكليف»^(٤٨). في العالم القديم كان يتم تعريف الإنسان على أنه «حيوان مكلف»، وأما في العالم الجديد فيتم تعريفه على أنه «حيوان محق». إلا أن محورية الحق لا تقول: إن الإنسان الجديد لا يتحمل أي وظيفة أو تكليف. إن الحق والتكليف ليسا متقابلين، بل يمكن الجمع بينهما. وإن القائلين بالحقوق الطبيعية لا ينكرون الوظيفة والتكليف، وإنما يقولون: إن الإنسان، قبل أن يكون مكلفاً بالوظائف والتكاليف «الوضعية»، هو مكلف بالوظائف والتكاليف «الطبيعية». إن الحقوق الطبيعية والتكاليف الطبيعية تنشآن من منشأ واحد، بمعنى أن الهوية الإنسانية تقتضي الحقوق الطبيعية وتقتضي التكاليف الطبيعية في وقت واحد. وإن هذه الحقوق والتكاليف لا تسلب أو تسقط بعروض سائر الهويات الأخرى؛ إذ يجب أن لا تذوب

الهوية الإنسانية في سائر الهويات التي تعرض عليها.

وعلى هذا الأساس فإن القول بالحقوق والتكاليف الطبيعية لا يستلزم نفي الحقوق والتكاليف الوضعية والاعتبارية، بل بمعنى القول بإطار أخلاقي للحقوق والتكاليف الوضعية (أخلاق التشريع). وعلى هذا الأساس فإن محورية الحق لا تقول: «إن للإنسان حقوقاً فقط، وليس له تكاليف»، وإنما تقول:

١. إن الوظائف والتكاليف التي تقع على عاتق الإنسان تنتزع من الحقوق، وتقوم على الحقوق، دون العكس.

٢. إن الحقوق والتكاليف الوضعية (الدينية والعرفية) إنما تكون مقبولة ومعتبرة إذا كانت منسجمة مع الحقوق والتكاليف الطبيعية.

إن الحقوق الطبيعية والأخلاقية التي هي منشأ الوظائف والضرورات والمحظورات الطبيعية والأخلاقية هي من ناحية تنقسم إلى خمس مجموعات كبيرة، وعلى هذا الأساس يمكن تفكيك خمسة أنواع من الوظائف المختلفة عن بعضها:

١. إن التكاليف الملقاة على عاتق كل شخص تجاه الآخرين مسبقة بالحقوق التي للآخرين عليه.

٢. إن التكاليف الملقاة على عاتق كل شخص تجاه الخالق مسبقة بالحقوق التي للخالق عليه.

٣. إن التكاليف الملقاة على عاتق كل شخص تجاه نفسه مسبقة بالحقوق التي له على نفسه.

٤. إن التكاليف الملقاة على عاتق كل شخص تجاه الحيوانات والطبيعة مسبقة بالحقوق التي عليه تجاه الحيوانات والطبيعة^(٤٩).

٥. إن التكاليف الملقاة على الخالق تجاه عباده مسبقة بالحقوق التي لهم^(٥٠).

وعلى هذا الأساس فإن القول بمحورية الحق لا تستلزم نفي التكليف والوظيفة، بل إن طريقة توجيه الوظيفة والتكليف في هذا المحور تختلف عن طريقة توجيه الوظيفة والتكليف في القول بمحورية التكليف. وبطبيعة الحال فإن الاختلاف في طريقة توجيه التكليف ستكون له تداعيات هامة؛ إذ لا يمكن توجيه كل تكليف بأي طريقة ومبنى. إن تقدّم الحق على التكليف سوف تترتب عليه آثار

مصرية حاسمة في نوع التكليف ومضمونه، وفي تبعات امتثاله وعدم امتثاله، وفي ضمانته التطبيقية، ونوع وكيفية العقوبة المترتبة على الامتناع عن امتثاله.

يمكن القول: إن الناس في العالم القديم كانوا غافلين عن حقوقهم، وأما في العالم الجديد فيغفلون عن تكاليفهم، إلا أن هذا الأمر، قبل أن يعود إلى القول بمحورية التكليف أو محورية الحق، إنما يعود إلى اختلاف رؤية الناس لماهية الأخلاق وحدودها. لقد كانت الأخلاق في العالم القديم مقولةً فردية، في حين أصبحت في العالم الجديد مقولةً اجتماعية أيضاً. إن المشكلة التي نواجهها في العالم الجديد لا تكمن في إنكار الناس أو غفلتهم عن تكاليفهم؛ لأنهم على وعي تام بتكاليفهم تجاه الدولة أو سائر الناس، إنما المشكلة تنشأ من غفلة أو جهل الناس للحقوق التي لهم على أنفسهم، والحقوق التي لله عليهم، وإن هذه الغفلة أو الجهل إنما ينشآن بشكل رئيس عن ردة فعل الإنسان المعاصر تجاه سوء استغلال الجبابة والطفلة والظلمة للأخلاق الفردية في العالم القديم.

وكما تقدّم أن أشرنا في الفصل الأول من كتاب (الدين في ميزان الأخلاق) فإنه في العالم القديم كان يتم استغلال حق الله وتكليف الإنسان تجاهه وفي مقابله، وفي ظل هذا الحق والتكليف كان يتم إنكار الحقوق الطبيعية للإنسان، وتنتهك حرياته الفردية والاجتماعية، كما يتم إنكار مساواته مع رجال الدولة وأصحاب السلطة. وفي ذلك العالم كان يتم التأكيد على حقوق السلطان وتكاليف الرعية في مقابله، وكان يتم تبرير هذه الحقوق والتكاليف من خلال التمسك بحق الله وتكليف الإنسان تجاهه، بمعنى أن «الأخلاق الاجتماعية» في العالم القديم كانت تقوم على «الأخلاق الفردية» وتتخذ منها، وإن المحاباة الحقوقية في الحقل السياسي والاقتصادي والاجتماعي بين السلطان والرعية وبين الرعايا كان يتم تبريرها، وتكتسب مشروعيتها من خلال التمسك بحق الله وتكليف الإنسان تجاهه.

وفي العالم الجديد تم فصل «الأخلاق الاجتماعية» عن «الأخلاق الفردية»؛ من أجل رفع هذه المشكلة، والمنع من هذا الاستغلال، وتم إيجاد مبنى ومستند آخر؛ حيث توصل الإنسان المعاصر إلى القول بعدم وجود أي صلة بين علاقة الناس ببعضهم أو بالسلطة وبين علاقتهم مع الله، بمعنى أن نسبة الله إلى جميع الناس متساوية، وإن

الاتصال بالله والتقرب منه أو الابتعاد عنه والتخصُّص في معرفة الدين والشريعة أمرٌ شخصيٌّ وخاصٌّ، ولا يمكن أن يكون منشأً للحقوق الاجتماعية الخاصة أو المحابة في الحقوق الاجتماعية. إن أفضل الناس عند الله هو أتقاهم، إلا أن علاقتهم ببعضهم يجب أن تنظَّم على أساس «المساواة» و«العدالة»، لا على أساس «التدين» و«التقوى». بمعنى أن «التدين» و«التقوى»، التي تعتبر من ناحية الأخلاق الفردية «ذات صلة»، وتعتبر من العناصر المأخوذة بنظر الاعتبار في مقام تقييم أداء الناس وسلوكهم الفردي، وفهم حقوقهم وتكاليفهم تجاه أنفسهم وخالقهم، تعتبر من زاوية الأخلاق الاجتماعية «غير ذات صلة»، ولا يجب أن تلعب دوراً في الحقوق والتكاليف الاجتماعية للأفراد تجاه بعضهم، فيؤدِّي الأمر إلى المحابة فيما بينهم.

إن المحابة في الحقوق الاجتماعية من خلال التمسُّك باختلاف أصحاب الحق في معرفة الدين والتدين والتقوى والبعد عن الله أو القرب منه غير مبرِّرة. إن الزاهد والتقوي الحقيقي هو الذي لا يرى لنفسه حقاً أكثر من سائر الناس. هذا مع أن تنظيم العلاقات الاجتماعية على أساس تفضيل الزهد والتقوى، وتوزيع الإمكانيات والحقوق والصلاحيات على هذا الأساس، سوف يؤدِّي إلى انتعاش تجارة الزهد والنفق والتظاهر والرياء، ويدعو الناس إلى إساءة استغلال الدين؛ للحصول على المنزلة الاجتماعية، والاستحواذ على مصادر السلطة والثروة، ويعملون على تحسين ظاهريهم وتقبيح باطنيهم، ويسعون إلى الحصول على السلطة والمنزلة والثروة من خلال التظاهر بالتدين والزهد.

في نموذج محوريَّة الحق يكون كلُّ شيءٍ تابعاً للملاحظات الأخلاقية، بمعنى أن الحقوق والتكاليف المنبثقة عن صلب هذه الحقوق تعكسان مقتضيات الأخلاق. وبعبارةٍ أخرى: إن الاختلاف الهام بين نموذج محوريَّة الحق وبين نموذج محوريَّة التكليف يكمن في أنَّ الأوَّل أخلاقي؛ والثاني غير أخلاقي أو منافي للأخلاق. إن الحقوق التي يتم التأكيد عليها في نموذج محوريَّة الحق هي الحقوق التي تثبت لأصحابها من الزاوية الأخلاقية، وتبعاً لذلك فإن وظائف الآخرين المكلفين بأداء ومراعاة تلك الحقوق تستند إلى الناحية الأخلاقية أيضاً.

وأما في نموذج محوريَّة التكليف فتقوم العلاقات الاجتماعية في ظاهر الأمر

على أساس «حقّ الله»، و«تكليف الإنسان» تجاهه، ولكنّه يقوم في واقع الأمر على أساس «القوّة» و«السلطة» و«الاستبداد»، وفي أحسن الحالات على أساس «مصلحة النظام»، من هنا يكون هذا الأمر لا أخلاقياً. إذا كان الناس في العالم الجديد غافلين عن تكاليفهم تجاه أنفسهم وتجاه خالقهم فلا يعود سبب ذلك إلى نقص في مفهوم محوريّة الحقّ، وإنما يعود سببه إلى إساءة استغلال الدين والأخلاق الفردية القائمة عليها في العالم القديم. وكما تقدّم أن رأينا فإنّ محوريّة الحقّ لا تنفي وظائف الناس تجاه أنفسهم وتجاه خالقهم، ولا تسكت عنها. إن كلّ تكليف، طبقاً لهذا المفهوم، ينبثق عن حقّ طبيعي وأخلاقي، وإن حدود الحقوق الطبيعية والأخلاقية لا تحدّ بحقّ الإنسان على الآخر، وإنما تشمل هذه الحقوق حقّ الله على الإنسان، وحقّه على نفسه أيضاً.

وعليه ليس هناك من نقص في مفهوم محوريّة الحقّ؛ كي نضطر إلى رفع هذا النقص وترميمه، من خلال القول بمحورية التكليف أو «الشعور بالذنب»^(٥١). يكفي أن نثبت أن حدود الحقوق الطبيعية لا تقتصر على الحقوق التي للأفراد تجاه الآخرين. إن الحقوق التي يطالب بها الإنسان في العالم الجديد هي حقوق الإنسان بما هو إنسان، وإن الاعتراف بهذه الحقوق والمطالبة بها عين الاعتراف بالمسؤولية والتكليف؛ لأن حقوق الإنسان تعمّ جميع البشر، وتثبت لجمع أفراد البشرية على السواء، وإن الذي يطالب بحقّ بالاستناد إلى حقوق الإنسان يكون قد تعهّد مسبقاً برعاية حقوق الآخرين، وإن الذي يؤمن ببعض الحقوق الطبيعية لا يستطيع أن ينكر سائر الحقوق الطبيعية. ومن جهة أخرى فإن كلّ فرد مسؤول بأن يتعامل مع نفسه بوصفه إنساناً، وأن يحترم كرامته الإنسانية. وأما في ما يتعلق بالله فإنّ الذي يؤمن بوجوده سوف يؤمن بحقّه الطبيعي أيضاً، وإذا أنكر وجوده فإنّ مفهوم محوريّة التكليف أو الشعور بالذنب لن يؤدّي إلى حدوث تغيير في موقفه.

يؤكد الإسلام كثيراً على «عبادة» الناس، و«ربوبية» الله، إلّا أن «العبادة» غير «العبودية» بمعنى الرّق، وإن «الربوبية» غير «امتلاك الرقيق والعبيد». إن مفردة العبد ومشتقاتها تصلح للانطباق على «العبد» وعلى «الرقيق»، وقد استعملت في القرآن بكلا المعنيين، ولكنّها في ما يتعلّق بعلاقة الإنسان بخالقه لا يُراد منها إلّا معنى

العبادة فقط^(٥٢). إن الرقبة لا تتسجم مع الشأن والمنزلة الإنسانية. إلا أن عبادة الله لا تنافي إنسانية الإنسان أبداً، بل إن عباد الله هم أكثر الناس تحرراً؛ لأنهم عباد «الشاهد المثالي»، وليسوا عبيداً لأنفسهم، وليسوا عبيداً للآخرين، وليسوا عبيداً للخوف والطمع.

إن إكبار الله لا يقتضي تحقير الإنسان. إن الإنسان الذي يباهي الله بخلقه، ويثني على نفسه من أجل صنعه^(٥٣)، ويأمر ملائكته بالسجود له^(٥٤)، ويعتبره خليفة له^(٥٥)، لا بد أن يتصف بـ «الكرامة» و«الحرية». وإن هذه الحرية والكرامة تتناقض أساساً مع «الرقبة والعبودية». ولا فرق في ذلك بين أن يكون مالك الرقيق هنا هو الله أو غيره. بل إن احترام الإنسان وتكريمه من لوازم احترام الله وتكريمه؛ لأن احترام الله يستلزم احترام الأشياء والأمور التي يجلبها ويباهي بها، وإن الإنسان محترم وعزيز عند الله بما هو إنسان^(٥٦). ولا يستتلف عن احترام وتكريم الإنسان بما هو إنسان غير إبليس.

إن خلق الإنسان من قبل الله هو عين الاعتراف بحقوقه؛ إذ إن حقوق الإنسان - كما تقدم - من اللوازم المعيارية للهوية الإنسانية. وبطبيعة الحال يمكن لله أن لا يخلق الإنسان، ويختار بين وجوده وعدمه، ولكنه لا يستطيع أن يختار بين الإنسان الواحد للحقوق والإنسان الفاقد للحقوق، بمعنى أنه لا يستطيع أن يخلق الإنسان، ويتجاهل أو ينقض حقوقه الطبيعية في مقام تشريع أحكامه، أو أن يحابي بعضهم، ويتجاهل عقولهم ومشاعرهم وأحاسيسهم، ويعامل بعضهم معاملة الأسياد، بينما يعامل البعض الآخر معاملة العبيد، وينصب بعضهم قوامين على البعض الآخر. إن مثل هذه الأحكام جائرة وقبيحة، وإن صدور الأحكام الظالمة والقبيحة عن الله العادل والحكيم محال^(٥٧).

إن نموذج المولى والعبد لم يكن له ما ينافسه أو يعارضه في العالم القديم، إلا أن العالم الجديد أوجد الكثير من البدائل القوية والمتينة. وإن من تلك البدائل النموذج الذي يتجلى فيه الله بوصفه شاهداً مثالياً، ويعتبر الإنسان فيه خليفة له. ولو أننا أبدلنا هذه النموذج بنموذج المولى والعبد لاضطررنا إلى القول بلوازمه وتوابعه المعيارية أيضاً، وإن من تلك اللوازم والتوابع إحلال محورية الحق محل محورية التكليف في حقل الفقه.

وفي إطار هذا النموذج لا يسعنا تبرير المحابة الحقوقية والتكليفية بين أفراد البشر على أساس الآيات والروايات، بمعنى أن المحابة الحقوقية والتكليفية بين أفراد البشر إنما تكون مقبولة من الناحية الأخلاقية إذا كانت معقولة، وإن المحابة غير المعقولة لا تكون جائزةً بحكم الشرع. ولكي تكون المحابة جائزةً من الناحية الأخلاقية يجب أن يكون هناك تفاوتٌ «واقعي» بين الأفراد، بحيث يمكن إثبات «كونها ذات صلة»، وتأثيرها في الحكم الأخلاقي للموضوع من الناحية الأخلاقية بوضوح، وأن نتمكن في ظلّه من تبرير التفاوت الواقعي للمحابة المعيارية مورد البحث بشكل واضح لا لبس فيه.

إن التفاوت والاختلاف الواقعي بين الأفراد ينقسم إلى قسمين، وهما: «الاختلافات ذات الصلة أخلاقياً»؛ و«الاختلافات غير ذات الصلة أخلاقياً». وعلى هذا الأساس لا يمكن تبرير كلّ محابة من الناحية الأخلاقية بالاستناد إلى أيّ تفاوت. فعلى سبيل المثال: إن المحابة بين الوالدين بالنسبة إلى الولد والآخرين من الذين يتولّون حضانة الطفل وتربيته تُعدّ نوعاً من المحابة الحقوقية التي يمكن تبريرها أخلاقياً، وإنّ هذا الحقّ إنّما يستمرّ إذا استمرّت الصلاحيات اللازمة لدى الوالدين، وأما إذا فقد الوالدان الصلاحيات اللازمة انتقل ذلك الحقّ إلى مَنْ تتوفر فيهم تلك الصلاحيات. إلّا أن المحابة بين الوالدين في هذا المورد تعتبر غير جائزةً من الناحية الأخلاقية.

وعلى هذا الأساس لا يمكن تبرير المحابة الحقوقية بين المرأة والرجل، والمسلم وغير المسلم، والشيعي والسني، والصديق والعدو، والفقيه وغير الفقيه - في ظلّ الاختلاف البنيوي والجسدي والنفسي والجيني بين الرجل والمرأة على أساس الاختلاف في الدين والعقيدة والقربة والصداقة - بالحكم الشرعي، بمعنى أن هذه الأمور تعتبر من الناحية الأخلاقية غير ذات صلة، وإن المحابة في هذه الموارد لا تقبل التبرير من الناحية الأخلاقية. إن المحابة في هذه الموارد تعتبر من الزاوية الأخلاقية محابة بين الموارد المتناظرة على المستوى الأخلاقي، ولذلك فإن هذا النوع من المحابة لا ينسجم مع قواعد الأخلاق الاجتماعية، التي هي عبارة عن «السلوك المشابه مع الأفراد المتشابهين»، و«التعاطي المشابه مع الموارد المتشابهة»، وكذلك مع تعريف العدالة الاجتماعية، وتعتبر من مصاديق الظلم.

ربما أمكن التماس العُذر للفقهاء الذين كانوا يعيشون ضمن أجواء العالم القديم في اختيار نموذج المولى والعبد، والتفكير ضمن هذه الأجواء؛ لأنهم لم يكونوا يعرفون بديلاً لهذا النموذج، وإن سائر الناس كانوا بشكلٍ وآخر يفكرون ضمن إطار هذا النموذج، وكان هذا النموذج بالنسبة إليهم طبيعياً ومألوفاً. أما الفقهاء الذين يعيشون ضمن العالم الجديد فلا يمكن التماس العُذر لهم إذا اختاروا ذات النموذج بحالٍ من الأحوال؛ إذ هناك الكثير من البدائل التي تستطيع الحلول محلّ هذا النموذج، ولأن الناس الذين يعيشون في هذا العالم لا يطبقون هذا النموذج، ويعتبرونه مخالفاً للعقل والمنطق والطبيعة. وبعبارة أخرى: إن سيرة العقلاء في العالم القديم في ما يتعلّق بنموذج المولى والعبد قد فقدت مشروعيتها ومقبوليتها، بل وحتى معقوليتها بالكامل، ولم يُعدّ لهذه السيرة من وجودٍ أبداً؛ كي يعضيها الشارع.

كما أن نموذج الشاهد المثالي والخلافة الإنسانية يستند إلى جذور ودعامة دينية متينة أيضاً. إن خلافة الإنسان لا تتسجم مع عبوديته، ولا مع شمولية وجامعية الفقه؛ لأن الخليفة هو الذي يحقّ له أن يفكر بعقله وتجربته ضمن إطارٍ خاصّ، وأن يتخذ القرارات ويعمل على أساسها، وإلاّ فإن هذه الخلافة ستكون ظاهرةً فاقدة للمضمون والمحتوى. وحيث إن جميع الناس متساوون في خلافة الله فإن حقوقهم وحرّياتهم ستكون متساوية أيضاً.

وبعبارة أخرى: إن كمال الدين يكمن في عدم غناه العلمي؛ لأن ذلك يشكلّ مقدّمة ضرورية للرفي والكمال العقلاني للإنسان في البعد العملي. إن خلافة الإنسان تعني سيادته على مصيره، وإن هذه الخلافة تتوزّع على جميع العقلاء والبالغين بالسوية. وعلى هذا الأساس فإن الناس يتمنّعون بحقوق وصلاحيات متساوية، بغضّ النظر عن اللون والعرق والمذهب والوطن والجنس والمعلومات الدينية، ولا يحقّ لأيّ أحد أن يملّي على الآخرين رؤيته وإرادته ومعرفته. في هذا النموذج يتساوى جميع الناس في خلافة الله، بغضّ النظر عن أعراقهم ومذاهبهم وأوطانهم ومعلوماتهم الدينية، ولا ينفرد في خلافة الله شخصٌ أو جماعة بعينها. من هنا يتساوى الجميع في الحقوق السياسية والاجتماعية. ومضافاً إلى ذلك، حيث إن الله شاهد مثالي، يكون الإنسان الذي هو خليفته خليفةً للشاهد المثالي، وإن الشاهد المثالي هو الذي يمتلك القدرة على إدراك

ومعرفة القيم الأخلاقية، كما يمتلك صلاحية إصدار الحكم الأخلاقي أيضاً. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ كون الإنسان خليفةً يعني أنه يتحمّل جزءاً من مشروع البلوغ بعالم الخلق إلى الكمال المنشود.

ـ كلمةٌ أخيرة

يعمل برنارد لويس على التفكيك بين «العصرنة» و«التغريب»^(٥٨). فهو يرى أن الأخذ بمظاهر العصر الحديث يُسمّى «عصرنة»، إلّا أن أخذ الجوانب الثقافية من العصر الحديث هو الذي يطلق عليه مصطلح «التغريب».

بيد أننا نرى أن بعض عناصر ثقافة الغرب - وخاصة الأخلاق الاجتماعية والعقلانية الانتقادية لهذه الثقافة - من العناصر التي لا يمكن تجاوزها في العصر الحديث، وإن أخذ ثمار ومظاهر العصر الحديث دون أخذ هذه العناصر بنظر الاعتبار سوف يؤدي إلى حدوث أزمات اجتماعية لا تحلّ، سواء أسمىنا هذا الأخذ والاقتباس عصرنة أو تغريباً.

إن إلغاء العناصر الضرورية في العصر الحديث في البلدان الإسلامية هو ما يتمّ التصريح به أحياناً تحت عنوان «تأميم الحداثة»، وهو الذي أشرنا له تحت عنوان «الذبح الإسلامي للحداثة»، وقلنا: إن تأميم الحداثة وإن كان عملاً مناسباً وفي محله، إلّا أنه إذا أُريد لهذا الأمر أن يتمّ من خلال إلغاء العناصر الضرورية للحداثة، ومن طريق إحلال الفقه محلّ العقلانية الانتقادية، فإنه سيؤدي إلى أزمة، وبدلاً من تأميم الحداثة سوف نصير إلى نحرها على الطريقة الإسلامية.

نحن نرى أن الطريق إلى إعادة إحياء مجد وعظمة التاريخ الإسلامي لا يتمّ عبر الدعوة إلى الأصولية والتطرّف الديني وجهاد الكفّار وإثارة حروب الحضارات، وإثارة الشغب في الحضارة الغربية، ووضع العصي في دواليب هذه الحضارة، والدعاء عليها بالويل والثبور. وإن الدعوة إلى المواجهة بين الإسلام والغرب، أو الإسلام والحداثة، والعمل على إحياء الهوية الإسلامية، وتقديمتها على الهوية الإنسانية، لن يؤدي إلى نتيجة. إن العدو الرئيس للمسلمين موجودٌ في داخل البيت الإسلامي، ويتمثّل بالتطرّف، والتمسك بالطواهر، والنزعة السلفيّة، والنزعة الأشعرية، وإلغاء العقل في مقابل

النقل، والتحجّر، والنزعة الحتمية، والجمود الفكري، والتبلد في مقام الرأي، والاستبداد، وممارسة العنف على المستوى العملي. وكلّ ذلك يعود إلى ضمور الهوية الإنسانية، وإحلال الهوية الدينية محلّها.

إن طريق إحياء مجد وعظمة التاريخ الإسلامي يكمن في جعل الفكر الإسلامي انسيابياً، وهذا بدوره رهناً بالعودة إلى العقل المستقلّ وما فوق الديني. إن إحياء وإصلاح العقلانية يكمن في تنمية الهوية الإنسانية، والاعتراف باستقلالية الفلسفة وعلم الأخلاق عن الدين (أي الاعتراف بالعلمانية المخفّفة في حقل الفلسفة وعلم الأخلاق). قبل العودة إلى الله والدين والوحي والأنبياء الظاهريين تجب العودة إلى العقل الذي يمثّل دور النبيّ الباطني المرسل إلى الإنسان من قبل الله، ومن ثمّ العودة إلى الدين في ظلّ إحياء العقل والعقلانية. إن الطريق الصحيح للمصالحة بين التقليد والحداثة لا يكمن في ذبح الحداثة على الطريقة الإسلامية، ولا في العودة غير النقدية إلى التقليد، ولا في القول بتقليد الحداثة من غير انتقادها، وإنما يكمن الطريق الصحيح في إعادة إصلاح العقلانية في ما يتعلّق بهذين الأمرين بشكلٍ متزامن. وبالنسبة لنا نحن الشرقيين يعتبر التقليد عصارة عقلانية السابقين، وتعتبر الحداثة ثمرة عقلانية الغربيين، وإن إصلاح هذين المفهومين هو الذي يمثّل العقلانية وطريق النجاة.

الهوامش

(١) إن للحقيقة معنيين، أي إنها من المشترك اللفظي. وإن الحقيقة بالمعنى الأول - الذي هو الأكثر شيوعاً بين الفلاسفة - مقولة معرفية تعني (الصدق والحقيقة المعرفية) (truth). والحقيقة بالمعنى الثاني ترادف الواقعية (الحقيقة الوجودية) (reality). ومن الآن فصاعداً سوف نستعمل الحقيقة بالمعنى الثاني، أي بوصفها مرادفاً للواقعية. ويبدو أن هذا المعنى للحقيقة أكثر شيوعاً في العرف العام.

(2) naïve realism.

(٣) إن التعقيد المعرفي في ما يتعلق بالوجود لا يحظى باتفاق جميع المفكرين. فقد كتب الأستاذ مصطفى مكيان في مذكّرة أرسلها لي قائلاً: «إن هذه المسألة... غير واضحة تماماً، وهناك حالة من الغموض والإبهام تحيط بها. فكيف تكون الحقيقة الوجودية (reality) متداخلة؟ فقبل كلّ شيء عليك

أن توضح: هل جميع أقسام حقائق المعرفة الوجودية متداخلة أم بعضها؟ ولذلك لا بُدَّ من إيضاح ما هي المقولات التي نراها للواقعيات؟ هل «الأنواع» ذات تضاعيف وذات وجوه أو «خاصيات» أو «نسب» أو «أعداد» أو «قضايا» أو «مفاهيم» أو «أذهان» أو «كائنات متعالية» (من قبيل: الله والعقول والمثل) أو «الجواهر» أو «الأحداث والوقائع» أو «النصوص» أو... ثم لا بُدَّ بعد ذلك من إيضاح ما هو معنى التعقيد في كل مقولة من مقولات ما بعد الطبيعة؟ وما هو مكن تعقيدها؟ ألا ينبغي التوجه إلى بعض أوجه المعرفة الوجودية للإنسان، بدلاً من تضاعيف وتعقيد المعرفة الوجودية للحقائق؟ وعلى أي حال فإن القارئ الذي هو على شاكلتي لا يفهم تعقيد الوجود المعرفي. مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان.

ربما أمكن القول في الجواب: إن التداخل والتعقيد في الوجود المعرفي للحقائق يبدو أنه أفضل تفسير نقدمه لبيان أمرين، وهما **أولاً**: اختلاف الناس في إدراك الحقيقة، **وثانياً**: إن فهم الإنسان للحقيقة ذو مراتب. ويبدو أن تدخل ذهن الإنسان في فهم الحقائق من أجل التفسير «التام» لهذين الأمرين غير كافٍ. فمن جهة نحن نرى أن لدى الناس أفهاماً مختلفة عن حقيقة واحدة، وأن بعض تلك الأفهام أعمق من بعضها الآخر (فمثلاً: إن فهم أستاذ الرياضيات لـ «العدد» و«الجمع» و«الطرح» أعمق من فهم الطالب - الذي دخل إلى المدرسة حديثاً - لهذه المفاهيم)؛ ومن جهة أخرى قد يختلف فهم الفرد لحقيقة واحدة على مر الزمان، فيغدو فهمه لها في السنوات اللاحقة أعمق بكثير من فهمه لها في السنوات السابقة. وطبعاً ربما أمكن القول: إن هذا الاختلاف ينشأ من مراتب تعقيد ذهن المعرف، وليس من تعقيد الواقعية. ولكن ربما من الأجدر القول: إن تعقيد الذهن يجعل ذهن الفرد أقدر على إدراك الطبقات الأعمق من الواقعية، بمعنى أنه الشرط اللازم لهذا الإدراك، وإن لم يكن هو الشرط الكافي لذلك. ويبدو أن هذا النوع من التفسير وفيه لعينية المعرفة، وكذلك حصّة وتدخل الذهن البشري في تحقق المعرفة.

(4) skepticism.

(5) sophisticated or critical realism.

(٦) يعمد (كانت) إلى بيان هذه الرؤية من خلال توظيف الفصل بين النومن (noumenon) بمعنى الواقعية في حدّ نفسها، وبين الظاهرة (phenomenon) بمعنى الواقعة كما تبدو لنا.

(7) reconstruction.

(٨) يرى بعض المعاصرين لنا من تجار الحقيقة أن العالم المعاصر يمتاز بالإعراض عن الحق والحقيقة، حيث يذهب هؤلاء إلى القول بأن الإنسان الحديث قد أحلّ اتباع النفس الأمارّة محلّ اتباع الحق.

غير أن هذا الكلام غير صائب؛ إذ هناك بين القدماء والمعاصرين أناسٌ يتبعون النفس الأمارّة، وهناك منهم من يبحث عن الحق والحقيقة. وإذا كان هناك من اختلاف فيكمين في أن الإنسان الحديث بدأ يعرف حدوده، ولم يعدّ يطمح إلى غير المقسوم له من حظوظ المعرفة. وفي الحقيقة يجب القول: إن تجار الحقيقة هم الذين يعرضون عن الحق، ويتبعون الهوى والنفس الأمارّة؛ لأن امتلاك صورة عن الحقيقة وعبادتها بوصفها هي الحقيقة هو عين الوثنية واتباع النفس الأمارّة.

(٩) انظر في هذا الشأن: سروش، أخلاق خدایان «إيمان وأميد»: ١٣٨ - ١٤٢. ويقول د. سروش: «...يصعب القول تصوّراً ومفهوماً أن هناك صورة أفضل من غيرها؛ لأن نسبة الحقيقة إلى جميع الصور الأخرى متساوية... كما أن تلك الصورة تعمل على إظهار تلك الحقيقة بنسبة واحدة على

مستوى القالب والمظهر. ولكن يحصل هناك اختلافٌ بالنسبة لنا بوصفنا كائنات مدركة. وكما يقول المولوي: تختلف نسبة السكر عند الشرب من كأس ومن كأس أخرى. وهذا يرتبط بنا، وليس بالحقيقة». (سروش، أخلاق خدایان «إيمان وأميد»: ١٤١).

وفي اعتقادنا إن تساوي نسبة الحقيقة إلى الصور يعني أن لا شيء من تلك الصور هو عين تلك الحقيقة، لا أن المسافة بين تلك الصور والحقيقة مسافة واحدة، أو أن جميع تلك الصور من الناحية المعرفية فاقدة للقيمة، أو أنها تحظى بقيم متساوية. إن التأثير الروحي والمعنوي والنفسي للصور على الأفراد مختلف، إلا أن هذا لا يعني تساوي نسبتها إلى الحقيقة. وبحسب التعبير عرفاني: إن لتجليات الله مراتب. وبطبيعة الحال قد يصدق أن تكون بعض الصور التي يتم إسقاطها على الحقيقة في عرض واحد، وتحظى باعتبار ومنزلة معرفية واحدة، ولكن هذا لا يحدث بشكل مطلق. فأي الصورة التي يحملها الإمام علي عليه السلام عن الله من الصورة التي نحملها نحن. إذا كانت هناك مسافة وجودية (القرب والبعد المعنوي) للناس من الحقيقة، واختلفت زيادةً ونقصاناً، فإن الصورة التي يحملونها عن تلك الحقيقة ستكون قريبة أو بعيدة بنفس النسبة، وكل من كان أقرب منها كان أكثر فناء فيها، وستكون الصورة التي يمتلكها عن الحق أكمل وأكثر وضوحاً من الصور التي يحملها الآخرون.

(10) objectivity.

(11) subjectivity.

(١٢) لا معنى للصفح والتسامح في النزاع المحتدم بين الحق والباطل. فإذا كانت الحقيقة مجردة، وإذا كان الفرد في مقام إدراك الحقيقة مجرد متفرج ومنفعل، فإن الشك والترديد في باب الحقيقة أو إنكارها لن يكون له من منشأ سوى الأهواء والأطماع النفسية والأمراض الروحية والنفسية، بمعنى أنه كفر معلل. وعلى أساس هذا النوع من الفهم سيكون الكفر المدلل سلبية بانتفاء الموضوع. من وجهة نظرنا إن الكفر يتضمن الجحود وعدم الشكر، ولذلك يمكن تعريفه على أنه حجب للحق أو إنكار للحق الواضح؛ إرضاء للأغراض النفسية والأطماع الشخصية. وعليه فإن اجتراح الكفر يعتبر قبيحاً ومذموماً من الناحية الأخلاقية، بيد أن الإنكار المستدل للحقيقة غير الواضحة لا يعتبر مصداقاً للكفر، ولربما اعتبر ذلك مسؤولية لا بد للفرد من الاضطلاع بها على المستوى الأخلاقي، حيث يجب علينا من الناحية الأخلاقية أن نتبع الدليل. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنه لا يوجد هناك «كفر مدلل» بالمعنى الدقيق للكلمة، بمعنى أن الكفر المدلل سلبية بانتفاء الموضوع. وبعبارة أخرى: إن الكفر ليس سوى كتمان الحقيقة الواضحة. وقد ورد في القرآن: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٤٦). وعليه فإن الشخص الذي يرى الحقيقة في موضع أو في شيء آخر استناداً إلى الدليل المقنع، ومع ذلك يحجم عن بيانها، يكون في الحقيقة كاتماً للحق، وكافراً بالنعمة، ويكون في الحقيقة كافراً بالحقيقة، بمعنى أنها يكتمها ويحجبها.

وقد عمد المستشرق والباحث القرآني الياباني الراحل (إيزوتسو)، في الفصل السابع والثامن من كتابه القيم (مفاهيم أخلاقي - ديني در قرآن مجيد [المفاهيم الأخلاقية - الدينية في القرآن الكريم]، ترجمه إلى الفارسية: د. فريدون بدره إي، طهران، نشر فرزان) إلى تحليل كتمان الحق وكفران النعمة. وقد ذهب إلى القول بأن للكفر معنيين: الأول: الكفر في مقابل الإيمان؛ وأما الثاني فهو الكفر بمعنى عدم الشكر (إيزوتسو، مفاهيم أخلاقي - ديني در قرآن مجيد، ترجمه إلى الفارسية: د.

فريدون بدره إي: ٢٣٩ - ٢٥٣).

ولكن باعتقادي إن مفردة الكفر ومشتقاتها لها معنى واحد عام، وهو المعنى الثاني لهذه المفردة. وعليه فإن الكفر قبل أن يكون مفهوماً دينياً هو مفهوم أخلاقي. أما المعنى الأول لهذه المفردة، وهو المقابل للإيمان، إنما هو في الحقيقة تطبيقاً للمعنى الثاني في مورد العقائد الدينية، وليس معنى مستقلاً.

(١٣) انظر في هذا الشأن: مَلَكِيَان، راهي به رهائي: جستارهاي در عقلانيت ومعنويت «مباني نظري مدارا»: ١١٢ - ١٢٦، طهران، نشر نگاه معاصر.

(١٤) رُوي عن النبي الأكرم ﷺ أنه كان يكثر من قراءة هذا الدعاء والمناجاة: «اللهم، أرنا الأشياء كما هي» (مرصاد العباد: ٣٠٩). وقد رُوي هذا الدعاء بصيغة أخرى أيضاً، وهي: «اللهم، أرنا الحقائق كما هي» (عوالي اللآئى ٤: ١٣٢)، و«[إلهي] ما عرفناك حق معرفتك» (بحار الأنوار ٦٨: ٢٣). كما رُوي عنه أنه قال: «لو عرفتم الله حق معرفته لزالتم [لزالتم] بدعائكم الجبال الراسيات، ولا يبلغ أحد كنه معرفته. فقيل: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا. الله أعلى وأجل أن يطلع أحد على كنه معرفته». ونقل عنه أيضاً أنه قال: «يا مَنْ لا يعلم ما هو إلا هو» (المصدر نفسه).

(١٥) منذ أن اكتشف الإنسان الحديث حقيقة أن بين الإنسان والحقيقة واسطة تمثل حجاباً للحقيقة، كما تمثل مرآة لها في الوقت نفسه، تعرّف على الثقافات الأخرى والأشخاص الآخرين الذين يختلفون عنه في التفكير، وكانوا يمتلكون نظريات أخرى في ما يتعلّق بالحقيقة.

(١٦) انظر في هذا الشأن كتابنا: أخلاق دينداری.

(١٧) هناك اختلاف بشأن ما إذا كان الإيمان وعدم الإيمان من الأفعال الاختيارية أم لا؟ ولكن يبدو عدم وجود اختلاف في اعتبار مبادئ ومقدمات الإيمان وعدم الإيمان - من قبيل: التفكير والبحث - من الأمور الاختيارية، وأنها تخضع للنقد والتقييم العقلاني.

(١٨) إن اعتبار الشخص في الإيمان بمعتقد أو رفضه يختلف عن اعتبار ومقبولية أو صدق مضمون ومتعلّق ذلك الإيمان.

(١٩) أصل البيت في اللغة الفارسية:

گفت هر مردی که باشد بد گمان نشنود او راست را با صد نشان

(٢٠) تسمى الصورة أو النظرية الأفضل في فلسفة العلم بـ «البيان الأفضل» (the best explanation).

(٢١) ويبدو من الدكتور سروش، في «الصرط المستقيمة»، أنه يريد القول: إننا في ما يتعلّق بحقل الدين نقبع في الحالة الرابعة، بمعنى أنه لا يوجد رجحان بين مختلف الأديان - التي تمثل في الواقع صوراً مختلفة عن الحقائق الدينية -، سواء من ناحية العقلانية النظرية أو من ناحية العقلانية العملية. (انظر: سروش، صراطهاي مستقيم، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط). فمن وجهة نظره يعدّ تكافؤ الأدلة مبنی للتعددية الدينية، وإن تعددية الصدق مقدّمة لتعددية النجاة. ولكن من وجهة نظري إن تكافؤ الأدلة إنما يضاعف أدلة التعددية الدينية، وإن التعددية الدينية لا تتوقّف عليها، ولذلك ليس هناك من علاقة مباشرة بين تعددية الصدق وتعددية النجاة.

(٢٢) تجدر الإشارة هنا إلى الكلمة الحكمية التي صاغها (كارل ماركس) إذ قال: «كان الفلاسفة حتّى الآن منهمكون في تفسير الكون، وقد حان الوقت لتغييره»، حيث لا ربط لذلك بإحلال الإرادة محل الحقيقة، أو تقديم الإرادة على الحقيقة في مقام الحصول على المعرفة؛ لأن التحول والتغير الذي

حصل في هذه الدائرة لم يكن ليحكي عن إحلال «التغيير» محلّ «التفسير»، وإنما يحكي عن توصّل الإنسان إلى حقيقة أن الفرد بدلاً من الحقيقة يواجه على الدوام تفسيراً أو تفسيرات عن الحقيقة، وهو مضطرّ إلى الاختيار من بينها، وأن يعمل إرادته في ما يتعلق بالحقيقة. وإن كلام ماركس يتعلق بالدائرة العملية، وهو ما سوف نشير إليه في المستقبل.

(٢٣) علينا أن لا نستنتج من هذا الكلام أن أخلاق الإيمان إنما تجب رعايتها لأننا نواجه صورة عن الحقيقة، وليس الحقيقة نفسها. فحتّى إذا كانت الحقيقة ملك أيدينا فإننا في ما يتعلق بالتمسك بالإيمان أو تركه ملزمون. فيما إذا كان ذلك داخلاً في حدود اختيارنا. برعاية المعايير وقيم أخلاق الإيمان أيضاً. مع الشكر الجزيل لسماحة الأستاذ مصطفى ملكيان لدقّته في تنبيهنا إلى الغموض الموجود في النص.

(٢٤) في ما يتعلق بشرح وبسط بعض الأمثلة والشواهد العديدة التي يمكن بيانها لصالح هذا الادعاء انظر: المذكرة رقم (٢ / ١٨).

(٢٥) انظر:

١. سروش، مدارا ومديريت «خدمات وحسنات دين»: ٢٢٧ - ٢٧٦.

٢. سروش، «دين ودنياي جديد (٢)، سنّت وسكولاريسم: ٣٧ - ٦٦، طهران: مؤسسه فرهنگي صراط). (٢٦) إن هذا البيان مقتبس من كلمة غير منشورة للأستاذ مصطفى ملكيان، وعنوانها: (الآمل بدلاً من التقدم). ويمكن قراءة تقرير عن هذه الكلمة على الموقع التالي:

<http://manaviat.blogfa.com/post-144.aspx>

كما تعرّض سماحته لهذا البحث في درس «النزعة التقليدية، والنزعة التجديدية، وما بعد النزعة التجديدية» في جامعة شريف الصناعية أيضاً. للوقوف على تقرير عن هذه الدروس انظر:

<http://malekiyan.blogfa.com/post-94.aspx>

(٢٧) إن الأخلاق الفردية ناظرة إلى علاقة الإنسان بنفسه وربّه، وأما الأخلاق الاجتماعية فناظرة إلى تنظيم علاقته بالآخرين وبالمؤسسات الاجتماعية. إن خفض الأخلاق الاجتماعية إلى مستوى الأخلاق الفردية من الناحية الأولى بمعنى أن اقتراب وبعُد الأفراد من الله كان يعتبر في العالم القديم واحداً من العناصر ذات الصلة من زاوية الأخلاق الاجتماعية، وكان لها تأثير في التوزيع غير المتكافئ للمواهب والإمكانات الاجتماعية. لمزيد من التوضيح بشأن الاختلاف بين الأخلاق الفردية والأخلاق الاجتماعية انظر: (دين در ترازوي أخلاق: ٥٢ - ٥٩). مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان على إثارته تساؤلاً أدّى إلى إضافة هذا الهامش.

(٢٨) إن هذه العبارة مقتبسة من المؤرّخ والمصلح الأخلاقي الإنجليزي لورد جون آكتون (John Acton)، (١٨٣٤ - ١٩٠٢).

(٢٩) هذه العبارة مقتبسة من الدكتور سروش.

(٣٠) جاء في الروايات أن آخر شيء يخرج من قلب المؤمن هو حبّ الجاه والسلطة. فقد يمارس فردٌ طوال عمره مختلف الرياضات القاسية، ويتزهد؛ لغرض الوصول إلى مقام ومنزلة دنيوية. وعلى هذا الأساس إذا نظرنا من زاوية الأخلاق الاجتماعية نجد أن الزهد الاقتصادي في دائرة الحياة الخاصة يعتبر من الخصائص الأخلاقية غير ذات الصلة. أما الذي يعتبر هنا من الأمور ذات الصلة الأخلاقية فهو كيفية التصرف في بيت المال والسلطة السياسية. إن إساءة استغلال السلطة والثروة العامة هو ما يطلق عليه في الثقافة الغربية مصطلح الفساد (corruption). إن اكتفاء المسؤول في حياته الخاصة

بأكل الخبز والجبن أو الطير المشوي يعتبر من ناحية الأخلاق الاجتماعية من الأمور غير ذات الصلة؛ إذ إن المهم من ناحية الأخلاق الاجتماعية هو تأثير أداء المسؤول في مصير المجتمع. قد يكون المسؤول من أولئك الذين يكتفون من الطعام بشيء من الخبز والجبن، ولكنه؛ لسوء تدبيره في إدارة الدولة أو بساطته في معالجة الأمور، أو سوء تقديره لمفهوم العدالة الاجتماعية، يقعد المواطنين على بساط الفقر والفاقة، أو يتخذ القرارات السياسية الخاطئة، أو يصرح بمواقف غير مدروسة، فيؤدي إلى اتساع رقعة الفقر، وازدياد فجوة الاختلاف الطبقي في المجتمع.

(31) right.

(32) good.

(33) right to be wrong.

(٢٤) إن حق الإنسان في أن يكون على خطأ إنما يضمن حريته السلبية في ما يتعلق بالحق والباطل. إن معنى هذا الحق أنه لا يحق للآخرين أن يكرهوني على اعتناق ما يعتبرونه حقاً. إن هذا الحق لا يعني تكافؤ وتساوي الحق والباطل، وأنه يحق لي انطلاقاً من مزاجي أن أكون على حق أو أكون على باطل، وأنه يحق لي أن أترك الحق الذي ثبت لي بالدليل الواضح، وأن اختار الباطل الذي ثبت لي بطلانه بالدليل اللاحد. إن حق الإنسان في أن يكون على خطأ لا يرفع عن كاهله مسؤولية البحث بصدق وجدية والوصول إلى اكتشاف الحق، وأن يلتزم بنتيجة بحثه وتحقيقه إذا نجح في ذلك. إن هذا الحق من معايير الأخلاق الاجتماعية، وليس من معايير الأخلاق الفردية.

(٣٥) لقد عقد النبي الأكرم ﷺ بين سلمان وأبي ذرّ عقد الأخوة، ومع ذلك ورد في الحديث عن رسول الله أنه قال عنهما: «لو علم أبو ذرّ ما في قلب سلمان لقتله» (الكافي ١: ٤٠١).

(٣٦) إن التفسير الثالث يعود إلى جماعة من المتكلمين؛ وحيث يعتقدون بأن المعاد جسماني صرف، طرحوا بحث «إمكان إعادة المدوم»، وأخذوا يدافعون عنه؛ إذ بناء على هذه الرؤية حيث ينعدم الجسم بالموت لا بُدَّ من إعادة إحيائه، وكانوا يسعون إلى إثبات إمكان إعادة المدوم، وأنه ليس محالاً، ولذلك يكون المعاد ممكناً أيضاً وليس محالاً. مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان على التذكير بهذه النقطة، وأنه يوجد في البين تفسير ثالث أيضاً.

(٣٧) وهذه اللابدية لأبدية معرفية. نحن لا نقول: إن تغيير الأمثلة والنماذج القائمة في سائر الحقول المعرفية لا بُدَّ أن يؤدي إلى تحول في المعرفة الدينية على نحو قهري أيضاً. وسوف نبحت هذا الادعاء ودليله بشكل مسهب لاحقاً.

(٣٨) اقتبست هذا التفكيك من الدكتور سروش. (انظر: سروش، قبض وبسط لتأويل شريعت «نظرية تكامل المعرفة الدينية»: ٣٦٦، طهران، مؤسسه فرهنگی صراط).

(٣٩) يجدر بنا التذكير هنا بأن أكثر الفقهاء الشيعة، في مقام التنظير وعلى المستوى النظري، يقولون بأن مصادر الأحكام عبارة عن القرآن والسنة والإجماع والعقل، ولكن في ما يتعلق بالاتجاه التقليدي من الدين تنحصر مصادر الأحكام عملياً بالقرآن والسنة، حتى أن فقيهاً حاذق البصيرة، مثل: السيد محمد باقر الصدر، يعترف في مقدمة (الفتاوى الواضحة) بأن العقل إنما هو مصدر بالقوة لاستنباط الأحكام الشرعية. وكما سبق أن رأينا فإن منشأ هذه الرؤية إلى موقع العقل في الفقه فرضية معرفية خاطئة تشترط حجّة واعتبار حكم العقل بالقطع واليقين، وتعتبر الأحكام العقلية الظنية ساقطة عن الاعتبار.

(٤٠) يمكن القول: إن من الاختلافات الهامة بين العالم الجديد والعالم القديم هو الاختلاف بين

الإله الذي يعبد في هذين العالمين. فإنَّ إله العالم الجديد هو «إله الأخلاق» أو «الشاهد المثالي»، في حين أن إله العالم القديم هو «إله الفقه» أو «الإله الشارع». وبعبارة أخرى: إنَّ إله العالم القديم هو «إله في الحدِّ الأعلى»، وإله العالم الجديد هو «إله في الحدِّ الأدنى». (في ما يتعلَّق بالإله في الحدِّ الأعلى انظر: سروش، بسط تجربته نبوي «دين أقلّي وأكثرّي»: ١١٠). إنَّ الصورة التي يقدمها الفقهاء - بما هم فقهاء - عن الله للبشر تحتوي على عدَّة إشكالاتٍ هامَّة، فهي **أولاً**: تبعد الناس عن الله. **وثانياً**: إنَّ عبادته لا تتسجم مع العقلانية التي تسود العالم الجديد؛ لأنَّ عبادة مثل هذا الإله تضعف الوجدان الأخلاقي للإنسان، وتعمل على تحريفه.

يجب أن لا نفسِّر الخشية من الله بمعنى الخوف والفرع من كائن مخيف وموحش. يمكن تقسيم الخشية من ناحية إلى نوعين: **الأول**: الخشية والخوف الذي يبعد الإنسان عن الله؛ **الثاني**: الخشية والخوف الذي يقرب الإنسان من الله. ومن زاويةٍ أخرى يمكن تقسيم الخوف من كائن إلى ثلاثة أقسام، وهي: **أولاً**: الخوف من الكائن المخيف (من قبيل: خوف الإنسان من الحيوان المفترس أو الديكتاتور الدموي)؛ **وثانياً**: الخوف بسبب إدراك العظمة (الخشية)؛ **وثالثاً**: الخوف من المحبوب (وهذا الخوف يعود في الحقيقة إلى خشية وخوف الإنسان من سلوكه في حضرة المحبوب، وليس خوفاً من الله، إنه خوف من الحبيب، وليس خوفاً من العدو). إنَّ الله ليس كائناً مخيفاً. وإنَّ من تداعيات الخوف من الله بوصفه كائناً مخيفاً هو الوسوسة في العمل. فإذا كان الله كائناً مخيفاً يجب الابتعاد عنه والهروب منه؛ حتَّى لا يتمكَّن من إلحاق الضرر بنا. وأما الخشية أو الخوف الناشئ من شهود العظمة فإنه يقترن بالانجذاب والهيام والانصهار والاندكاك بالمحبوب. فإذا كان الله عطوفاً ورحيماً - وهو كذلك - فسيكون الخوف منه خوفاً من المحبوب، بمعنى أن نحذر من أن يصدر عنا فعلٌ يحزنه أو يؤذيه، وإنَّ الذي يزعجه ويؤذيه إنما يصدر عنا، وعليه يجب علينا أن نخاف من أفعالنا، وأن نخاف من أن يكلِّنا الله إلى أنفسنا. قال الإمام عليّ عليه السلام: «... لا يرجون أحدٌ منكم إلَّا ربَّه، ولا يخافنَّ أحدٌ منكم إلَّا ذنبه» (نهج البلاغة، قصار الحكم، الحكمة رقم ٨٢). وعليه فإنَّ الله لا يكون إلَّا معقداً الأمل، وما يكون متعلِّق الخوف والخشية ليس سوى ذنب الإنسان، أي يجب أن يكون فعله. (مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان على التذكير بهذه الحكمة عن أمير المؤمنين). إنَّ الله أحبُّ من كلِّ حبيب يمكن للإنسان أن يحبَّه؛ لأنَّه يريدنا لأنفسنا، لا لنفسه، وهو أرحم بنا من أنفسنا. لا يمكن العثور على حبيب غير الله يمكن اللجوء إليه في كلِّ وقتٍ من الليل والنهار، والبرد والحرِّ، والصحة والمرض، والغنى والفقر، وطلب العون منه والاستعانة به. إنَّ إله الفقه ليس إلهاً تطمئنُّ بذكره القلوب. ولذلك يمكن القول: إنَّ إله الفقه لا يستطيع أن يحلَّ محلَّ الله في حياة الإنسان. إنَّ الإنسان يهرب من الإله المالك والمستبدِّ، وإذا رضي بقضائه وقدره فإنَّ رضاه لن يكون من صميم قلبه، وسوف يحمل في قلبه شيئاً من الحنق منه، بمعنى أن رضاه سيكون بالإكراه، وخوفاً من العذاب والعقاب. ومن هنا تكون عبادة الله المالك نوعاً من عبادة القوَّة [وهي نوع من المازوخية].

(41) normative.

(٤٢) وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنَّ النزاع بين الفقه (أو الأخلاق الدينية) وبين الأخلاق العلمانية ينشأ من اختلاف المباني بين هذين النوعين من الأخلاق في حقل «معرفة الله» و«معرفة الإنسان». وإنَّ النزاع بين هذين المفهومين ينشأ في الحقيقة حول تقديم إله الأخلاق على إله الفقه، أو إحلال إله الفقه محلَّ إله الأخلاق.

(٤٣) يرى بعض المنتقدين للفقه التقليدي أن هذا النموذج مناسبٌ لفهم الأحكام العبادية، وتنظيم

العلاقة بين الناس والخالق، ولكنه يحمل في طياته الكثير من المشاكل في ما يتعلق بفهم الأحكام السياسية والاجتماعية، وتنظيم العلاقات بين الناس. يعزو الأستاذ كريبور هذه الرؤية إلى عموم المتأورين الدينيين. ولكنني أرى أن هذا النموذج حتى في ما يتعلق بالعبادات يؤدي إلى تحريف الشريعة أيضاً، ويحول دون فهم الأحكام العبادية بشكل صحيح، وإن اتّباع الأحكام العبادية التي يتم استنباطها على أساس هذا النموذج يبعد الإنسان عن مقاصد الشريعة وجوهر العبادة. وبطبيعة الحال فإن المشاكل التي تظهر في حقل المعاملات؛ نتيجة للتفكير ضمن هذا النموذج، تتجلى بشكل أكبر وأوضح.

(٤٤) بطلان الصوم إنما يتصور في حالة الغسل فقط، دون الوضوء (المعرب).

(٤٥) إن التبرير الذي يسوقه أرسطو لمشروعية العبودية هو أن نسبة العبد إلى المولى مثل نسبة الجسد إلى العقل، فكما أن المولى يستخدم جسد العبد للوصول إلى أهدافه يعمل العبد على توظيف عقل المولى لصالحه، وهكذا تكون الخدمة بينهما متبادلة، ويكون العبد في حياته مديناً لفكر سيده. ومن هنا تكون العبودية من وجهة نظر أرسطو منظومة عادلة. انظر في هذا الشأن:

Aristotle (1988) The Politics, S. Everson (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press).

(٤٦) ربما أمكن القول: إن مقبولية هذا النموذج في العالم القديم تابع للعلّة أكثر من تبعيتها للدليل، بمعنى أن العلل والعوامل النفسية والاجتماعية في ذلك العالم قد تضافرت حتى رسخت في وجدان الناس الضرورة والحاجة إلى وجود مثل هذا الإله، وقد أدّت هذه الحاجة إلى خلق هذه الصورة عن الله والاعتقاد به، وتبرير عبادته. لقد كان تصور هذا الإله في العالم القديم خيراً وسيلة لضبط أنانية الناس وغضبهم وشهوتهم، وردعهم عن ممارسة الظلم والعدوان تجاه بعضهم، وكان بنحو من الأنحاء يحافظ على النظم الاجتماعي. وأما في العالم الجديد فإن هذا التصور عن الله لم يعد فاعلاً لتأثيره وفاعليته السابقة فحسب، بل إن عبادته تعطي نتائج معكوسة. إن كلّ عالم يتطلّب إلهاً مناسباً له، وإن الإله الذي يناسب العالم الجديد هو «إله الأخلاق»، وليس «إله الفقه». وأساساً ربما أمكن القول بأن إحدى علامات دخول الإنسان إلى العالم الجديد، وترك العالم القديم، تكمن في اختلاف الصورة التي يحملها سكّان هذين العالمين عن الله، والإله الذي يعبدانه. إن تبدّل العالم يرتبط بتبدّل تصور الناس عن الإله، وعندما يتغيّر تصور الله يتغيّر كلّ شيء، وهكذا العكس.

(٤٧) بعبارة أخرى يمكن القول: إن كل ما يقوم به إله الأخلاق هو أخلاقي، وإن كل ما يقوم به الإله العادل هو عين العدل، وهذا يعني أن إله الأخلاق يراعي القيم الأخلاقية، لا أنه بغض النظر عن فعله يتساوى العدل والظلم، أو أنه لا وجود للعدل والظلم أبداً.

(٤٨) يرى الدكتور سروس أن تغيير نسبة «الحق» و«التكليف»، أو إحلال مفهوم «الإنسان المحقّ» محلّ مفهوم «الإنسان المكلف»، من العلل القريبة للعلمانية السياسية (سروس، مدارا ومديريت «خدمات وحسنات دين»: ٤٢٤ - ٤٣٧).

(٤٩) يجب هنا أن نقدّم صورةً عن الطبيعة وظواهرها، وكذلك عن الحيوانات، بحيث يمكن أن يكون للطبيعة وظواهرها والحيوانات في تلك الصورة حقوقاً، أو يجب اعتبار وظائف وتكاليف الإنسان تجاه الطبيعة والحيوانات مجرد نتيجة للوظائف والتكاليف الملقاة على عاتق الإنسان تجاه الآخرين، وتجاه نفسه، وتجاه الخالق. مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان على بيان هذه المسألة الدقيقة.

(٥٠) إن منشأ هذا التكليف يمكن أن يكون هو الفعل السابق لله. فمثلاً: ما دام الله لم يقطع على

نفسه وعداً لعباده فإن وجوب الوفاء بالعهد لا يشمل. فإن الله يستطيع أن لا يعد، ولكنه لا يستطيع أن يعد ثم يقول: حيث إني أنا الله، أو لأن المصلحة تقتضي، فإن الوفاء بالوعد لا يجب علي، ويحق لي أن لا أفي بوعد. وعلى هذا الأساس عندما يعد الله عباده بشيء يكون بذلك قد أوجب الوفاء بالوعد على نفسه، وإن منشأ هذا الوجوب، أو بعبارة أدق: إن منشأ فعلية هذا الوجوب، هو ذاته وفعله السابق. إن الحكم الأخلاقي المتمثل بالوفاء بالوعد يقول: «إن الفاعل المختار إذا قطع على نفسه وعداً وجب عليه الوفاء بوعد». وإن الله من خلال وعده يحقق شرط هذه القضية الشرطية. وعلى هذا المنوال يستطيع الله أن لا يخلق الإنسان، ولكنه لا يستطيع أن يخلقه ثم يسلبه حقوقه الطبيعية، فضلاً عن أن يعطي الآخرين الحق في أن يسلبوا عنه هذه الحقوق.

(٥١) تم إبراز هاتين النظريتين من قبل الدكتور سروش والدكتور محسن كديور.

(٥٢) انظر في هذا الشأن:

١. عدالت نجاد، نقد وبررسيهاي درباره آراء وأنديشه هاي نصر حامد أبو زيد (طهران، مشق إمروز).

٢. عدالت نجاد، باب اجتهاد: درباره کارآمدی فقه إسلامی در دنیای امروز «باب مسدود اجتهاد»:

٥٢ - ٥٣، تصحيح: سعيد عدالت نجاد، طهران، انتشارات طرح نو.

٣. أبو زيد، نقد الخطاب الديني: ٢٢٠، بيروت، المركز الثقافي العربي.

(٥٣) قال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤).

(٥٤) قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٣٤).

(٥٥) قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ (البقرة: ٣٠).

(٥٦) طبقاً لبعض الآيات القرآنية نجد الملائكة تعترض على خلق الإنسان، وتقول: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ...﴾، فيرد الله تعالى عليهم بالقول: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠).

(٥٧) إن الإنسان المفتقر إلى حقوقه الإنسانية مفهومٌ متهاافت؛ إذ إن إنكار الحقوق الطبيعية للإنسان يلغي المنزلة الأخلاقية الفاصلة بين الإنسان والحيوان.

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

المبادئ الفكرية للسلفية الجهادية

. القسم الثاني .

د. السيد أحمد سادات (*)

أنواع الجهاد عند السلفية الجهادية

يرى أنصار السلفية الجهادية أن ثمة نوعين من الجهاد: جهاد الطلب؛ وجهاد الدفع.

النوع الأول: جهاد الطلب

وهو «أن تطلب الكفار في عقر دارهم، ودعوتهم إلى الإسلام، وقتالهم إذا لم يقبلوا الخضوع لحكم الإسلام. وحكم هذا النوع فرض على مجموع المسلمين»^(١).

ويستشهد أتباع هذا التيار بالقرآن الكريم لإعطاء دلائل على مقولتهم حول جهاد الطلب بقوله الله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥). وبقوله تعالى: ﴿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).

ويعتقد أتباع التيارات السلفية الجهادية أن الله عز وجل أمر بالخروج لقتال الكفار أينما وجدوا، وأن ذلك الأمر لا يزال قائماً؛ كون الآيات الداعية لذلك هي «مُحْكَمَاتٌ مِنْ أَوَاخِرِ مَا نَزَلَ، وَلَا نَاسِخَ لَهَا، وَعَلَيْهَا سَارَ النَّبِيُّ ﷺ وَالصَّحَابَةُ مَعَهُ

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

ومن بعده، حتّى فتح الله تعالى عليهم مشارق الأرض ومغاربها»^(٢). وفي حديث بريدة الذي رواه مسلم أن رسول الله ﷺ «كان إذا أمر أميراً على جيشه أو سرية أوصاه في خاصّته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً، ثمّ قال: اغزوا باسم الله، قاتلوا مَنْ كفر بالله، اغزوا ولا تُغْلُوا ولا تغدروا ولا تمثّلوا ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيتَ عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال...»^(٣).

وفي هذا المجال أيضاً يورد يوسف العييري أدلّة قرآنية على وجوب جهاد الطلب^(٤).

وكما هو واضح فإن إيراد هذه الأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية يأتي في إطار تدعيم وجهة نظر أتباع هذه التيارات؛ إذ يعتبرون هذه النصوص واضحة وصريحة في دعوتها للجهاد وقتال الكفار ابتداءً في بلدانهم، والقيام بدعوتهم إلى الإسلام، فإن لم يقبلوه فعليهم دفع الجزية، فإن رفضوا وجب قتالهم، وهو جهاد في سبيل الله؛ كونه فريضة محكمة غير منسوخة.

ويضيف العييري، فينقل عن ابن عمر وعبد الله بن الحسن والثوري بأن «جهاد الكفار ابتداءً تطوُّع... يريدون به أنه ليس فرضاً عينياً على كلّ مسلم، بل هو فرضٌ كفائي، ويستحب أن يجاهد المسلم تطوُّعاً إذا قام غيره بالفرض، ولا يجوز حمل كلامهم على غير هذا»^(٥).

ويرى أتباع التيارات السلفية الجهادية أن قتال المشركين من قبل المسلمين في عهد النبي ﷺ مرّ بمراحل عدة؛ إذ كان محرّماً في البداية، ثم أُذن به لاحقاً، ثم أصبح واجباً عليهم التصديّ لمن بدأهم بالقتال من المشركين، وبعد ذلك أضحى القتال في صيغة الأمر ضدّ جميع المشركين، وذلك كفرض عينٍ على رأي البعض، وفرض كفاية على رأي أغلب فقهاءهم.

والجهاد، بالنسبة إليهم، على مستويات عدّة؛ فهو يبدأ بالقلب؛ ثم باللسان؛ فبالمال؛ وأخيراً باليد أو بالنفس. وكلّ مسلم مكلف بأن يجاهد على مستوى من هذه المستويات. أما الجهاد بالنفس ففرض كفاية، والجهاد بالمال فيه وجوب؛ لأن الأمر بالجهاد به وبالنفس في القرآن سواءً، ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُجِيعُكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ♦ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ

وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٠﴾
يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي
جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١١﴾ (الصف: ١٠-١٢).

وبعد القرآن الكريم يستندون إلى نصوصٍ منقولة عن بعض الصحابة؛ للتدليل على مذهبهم في الجهاد، «وأنهم يرون جهاد الابتداء والطلب فرضاً على القادر... ولكن الذي يترجح لديّ، والله أعلم بالصواب، هو مذهب الجمهور القائلين بأن جهاد الابتداء والطلب فرض كفاية، إذا قام به جماعة من المؤمنين فيهم غناء لنشر الإسلام والدعوة إليه فليس على كل مسلم أن يخرج معهم... وإذا تقرر أن غزو الكفار في عقر دارهم ودعوتهم إلى الإسلام وقتالهم إن لم يقبلوه أو يقبلوا الجزية فرض على المسلمين»^(٦).

ويرى أتباع السلفية الجهادية أن من ينكر جهاد الطلب، والقول بأن الإسلام لا يقاتل إلا للدفاع وردّ العدوان، هو «مكذب بالآيات والأحاديث السابقة ونحوها، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا يَجْعَلُ أَيْتَانِي إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٧). ومن تعسف في تأويل ما وقع لسلفنا الصالح من جهاد الطلب، وقال: إنه كان لردّ العدوان، فقد ضلّ ضلالاً بعيداً، إن كان لا يجهل هذه النصوص أو أحيط بها علماً فأعرض عنها وتعسف في تأويلها»^(٧).

النوع الثاني: جهاد الدّفع

ويرى أتباع السلفية الجهادية أنه «قتال العدو البادئ بقتال المؤمنين»^(٨). والأدلة على ذلك مستقاة من القرآن الكريم، مثل: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ﴾ (الأنفال: ١٥)؛ وقوله عز وجل: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٠)؛ وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٤).

والقتال هنا هو جهاد دفاعي؛ لردّ العدوان الخارجي. وفي هذا المجال يقول ابن تيمية: «وأما قتال الدفع فهو أشدّ أنواع دفع الصائل عن الحرمه والدين، فواجب إجماعاً؛ فالعدو الصائل الذي يفسد الدين والدنيا لا شيء أوجب بعد الإيمان من دفعه،

فلا يشترط له شرط، بل يدفع بحسب الإمكان»^(٩).

وعن حكم جهاد الدفع يقول يوسف العييري: إنه «فرض عين على المسلمين عموماً، حتى يندفع شرّ الأعداء. وهذا بإجماع علماء الإسلام»^(١٠).

ويصنّف ابن تيمية حال الذين خرجوا على أهل الإسلام، ويقسمهم إلى أربع طوائف: «كافرة باقية على كفرها، من الكرجن والأرمن والمغل... وطائفة كانت مسلمة فارتدت عن الإسلام وانقلبت على عقبيها، من العرب والفرس والروم، وغيرهم... وهؤلاء أعظم جرماً عند الله وعند رسوله والمؤمنين من الكافر الأصلي من وجوه كثيرة، فإن هؤلاء يجب قتلهم حتماً ما لم يرجعوا إلى ما خرجوا عنه، لا يجوز أن يعقد لهم ذمة، ولا هدنة، ولا أمان، ولا يطلق أسيرهم، ولا يفادي بمال ولا برجال، ولا تؤكل ذبائحهم، ولا تتكح نساؤهم، ولا يسترقون، مع بقائهم على الردّة بالاتفاق، ويقتل من قاتل منهم ومن لم يقاتل، كالشيخ الهرم، والأعمى، والزمن، باتفاق العلماء، وكذا نساؤهم عند الجمهور. والكافر الأصلي يجوز أن يعقد له أمان وهدنة، ويجوز المنّ عليه والمفاداة به إذا كان أسيراً عند الجمهور، ويجوز إذا كان كتابياً أن يعقد له ذمة، ويؤكل طعامهم، وتتكح نساؤهم، ولا تقتل نساؤهم إلا أن يقاتلن بقول أو عمل، باتفاق العلماء. وكذلك لا يقتل منهم إلا من كان من أهل القتال عند الجمهور العلماء. كما دلّت عليه السنّة. فالكافر المرتدّ أسوأ حالاً في الدين والدنيا من الكافر المستمرّ على كفره. وهؤلاء القوم فيهم من المرتدّة ما لا يحصي عددهم إلا الله، فهذان صنفان. وفيهم أيضاً من كان كافراً، فانتسب إلى الإسلام ولم يلتزم شرائعه، من إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت، والكفّ عن دماء المسلمين وأموالهم، والتزام الجهاد في سبيل الله وضرب الجزية على اليهود والنصارى، وغير ذلك. وهؤلاء يجب قتالهم بإجماع المسلمين، كما قتل الصديق مانعي الزكاة، بل هؤلاء شرّ منهم من وجوه، وكما قاتل الصحابة أيضاً مع أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه الخوارج بأمر رسول الله ﷺ...، حيث قال ﷺ: «هم شرّ الخلق والخلقة، شرّ قتلى تحت أديم السماء، خير قتلى من قتلوه»^(١١).

مبادئ السلفية الجهادية، وممارساتها

يشكل القرآن الكريم الأساس الثابت والمركزي للبناء الإسلامي، ولكن

التفسيرات المختلفة لآياته والقراءات المتعددة للسنة النبوية الشريفة، أدت إلى تنوع في الخطاب الديني الإسلامي على مدى العصور. فالمذاهب كلها تجد متكاً لمشروعيتها من خلال تأويلها للقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والحال نفسه ينسحب على التيارات والاتجاهات التي تنتج خطابها المناسب. وعلى هذا الأساس يسير التيار السلفي الجهادي، «فهو يحمل في داخله أبرز الطروحات والمفاهيم التي نادى بها، وروجت لها، وعملت على تأصيلها، وعلى رأسها رفع شعار الالتزام بالدليل الشرعي، والدعوة إلى اتباع السلف الصالح الذي يشمل - بعد النبي الرسول - الصحابة والتابعين وتابعيهم، ولكنه مع ذلك يتميز عنها بانتقاله من الجانب التطبيقي إلى الجانب العملي والسياسي، أي نقل المفاهيم السلفية^(١٢) من مستوى الإيمان إلى مستوى الفعل، وتوظيفها توظيفاً معرفياً وعقائدياً للثورة على الأنظمة، والعمل على إسقاطها^(١٣). ومنظرو هذا التيار يصرحون برفض الأنظمة الحاكمة، ويقطعون بعدم شرعيتها علناً، ويدعون إلى مقاومتها وإزالتها بالقوة، ويحكمون بكفر الأنظمة والأمة وجاهلية المجتمعات الإسلامية^(١٤)».

ويعتقد أتباع السلفية الجهادية أن الخلافة الإسلامية هي النموذج الرائد للحكم الشرعي، ويستندون في ذلك إلى حشد كبير من الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة الداعية إلى إقامتها. ويقرنون ذلك بالتمييز بين الإيمان والكفر، «فأتباع هذا الفكر يرون أن الإخلال بركن من أركان الإيمان وارتكاب الكبائر والبدع، أو السكنى في دار الكفر، هي خوارم للإيمان الكامل، وهو ما يستدعي مفاصلة المجتمع والخروج عليه؛ إذ يتحول الاختلاف الفقهي إلى مصدر نزاع حاد يجب تغييره بالقوة؛ ليعود صاحبه إلى منهج السنة^(١٥)».

كذلك يؤكدون على مسألة الولاء والبراء، ويعدونها شرطاً لتحقيق الإيمان والدخول في جماعة المسلمين. وفي هذا المجال يقولون: «الولاء: وهو مناط الإيمان، وشرط الدخول في جماعة المسلمين، أما البراء فهو مقاطعة الكفار، والشدة عليهم، ويأخذ تأصيله الشرعي من قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ (آل عمران: ٢٨)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ

بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَكَّلْهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ» (المائدة: ٥١)»^(١٦).

ثمة مسألة محورية أخرى عند أصحاب هذا التيار، تتجلى في استحضار مفهوم الجاهلية، وإسقاطه على الواقع الحالي، لجهة هجر أحكام القرآن الكريم وارتكاب الموبقات وشيوع الفساد، لذلك لا بُدَّ من إحياء واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، «وهو واجب على كل مسلم، وصفة ملازمة لإيمانه، لكنَّ الفيصل هو في توصيفه: هل هو واجب كفائي أو عيني؟ وما هو مجال وقوعه؟ ومنَّ المسؤول عن القيام به؟ ففي الوقت الذي ترى فيه الجهات الرسمية ومنَّ لها الهيمنة على الشأن الديني أنها الوحيدة المكلفة بذلك، ومعرفة المصلحة والمفسدة في توظيفه، يذهب أتباع هذا التوجُّه إلى أنه لا يسقط عنهم، سواءً بالقلب أو اللسان أو اليد، إلا أن المبالغة في تنفيذه، بدون استحضار شروطه وآليات تنفيذه، تؤدي إلى ممارسة العنف والتفجير والتكفير»^(١٧).

لقد سعى منظرو هذه التيارات إلى تأصيل بعض المفاهيم (كالحاكمية لله، وجاهلية المجتمع، وكفرانية النظم، والجهاد) من خلال إقامة الدلائل العقلية والعقلية عليها، وتوظيف كلِّ المرجعيات العقائدية والفقهية لبناء منظومتهم الفكرية على المستوى النظري، والانطلاق إلى المستوى العملي.

أ- الحاكمية لله

لفظ (الحاكمية) من الألفاظ المولدة القائمة على غير مثال سابق في اللغة العربية. وأوَّل مَنْ استخدمها في خطابه السياسي والديني هو أبو الأعلى المودودي، الذي يعدُّ الأب التاريخي لمفهوم أو مبدأ (الحاكمية لله)، في حين أصبح سيد قطب المروج والداعية الأكبر له، ولا سيَّما في كتابه الشهير (معالم في الطريق)، الذي وسَّع فيه عناصر ومكوّنات نظرية الحكم لله، أو الإسلام مقابل (حكم الجاهلية).

هذا عن أصل استعمال (الحاكمية) كلفظٍ في لغة العرب، وقد أصبحت مرادفة للحكم في اصطلاح كثير من المتأخّرين. وإذا وقف الأمر عند حدِّ إطلاق هذا المصطلح على المراد الشرعي منه، وهو أفراد الله بالتحكيم والتشريع، فلا بأس في ذلك؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاح، كما هو مقرّر عند الأصوليين.

وقد أسهب أبو الأعلى المودودي بشرح هذا المفهوم، انطلاقاً من أن سيادة الله نهائية ومطلقة. فالله وحده يمتلك حق الإباحة والتحريم، والعبادة والطاعة. الله وحده هو المستحق للألوهية. كما يضيف المودودي بأنه ليس هناك فرد أو مؤسسة، أو حتى البشرية كلها، يمكن أن تدّعي أي سيادة. فالملك لله وحده، وقانون الإسلام تجسيد لأوامره عز وجل، لذا فإن كل فرد أو مؤسسة تفرط بحاكمية الله تعيش (حياة الجاهلية).

الحاكمية هي حجر الرّحى عند أتباع هذه التيارات؛ إذ يرون أنها يجب أن تكون للقرآن الكريم والسنة النبوية، ويراد بها عند الإطلاق الشرعي: أفراد الله بالتحكيم والتشريع وتفويض الحكم إليه. كما أن الخلافة الراشدة هي مثال الحكم الإسلامي. ومدار القول حول هذا المفهوم هو الحديث النبوي: «تكون النبوة فيكم ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة...». وفي شرح الحديث تفرقت السبل في النظرة المثالية إلى الحكم الإسلامي، والحكم العادل، وعلاقته بالملك الجبري. وقد تتعدّد الإشكالات العقيدية في الفكر الجهادي لتلامس تصرفات أكثر غلوّاً، مثل: الشدة في تقويم الحكام، والتشنيع على المخالفين والحكم عليهم بالضلال، وتسويغ إراقة دمائهم، أو الالتزام بما يسمّى بظاهر الهدى النبوي في اللحية واللباس، ودون ذلك منظومة من المفاهيم الثقافية، يستدعي تفكيك بنيتها علوم الدنيا بمختلف تخصصاتها النفسية والاجتماعية والسياسية^(١٨).

وقد أشار عددٌ من الباحثين في شؤون الحركات السياسية الإسلامية إلى أن وجهة النظر المذكورة تسمح لأصوليين متشدّدين، مثل: أبي الحسن الندوي، والمودودي، وسيد قطب، بالدعوة إلى قتال كلّ نظامٍ سياسي أو فلسفي أو إنساني لا يجعل التوحيد منبعه. لذا يقسم الأصوليون المتشدّدون، مثل: المودودي وسيد قطب، البشر إلى منهجين: منهج الله ونظامه، وأتباعه هم أتباع الله أو حزب الله؛ ومنهج البشر ونظامهم، فهم بالتالي أتباع الملك أو الأنظمة البشرية أو حزب الشيطان. وتشكّل الجماعة الأولى المجتمع المستقيم؛ أما الثانية فتمثّل المجتمع غير المستقيم أو المجتمع الجاهلي^(١٩).

من هذه الزاوية يصنّف منظّر الإسلام السياسي كلّ المجتمعات الحالية على الأرض (وبضمن ذلك المجتمعات العربية - الإسلامية) ضمن مقولة الجاهلية أو المجتمعات الجاهلية. وهكذا تصبح المهمة الرئيسة للأصوليين توظيف مبدأ (التوحيد) أداة تقييم لأيّ نظام اجتماعي واقتصادي وسياسي.

وانطلاقاً من هذه الرؤية الأحادية الأقصوية يأخذ عددٌ من الأحزاب والتنظيمات والجماعات والشخصيات المنتمة إلى تيار الإسلام السياسي على عاتقها مهمة إنقاذ الإنسانية، أولاً، عبر إخراجها من الجاهلية.

وهو ما يعني على المستوى السياسي إنكار أيّ نظام سياسي غير منسجم بالمطلق مع الشريعة. «لذا فإنه يجب إزالة كلّ نظام سياسي أو اجتماعي له هذه الخاصية. فمثل هذا النظام هو انتهاك للشريعة، وهي حالة من انتهاك الألوهية»^(٢٠).

وتبعاً لهذه القراءة المتشدّدة فإن المجتمع الجاهلي هو كلّ مجتمع لا يقوم على الشريعة الإسلامية في بنيته وقوانينه وفكره واقتصاده وتوجّهاته السياسية والاجتماعية والثقافية. وبالتالي (يجب أن يواجه ويعدّل بموجب منهج الله وحده). ولهذا لا يتردّد سيد قطب في الدعوة إلى إخضاع حقائق العالم كلّ (شرقاً وغرباً) إلى المعايير الإسلامية (وفق قراءته طبعاً) مهما كلف الأمر؛ لأن الاستسلام إلى وجود هذه المجتمعات (الجاهلية) - كما يرى - هو ضدّ روح الإسلام، التي تهدف أساساً للقضاء التام على الجاهلية^(٢١).

ونظرية (الحاكمية لله) تستند في ركيزتها الأساسية إلى بعض الآيات القرآنية، مثل: ﴿وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتَوْكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَم أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِن كَثِيراً مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٤٩ - ٥٠). وأساس مفهوم الحاكمية لدى المودودي وسيد قطب ومن تبعهما من منظري الإسلام السياسي يقوم على (العبودية التامة لله، وبالتالي فإن حياة البشر تعود بجمليتها إلى الله، فلا يقضون هم في شأن من شؤونها، ولا في أيّ جانب من جوانبها من عند أنفسهم، بل يرجعون فيه إلى حكم الله؛ ليتبعوه). وبرأيهم لا تكتمل صورة الحاكمية لله إلاّ بضدّها الذي يميّزها، وهو (المجتمع الجاهلي)؛ إذ

تتجلى فيه العبودية لغير الله أو حاكمية العباد للعباد.

ودعوة سيد قطب إلى إقامة دولة دينية شاملة تختلف عن (ثيوقراطية) الحكم الديني الكنسي الذي عرفته أوروبا في مراحل تاريخية معينة؛ لأنها تكليف وفرض على كل فرد مسلم، وليست مقتصرة على المؤسسة الدينية. لذلك هي تامة، أي لا تترك أي جانب في الحياة لقيصر أو لغيره. ويقول أحد الباحثين في وصف هذه الحاكمية: «...فقد اتسع مفهوم السياسة، بحيث يمكنه ببساطة أن يستوعب جميع الأنشطة، من عبادات ومعاملات وجهاد، في إطار مفهوم سياسي لله والدين... فالله يصبح حاكماً، ومطلبه الأول هو إقامة الدولة الإسلامية. ويصبح كل مكون من مكونات الدين خاضعاً لهذه الرؤية السياسية، ومن ثم يصبح هدف إقامة الدولة حاضراً حضوراً تلقائياً في كل ركعة، ومناقشة، ورياضة، وجمعية، ونظرة دون تشئت أو اضطراب»^(٢٣).

إذن فإن هذا المفهوم، عدا عن كونه مرتكزاً أصولياً في منهجية السلفية الجهادية، معبرٌ ضروري لفهم وتحليل تلك الظاهرة التي بدأت في النصف الأول من القرن المنصرم مع الداعية الإسلامي أبي الأعلى المودودي، حيث أدخل هذا المفهوم في القاموس السياسي المعاصر، في إطار رفضه للفكر الغربي المهيمن، وكسلاح معرفي لمواجهة أنماط العيش والاجتماع والنظم السائدة في الهند وفي العالم. وقد أكد ذلك بقوله: «لا تستقيم المعايير والاخلاق، ولا تعود القيم إلى نصابها الطبيعي، إلا بالإسلام؛ لأنه الطريق الوحيد الموحى به من الله تعالى. لذلك يجب الرجوع في جميع أمورنا إلى «رسل الله الكرام، ويجب أن نؤمن برسالتهم، ونختار في حياتنا المنهاج الذي يرسمونه لنا... إن عبودية الإنسان لله وأتباع شريعته هي أساس الائتلاف والتعاقد بين الناس، لا ما يخترعه الإنسان من تلقاء نفسه من روابط، كالوطن أو القومية أو السُلالة»^(٢٤).

وفي ستينات القرن العشرين استعار المفكر المصري سيد قطب^(٢٥) من المودودي هذا المفهوم، وأضاف إليه صبغة أكثر تشدداً، وتحدث عنه في أكثر من مناسبة في كتابه (معالم في الطريق)، حيث يقول: «إن السمة الأولى المميّزة لطبيعة المجتمع المسلم، هي أن هذا المجتمع يقوم على قاعدة العبودية لله وحده في أمره كله... هذه العبودية التي تمثلها وتكيّفها شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله. وتتمثل

هذه العبودية في التصور الاعتقادي، كما تتمثل في الشعائر التعبدية، كما تتمثل في الشرائع القانونية سواء»^(٢٥).

وعن تصوّره لكيفية نشوء المجتمع المسلم يقول قطب: «هذا المجتمع لا يقوم حتى تنشأ جماعة من الناس تقرّر أن عبوديتها الكاملة لله وحده، وأنها لا تدين بالعبودية لغير الله... لا تدين بالعبودية لغير الله في الاعتقاد والتصوّر، ولا تدين لغير الله في العبادات والشعائر... ولا تدين بالعبودية لغير الله في النظام والشرائع... ثم تأخذ بالفعل في تنظيم حياتها كلّها على أساس هذه العبودية الخالصة... تتقي ضمائرهما من الاعتقاد بألوهية أحد غير الله - معه أو من دونه -، وتتقي شعائرها من التوجّه بها لأحد غير الله - معه أو دونه -، وتتقي شرائعها من التقي عن أحد غير الله - معه أو من دونه. عندئذ - وعندئذ فقط - تكون هذه الجماعة مسلمة، ويكون هذا المجتمع الذي أقامته مسلماً كذلك... فأما قبل أن يقرّر ناس من الناس إخلاص عبوديتهم لله - على النحو الذي تقدّم - فإنهم لا يكونون مسلمين... وأما قبل أن ينظّموا حياتهم على هذا الأساس فلا يكون مجتمعهم مسلماً...؛ ذلك أن القاعدة الأولى التي يقوم عليها الإسلام، والتي يقوم عليها المجتمع المسلم، وهي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، لم تقم بشطريها...»^(٢٦).

ويتابع سيد قطب شرح هذا المفهوم، ويصل إلى نتيجة مفادها أنه يعبر عن طبيعة الدعوة إلى الله منذ بدء الخليقة في السعي نحو الانعتاق من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ولا يتم ذلك إلا «بإخراجهم من سلطان العباد في حاكميتهم وشرائعهم وقيمهم وتقاليدهم إلى سلطان الله وحاكميته وشريعته وحده في كل شأن من شؤون الحياة... وفي هذا جاء الإسلام على يد محمد ﷺ، كما جاء على أيدي الرسل الكرام قبله... جاء ليرد الناس إلى حاكمية الله كشأن الكون كلّ الذي يحتوي الناس، فيجب أن تكون السلطة التي تنظّم حياتهم هي السلطة التي تنظّم وجوده، فلا يشدّوا هم بمنهج وسلطان وتدير غير المنهج والسلطان والتدبير الذي يصرف الكون كلّ، بل الذي يصرف وجودهم هم أنفسهم في غير الجانب الإرادي من حياتهم. فالناس محكومون بقوانين فطرية من صنع الله في نشأتهم ونموهم، وصحتهم ومرضهم، وحياتهم وموتهم، كما هم محكومون بهذه القوانين في

اجتماعهم، وعواقب ما يحلّ بهم؛ نتيجةً لحركتهم الاختيارية ذاتها، وهم لا يملكون تغيير سنّة الله في القوانين الكونية التي تحكم هذا الكون وتصرفه، ومن ثمّ ينبغي أن يثوبوا إلى الإسلام في الجانب الإرادي من حياتهم، فيجعلوا شريعة الله هي الحاكمة في كلّ شأنٍ من شؤون هذه الحياة، تتسابقاً بين الجانب الإرادي في حياتهم والجانب الفطري، وتتسابقاً بين وجودهم كلّهُ بشطريه هذين وبين الوجود الكوني^(٢٧).

إن مفهوم الحاكمية الإلهية عند هذه التيارات يقف في الموقع النقيض لمفهوم الدولة السائد في العصر الحديث. فهذه الأخيرة باتت تمارس دور الشريك لله عزّ وجلّ في إحدى صفاته، وهي التشريع للناس، لا بل تخطّت ذلك، بجعل نفسها نداً لسلطانها، ووصل بها الأمر حدّ الكفر به. ولذلك فإنّ المودودي يراها كافرةً، ويصف واقع المجتمع بأنه يعيش حياة جاهلية. من جهته يبيّن سيّد قطب خطابه على تكفير الدولة والمجتمع، ويصل إلى تكفير الأمة؛ لأنها برضوخها وطاعتها لأحكام الدولة الكافرة اكتسبت صفة الشرك، وعليه فإنّ الأمة عادت إلى الوثنية الجاهلية. إن قيام سيّد قطب بعملية صهر مفهوميّ الحاكمية والجاهلية كان بهدف إنتاج مجتمع مؤمن يقوم بدوره الرسالي في التوحيد، بعد أن فقدت شهادة (لا إله إلاّ الله محمد رسول الله) معناها الحقيقي. وهكذا فإنّ الحاكمية عرّت الدولة وأظهرت كفرها، والجاهلية كشفت الكفر والشرك اللذين وقع في براثنهما المجتمع، أما الأمة المطيعة لغير ما أنزله الله فإنها جرّدت نفسها من الإسلام، فهي بخضوعها للدولة الكافرة افتقدت المعنى الحقيقي للشهادتين^(٢٨).

ب - جاهلية المجتمعات

ارتبط مفهوم الجاهلية بشكلٍ طردي بمفهوم الحاكمية. وكان المودودي أول مستخدميه. إلّا أن سيّد قطب عمد إلى توظيفه في منظومته الفكرية^(٢٩)، فيما قام التيار السلفي الجهادي بتأصيله سياسياً، واستخدامه عملياً.

لقد ربط المودودي بين مفهوميّ الوحدانية الإلهية واستخلاف الإنسان في الأرض، فأنتج مفهوم الحاكمية الإلهية، التي من شأن سلطتها عند وجودها حمل قداسة دينية.

فالدولة الإسلامية يجب أن تقوم على أساس حاكمية الله الواحد الأحد، ذلك أن «الأرض كلّها لله وحده، وهو ربّها والمتصرّف في شؤونها. فالحكم والأمر والتشريع... كلّها مختصة بالله وحده، وليس لفردٍ أو أسرة أو طبقة أو شعب، بل ولا للنوع البشري كافة، شيء من سلطة الأمر أو التشريع، فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلاّ لدولة يقوم المرء فيها بوظيفة خليفة الله»^(٣٠).

وتبعاً لرؤية المودودي فإن المجتمع الذي تقوم فيه الدولة على أساس حاكمية البشر المبنية على النظريات الوضعية هو، بلا شك، مجتمع جاهلي؛ لكونه «يحمل في طياته مضامين شركية. ولذلك فإن هذا المجتمع هو مصدرٌ للشرّ والرذيلة. فالإنسان إذا ما استقلّ بشؤونه، واختار منهج حياته، من دون وازع يردعه عن الموبقات، أو زاجر يزرجه، فهو قائمٌ بأمره، وهو الذي يتولّى التشريع والتقنين لنفسه، وبيده كلّ زمام أمره، وإن كان مسؤولاً أمام أحدٍ فبين يدي نفسه وشهواته وأهوائه»^(٣١).

من جهته تابع سيّد قطب خطوات المودودي، مستنداً إلى الآية الكريمة التي تقول: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤)، فوصل إلى نتيجة مفادها أن العالم يمرّ في مرحلة جاهلية مدمرة؛ بسبب تجاهل مفهوم لا إله إلا الله، الذي يجعل الحاكمية لله وحده. وهو يرى أن «الجاهلية التي تقوم على حاكمية البشر للبشر، والشذوذ بهذا عن الوجود الكوني، والتصادم بين منهج الجانب الإرادي في حياة الإنسان والجانب الفطري... هذه الجاهلية التي واجهها كلّ رسول بالدعوة إلى الإسلام لله وحده، والتي واجهها رسول الله ﷺ بدعوته...، هذه الجاهلية لم تكن متمثلة في نظرية مجردة، بل ربما أحياناً لم تكن لها نظرية على الإطلاق! إنما كانت متمثلة دائماً في تجمعٍ حركي، متمثلة في مجتمع خاضع لقيادة هذا المجتمع، وخاضع لتصوراته وقيمه ومفاهيمه ومشاعره وتقاليده وعاداته، وهو مجتمع عضوي، بين أفراد ذلك التفاعل والتكامل والتناسق والولاء والتعاون العضوي الذي يجعل هذا المجتمع يتحرّك - بإرادة واعية أو غير واعية - للمحافظة على وجوده، والدفاع عن كيانه، والقضاء على عناصر الخطر التي تهدّد ذلك الوجود وهذا الكيان بأيّ صورة من صور التهديد. ومن أجل أن الجاهلية لا تتمثّل في نظرية مجردة، ولكن تتمثّل في تجمعٍ حركي على هذا النحو، فإن محاولة إلغاء هذه الجاهلية، وردّ

الناس إلى الله مرةً أخرى، لا يجوز - ولا يجدي شيئاً - أن تتمثل في نظرية مجردة، فإنها حينئذٍ لا تكون مكافئةً للجاهلية القائمة فعلاً، والمتمثلة في تجمع حركي عضوي، فضلاً عن أن تكون متفوقة عليها، كما هو المطلوب في حالة محاولة إلغاء وجود قائم بالفعل؛ لإقامة وجود آخر يخالفه مخالفة أساسية في طبيعته، وفي منهجه، وفي كلياته وجزئياته، بل لا بُدَّ لهذه المحاولة الجديدة أن تتمثل في تجمع عضوي حركي أقوى في قواعده النظرية والتنظيمية وفي روابطه وعلاقاته ووشائجه من ذلك المجتمع الجاهلي القائم فعلاً»^(٣٢).

ويعتقد سيد قطب أن الربوبية هي لله وحده. وهذا الاعتقاد يقود حكماً إلى الثورة على حاكمية البشر، الذين يجعل بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله. ولذلك «لا بُدَّ من تحطيم مملكة البشر؛ لإقامة مملكة الله في الأرض... ومملكة الله في الأرض تقوم بانتزاع السلطان من أيدي مغتصبه من العباد، وردّه إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الآلهية، وإلغاء القوانين البشرية»^(٣٣).

ويقدم سيد قطب تعريفه الخاص للمجتمع الجاهلي، فيقول: إنه «كل مجتمع غير المجتمع المسلم! وإذا أردنا التحديد الموضوعي قلنا: إنه هو كلّ مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده... متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي، وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية... وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً! تدخل فيه المجتمعات الشيوعية... والمجتمعات الوثنية... كذلك تدخل فيه بإقامة أنظمة وشرائع، المرجع فيها لغير الله وشريعته... وأخيراً يدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها «مسلمة»! وهذه المجتمعات لا تدخل في هذا الإطار لأنها تعتقد بالوهمية أحد غير الله، ولا لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير الله أيضاً، ولكنها تدخل في هذا الإطار لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها، فهي - وإن لم تعتقد بالوهمية أحداً إلا الله - تعطي أخصّ خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله، فتتلقّى من هذه الحاكمية نظامها، وشرائعها، وقيّمها، وموازينها، وعاداتها وتقاليدها... وكلّ مقومات حياتها تقريباً! وهذه المجتمعات بعضها يعلن صراحةً «علمانيته»، وعدم علاقته بالدين أصلاً، وبعضها يعلن أنه يحترم الدين، ولكنه يخرج الدين من نظامه

الاجتماعي أصلاً، ويقول: إنه ينكر الغيبية، ويقيم نظامه على العلمية، باعتبار أن العلمية تناقض الغيبية! وهو زعمٌ جاهل، لا يقول به إلاّ الجهّال، وبعضها يجعل الحاكمية الفعلية لغير الله، ويشرّع ما يشاء، ثم يقول عمّا يشرّعه من عند نفسه: هذه شريعة الله!... وكلّها سواء في أنها لا تقوم على العبودية لله وحده... وإذا تعيّن هذا فإن موقف الإسلام من هذه المجتمعات الجاهلية كلّها يتحدّد في عبارة واحدة: إنّه يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات كلّها وشرعيتها في اعتبارها»^(٣٤).

إلاّ أن خطاب قطب لم يكن معتمداً لدى جماعة الإخوان المسلمين في مصر، ولا يمكن القول بأنه يعبر عن فكرها. وهذا ما أكّدت الحواريات المفتوحة التي دارت بين أمين عام الجماعة حسن الهضيبي وسيد قطب، كما أن كتاب الهضيبي (دعاة لا قضاة) هو عبارة عن بحوث ردّ فيها على طروحات المودودي بشكل صريح. وممّا يذكر أن هذا الكتاب يدين الخطاب التكفيري، ويؤسّس لقطيعة مع منظومة الأفكار التي ترتكز عليها الحاكمية والجاهلية الجديدة^(٣٥).

ج - كفرانية النظم

لما كانت عقيدة التوحيد تقضي بالإيمان بالله الواحد الأحد الذي وضع القانون السماوي فإن الارتباط بأيّ قانون من صنع البشر، أو اعتماد أيّ نظام سياسي لا يحكم وفق الشريعة الإسلامية، ينظر إليه أتباع هذا التيار بأنه كفرٌ. ولذلك أعلنوا وجوب الجهاد لإسقاط الأنظمة الكافرة التي تحكم بغير ما أنزل الله. فالأنظمة الوضعية، من اشتراكية وديمقراطية وغيرها، هي من اختراع البشر، ولا يجوز اعتمادها والكفر بالنظام الإلهي، ومَنْ يفعل ذلك من الحكّام المسلمين يصنّفونه كمرتدّ، وقتاله واجبٌ حتّى يرجع إلى حكم الله ورسوله؛ عملاً بالآية القرآنية ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: ٥٠).

يقول سيد قطب في كتابه «مقوّمات التصوّر الإسلامي»: «وليقرر إلى جانب هذا أنّ الحكم بما أنزل الله كان دائماً - وفي جميع الأديان والأزمان - هو مناط الإيمان والإسلام، وأنّ الإيمان والإسلام ينتقيان عمّن لا يحكم بما أنزل الله - كلّهُ، لا بعضه ولا معظمه - فهذه قاطعة في الكفر البواح الذي عند المسلمين فيه سلطان من الله... إن

هذا معناه ومقتضاه أن لا يتلقّى الناس الشرائع في أمور حياتهم إلا من الله، كما أنهم لا يتوجّهون بالشعائر إلا لله؛ توحيداً للسلطان الذي هو أخصّ خصائص الألوهية، والذي لا ينافي الله فيه مؤمنٌ، ولا يجترئ عليه إلا كافرٌ... إن الناس في جميع الأنظمة التي يتولّى التشريع والحاكمة فيها البشر - في صورة من الصور - يقعون في عبودية العباد... وفي الإسلام - وحده - يتحرّرون من هذه العبودية للعباد بعبوديتهم لله وحده. وهذا هو تحرير الإنسان في حقيقته الكبيرة... وهذا - من ثم - هو ميلاد الإنسان... فقبل ذلك لا يكون للإنسان وجوده الإنساني الكامل بمعناه الكبير الوحيد»^(٣٦).

د - الجهاد المسلّح وسيلة التغيير

بعد تأصيل مفهوم حاكمية الله وجاهلية المجتمعات المعاصرة تبيّنت لأتباع السلفية الجهادية كفرانية الأنظمة الحاكمة. وهكذا تمّ تشخيص الحالة من كلّ جوانبها. وبالتالي توصّل أتباع هذه التيارات إلى الحلّ الذي يقضي بوجوب إزالة الأنظمة الكافرة عن طريق الجهاد، الذي اعتبروه فرض عين على كلّ مسلم، فقرّروا خوض غمار القتال المسلّح لإسقاط الطواغيت الذين يحكمون بغير شرعية الإسلام، انطلاقاً من أن هذه الأنظمة، وإن ترأّسها مسلمون، هي - برأيهم - أنظمة جاهلية؛ كونها تستند إلى مرجعيات فكرية علمانية معادية للدين الحنيف، وهي موالية لأعداء الإسلام، ولا تجوز مهادنتها. فالحكم الشرعي يقضي بمقاومتها والخروج عليها، أو في الحد الأدنى نبذها وعدم طاعتها. فمن واجبات الإنسان المؤمن الانضمام إلى الجهاد ضدّ الدولة الكافرة؛ لإسقاطها وإقامة نظام الخلافة الإسلامية. ويرفضون بشكل قاطع المشاركة في العملية السياسية، والدخول إلى المجالس البرلمانية، ويعدّون المشاركة في الانتخابات إقراراً بشرعية الديمقراطية وبالأنظمة الحاكمة، ما يعني الإقرار بالفكر الكافر وحكم الكفار. ويرؤن أن ذلك يمثل تعاوناً على الإثم والعدوان. والمسلم الحقيقي والصادق لا يتعاون مع أيّ حكمٍ كافر، بل من واجبه جهاد الكفار والمرتدّين.

«بعض الحركات السلفية (التي) تقزّم وتحصر دعوة التوحيد على شرك التماثل والتولة والقبور، ولا تتعرّض من قريب أو بعيد إلى شرك الحكّام والمشرّعين والقوانين

والقصور، بل قد تكون ممن يسير في ركاب الحكام، ويعمل على تثبيت عروشهم، أو تلك التي عبّرت عنها أطروحات: «بعض الحركات الجهادية (التي) تبتوق جهادها وتحصره في منطلقات وطنية، وترفض رفضاً جازماً وحاسماً أن تتعدى بجهادها حدود الوطن»^(٣٧).

وعطفاً على ما انتهى إليه المقدسي: «فالتيار السلفي الجهادي يخالف هؤلاء وهؤلاء. 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 أبناءه يجاهدون في شتى بقاع الأرض... فرق بين الاجتهادات النابعة من السياسة الشرعية وبين الثوابت والأصول النابعة عن الوطنية أو نحوها من الموازين الجاهلية»^(٣٨).

وتحت عنوان «وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» يقول سيد قطب: «إن هذا الكون بجملته لا يستقيم أمره، ولا يصلح حاله، إلا أن يكون هناك إله واحد يدبر أمره، و﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾... وأظهر خصائص الألوهية بالقياس إلى البشرية تعبّد العبيد، والتشريع لهم في حياتهم، وإقامة الموازين لهم. فمن ادّعى لنفسه شيئاً من هذا فقد ادّعى لنفسه أظهر خصائص الألوهية، وأقام نفسه للناس إلهاً من دون الله. وما يقع الفساد في الأرض كما يقع عندما تتعدّد الآلهة في الأرض على هذا النحو، عندما يتعبّد الناس الناس، عندما يدّعي عبد من العبيد أن له على الناس حقّ الطاعة لذاته، وأن له فيهم حقّ التشريع لذاته، وأن له كذلك حقّ إقامة القيم والموازين لذاته، فهذا هو ادّعاء الألوهية، ولو لم يقل كما قال فرعون: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾، والإقرار به هو الشرك بالله أو الكفر به...، وهو الفساد في الأرض أقبح الفساد»^(٣٩).

وفي ردّ على سؤال بشأن العمل العلني السلمي، وحملات العنف ضدّ الحكومة المصرية، قال أيمن الظواهري: «لا تسعى الجماعة لتحقيق أهدافها عن طريق حملات العنف، وإنما تسعى الجماعة لتغيير النظام عن طريق العمل الشامل. وما نقوم به من عمليات جهادية نهدف منه إلى أهداف معينة تهيئ للتغيير الشامل الذي ننشده، مثل:

ردع النظام، وتحطيم مغنوياته، ورفع مغنويات الشباب المسلم. فنحن نؤمن، كما بيَّنا في نشراتنا المختلفة، أن هذا النظام يجب تغييره شرعاً، وإن أدّى ذلك إلى قتاله، ولذا فنحن ملزمون شرعاً بقتاله، ثمّ إننا قد حملنا السلاح بعد أن سُدَّتْ كل أبواب التغيير السلمي منذ عقودٍ في مصر، فالحركة الإسلامية في مصر تتلقّى الضربات منذ عهد النقراشي حتّى عهد حسني مبارك^(٤٠).

يتبيّن ممّا سبق أن التيار السلفي الجهادي اتّكأ على الماضي لاستخراج منظومته الفكرية والقيمية، في محاولة لإيجاد حلٍّ للمأزق الحضاري الذي تمر به البلدان الإسلامية. وقد وجد ضالّته في منهج تكفيري يستحضر العصر الجاهلي السابق للإسلام؛ لمحاكاة العصر الحالي، فأنتج أدواته المقدّسة في التشخيص التي كشفت عن نوعين متصارعين من القيم، وجود أحدهما يلغي حتماً وجود الآخر. وعليه وجد أنصار هذا التيار أنه لا سبيل للإصلاح المرحلي أو المتدرّج، وإنّما لا بُدَّ من هدم المجتمع الجاهلي، ومواجهة الأنظمة التي يعتبرونها كافرة، فعمّموا قيم الانغلاق وكراهية أبناء مجتمعاتهم، الذين أضحوأ، بالنسبة إليهم، غرباء وأعداء يتبرّأون منهم، وروّجوا قيم القطيعة والمفاصلة والتقويض، فشطروا العالم إلى شطرين لا يمكن التعايش بينهما، وكثرت سلسلة الثنائيات المقدّسة، فغدا الحقّ في مواجهة الباطل، واللّه مقابل الطاغوت، الخير والشر، الشرك والتوحيد، الإيمان والكفر، القيم الإسلامية والقيم الجاهلية، مملكة اللّه ومملكة الأرض، الحاكمية للّه والحاكمية للبشر، عبودية اللّه وعبودية العباد للعباد، طهرانيّة المجتمعات السالفة وكفرانيّة المجتمعات الحاضرة، دار السّلم ودار الحرب، الإسلام والمادّية، الثابت والمتحوّل، الآلهي والتاريخي، الاتّباع والإبداع، العقيدة الدينية المطلقة والعلم الإنساني النسبي..

وفي ضوء هذه «الحقائق»، التي اعتقدوا أنهم وجدوها، شرعوا بتنفيذ عمليات الجهاد المسلّح لتغيير الأنظمة والمجتمعات والعالم، فأعلنوا الجهاد العالمي.

غايات الجهاد عند السلفيّة الجهادية

يتبيّن من خطاب التيارات السلفية الجهادية أنّها 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 في القرآن الكريم، حيث يقول تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠). كما أنه «لا خلاف بين العلماء في أن الجهاد - القتال - كان محظوراً قبل أن يهاجر النبي ﷺ إلى المدينة، وكان المسلمون مأمورين حينئذ بالصفح والعفو ممن خالفهم، وكان أول الأمر بالقتال - على الراجح - بعد الإذن به هو هذه الآية، ذلك أن الله تعالى أمر بقتال من انبعثت همته لقتال أهل الإسلام وآذاهم، والكف ممن ليس من أهل القتال، وبين الله تعالى أن مخالفة هذا الحكم اعتداء لا يرضاه الله عز وجل، وقال تعالى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ١٩١). وهذه الآية الكريمة توجب قتل الكافرين حيثما كانوا، وأينما وجدوا، وعلى أي حال كانوا، وإخراجهم من ديارهم وأرضهم بالقتل أو الإجلاء، كما فعلوا مع أهل الإيمان ويفعلون دائماً، فقد أخرجوهم من ديارهم بغير جرم اقترفوه إلا أن يقولوا ربنا الله، وتبين الآية الكريمة أن ما عليه أهل الشرك والكفر والمحاربة، من عنادهم للحق وعبادتهم لغير الله ومقاتلتهم أهل الإيمان، أعظم مما يقع من بعض المقاتلين من خطأ أثناء قتالهم لهم»^(٤١).

ويعتقد أتباع هذه التيارات بأن ما تحدثت عنه الآيات السابقة كان مختصاً بمرحلة انقضت، ولكن بعد «انتهاء المشركين عن كفرهم وشركهم، ورفع شعائر الإسلام عالية، وإقامة أحكام الشريعة على الخلق كلهم، وإرغام أنف الكافرين، قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٩٣)، وهذه الآية الكريمة توضح الهدف من فرض القتال على أهل الإيمان، وهو أن لا يبقى في الأرض أي مظهر من مظاهر الشرك أو الكفر، وأن ترتفع كل مظاهر الإكراه المادي والمعنوي عن المستضعفين في الأرض، وأن يكون كل الناس أحراراً في اختيارهم، وتحمل تبعات ما يختارونه من دين؛ لأن معنى الفتنة شامل للمعنيين. وتدلل الآية أيضاً على أن أهل الكفر إن انتهوا عن كفرهم

وشركهم فلا سلطان لأحدٍ عليهم، إلا مَنْ أَصَابَ حَدًّا أَوْ جَرَمًا، فقد ظلم نفسه، وجعل لغيره عليه سلطاناً»^(٤٢).

كذلك فإن للجهاد، برأيهم، وظائف أخرى، من أهمها: اختبار الناس من قبل الله، ومعرفة صدقهم و«تمحيص المؤمنين، وتطهير الصف»، ومحق الكافرين، وفضح المنافقين وإظهارهم. قال تعالى: ﴿وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ﴾ (محمد: ٤)، أي أمركم بالحرب والقتال ليبلو ويختبر بعضكم ببعض، فيعلم المجاهدين والصابرين، ويعلم الفارين والمنافقين^(٤٣)، وقال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ (محمد: ٣١)، وقال تعالى: ﴿وَلِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤١)، أي ليبتلي المؤمنين، فيثبتهم ويكفر عنهم من ذنوبهم - إن كانت لهم ذنوبٌ -، وإلا رفع لهم درجاتهم بحسب ما أصيبوا به، ويمحق الكافرين أي «يستأصلهم بالهلاك»^(٤٤)، وقال تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْ فَاذْهَبُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ﴾ (آل عمران: ١٦٧)، أي ليظهر إيمان المؤمنين بثبوتهم في القتال، وليظهر كفر المنافقين»^(٤٥).

وينظرون إلى الجهاد على أنه فرصة للمؤمنين؛ لنيل الدرجات العليا في الجنة، كما أن مرتبة الشهداء هي من أرفع المراتب في الدارين الدنيا والآخرة. والجهاد في سبيل الله لا يرقى إليه عملٌ، ولو كان بدرجة خدمة ضيوف الرحمن في موسم الحج، وحتى في بناء بيت الله في الحرم المكي، فثواب الجهاد أكبر، ولا يمكن مقارنته بأي عمل آخر. وفي ذلك يستشهدون بقوله تعالى: ﴿أَجْعَلْنَاهُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (التوبة: ١٩). ومناسبة هذه الآية المباركة «أن قوماً قالوا: إن سقاية الحجيج وخدمتهم وعمارة البيت الحرام، الذي هو أظهر بقاع الأرض، بالذكر والصلاة والدعاء والاعتكاف هي أفضل الأعمال مطلقاً، فأنزل الله تعالى هذه الآية؛ توبيخاً لهم، ورداً لمقالتهم، وبين تبارك وتعالى أن الجهاد في سبيل الله تعالى بعد الإيمان به لا يعدله ما ذكروه من الأعمال، وإن كانت عظيمة عند الله وعند الناس»^(٤٦).

ويؤكدون أن غايات الجهاد أيضاً الدفاع عن أماكن العبادة، وتمكين الناس من ممارسة الشعائر الإسلامية، مستشهدين بقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: ٤٠). وهذا، برأيهم، يدل على أنه لولا قيام المجاهدين في وجه المشركين والكفار لما بقي مكان صالح لعبادة الله سبحانه (٤٧).

وفي اعتقادهم أن من مقاصد الجهاد أيضاً معاقبة المجرمين الذين عاثوا في الأرض فساداً، والانتقام منهم، وذَرَّ خطرهم، ففي ذلك تعزيزٌ لهيبة المسلمين، وشفاءٌ لما أصابهم من شرور الظالمين، وإذهابُ غيظهم (٤٨).

كذلك يرى أتباع هذه التيارات أن الجهاد يوفر الرزق، ويستشهدون على ذلك بالآية الكريمة: ﴿وَأَوْزَكُكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضاً لَمْ تَطَّوُّهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢٧).

وفي رأي السلفيين الجهاديين أن من شأن الجهاد أيضاً ردع المشركين والكفار عن القيام بالاعتداء على المسلمين في دينهم وأموالهم وغيرها، مستدلّين على ذلك بقوله تبارك وتعالى: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسُكَ وَحَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنْكِيلًا﴾ (النساء: ٨٤). وينقلون عن ابن تيمية قوله، رداً على سؤالٍ عن قتال التتار ومن تحيّر إليهم من عسكر المسلمين: «إذا كانت السنّة والإجماع متفقين على أن الصائل المسلم إذا لم يندفع صوله إلا بالقتل قتل، وإن كان المال الذي يأخذه قيراطاً من دينار، كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «مَنْ قَتَلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قَتَلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قَتَلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قَتَلَ دُونَ حَرَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ»، فكيف بقتال هؤلاء الخارجين عن شرائع الإسلام، المحاربين لله ورسوله، الذين صولهم وبغيهم أقلّ ما فيهم، فإن قتال المعتدين الصائلين ثابت بالكتاب والسنّة والإجماع، وهؤلاء معتدون صائلون على المسلمين في أنفسهم وأموالهم وحرّمهم ودينهم، وكلّ من هذه يُبيح قتال الصائل عليها، ومن قتل دونها فهو شهيدٌ، فكيف بمن قاتل عليها كلّها... ولذلك قال الشيخ عبد الله عزّام رحمه الله: وقد اتفق الأئمة الأربعة على وجوب دفع الصائل على

الأعراض، وأما الصائل على النفس والمال فيجب دفعه عند الجمهور، ولو أدى إلى قتل الصائل المسلم. قال الجصاص: لا نعلم خلافاً أن رجلاً لو شهر سيفاً على رجلٍ ليقنتله بغير حق أن على المسلمين قتله. قال الشيخ عزّام: وكم كلّ جهل هذا الحكم الشرعي المسلمين من ضحايا؛ لأن المخبر يأخذ زوجته في منتصف الليل، ولا يقتله؛ خوفاً من سفك دم امرئٍ مسلم»^(٤٩).

الخلاصة

تبين معنا خلال هذا البحث أن السلفية الجهادية الحالية تعود جذورها الفكرية إلى الدعوة التي أطلقها الشيخ محمد بن عبد الوهاب في نجد، إحدى أقاليم شبه الجزيرة العربية. وكان ابن عبد الوهاب من أتباع مذهب الإمام أحمد بن حنبل^(٥٠). وهدف ابن عبد الوهاب ومن بعده أتباعه (يطلق عليهم تسمية «الوهابيين») من خلال حركتهم الدعوية إلى العودة لما تصوّروا أنها الأسس التي ارتكز عليها الإسلام، عبر الرجوع إلى السلف الصالح وفق اعتقادهم؛ لـ «تصحيح العقيدة الإسلامية».

تحوّلت هذه الدعوة إلى أيديولوجيا دينية للكيان السياسي الذي تأسّس في الجزيرة العربية، وأطلق عليه اسم «المملكة العربية السعودية»، فصار للسلفية الوهابية كياناً شرعي تبث من خلاله أفكارها، وتحقق انتشارها في العالم عبر الدعوة والتعليم والإعلام والروابط والمؤسسات العديدة التي أنشأتها. إلا أنه في الربع الأخير من القرن الماضي شهدت السلفية انقساماً على نفسها إلى أكثر من تيارٍ داخل السعودية؛ بسبب استدعاء القوات الأجنبية الغربية إلى الأراضي المقدسة في شبه الجزيرة العربية، حيث برز تياران جديدان، إلى جانب المؤسسة الدينية الرسمية في المملكة، هما: التيار الإصلاحية؛ والتيار الجهادي. وفي الوقت الحاضر لم تُعد السلفية تياراً واحداً، بل يمكن الحديث عن تيارات متعدّدة: منها ما هو تقليدي؛ وآخر يقدم نفسه كإصلاحي؛ ومنها الجهادي النظري؛ وآخرها الجهادي التكفيري، الذي استند إلى تنظيمات القيادي في حركة الإخوان المسلمين المصرية سيّد قطب، التي أطلقها في ستينيات القرن الماضي، متأثراً بأفكار الشيخ الباكستاني أبي الأعلى المودودي، حول مفاهيم الحاكمية، وجاهلية المجتمعات، ومفهوم الولاء والبراء، وتقسيم العالم

إلى دارين: واحدة للإسلام؛ وأخرى للكفر والحرب، بعد استحضار فتاوى ابن تيمية وابن القيم الجوزية. وفي أواخر السبعينات من القرن العشرين قدّم محمد عبد السلام فرج كتيبته المشهور «الفريضة الغائبة»، وبعدها توالى الإصدارات بكثافة هائلة خلال مراحل الحرب الأفغانية وحكومة الطالبان، وخاصة مع إصدارات الشيخ عبد الله عزّام في أفغانستان، والتي مثّلت صميم فقه الواقع، الذي يجمع الباحثون على أنه أهم مصدر وأغنى تراثٍ استندت إليه تيّارات السّلَفية الجهادية، وفيه خلاصة تجارب التنظيم السريّ للإخوان المسلمين في مصر وبلاد الشام.

ويسعى أتباع السّلَفية الجهادية إلى إعادة الخلافة الإسلامية، باعتبارها نموذج الحكم الشرعي، بعد أن ابتدعوا تفسيراً خاصاً للتاريخ الإسلامي؛ لاستخراج منظومة فكرية تعتمد المنهج التكفيري، فاستحضروا العصر الجاهلي (الذي كان قبل الإسلام)، وأسقطوه على العصر الراهن، وأنتجوا أدواتهم المعرفية في التشخيص، فكشفوا عن نوعين متناقضين من القيم، ووجود أحدهما يلغي حُتْمًا وجود الآخر، وتوصّلوا إلى نتيجة مفادها: إنّه لا سبيل للإصلاح المرحلي أو المتدرّج، وإنّما لا بُدَّ من هدم المجتمع القائم؛ لأنه بمفهومهم جاهلي، ويجب هجره، والشروع في محاربة الأنظمة الكافرة؛ اعتقاداً منهم أن ذلك فرض عين على كلّ مسلمٍ لإسقاطها، ورفضوا رفضاً قاطعاً المشاركة في العملية السياسية، والدخول إلى المجالس البرلمانية، ورأوا أن المشاركة في الانتخابات هي إقرار بشرعية الديمقراطية، التي هي مخالفة لعقيدة التوحيد. فالديمقراطية برأي أيمن الظواهري تدعو إلى حاكمية الجماهير، في مقابل الشريعة المبنية على حاكمية لله. وقاموا بشطر العالم إلى قسمين، لا يمكن التعايش بينهما، وكُرِّت سلسلة الثنائيات المقدّسة: فغدا الحقّ في مواجهة الباطل، والله مقابل الطاغوت، الخير والشرّ، الشرك والتوحيد، الإيمان والكفر. وبعد كلّ هذه الحقائق التي اعتقدوا أنهم وجدوها شرعوا بالحرب لتغيير الأنظمة والمجتمعات والعالم، فأعلنوا الجهاد العالمي. كذلك فقد أوجبوا قتال المجتمعات الإسلامية الحالية؛ باعتبارها مجتمعات جاهلية لا يُطبَّق فيها ما يعتبرونه أحكاماً شرعية، ولا يغفر لتلك المجتمعات التزامها بإقامة الشعائر الإسلامية من صلاة وصيام وحجّ وزكاة... فالقيام بالطقوس الدينية فقط لا يكفي لاعتبار المجتمع مسلماً يعيش حالة إيمانية، فالامتناع عن تطبيق

الأحكام الشرعية الإسلامية في ظلّ الدولة الحديثة يجعل المجتمع مجتمعاً جاهلياً، لا بُدّ من العمل على إعادته إلى جادة الصواب بالقوة المسلّحة، وبالحرب عليه لإخضاعه. وهناك مسألة ثانية دعت إليها السلفية الجهادية، وهي جهاد الطلّاب، الذي يعني طلب غير المسلمين، الذين يصنّفون كفاراً ومشركين، وذلك في عقر دارهم، ودعوتهم إلى الإسلام، وقتالهم إذا لم يقبلوا الخضوع لحكم الإسلام. ويحتلّ هذا النوع من الجهاد ضدّ المشركين والكفار أولويّة في فكر هذه الجماعات، ولذلك قام منظروها بجمع ما تيسّر لهم من النصوص الدينية الإسلامية، وفسّروها وفق مفاهيمهم الخاصة، وتوصلوا إلى وجوب قتال أهل الكفر ما توافرت القدرة على ذلك، واعتبروا أن جهاد الكفار ابتداءً تطوُّع، وأنه ليس فرضاً عينياً على كلّ مسلم، بل هو فرض كفائي. كما استحضروا الفتاوى من المذاهب الإسلامية السنيّة الأربعة؛ لتأكيد مشروعيتها في قتال مَنْ وصفتهم بالكفار أو مَنْ نعتتهم بالمشركين، سواء كانوا داخل البلاد الإسلامية أو خارجها، وذلك في إطار الجهاد الابتدائي، واعتبرت أن مجرد كفرهم أو شركهم كافٍ لتبرير شنّ الحرب عليهم، وإدخالهم في الإسلام، ولا يشترط قيامهم بأعمال عدائية ضدّ المسلمين.

ونشير أخيراً إلى أنّ الأفكار المتشدّدة لدى تلك الجماعات لم يمنعها من الاتصال المباشر أو غير المباشر ببعض القوى التي تصنّفها في أدبيّاتها ضمن خانة الكفار والمشركين، وتلقّي الدعم المادي والحماية منهم؛ لتنفيذ مشاريعهم. وفي هذا الصدد نذكر أنه في ثمانينات القرن الماضي كلّفت السلطات السعودية (بإيعاز أميركي) أسامة بن لادن بإنشاء تنظيم القاعدة كإطار عسكري؛ لتجهيز المقاتلين من البلدان العربية والإسلامية، وإرسالهم إلى أفغانستان؛ لمحاربة السوفيّات، الذين كانوا يحتلّونها. ولكن بعد اندحار القوات السوفيّاتية عن أفغانستان، وبعد اجتياح صدام حسين للكويت، وبناء تحالف عسكري غربي للهجوم على العراق، واستقدام قوات عسكرية غربية إلى السعودية؛ لتحرير الكويت، وإقامة قواعد عسكرية في شبه الجزيرة العربية، تغيّرت العلاقة بين تلك الجماعات السلفية والنظام في السعودية والدول الغربية، وعلى رأسها الولايات المتّحدة، وشكّلت هجمات الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ على بُرجي مركز التجارة العالمي في نيويورك إيذاناً بأنّ الصدام بين

الطرفين قد وصل في تلك المرحلة إلى نقطة اللاعودة. وتبع ذلك احتلال كل من: أفغانستان والعراق من قبل التحالف الغربي تحت ذريعة محاربة الإرهاب.

العوامش

(١) يوسف العبيري، حكم الجهاد وأنواعه (http://www.tawhed.ws/r1?i=2957&x=vz8kosys).

(٢) عبد القادر بن عبد العزيز، رسالة العمدة في إعداد العدة: ٢٨٨.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) يستشهد العبيري بقول الله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِنَّا تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥)، وقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٣٦)، وقوله تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: ٤١)، إلى غير هذا من الآيات. ويدل على ذلك قول الرسول ﷺ: «أُمرت 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». (رواه البخاري)؛ وقوله ﷺ: «اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله. اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمكثوا ولا تقتلوا وليداً. وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال، فآبتهن ما أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم. ثم ادعهم إلى الإسلام؛ فإن أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم. ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعين بالله، وقَاتِلْهُمْ». (رواه مسلم). (انظر: العبيري، حكم الجهاد وأنواعه).

(٥) يقول صاحب شرح فتح القدير، بعد تقريره لفرضية الجهاد بالأدلة: «وبهذا ينتهي ما نُقل عن الثوري وغيره أنه ليس بفرض، ويجب حمله إن صحَّ على أنه ليس بفرض عين» (شرح فتح القدير ٥: ٤٣٧). ويقول الجصاص: «إن مذهب ابن عمر في الجهاد أنه فرض على الكفاية، وإن الرواية التي رويت عنه في نفي فرض الجهاد إنما هي على الوجه الذي ذكرنا، من أنه غير متعين على كل حال في كل زمان» (تفسير الجصاص ٣: ١١٦). ولم يذكر ابن قدامة، ولا ابن القيم، عند كلامهما عن حكم الجهاد، سوى الفرضية، ولم يشيرا مطلقاً إلى ما روي عن ابن عمر والثوري، مما يدل على أن ما نسب إليهما لم يصح عندهما، أو أنهما لم يفهما عنهما سوى الفرضية الكفائية. (انظر: المغني ٨: ٣٤٦؛ وزاد المعاد ٣: ٧١). وقد نقل ابن عطية في تفسيره الإجماع على فرضية جهاد الابتداء والطلب، فقال ﷺ: «واستمر الإجماع على أن الجهاد على أمة محمد ﷺ فرض كفاية، فإذا قام به من قام من المسلمين يسقط عن الباقيين، إلا أن ينزل العدو بساحة الإسلام، فهو حينئذٍ فرض عين. وذكر

المهدوي وغيره عن الثوري أنه قال: الجهاد تطوع... وهذه العبارة عندي إنما هي على سؤال سائل وقد قيم بالجهاد فقيل: هذا تطوع» (تفسير ابن عطية ٢: ٤٣). (المصدر نفسه).

(٦) العييري، حكم الجهاد وأنواعه، مصدر سابق.

(٧) رسالة العمدة في إعداد العدد: ٢٨٩.

(٨) محمد حامد الفقي، الاختيارات الفقهية لابن تيمية: ٣٠٩؛ دار المعرفة.

<http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=25&book=1622>

(٩) الفقي، الاختيارات الفقهية لابن تيمية: ٣٠٩.

(١٠) ينقل العييري عن الجصاص قوله: «ومعلوم في اعتقاد جميع المسلمين أنه إذا خاف أهل الثغور من العدو، ولم تكن فيهم مقاومة، فخافوا على بلادهم وأنفسهم وذرائعهم، أن الفرض على كافة الأمة أن ينفر إليهم من يكف عاديته من المسلمين. وهذا لا خلاف فيه بين الأمة؛ إذ ليس من قول أحد من المسلمين إباحة القعود عنهم حتى يستبيحوا دماء المسلمين وسبي ذرائعهم» (تفسير الجصاص ٣: ١١٤). وقال القرطبي: «إذا تعين الجهاد؛ بغلبة العدو على قطر من الأقطار، أو بحلوله بالعقر، فإذا كان ذلك وجب على جميع أهل تلك الدار أن ينفروا ويخرجوا إليه خفافاً وثقالاً، شباباً وشيوخاً، كل على قدر طاقته، من كان له أبٌ بغير إذنه، ومن لا أب له، ولا يتخلف أحدٌ يقدر على الخروج من مقاتل أو مكث، فإن عجز أهل تلك البلدة عن القيام بعدوهم كان على من قاربهم وجاورهم أن يخرجوا لما لزم أهل تلك البلدة، حتى يعلموا أن فيهم طاقة على القيام بهم ومدافعهم. وكذلك كل من علم بضعفهم عن عدوهم، وعلم أنه يدركهم، ويمكنه غيائهم، لزمه أيضاً الخروج إليهم. فالمسلمون كلهم يد على من سواهم، حتى إذا قام بدفع العدو أهل الناحية التي نزل العدو عليها واحتل بها سقط الفرض عن الآخرين. ولو قارب العدو دار الإسلام، ولم يدخلوها، لزمهم أيضاً الخروج إليه حتى يظهر دين الله وتحمي البيضة، وتحفظ الحوزة، ويخزي العدو. ولا خلاف في هذا» (تفسير القرطبي ٨: ١٥١). ولا أطيل بذكر نصوص العلماء في هذا الشأن؛ فإن كون جهاد الدفاع فرض عين محل إجماع. (أهمية الجهاد: ١٢٤ - ١٣٥).

العييري، حكم الجهاد وأنواعه.

(١١) ابن تيمية؛ إلى من يصل إليه من المؤمنين (١)، مجموع الفتاوى ٢٨: ٢٢٦.

<http://www.tawhed.ws/r?i=ngq3s2tb>

كتب أحمد بن تيمية هذه الرسالة لما قدم التتار، سنة تسع وتسعين وستمئة، إلى حلب، وانصرف عسكر مصر، وبقي عسكر الشام، يحث المسلمين فيها على الصمود في وجه التتار ومن شايعهم من المرتدين، والجهاد في سبيل الله.

(١٢) المفاهيم السلفية تم استقاها من التراث السلفي الذي ساهم في صياغته كل من: أحمد بن حنبل، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، ومحمد بن عبد الوهاب، ولا سيما أبو الأعلى المودودي وسيد قطب، اللذان أسسا الأرضية الفقهية للجهادية بصورتها الحالية.

(١٣) يُذكر هنا محاولة الإخوان المسلمين بقيادة سيد قطب الانقلاب على حكم جمال عبد الناصر، ثم المواجهات التي حصلت مع النظام السوري في الثمانينات، والنظام الجزائري في التسعينات. ثم اتخذت لاحقاً شكلاً جديداً بنقل المعركة من الداخل إلى الخارج، ولا سيما بعد إنشاء الجبهة الإسلامية العالمية، برئاسة السعودي الوهابي أسامة بن لادن، والمصري القطبي أيمن الظواهري. وكانت ساحتها أفغانستان (حركة طالبان والأفغان العرب)، والآن ساحتها الأساسية العراق.

(١٤) رشيد أمّون، المنظومة الفكرية والقيمية للسلفية الجهادية التكفيرية، جريدة النهار اللبنانية، بتاريخ: ٢٠٠٧/٦/١٠.

(١٥) لخلافة عبدلاوي، المرتكزات العقيدية للفكر الجهادي... توصيف الحالة المغربية، بتاريخ: ٢٠٠٩/٣/١٧.

http://islamyoon.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=123650891418&pagename=Islamyoun%2FIYALayout

(١٦) عبدلاوي، المرتكزات العقيدية للفكر الجهادي.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) المصدر السابق: ٢٣١.

(٢٠) المصدر السابق: ٢٠٤.

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية: ٢١٠، القاهرة، دار طيبة، ١٩٩٥.

(٢٣) أبو الأعلى المودودي، الإسلام والجاهلية: ٤١، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

(٢٤) قال أيمن الظواهري: «إن سيد قطب هو الذي وضع دستور «الجهاديين»!، وأن سيد قطب هو مصدر الإحياء الأصولي، وأن كتابه العدالة الاجتماعية في الإسلام، يُعدّ أهمّ إنتاج عقلي وفكري للتيارات الأصولية، وأن فكره كان شرارة البدء في إشعال الثورة الإسلامية ضد أعداء الإسلام في الداخل والخارج، والتي ما زالت فصولها الدامية تتجدّد يوماً بعد يوم». (الظواهري، الديناميت: معالم في الطريق، صحيفة الشرق الأوسط، العدد ٨٤٠٧، بتاريخ: ١٩/٩/١٤٢٢هـ).

(٢٥) سيد قطب، معالم في الطريق، فصل لا إله إلا الله منهج حياة:

<http://www.tawhed.ws/r1?i=1418&x=mf0etkyq>

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) يتحوّل مفهوم الحاكمية الإلهية على يدي سيد قطب إلى أيديولوجيا تقوم بشحن مصطلحات قديمة بدلالاتٍ حديثة، معيدة ترتيبها وتصنيفها من جديد، وفق منظومة من المفاهيم المترابطة في تسلسل محكم، القادرة بحدّ ذاتها على إنتاج وتوليد مفاهيم جديدة مستقاة من مصطلحات قديمة. فالقضية تبدأ بتكفير الأمة والمجتمع، وبمقتضاها تتحوّل دار الإسلام إلى دار حرب، عندها يموت التاريخ، ليبدأ مشهد جديد يرفض اعتبار المجتمعات القائمة اليوم مسلمة؛ لأن القبول بهذه التسمية يُستعمل كفخ يُراد منه إحداث ممانعة للخطاب الإسلامي الانقلابي التكفيري. إذن نحن أمام مشهد جاهلي جديد، من الخطأ - وربما من التأمّر - تلوينه أو تجميله أو تمويهه. (عماد عبد الغني، إنشاء الخطاب وتفكيك النصّ:

<http://www.balagh.com/mosoa/fekr/cy05os26.htm>

(٢٩) رغم أن معظم المصادر تشير إلى الأثر الفاعل للمودودي على سيد قطب، فإن ذلك يظلّ شيئاً لا يمكن إثباته بدقّة، وإن كان من المرجّح أن يكون سيد قطب قد اطلع على كتابات المودودي. لكن يصعب إثبات أن يكون أخذ مفهومي الجاهلية والحاكمية من المودودي خلال صياغته لنظرية تكفير المجتمع والدولة.

(٣٠) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدي في السياسة والقانون والدستور: ٧٨، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٩.

(٣١) المودودي، الإسلام والجاهلية: ١١١، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

(٣٢) سيد قطب، معالم في الطريق، فصل لا إله إلا الله منهج حياة.

(٣٣) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام: ١٨٢، دار الشروق، بيروت، ١٩٩٣.

(٣٤) سيد قطب، معالم في الطريق، فصل نشأة المجتمع المسلم خصائصه

<http://www.tawhed.ws/r1?i=1418&x=mf0etkyq>

(٣٥) أبرز ما جاء في هذا الكتاب:

أ. إن حكم الناطق بالشهادتين «أن نعتبره مسلماً تجري عليه أحكام المسلمين، وليس لنا في مدى صدق شهادته؛ إذ إن ذلك أمر لا سبيل للكشف عنه، والتثبت فيه».

ب. يعتبر الهضيبي «أن حكم الله أن يُعتبر الشخص مسلماً في اللحظة ذاتها التي ينطق فيها بالشهادتين. ولا يشترط أن تكون أعمال الشخص مصدقة لشهادته حتى يحكم بإسلامه، وأنه في حال نطقه بالشهادتين يلزمنا اعتباره مسلماً، ويحرم علينا دمه وماله...». ويضيف: «من تعدى ذلك إلى القول بفساد عقيدة الناس بما يخرجهم من الإسلام قلنا له: إنك أنت الذي خرجت عن حكم الله؛ بحكمك هذا الذي حكمت به على عموم الناس».

ج. وحول شيوع المعاصي كدليل على أن المجتمع الحالي جاهلي وكافر يقول الهضيبي: «...ليست المعالنة بالمعاصي وشيوعها، وليست الظواهر العامة التي ركن إليها دعاة التكفير، مما يجيز لهم شرعاً أن يصدروا حكماً على عموم الناس بخروجهم من الإسلام إلى الكفر أو بعدم دخولهم في الإسلام أصلاً رغم النطق بالشهادتين».

د. وحول مصطلح الحاكمية يقول: «...إنه لم يرد في أي آية من الذكر الحكيم، ولا في أي حديث. والغالبية التي تنطق بالمصطلح هي لا تكاد تعرف من حقيقة مراد واضعيه إلا عبارات مبهمّة سمعتها عفواً هنا وهناك، أو ألحها إليهم من لا يحسن الفهم، ويجيد النقل والتعبير... وهكذا يجعل بعض الناس أساساً لمعتقدهم مصطلحاً لم يرد له نص من كتاب الله أو سنة رسوله...، أساساً من كلام بشر غير معصومين، وارد عليهم الخطأ والوهم، وعلمهم بما قالوا في الأغلب الأعمّ مبتسر (=مغلوط)».

هـ. وفي رده على سيد قطب والمودودي، حول مسألة اختصاص الله بالتشريع، وأن من وضع تشريعاً فقد انتزع لنفسه أحد صفات الله، وجعل نفسه نداً لله تعالى، خارجاً على سلطانه، يقول الهضيبي: «إن الحكم لله وحده صاحب الأمر والنهي، دون سواه، هذه عقيدتنا... لكن الله عز وجل قد ترك لنا كثيراً من أمور دنيانا، ننظمها حسب ما تهدينا إليه عقولنا، في إطار مقاصد عامّة، وغايات حدّها لنا سبحانه وتعالى، وأمرنا بتحقيقها، بشرط أن لا نحلّ حراماً أو نحرم حلالاً، ذلك أن الأفعال في الشريعة إما فرض أو حرام أو مباح... ولا يجوز لأحد أن يزعم أن تشريعات تنظيم المرور هي من تشريع الله عز وجل...».

و. ولئن ربط أو اشترط (إسلام) الشخص بضرورة استيعابه لمعنى الشهادتين قال الهضيبي: «إن المسلمين في عهد الصحابة والتابعين فتحوا بلاد الفرس والبربر والترك والهند والأندلس وأجزاء من البلقان، وكلها شعوب لم تكن تعرف العربية. وكان إجماع الصحابة والكافة على قبولهم الإسلام بشهادة (أن لا إله إلا الله)، وعصمت بها دماؤهم وأموالهم، دون أن يطالبوا بشيء مما أتى به

المودودي وغيره...».

وقد استند الهضيبي هنا إلى الحديث النبوي: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله...»، وإلى عتاب النبي لأسماء بن زيد عندما قتل مشركاً نطق بالشهادتين؛ ظناً منه أن أراد بذلك أن يفلت من القتل، حيث قال النبي مقولته الشهيرة، مستنكراً: «هلاً شققَت على قلبه؟... ما تصنع ب (لا إله إلا الله)؟».

اعتبر الهضيبي بعد استعراض أحاديث وآيات عديدة أن اشتراط استيعاب معنى الشهادة لاعتبار المسلم مسلماً شرطاً زائداً، وقال: «إن من أحدث تلك التفرقة، وأتى بذلك الشرط الزائد، فقد خالف نصَّ حديث رسول الله، واليقين الثابت من عمله والمعتبر شريعة بلا خلاف، وأتى بشريعة غير شريعة الله، مستحدثاً في الدين ما لم يرد فيه نصٌّ من كتاب أو سنة».

ز - ولمن يعتبر أن المرء يخرج من الإسلام إذا لم يكن عمله مصداً لشهادته - وهو قول المودودي وسيد قطب ومن تبعهما - يقول الأستاذ الهضيبي: «نقول للذي اشترط أن تكون أعمال الشخص مصدقة لشهادته حتى يحكم بإسلامه: إن في ما قدمناه يثبت فساد ذلك القول. فقد أقمنا الأدلة القاطعة على أن حكم الله تعالى يعتبر الشخص مسلماً في ذات اللحظة التي ينطق فيها بالشهادتين، وأنه في حال نطقه بالشهادتين يلزمنا اعتباره مسلماً، ويحرم علينا دمه وماله، فمن أين جاء الشرط الذي يفرض وجوب عمل ما، وتعليق حكم إسلام من نطق بالشهادتين حتى يأتي بعمل يعتبر مصداً لشهادته؟!».

واستشهد الهضيبي بما جرى وقت احتضار أبي طالب في فراش الموت، عندما جلس الرسول إلى جواره يلح عليه في أن ينطق بالشهادتين، ثم تساءل: «ما جدوى هذه الشهادة وقيمتها؟ وما الداعي لأن يطلبها الرسول من عمه إن كانت بذاتها لا تخرج قائلها من الكفر وتدخل به في الإسلام؟». ثم يوجه الهضيبي سؤالاً إلى من قال بتعليق حكم إسلام المرء على عمل يؤديه فوق النطق بالشهادتين قال فيه: «حدد لنا العمل الذي تريد أن تجعله مصداً لقول الناطقين بالشهادتين حتى نحكم بإسلامه. وحدد لنا صفة ذلك العمل ومقداره... ولا سبيل إلى ذلك أبداً، إلا أن تأتي بشريعة من عند ذات نفسك، ولم يأذن بها الله تعالى».

ح - ويرفض الحكم على الناس بالمظاهر، وخاصة في ما يتعلق بواقع حياة الناس الذين يتهجون في حياتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مناهج تخالف شريعة الله، فيقول: «قد يكون الكثيرون منهم عاصين لأوامر الله، ولكن من تعدى ذلك إلى القول بفساد عقيدة الناس بما أخرجهم عن الإسلام قلنا له: إنك أنت الذي خرجت على حكم الله؛ بحكمك هذا الذي حكمت به على عموم الناس. وإن استدلالك على فساد عقيدة الناس بما يخرجهم عن الإسلام ظن لا يرقى إلى الجزم اليقين». ويضيف: «إننا لا نكفر مسلماً بمعصية».

كان هذا هو الرد الرسمي للمؤسسة التي خرج منها سيد قطب، وتتلذذ على أيدي بعض علمائها. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل تتابع سيل الردود من داخل التيار الفكري التنظيمي الذي ينتمي إليه سيد قطب. ومن أبرز هؤلاء: الدكتور يوسف القرضاوي، وهو من قادة الإخوان المسلمين، الذين غادروا مصر عام ١٩٥٤، وعاش منذ ذلك الحين في أقطار الخليج الفارسي، وأصبح عميداً لكلية الشريعة في قطر، وعاد إلى مصر في مرحلة الانفتاح (الساداتي)؛ ليلعب دوراً هاماً في إعادة تأسيس الانطلاقة. (حسن الهضيبي، دعاة لا قضاة

www.almeshkat.net/vb/showthread.php?t=62689

(٣٦) سيّد قطب، خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته، موقع منبر التوحيد والجهاد:
http://www.tawhed.ws/r1?i=4982&x=gw6pdum2

(٣٧) المصدر نفسه.

(٣٨) المصدر نفسه.

(٣٩) المصدر نفسه.

(٤٠) أيمن الظواهري، نصّ حوار، جريدة العربي الأسبوعي.

(٤١) عبد الحكيم حسّان (أبو عمرو)، تعريف الجهاد وبيان مقاصده: ٢٤.

(٤٢) المصدر السابق: ٣٠.

(٤٣) راجع: تفسير الطبري ٢٦: ٤٠؛ تفسير القرطبي ١٦: ٢٣٠؛ تفسير ابن كثير ٤: ١٧٥.

(٤٤) راجع: تفسير القرطبي ٤: ٢٢٠؛ تفسير ابن كثير ١: ٤٠٩.

(٤٥) حسّان، تعريف الجهاد وبيان مقاصده: ٣٧.

(٤٦) المصدر السابق: ٣٧ - ٣٨.

(٤٧) قال القرطبي: أي لولا ما شرّعه الله تعالى للأنبياء والمؤمنين من قتل الأعداء لاستولى أهل الشرك، وعطّلوا ما بينه أرباب الديانات من مواضع العبادات، لكنّه دفع بأن أوجب القتال ليتفرّغ أهل الدين للعبادة، فالجهاد أمرٌ متقدّم في الأمم. وبه صلحت الشرائع، واجتمعت المتعبدات، فكأنّه قال: أذن في القتال فليقاتل المؤمنون، ثمّ قوى هذا الأمر في القتال بقوله: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ...﴾ الآية، أي لولا القتال والجهاد لتغلب على الحقّ في كلّ أمة، فمنّ استبشع من النصارى والصابئين الجهاد فهو مناقضٌ لمذهبه؛ إذ لولا القتال لما بقي الدين الذي يذبّ عنه. وأيضاً هذه المواضع التي اتّخذت قبل تحريفهم وتبديلهم وقبل نسخ تلك الملل بالإسلام إنما ذكرت لهذا المعنى، أي لولا هذا الدفع لهدم في زمن موسى الكنائس، وفي زمن عيسى الصوامع والبيع، وفي زمن محمد ﷺ المساجد. قال ابن عطية: هذا أصوب ما قيل في تأويل هذه الآية. (حسّان، تعريف الجهاد وبيان مقاصده: ٣٩).

(٤٨) ويستدلّون على ذلك بقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصَرِكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ♦ وَيَذْهَبُ غِيظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ١٤ - ١٥)، فهم يروّون في هذه الآية «دليلاً واضحاً على أن كل عمل يذهب غيظ المؤمنين وحنقهم على أهل الكفر، ويشفّ صدورهم، فهو من مقاصد الجهاد ومطلوب شرعاً، وذلك مثل: اغتيال أئمة الكفر، ومنّ له اليد الطولى في حرب المسلمين وأذيتهم، والذين يذيقون أهل الإسلام العذاب ألواناً، فإنّ قتل هؤلاء مذهبٌ لغيظ قلوب من ظلموهم من أهل الإسلام، ومشفّ لصدورهم ممّا فيها من الوجد عليهم».

(حسّان، تعريف الجهاد وبيان مقاصده: ٤٠).

(٤٩) حسّان، تعريف الجهاد وبيان مقاصده: ٤٨ - ٤٩.

(٥٠) مذهب الامام أحمد بن حنبل هو أحد المذاهب السنيّة الأربعة، ويُعرّف بـ (المذهب الحنبلي).

قراءة جديدة للإرث بالولاء

دراسة مقارنة

. القسم الثاني .

د. الشيخ خالد الغفوري (*)

الجهة الثالثة: بيان النوع الثاني (ولاء ضمان الجريمة)

لقد عُدَّ ولاء ضمان الجريمة أو الموالاة سبباً من أسباب الإرث، ذهب إليه الإمامية^(١)؛ ولكن عند أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ومحمد إذا أسلم رجلٌ على يد رجل، وتعاقدا على أن يتعاقلا ويتوارثا، صحَّ ونفذ وترتَّب عليه الأثر^(٢). وقد استدلَّ عليه بالكتاب والسنة^(٣) والإجماع^(٤):

الدليل الأول: الكتاب

استدلَّ ببعض الآيات على سببية ولاء العتق للتوريث، وهي:

١. قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، ونحوه من الآيات^(٥). وهي بإطلاقها شاملةٌ لهذا المورد؛ لصدق العقد عليه.

المناقشة

إنَّ الإشكالية التي تُواجه هذا الاستدلال هي أنَّ هذه الآية تُثبت لزوم الوفاء بالعقد، وهذا متأخِّرٌ رُتبةً عن مشروعية العقد، والتي هي محلُّ البحث، ومنشأ الشكِّ

(*) عضو الهيئة العلميَّة في جامعة المصطفى (عليه السلام) العالميَّة، ورئيس تحرير مجلَّة فقه أهل البيت (عليهم السلام) من العراق.

هو حصر الشارع لأسباب الإرث، فكون العقد سبباً للتوارث بحاجة إلى دليل، ومن هنا استدلّ بها الفقهاء على لزوم هذا العقد، لا على أصل مشروعيتها^(٦). وعليه فالاستدلال بهذا الآية لا ينفع في المقام.

٢. قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيبُهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً﴾ (النساء: ٣٣). ويقع الاستدلال بالجزء الأخير من الآية.

وليُعلم أنّ في تحديد المراد بهذا المقطع عدّة احتمالات أو أقوال، نذكر منها ما يُفيد في المقام:

الاحتمال الأول: إنهم الحلفاء، وهم موالى الموالاة، فقد كان الرجل في الجاهلية يعاقد الرجل فيقول: دمي دمك، وحربي حريك، وسلمي سلمك، وترثني وأرثك، وتعقل عني وأعقل عنك، فيكون للحليف السدس من مال حليفه. قيل: وقد عاقد أبو بكر مولاً فورثه^(٧). وعلى هذا فالجملة ﴿وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ...﴾ مقطوعة عما قبلها. وهو قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾، والواو استئنافية، وليست عاطفة. والمعنى: والحلفاء آتوهم نصيبهم من الإرث، وهو السدس، فأقرهم الاسلام عليه في البدء، ثم نسخ ذلك - مطلقاً أو على بعض الوجوه^(٨). بقوله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾ (الأنفال: ٧٥؛ الأحزاب: ٦) أو بغير ذلك من الآيات. وحُكي عن الشافعي دعوى النسخ^(٩). وسيأتي بحث ذلك مفصلاً.

الاحتمال الثاني: وهو يتّحد مع الاحتمال الأول أيضاً في إرادة الحلفاء من النص، إلا أنّ المراد بـ ﴿أَتَوْهُمْ نَصِيبُهُمْ﴾ من النصر والعقل^(١٠) والرفد والمشورة والوصية، ولا ميراث لهم. وعلى هذا فلا نسخ في الآية، ولا علاقة لها حينئذٍ بالميراث. ونُسب هذا الرأي إلى مجاهد والسدي، واختاره النحاس^(١١). وعليه فلا تكون الآية منسوخة.

ويلاحظ عليه:

١. إنّ التعبير بـ ﴿نَصِيبُهُمْ﴾ في المقام يُفهم منه عرفاً النصيب ممّا ترك الوالدان، وهو الإرث، نظير قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ﴾ (النساء: ٧)، وإرادة غيره خلاف الظاهر ما لم تكن قرينة، وهي مفقودة في

المقام، فتفسير الآية على النصيب الثابت المسمى في عقد المحالفة أولى وأشبه بمفهوم الخطاب من تأويل الآخرين^(١٣).

ولو أريد غير الإرث لعبّر بلزوم الوفاء للحليف ونحوه، فإنه المناسب للفظ العقد، كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾ (التوبة: ٤)، بل حتى لو كان التعبير بالوفاء ونحوه لاقتضى ذلك الإرث أيضاً؛ لأنّ المتعارف في عقد المحالفة شموله للإرث. ولو أراد عدم الشمول للإرث شرعاً فالأنسب التعبير بـ (فانصروهم) ونحوه. ثمّ إنّ الذي يناسب العقل التعبير بـ (الإعانة) ونحوها، والذي يناسب الوصيّة التعبير بـ (الخير أو المعروف) ونحوهما، أو على أقصى التقادير التعبير بـ (الحق) ونحوه؛ لإمكان حمله على المعنى الواسع. وأمّا التعبير بـ (النصيب) فهو يتلاءم مع المال، ولا ينسجم مع ما ذكر طراً.

٢. إنّ إضافة النصيب إليهم ﴿نُصِيبُهُمْ﴾ تقتضي أنّ لهم حقاً معيناً ومُحدّداً، كما هو واضح.

٣. مُضافاً إلى عدم صدق النصيب على النصر والعقل والمشورة والوصية، كما أنّ بعض ما ذُكر - كالمشورة - ممّا يستوي فيها سائر الناس، ولا خصوصية لأحدٍ دون أحد^(١٣).

الاحتمال الثالث: المراد الحلفاء أيضاً، لكنّ يؤتون من التركة على سبيل التحفة والهدية بالشئ القليل، كما أمر الله تعالى لمن حضر القسمة أن يُعطى شيئاً. قاله الأصم^(١٤).

ويردُ عليه: إنّه قد اتّضح ممّا تقدّم أنّ الأنسب حينئذٍ التعبير بـ (الخير أو المعروف) ونحوهما، لا (النصيب).

الاحتمال الرابع: ما ذهب إليه الجبائي، من أنّ المراد بهم الموالى، وأنّ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ معطوفٌ على ﴿الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾. ولأنّه يفسّر الفقرة الأولى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِي...﴾. طبقاً لأحد الاحتمالات في تفسيرها - يكون المراد بمجموع الآية حسَب رأيه: ولكلّ شيءٍ ممّا تركه الوالدان والأقربون والذين عقدت أيمانكم موالى - أي ورثة -، فأتوا الموالى نصيبهم، ولا تأخذوا منه شيئاً إنّ

كنتم محالفين لهم، وتدفعوا المال إلى الحليف، بل ادفعوه إلى الموالى الوراث^(١٥)، فيكون لفظ ﴿الَّذِينَ﴾ في محلّ المورث، لا الوارث^(١٦).

ويلاحظ عليه:

أولاً: إنّ هذا الاحتمال في منتهى الغلط؛ لأنّ قوله: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ إنّ جعل معطوفاً على ما سبق - كما صرّح به - فلا بُدَّ أن يكون المعنى: آتوا الورثة جميعاً نصيبهم، فإنّ الحليف داخل في الورثة؛ بمقتضى العطف؛ وبمقتضى العرف السائد والارتكاز العرفي، واستثناؤه من الورثة بحاجة إلى دليل واضح. ودعوى الاستثناء بهذه الجملة ذاتها دعوى غير مقبولة؛ لأنّ العبارة سوف يكون فيها إيهاً. ومن هنا فإنّ الظاهر من (الواو) كما فهمه أكثر المفسرين كونها استثنائية، لا عاطفة. ثانياً: إنّ هذا التفسير مرتبط بتفسير الفقرة الأولى من الآية بأنّ المراد منها: لكلّ إنسان وارث - ممّا تركه الوالدان والأقربون - جعلنا موالى، أي موروثين. وعليه يكون المولى - الموروث - والوالدان مرفوعاً بالفعل ﴿تَرَكَ﴾، و﴿مَا﴾ بمعنى (مَنْ)، والجار والمجرور صفة ﴿مَا﴾ أضيفت إليه ﴿كُلُّ﴾، والكلام جملة واحدة^(١٧). وهذا التفسير أيضاً مردودٌ، فقد نوقش بأنّه بعيد^(١٨).

أقول: ولعلّ الوجه في استبعاده هو:

أولاً: إنّ النقطة المهمة لدى العُرف هي تحديد الورثة، لا تعيين الموروثين، فإنّ الشروع بالموروث سيرٌ عكس الاتجاه من ناحية الذوق العُرفي؛ وذلك لعدم جدوى تعيين الموروث ولغوئته بنظر العقلاء؛ لأنّ الشخص رُبّما يكون له عشرات الأقارب، فأيّ فائدة في تعداد قائمة بالموروثين الذين يُمكن أن يُورث منهم، بخلاف ما إذا تمّ تحديد الورثة للميت.

ثانياً: إنّ السياق لا يُساعده؛ فإنّ الحديث في الآية السابقة حول القناعة بما حدّده الله لكلّ أحدٍ من عطاء، قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾ (النساء: ٣٢).

ثالثاً: استبعاد استعمال اسم الموصول (ما) - الذي يُستعمل عادة لغير العاقل - في العاقل، ولا سيّما مع وجود تعابير وصياغات قرآنية مشابهة لها، من قبيل: قوله: ﴿

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ...» (النساء: ٧).

الاحتمال الخامس: وهو في حقيقته تضيق للاحتمال الأول؛ فإنَّ المراد بـ «وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ» إخوان المؤاخاة الذين آخى بينهم رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار حين قدموا المدينة، وكانوا يتوارثون بذلك بينهم، ثمَّ نُسخ ذلك بآية الميراث^(١٩)، أي قوله تعالى: «وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ». وهو مروى عن عبد الله بن عباس، وقد ذهب إلى أنه نُسخ بعد ذلك بآية الفرائض^(٢٠).
ويلاحظ عليه: إنَّ المؤاخاة من حيث هي ليست عقدًا، وإنَّما هي التزام أخلاقي، حتَّى لو وصل إلى حدِّ الوجوب واللزم؛ لسبب من الأسباب. أجل، إذا اشتملت المؤاخاة على عقد الموالاة وضمن الجريرة فيمكن أن ينطبق عليها ظاهر النص، ولكن حينئذٍ لا أثر للمؤاخاة؛ نظرًا لتبدُّل الموضوع. وسيرجع هذا الوجه إلى الاحتمالات المتقدِّمة، وهو غير مقصود لصاحب هذا القول ظاهرًا.

الاحتمال السادس: أريد بهم الأعداء، وهم الأبناء الذين كانوا يتبنَّونهم في الجاهلية، ومنهم: زيد مولى رسول الله ﷺ، فأَمروا في الإسلام أن يوصوا لهم بوصية، وذلك قوله تعالى: «فَأَتَوْهُمْ نَصِيبُهُمْ». قاله سعيد بن المسيَّب^(٢١).
ويلاحظ عليه: إنَّ هذا المعنى خلاف الظاهر جدًّا؛ وذلك:

١. عدم مناسبة التبنِّي مع قوله: «وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ»؛ فإنَّ التبنِّي ليس عقدًا، وإنَّما هو إقدام إنساني من طرف واحد، ولا سيَّما أنَّ التبنِّي عادةً يكون للطفل في أوائل صغره.

٢. إنَّ إضافة النصيب إليهم «نَصِيبُهُمْ» مشعرٌ بثبوت حقِّ ونصيب لهم، وهو غير مناسب، والأنسب أن يعبرَ بأنَّ لهم نصيبًا وحظًّا؛ لأنَّه تفضُّل وإحسان.

٣. إنَّ إرادة الوصية من ذلك غير مناسب؛ لأنَّه فيه احتمالان: فإمَّا أن يكون التقدير: فأَتَوْهم نصيبهم من الوصية، ولم يردِّ للوصية ذكرٌ في المقام ولا في ما سبق؛ وإمَّا أن يكون المراد بـ «أَتَوْهُمْ» أوصوا لهم وصية، وهذا أيضًا لا يناسب لفظ الإيتاء؛ لأنَّه ظاهر في الإيتاء الفعلي الذي خوطب به الوارث، لا المورث.

الاحتمال السابع: وهو ما طرحه أبو بكر الجصاص، قال: «وجائزٌ أن يكون المراد بقوله تعالى: «وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيبُهُمْ» منتظمًا للحلف والتبنِّي

جميعاً؛ إذ كلّ واحدٍ منهما يثبت بالعقد، فهذا الذي ذكرنا كان من موارِيث الجاهلية وبقي في الإسلام، بعضها بالإقرار عليه إلى أن تُقلوا عنه، وبعضه بنصٍّ ورد في إثباته إلى أن ورد ما أوجب نقله»^(٢٢).

والمناقشة فيه تتضح ممّا تقدّم.

الاحتمال الثامن: المراد: الزوجان^(٢٣). قاله أبو مسلم الإصفهاني^(٢٤).

الاحتمال التاسع: إنّ المراد بـ ﴿الَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ﴾ الأئمة^(عليهم السلام).

وسوف يأتي توضيح هذا الاحتمال ومناقشته في بحث (ولاء الإمامة).

الاحتمال العاشر: إنّ المراد بـ ﴿الَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ﴾ مطلق مَنْ تَمَّ معه المعاقدة والمعاهدة، وهم الزوجان وضامن الجريرة والإمام؛ فإنّ هؤلاء الثلاثة إرثهم مسبّب عن المعاقدة والمعاهدة التي تقع بين الأطراف، وقد أمر الله تعالى بالوفاء بها، قال عزّ وجلّ: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، ولا سيّما بعد تفسيره بالعهود. وهو واضح جداً بالنسبة لعقد ضمان الجريرة، وأمّا بالنسبة إلى الزواج فقد أطلق عقد النكاح على الزواج الذي هو مسبّب عن عقد النكاح، قال تعالى: ﴿...وَلَا تَعْزَمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ...﴾ (البقرة: ٢٣٥)، وأمّا بالنسبة إلى عقد ولاء الإمام فهو إمّا يتحقّق بالبيعة له خارجاً مباشرة، وإمّا يثبت بالأحاديث والروايات، نحو ما ورد في تفسير هذه الآية الشريفة بالذات^(٢٥)، كما مرّ في بيان الاحتمال العاشر. وليُعلم أنّه بناءً على هذا الاحتمال تكون الآية متعرّضة إلى الإرث بقاعدتيه الأساسيتين: الأولى: القرابة (=النسب)، والثانية: العقد (=السبب). أجل، هي لم تتعرّض إلى ولاء العتق.

لكن ادّعى بعضهم إمكانية شمول الآية لولاء العتق بنحو ما^(٢٦). ومستند هذه الدعوى غير واضح، إلّا أن يعود إلى دعوى دلالة الفقرة الأولى من الآية - ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ...﴾ - عليه، لا هذه الفقرة، وحينئذٍ يردّ عليه ما أوردناه هناك.

المناقشة

إنّ أصل دعوى شمول قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ...﴾ لعقد ولاء الإمام غير واضحة، بل مستبعدة؛ وذلك - مضافاً إلى الوجوه التي ذكرناها في مناقشة

الاحتمال العاشر - أنّ الجمع بين الإمام بما هو منصب شرعي وبين غيره في خطاب واحد غير مستساغ عرفاً؛ لأنه لا جامع عرفياً بينهما، إلاّ جامع انتزاعي عقلي مبني على الدقة والتحليل، ولا سيما مع إضافة النصيب إليهم، ففرق بين ما يرثه الإمام باعتباره حقاً ومالاً عاماً وبين ما يرثه الشخص.

والحاصل من ذلك كله أنّ أوجه الاحتمالات وأظهرها أولها، وهو كون المراد من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ هو إرث ضامن الجريمة. لكن يبقى البحث في ديمومة هذا الحكم أو نسخه، بناءً على قبول دعوى النسخ المطلق أو الجزئي.

ملحوظتان

أولاهما: إنّه ينقدح في الذهن إمكان إضافة وجه آخر أو أكثر في مدلول هذا النصّ، كاحتمال إرادة عقد النكاح وعقد ضمان الجريمة^(٣٧)، أو احتمال إرادة عقد ولاء الإمام ﷺ مع عقد ضامن الجريمة. ومما مرّ ويأتي تتضح إمكانية الاستدلال على هذين الاحتمالين، وأيضاً نقاط المناقشة فيهما، فلا تُعيد.

والأخرى: لقد استفاد البعض من الآية الترتيب بين ذوي الأنساب وذوي الأسباب في الإرث من الآية، فقال: «إنّ الأمر الذي يُستفاد من هذه الجملة أنّ ميراث الذين عقدت أيمانهم وولّاهم متأخراً رتبةً عن ولاء أولي الأرحام والأقربين، وأمّا إرث الإمام ﷺ فهو متأخراً عن الجميع؛ بمقتضى الآية الكريمة والروايات الواردة في السنّة»^(٣٨). وصدر كلامه يظهر منه أنّ مقصوده ذوو الأسباب جميعهم بأصنافهم الثلاثة.

ويمكن الاستدلال على تأخّر ذوي الأسباب عن ذوي الأنساب بأنّ هذه الاستفادة تتمّ ببركة الواو التي تفيد الترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه على فرض كونها عاطفة. وأمّا الترتيب بين ذوي الأسباب أنفسهم فلم يتضح لنا وجه استفادته من هذا النصّ، فكيف ادّعى صاحب هذا القول استفادة تأخّر إرث الإمام ﷺ عن قرينيه: الأزواج؛ وضامن الجريمة؟

المناقشة

١. إنَّ أصل دعوى شمول قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ...﴾ لجميع ذوي الأسباب مردودة، كما مرَّ في مناقشة الاحتمال العاشر.
٢. وأمَّا كون الواو دالَّةً على الترتيب في استحقاق الإرث فهذا مجرد احتمال بحاجة إلى مؤيدٍ حتَّى يرجح على ما يقابله من الاحتمالات الأخرى، مضافاً إلى عدم أطراد هذا الحكم في الأصناف الثلاثة من ذوي الأسباب؛ فإنَّ الزوجين يجتمعان مع الأقارب في طبقاتهم الثلاثة، فلا ترتيب فيهما.
٣. وأمَّا دعوى استفادة تأخُّر إرث الإمام عن جميع الوراث بطبقاتهم وأصنافهم كافة فلم نر له وجهاً فنياً. إلَّا أن يُدعى أنَّ ثمة قرينةً لبّية، وهي أنَّه لا يُصار إلى الوارث العام والأموال العامة إلَّا بعد فقد الوارث الخاص؛ أو نستعين بنصوصٍ من السنَّة، بيِّد أنَّ الاستعانة بالسنَّة خروجٌ عن المدعى في استفادة ذلك من الآية.

التحقيق في إشكالية النسخ

- وقع البحث في كون هذه الآية منسوخةً أو لا؟
وفي ذلك قولان:
الأول: إنَّها مُحْكَمَةٌ. واختاره الإمامية والحنفية.
الثاني: إنَّها منسوخة. واختاره الشافعي^(٢٩).
وبناءً على قبول دعوى النسخ يبرز أماننا اتِّجاهان:

الاتِّجاه الأوَّل

كون النسخ غير مطلق، فالإرث بسبب عقد ما يُسمَّى باصطلاح الفقهاء بضمان الجريرة باقٍ، لكنَّ على بعض الوجوه والشروط، لا مطلقاً^(٣٠)، والتي منها عدم وجود وارثٍ أوَّلٍ منه، كالورثة النسييين.
قال الشهيد الثاني: «هذا العقد كان في الجاهلية يتوارثون به دون الأقارب، فأقرَّهم الله تعالى في صدر الإسلام عليه، وأنزل فيه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾، ثمَّ نُسَخَ بالإسلام والهجرة. فإذا كان للمسلم ولدٌ لم

يهاجر ورثه المهاجرون، دون ولده^(٣١)، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾ (الأنفال: ٧٢)، ثم تُسخ بالتواتر بالرحم والقرابة، وأنزل الله تعالى فيه آيات الفرائض، وقوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ...﴾^(٣٢).

وهذا الكلام مأخوذ من الرواية. فعن إسماعيل بن جابر، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، عن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال في بيان كيفية تشريع الإرث: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله لما هاجر إلى المدينة آخى بين أصحابه من المهاجرين والأنصار، وجعل الموارث على الأخوة في الدين، لا في ميراث الأرحام؛ وذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾ (الأنفال: ٧٢)، فأخرج الأقارب من الميراث، وأثبتته لأهل الهجرة وأهل الدين خاصة، ثم عطف بالقول فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِنْ لَا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾ (الأنفال: ٧٣)، فكان من مات من المسلمين يصير ميراثه وتركته لأخيه في الدين، دون القرابة والرحم الوشيعة، فلما قوي الإسلام أنزل الله: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ (الأحزاب: ٦)^(٣٣).

المناقشة

ويلاحظ على هذا البيان:

إنّ هذا التحليل مبني على الفهم الشائع للآيات بكون الإرث كان يتم على أساس الأخوة الإيمانية، ومن هنا وقع أصحاب هذا الفهم في إحراج، فلجأوا إلى القول بسسخ هذا الحكم.

إلا أنّ دعوى أنّ الإرث كان على أساس الأخوة في الدين في صدر الإسلام غير صحيحة، كما اتضح. وأيضاً إنّ دعوى النسخ مرفوضة؛ لعدم دليل محكم عليها؛ ولعدم التنافي بين هذه الآيات والأحكام المشرعة فيها.

وأما ما ذكر في الرواية فالمراد به وصف الواقع الذي مرَّ به المسلمون، حيث تمَّ بينهم عقد الحلف، فكان الميراث يصل إليهم دون الأرحام، وعدم إرث الأرحام لم يكن بسبب إلغاء تأثيره، بل لعدم تحقق شرط الإرث، وهو الإيمان.

من هنا لا بُدَّ من تعديل بيان هذا النمط من التدرُّج، بأنَّ التدرُّج كان في أصل إظهار وإبراز التشريعات التي لا تتألف فيما بينها، ففي كلِّ فرصة مناسبة يطرح الإسلام حكماً أو إشارة إلى أحد تشريعات الإرث. ولم يفسخ الميراث عند فقد الأقربين والمولى، بل يتعلَّق الميراث بالمعاقدة عند عدم الرحم والولاء، فإنَّ الله تعالى جعل ذوي الأرحام أوَّلَى منه، فإذا لم يكونوا بقي على حكم الآية^(٣٤).

ويواجه هذا الاتجاه مشكلةً صعبة، فما هو المراد بعدم كون النَّسخ مطلقاً؟ إذ المتراءى للذهن بدو أنَّ الأمر يدور بين خيارين، لا ثالث لهما: إمَّا قبول فكرة النسخ في المقام؛ أو رفضها.

أجل، يُمكن أن نطرح عدَّة وجوه محتملة؛ انتصاراً لفكرة النسخ الجزئي، أي عدم كونه مطلقاً، وهي:

الوجه الأوَّل: إرجاع فكرة النسخ النسبي أو الجزئي إلى التخصيص.

لكنَّ هذه المحاولة غير ناجحة؛ باعتبار أنَّ تصوير التخصيص بالشكل الذي تقدَّم لا يمكن استفادته من جميع الآيات التي ادَّعي كونها ناسخة.

الوجه الثاني: إنَّ المراد كون التخصيص سببه السنَّة.

ولكنَّ معنى ذلك هو الرفض لفكرة النسخ المطلق أو النسبي ما دام تحديد دلالة النصِّ القرآني تتمُّ وفق ذلك على ضوء السنَّة، وليست على أساس نصِّ قرآنيٍّ آخر حتَّى يبحث عن كيفية الجمع الدلالي بينهما.

وعلى أيِّ حال يبدو عدم إمكان الجمع بين فكرة النَّسخ للآية وبين دلالتها على الإرث بضممان الجريرة، ولو مع قيودٍ خاصَّة.

وقد التفت المحقِّق الكاظمي إلى هذه المشكلة، فقال: «وكيف كان فلا دلالة فيه - أي قوله تعالى - على نفي ضمان الجريرة على الوجه الذي يقوله أصحابنا، وهو إرثه مع عدم المناسب والمسابب؛ فإنَّ الوجه الأوَّل اقتضى إعطاء الوارث له السدس، وهو غير ما نقوله؛ ولا على إثباته، بل هو معلومٌ من خارج، كالأخبار»^(٣٥).

الوجه الثالث: وهو احتمال متصيد من كلمات بعضهم، وربما يمكن على ضوئه توجيه فكرة النسخ الجزئي، وذلك من خلال بيان انتفاء الحكم لوجود مانع، أي إن بعض الآيات بيّنت بعض الورثة الذين هم أولى من غيرهم، فوجودهم يمنع الغير من الإرث، ومع انتفائهم يرتفع المانع فيرث، أي إن مقتضي الإرث حاصل، ولكن لا يؤثر في حال وجود المانع، فأولو الأرحام يقدمون على الحليف أو المهاجر، ومع انتفائهم فالحليف والمهاجر يرثان. قال الجصاص: «وهذا عندنا ليس بمنسوخ، وإنما حدث وارث آخر هو أولى منهم، كحدوث ابن لمن له أخ يخرج الأخ من أن يكون من أهل الميراث، إلا أن الابن أولى منه، وكذلك أولو الأرحام أولى من الحليف، فإذا لم يكن رحم ولا عصبه فالميراث لمن حالفه وجعله له»^(٣٦). وهذا وجه فني ودقيق.

الاتجاه الثاني

كون النسخ مطلقاً. فلا إرث بضمان الجريمة مطلقاً، لا مع غيره ولا مع انفراده. وهو المنسوب إلى الشافعي^(٣٧).

ولا بدّ من البحث هنا عن تحديد النصّ الناسخ ما هو؟ وفي ذلك عدة آراء:

١. قيل: هو قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾ (الأنفال: ٧٢).

٢. وقيل^(٣٨): هو قوله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأنفال: ٧٥). قال القرطبي: «وروي عن جمهور السلف أن الآية الناسخة لقوله: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ قوله تعالى في الأنفال: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾. روي هذا عن ابن عباس وقتادة والحسن البصري، وهو الذي أثبتته أبو عبيد في كتاب (الناسخ والمنسوخ) له»^(٣٩).

٣. وقيل: إن قوله: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ﴾ منسوخ، نسخه قوله: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾. فهذه الفقرة ناسخة للأولى. كذا رواه البخاري عن ابن عباس^(٤٠).

٤. وقيل: بالعكس، أي إن قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ﴾ ناسخ، والمنسوخ هو قوله: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، كما رواه الطبري، واختاره ابن بطال^(٤١).

المناقشة

ويلاحظ على هذه الأقوال:

١- إنه بناء على التسليم بكبرى وقوع النسخ في آيات الكتاب فإن دعوى النسخ هذه إنما تكون مقبولة فيما لو كان هناك تنافٍ في الدلالة، بحيث يلغى التشريع الأول المنسوخ، ويشترع بدله حكم آخر، وهو الناسخ. أمّا لو لم يكن هناك تنافٍ وأمكن الجمع بين التشريعين والدالتين، ولو بنحو التخصيص أو التقييد أو الورود، فلا داعي لدعوى النسخ؛ فإن النسخ حالة طارئة لا يُصار إليها إلا نادراً، والأصل بقاء التشريعات وعدم تغييرها. من هنا قال القرطبي: «ولا يصحّ النسخ؛ فإنّ الجمع ممكن، كما بيّنه ابن عباس في ما ذكره الطبري، ورواه البخاري عنه في كتاب التفسير...»^(٤٢).

والجمع بين قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِي...﴾ وقوله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ في غاية الإمكان، كما سيأتي في محله. لكن قد تبدو المشكلة لأوّل وهلة في إمكانية الجمع مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا...﴾، بيد أن الحلّ ممكن أيضاً؛ إذ لا داعي لحصر دلالة الآية الأخيرة في الإرث، بل يحتمل فيها احتمالات أخرى.

٢- إنّ الرايين الأخيرين - أي الثالث والرابع - في منتهى الغرابة والفساد؛ إذ كيف يُحتمل عرفاً النسخ في الآية الواحدة، فصدرها يكون ناسخاً لعجزها، أو بالعكس؟! والمستند هو ما رواه البخاري، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ قال: «كان المهاجرون حين قدموا المدينة يرث الأنصاري المهاجري دون ذوي رحمه؛ للأخوة التي آخى رسول الله ﷺ بينهم، فلما نزلت: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِي﴾ قال: نَسَخْتُهَا ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾»^(٤٣).

وهذا هو الذي أثار استغراب المحققين، كأبي الحسن بن بطّال، مع اعترافه بوقوع ذلك - أي نسختها ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ - في جميع النسخ، ثم حاول تصحيح العبارة بما لا يقلّ غرابة عما استغربه، قال: «والصواب: أن المنسوخة ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، والناسخة ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِي﴾»^(٤٤).

أقول:

١. إنَّ الضمير في لفظ «نسختها» عائِدٌ على (المؤاخاة)، لا على الآية^(٤٥)، والفاعل المستتر للفعل (نسخت) يعود على قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾.

٢. من المؤكَّد أنَّ منشأ ذلك هو عروض تصحيف على هذه الرواية؛ فإنَّ الموجود في نسخة البخاري المطبوعة ما يلي: «...عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس - رضي الله عنهما -: ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي﴾ قال: ورثة، ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ قال: كان المهاجرون لما قدموا المدينة يرث المهاجر الأنصاري دون ذوي رحمه؛ للأخوة التي آخى النبي ﷺ بينهم، فلما نزلت ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي﴾ نسخت، ثمَّ قال: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، إلا^(٤٦) النصر والرفادة والنصيحة، وقد ذهب الميراث، ويوصى له»^(٤٧).

وأخرج الحاكم النيسابوري: «عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس - رضي الله عنهما -، في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾، قال: كان المهاجرون حين قدموا المدينة يورث^(٤٨) الأنصار دون ذوي القربى رحمه^(٤٩)؛ للأخوة التي آخى رسول الله ﷺ بينهم، فلما نزلت ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ قال: فنسختها، ثمَّ قال: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ من النصر والنصيحة»^(٥٠).

قال ابن الجوزي: «كان جماعة من المحدثين يروون الحديث من حفظهم، فتقصر عباراتهم، خصوصاً العجم، فلا يبين للكلام رونقاً، مثل هذه الألفاظ في هذا الحديث»^(٥١).

٣. ومن الغرائب أن يتوهمَّ خبير بنصوص الشريعة أنَّ المقطعين هما آيتان مستقلتان. قال العيني: «نسخت آية الموالى آية المعاقدة»^(٥٢).

الدليل الثاني: السنّة

استُدلَّ على مشروعية هذا العقد بعددٍ من الأحاديث، يُمكن تقسيمها إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: الروايات العامة الدالّة على لزوم العقود، ومنها:

١. ما رُوي عن النبي الأكرم ﷺ أنه خطب يوم فتح مكة، وكان ممّا قال: «ما كان من حلفٍ في الجاهلية فتمسّكوا به، فإنه لم يزد الإسلام إلا شدةً، ولا تُحدثوا حلفاً في الإسلام»^(٥٣).

٢. ما رُوي عنه ﷺ أيضاً من أنه قال: «شهدت حلف المطيبين وأنا غلامٌ مع عمومتي، فما أحبّ أن لي حمر النعم وأنا لو أني أنكثه»^(٥٤).

المنافشة: إنّ غاية ما تُثبت هذه الأحاديث لزوم العقود، ولا تُثبت المشروعية.

الطائفة الثانية: الروايات الخاصة لهذا العقد، ومنها:

١. صحيحة عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يذهب فيولي من أحبّ، فإذا ضمن جريته وعقله كان مولاه وورثه»^(٥٥).

٢. صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا والى [=ولي] الرجل الرجل فله ميراثه، وعليه معقلته»^(٥٦)، والمعقلة: دية جناية الخطأ^(٥٧).

٣. صحيحة سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن مملوكٍ أعتق سائبةً؟ قال: «يتولّى من شاء، وعلى من تولاه جريته، وله ميراثه». قلت: فإن سكّت حتى يموت. قال: «يُجعل ماله في بيت مال المسلمين»^(٥٨).

ونحوه صحيحة أبي بصير^(٥٩)، عن أبي عبد الله عليه السلام^(٦٠).

٤. صحيحة أبي عبيدة الحذاء قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أسلم، فتوالى إلى رجل من المسلمين؟ قال: «إن ضمن عقله وجنانيته ورثه وكان مولاه»^(٦١).

٥. صحيحة محمد، عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن السائبة - والذي كان من أهل الذمة - إذا والى أحداً من المسلمين على أن يعقل عنه، فيكون ميراثه له، أيجوز ذلك؟ قال: «نعم»^(٦٢).

٦. صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من مات وليس له وارث من إقبل [قربته] [=قربته]، ولا مولى عتاقة قد ضمن جريته، فماله من الأنفال»^(٦٣).

٧. صحيحة معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «من أعتق سائبةً فيتوالى من شاء، وعلى من والى جريته، وله ميراثه، فإن سكّت حتى يموت أخذ ميراثه، فجعل في بيت مال المسلمين إذا لم يكن له ولي»^(٦٤).

٨. صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى أمير

المؤمنين ﷺ في مَنْ أعتق عبداً سائبة أنه لا ولاء لمواليه عليه، فإن شاء توالى إلى رجلٍ من المسلمين، فليُشهد أنه يضمن جريته وكلَّ حَدَثٍ يلزمه، فإذا فعل ذلك فهو يرثه، وإن لم يفعل ذلك كان ميراثه يُردّ على إمام المسلمين»^(٦٥).

٩. صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله ﷺ قال: «السائبة ليس لأحدٍ عليها سبيلٌ، فإن والى أحداً فميراثه له، وجريته عليه، وإن لم يُوالِ أحداً فهو لأقرب الناس، لمولاه الذي أعتقه»^(٦٦).

١٠. بل يُمكن الاستدلال أيضاً بما أطلق فيه لفظ (الموالة أو المولى)، كصحيحة محمد الحلبي، عن أبي عبد الله ﷺ، في قول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾ (الأنفال: ١)، قال: «مَنْ مات وليس له مولى فماله من الأنفال»^(٦٧)؛ وصحيحة أبان بن تغلب^(٦٨) قال: قال أبو عبد الله ﷺ: «مَنْ مات لا مولى له ولا ورثة فهو من أهل هذه الآية: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (الأنفال: ١)»^(٦٩).

ثم إنه بناءً على مشروعية مثل هذا العقد يفتح البحث في بعض الجهات، نظير: صيغة هذا العقد، وحكمه من حيث اللزوم والجواز، وشروط المتعاقدين، ومقدار ما يورث به، وهل يتعدى الإرث بهذا الولاء من الضامن إلى أقاربه وورثته أو لا؟ كما أنه وقع البحث في رتبة هذا السبب؛ فقد اختار الإمامية أنه متأخر عن الإرث بالنسب وولاء العتق، فلا يرث ضامن الجريرة إلا مع فقد كل مناسبي وارث. من الطبقات الثلاث.، ومع فقد كل منعم وارث. ويجتمع مع الزوجية، فيرث معه الزوج والزوجة نصيبهما الأعلى. وهو مقدّم عندهم على ولاء الإمامة، فإذا فقد ضامن الجريرة يرث الإمام^(٧٠).

الجهة الرابعة: في بيان النوع الثالث (ولاء مَنْ أسلم على يديه كافرٌ)
تفرّد المحقق الطوسي من الإمامية بالقول بثبوت ولاء مَنْ أسلم على يديه كافر^(٧١)، إن مات، ولم يكن له وارثٌ نسبي ولا زوج ولا مولى عتاقة، ورثه المسلم الذي دعاه إلى الإسلام وهداه إليه.

الاستدلال بالسنة

من الواضح أنه لا نصّ من الكتاب دالٌّ على ذلك، لا صريحاً ولا تلويحاً، لكنّ

يمكن الاستدلال له بالسنة:

النص الأول: معتبرة السكوني^(٧٢)، عن أبي عبد الله عليه السلام [عن أبيه، عن آبائه عليه السلام] قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: بعثني^(٧٣) رسول الله صلى الله عليه وآله إلى اليمن، وقال لي: يا علي، لا تُقاتلن [لا تقاتل] أحداً حتى تدعوه إلى الإسلام، وأيم الله، لئن يهدي الله لعز وجل على يديك رجلاً خيراً لك مما طلعت عليه الشمس وغربت، ولك ولاؤه يا علي^(٧٤). فقد صرح في هذا الحديث بثبوت الولاء لمن أسلم على يديه كافر، فأشير إلى ثوابين لكل من يهدي إنساناً إلى الإسلام، وهما: الثواب الأخروي غير المحدود؛ والثواب الدنيوي، وهو الميراث.

المناقشة

أمّا النصّ الأوّل فمن المستبعد إرادة إرث المال؛ وذلك لندرة حصوله؛ فإنّه كثيراً ما يكون للإنسان وارث مناسب أو مُسابب، فلا يناسب أن يُجعل الأمر النادر جزاءً للفعل الذي يُراد الترغيب فيه؛ وأيضاً لحقارته وقلّته بالنسبة إلى الثواب الأخروي المعطوف عليه، فهو نظير عطف الواحد على الألف بل الآلاف في قول القائل: إنْ فُزْتُ فسأعطيك عدّة آلاف، مُضافاً إلى أنّي سأعطيك واحداً، فإنّه من الواضح استهجانُه عُرْفاً.

والراجع إرادة أحد احتماليّين من (الولاء):

الأوّل: إرادة الارتباط والتعلّق المعنوي والديني.

الثاني: إرادة ولاء الحلف وضمّان الجريرة؛ لكونه كان شائعاً عند العرب آنذاك، ولا سيّما لمن أسلم وانقطع عن قومه؛ فإنّه أحوج ما يكون إلى النصير، وأقرب شخص إليه وأوثق هو مَنْ أسلم على يديه، فيواليه عادةً. وقد يؤيد هذا الاحتمال ببعض المرويات، ومنها:

١- صحيحة أبي عبيدة الحدّاء قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أسلم، فتوالى إلى رجل من المسلمين؟ قال: «إنْ ضمن عقله وجنّيته ورثه وكان مولا^(٧٥)».

٢- ما روي عن مجاهد: أنّ رجلاً أتى عمر فقال: إنّ رجلاً أسلم على يدي فمات وترك ألف درهم، فتحرّجت منها، فرفعتها إليك، فقال: أرايت لو جنّ جنّية على مَنْ

تكون؟ قال: عليّ، قال: فميراثه لك^(٧٦). فقد جعل المدار في الإرث على ضمان الجريمة وكأته مفروغ عنه، ولم يجعل المدار على مجرد الإسلام على يديه.

إن قيل: إن حديث عمر على العكس أدلّ؛ إذ ظاهره ثبوت حكمين على مَنْ أسلم على يديه كافر بمجرّد الإسلام، وكأتهما مفروغ عنهما، وهما: الولاء، والعقل عنه.

قلنا: إن ثبوت العقل على مَنْ أسلم على يديه كافر غير محتمل بالمرّة، فضلاً عن أن يكون مفروغاً عنه؛ فإنّ المتوقّع إعطاؤه امتيازاً، والعقل ليس امتيازاً فيما لو كان ثابتاً على الطرفين، وهو غرامة وعقوبة عليه فيما لو كان العقل ثابتاً عليه خاصة.

النصّ الثاني: ما رُوي في مُسند زيدٍ من قوله ﷺ: «لا ولاء إلاّ لذي نعمة»^(٧٧)، ووجه الاستدلال به بناء على إرادة المعنى الواسع للنعمة - كما هو ظاهر اللغة -، فيكون داعماً لنظرية المحقق الطوسي.

المناقشة

وأما النصّ الثاني فهو ظاهرٌ في إرادة المعنى الخاصّ للنعمة، وهو نعمة التحرير من العبودية، وليس المراد مطلق النعمة، ولهذا لم يقلْ أحدٌ بثبوت الولاء لمن أقرض شخصاً قرضاً أو أسدى إليه معروفاً، ويؤيده بل يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ...﴾ (الأحزاب: ٣٧)؛ فإنّ الظاهر من الآية الكريمة أنّ المراد بالنعمة نعمة التحرير من العبودية، وحينئذٍ فلا دلالة في النصّ المنقول عن عليّ عليه السلام على ثبوت الولاء لمن أسلم على يديه أحد^(٧٨).

الجهة الخامسة: في بيان النوع الرابع (ولاء مُستحقّ الزكاة)

ذهب المحقق الطوسي من الإمامية إلى ثبوت ولاء مُستحقّ الزكاة - من الفقراء والمساكين وغيرهم - على العبد المُشترى من مال الزكاة^(٧٩).

ويدلّ عليه: موثقة عبيد بن زرارة^(٨٠) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ أخرج زكاة ماله ألف درهم، فلم يجد لها موضعاً يدفع ذلك إليه، فنظر إلى مملوكٍ يُباع في

مَنْ يُريده [=يزيده]، فاشتره بتلك الألف الدراهم التي أخرجها من زكاته، فأعتقه، هل يجوز ذلك؟ قال: «نعم، لا بأس بذلك». قلتُ: فإنه لما أن أعتق وصار حُرّاً أنجر واحترف فأصاب مالاً، ثم مات وليس له وارث، فمن يرثه إذا لم يكن له وارث؟ قال: «يرثه الفقراء المؤمنون الذين يستحقون الزكاة؛ لأنه إنما اشتري بمالهم»^(٨١). فقد صرح في ذيل الحديث بثبوت الولاء لمن يستحق الزكاة من الفقراء، مع ذكر العلة.

المناقشة

أولاً: شذوذ القول بها.

ثانياً: احتمال كون المراد منه ولاء العتق، كما عن جماعة، فلا تزاد به أقسام الولاء، كما أنه لا تزاد المراتب بأعمام أبي الميِّت وجدّه وأخواله كذلك؛ لاندرج الجميع في الأعمام والأخوال^(٨٢).

ردّ المناقشة

أولاً: كيف يدعى شذوذ القول بها مع ذهاب المحققين إلى ذلك بشهادة المحقق الحلّي؟ قال: «إنّ القول بها عندي أقوى؛ لمكان سلامتها عن المعارض، وإطباق المحققين ممّا على العمل بها»^(٨٣)، مُضافاً إلى أنه لا حزاة في الإفتاء مع قيام الدليل الحجّة.

وإنّ أمكن ردّ هذا الكلام بأنّ المحقق الحلّي إنّما ادّعى العمل بالرواية من قبل المحققين وصرف المال للفقراء، ولم يدع قولهم بثبوت ولاء خاصّ لهم في المقام.

ثانياً: عدم وجاهة احتمال إرادة ولاء العتق؛ لعدم انسجامه مع الحديث؛ إذ إنّ الولاء لو كان ثابتاً للمعتق لاحتمل ثبوت ولاء العتق له، أمّا وقد حُكم بثبوته للفقراء فلا، مُضافاً إلى كون المعتق ليس متبرعاً بالعتق، ومن شروط ثبوت ولاء العتق التبرع، على ما هو المعروف.

ثالثاً: إنّ التنظير له بأعمام أبي الميِّت وجدّه لا طائل تحته، فلو سلّم ثبوته فهو سببٌ مستقلّ.

والصحيح أن يُقال في فقه الحديث: إنّ تركة هذا العتيق الذي لا وارث له إمّا

أن يُقال بلزوم صرفه على الفقراء ابتداءً، وإما أن يكون راجعاً للإمام، وقد أباح صرفه فيهم. وعلى كلا التقديرين لا يثبت سبب جديد غير ما تقدّم. ولا خصوصية للمورد، بل هذا شأنه شأن أي مالٍ آخر لا وارث له.

الجهة السادسة: في بيان النوع الخامس (ولاء الإمامة)

ذهب الإمامية إلى أنّ ولاء الإمامة هو من أسباب الإرث، فإذا عُدّ ضامن الجريرة صار الميراث للإمام، وهذا من مختصات الإمامية التي أجمعوا عليها^(٨٤)، ووردت به رواياتهم^(٨٥).

الاستدلال بالكتاب

كما في قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيْبُهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً﴾ (النساء: ٣٣). ويقع الاستدلال بالفقرة الثانية من الآية، وهو قوله ﴿وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيْبُهُمْ﴾. وليُعلم أنّ في تحديد المراد بهذا المقطع عدّة احتمالات أو أقوال:

أحدها: إنّ المراد الأئمة عليهم السلام. ويدعم هذا التفسير بعض الروايات، ومنها:

١. صحيحة الحسن بن محبوب قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء: ٣٣)، قال: «إنما عنى بذلك الأئمة عليهم السلام، بهم عقد الله عزّ وجلّ أيمانكم»^(٨٦). فإنّ يمين الولاء للرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام قد أخذها الله تعالى على عباده، وأمر عزّ وجلّ بالوفاء بعهدا الذي من مصاديقه إعطاؤهم استحقاقهم من الإرث.

٢. ويمكن أيضاً الاستدلال بما ورد من أحاديث في كون الإمامة ميثاقاً قد أخذه الله على عباده، وهذا الميثاق قابلٌ لأن يُفسّر بتفسيرين على سبيل مانعة الخلو: أولهما: أخذ الميثاق الذي تمّ بطريقة غيبية، فقد أخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال: قيل: يا رسول الله متى أخذ ميثاقك؟ قال: «وآدم بين الروح والجسد»^(٨٧). وبحسب نظرية الإمامية فإنّ الإمامة امتدادٌ للنبوة واستمرار لها، وفي هذا الشأن يذكرون أحاديث كثيرة تُراجع في كتبهم العقائدية والكلامية.

وثانيهما: أخذ الميثاق من خلال التوجيهات والخطابات الإلهية، أوامر كانت أو نواهي، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩).

وعلى أي من هذين التفسيرين فإنَّ (عقد اليمين) يصدق على عقد الميثاق للآئمة عليهم السلام.

المناقشة

١. عدم مناسبة ما ورد في الآية من التعبير عما يُعطى الإمام بالنصيب، فهو ليس نصيباً وحصةً، ولا سيّما مع لحاظ عدم كونها معيّنة ومحدّدة.

٢. إنّ الإمام في أغلب الحالات ينفرد بإرث المال دون مشاركي؛ لأنّه وارث من لا وارث له، فلا تصل النوبة إليه إلّا بعد فقد الوارث الخاصّ. بل إنّ التعبير عن ذلك بالإرث تعبيرٌ مسامحي، وليس دقيقاً وحقيقياً، وإنّما هو من الأنفال والفيء العائد إلى بيت المال.

٣. عدم صدق عنوان ﴿عَقَدْتُ أَيْمَانَكُمْ﴾ على الميثاق الإلهي، سواء أكان غيبياً أو لا؛ لأنّ عنوان (عقد اليمين) تعبيرٌ خاصّ لا يصدق إلّا على العقد الخارجي بمعناه العرّي، بخلاف غيره من العناوين، كالميثاق والعهد ونحوهما، فإنّهما يكونان أعمّ، والوارد في الآية هو العنوان الخاصّ - وهو عقد اليمين - لا غير.

وبعبارة أخرى: إنّ العقد تارةً يكون عقداً باليمين، وهو العقد الخارجي الذي يتمّ بتوسط اليد اليمنى، وأخرى يكون عقداً والتزاماً لا دخل لليد فيه، وهذا لا يُطلق عليه عقد اليمين، وإن صدق عليه العقد.

ولا يمكن الالتزام بحمل العقد على ما يشمل البيعة للإمام؛ لأنّه قد لا تقع البيعة خارجاً - كما هو الغالب -، فهل يُقال حينئذٍ بانتفاء إرث الإمام عند انتفاء البيعة؟! بل حتّى لو وقعت البيعة خارجاً فهي تقع من قبل بعض المكلفين، لا جميع الناس، فيما نرى أنّ الحكم بإعطاء الإمام شامل للجميع، من بايع ومن لم يُبايع، حتّى غير المكلف.

وإن قيل: لا يُشترط دخل اليد في مفهوم عقد اليمين؛ فقد ورد التعبير بعقد

اليمين بالنسبة للقَسَم، مع أنه إيقاعٌ، وليس عَقْدًا عُرْفِيًّا.

قلنا: إنَّ هذا قياسٌ مع الفارق؛ إذ إنَّ اليمين بمعنى اليد غير اليمين بمعنى القَسَم، فهما من الألفاظ المشتركة. فعقد اليمين بمعنى اليد معناه العقد العُرْفِيّ والالتزام بين طرفين، وعقد اليمين بمعنى القَسَم معناه إيقاع القَسَم الجادّ عن قصدٍ.

٤. وأمّا التمسُّك بما رُوِيَ عن الإمام الرضا (عليه السلام) فهذه الصحيحة وإنَّ كانت بحسَب النظر البدوي بصدد تفسير الآية، ولكنَّ باعتبار عدم كون التفسير المذكور فيها ظاهراً من ألفاظ الآية تكون من روايات التأويل، لا من روايات التفسير؛ فإنَّ في استفادة هذا المدلول من الآية غموضاً، فنُرجع علمها إلى أهلها، كما يُقال، وحينئذٍ لا تصلح مؤيداً لهذا الاحتمال، فضلاً عن أن تكون دليلاً عليه^(٨٨).

٥. يُمكن إبراز وجهين آخرين فُتِّين في تفسير هذه الرواية:

أحدهما: المراد أنَّ انعقاد هذا السنخ من العقود إنَّما كان بسبب حكم الشارع بمنح بعض دُور الأئمة (عليهم السلام) في الضمان الاجتماعي لضامن الجريمة، وإمضاء الشارع لهذا العقد؛ والقرينة على ذلك ما ورد فيها من التعبير. فبعد قوله: «إنَّما عني بذلك الأئمة (عليهم السلام)» قال: «بهم عقد الله عزَّ وجلَّ أيمانكم»، ولم يقل: (معهم عَقَدَت أيمانكم)، بل استخدم حرف الجرِّ الباء المفيدة للسببية، فلولا كونهم أولياء للميِّت وأولويَّتهم بتركته لما كان مجالٌ لدخول طرفٍ أجنبيٍّ في عملية التوريث. وهذا الوجه هو الذي نرجَّحه في تفسير الآية. ولنا عودةٌ إلى هذا الوجه لاحقاً.

والآخر: إنَّه يُمكن فهم الرواية على أساس أنَّ الإمام (عليه السلام)، إنَّما أراد بيان كون الإمام مشمولاً بهذا الحكم، ويثبت له ولاء، لا أنَّ المراد دخوله في ظاهر لفظ الآية، بل إرادة ذلك ليست ببعيدة. ويدعم ذلك تعدُّد ألسنة الروايات الواردة بهذا الشأن:

فبعضها يظهر منه أنَّ منشأ ولاء الإمامة هو ضمان الجريمة، فقد روى الحلبيّ - في الصحيح -، عن الإمام أبي عبد الله الصادق (عليه السلام)، في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾ (الأنفال: ١)، قال: «مَنْ مات وليس له مولى فمأله من الأنفال»^(٨٩).

وبعضها ظاهره الاستدلال بما دلَّ على ولاية المعصوم، كقوله: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٦)، فقد روى الحدَّاء - في الصحيح -، عن الإمام الصادق (عليه السلام) أنَّه قال: «كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: أنا أَوْلَىٰ بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ،

وَمَنْ تَرَكَ مَالاً فَلِلْوَارِثِ، وَمَنْ تَرَكَ دِيناً أَوْ ضِياعاً فَإِلَيَّ وَعَلَيَّ»^(٩٠).
وفي بعضها تطبيق عنوان ضمان الجريرة عليه، ففي مصحح عبد الله بن سنان،
عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلتُ له: مكاتب اشترى نفسه وخلف مالا قيمته مئة ألف
ولا وارث له؟ قال: «يرثه مَنْ يلي جريسته». قال: قلتُ: مَنْ الضامن لجريسته؟ قال:
«الضامن لجرائر المسلمين»^(٩١).

إلى غير ذلك من البيانات المتنوعة، فراجع روايات الباب إن شئت.
ومن هنا ينقدح في الذهن إضافة وجه آخر أو أكثر في مدلول هذا النصّ
القرآني، كاحتمال إرادة عقد النكاح وعقد ضمان الجريرة^(٩٢)، أو احتمال إرادة عقد
ولاء الإمام عليه السلام مع عقد ضامن الجريرة. ومما مرّ تتضح إمكانية الاستدلال على هذين
الاحتمالين وأيضاً نقاط المناقشة فيهما، فلا نُعيد.

الاستدلال بالسنة

وقد مرّ عليك الاستدلال بعددٍ من الأخبار، ومنها:
١. مُصَحَّح عبد الله بن سنان^(٩٣)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلتُ له: مكاتب
اشترى نفسه، وخلف مالا قيمته مئة ألف، ولا وارث له، قال: «يرثه مَنْ يلي جريسته»،
قال: قلتُ: مَنْ يلي جريسته؟ قال: «الضامن لجرائر المسلمين»^(٩٤).
٢. صحيحة سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: سألتُه عن
مملوك أعتق سائبة؟ قال: «يتولّى مَنْ شاء، وعلى مَنْ تولاه جريسته، وله ميراثه». قلتُ:
فإن سكنت حتى يموت؟ قال: «يُجعل ماله [=ميراثه] في بيت مال المسلمين»^(٩٥).
ونحوه صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام^(٩٦).
٣. صحيحة محمد، عن أحدهما عليه السلام، قال: سألتُه عن السائبة - والذي كان من
أهل الذمة - إذا والى أحداً من المسلمين على أن يعقل عنه، فيكون ميراثه له، أيجوز
ذلك؟ قال: «نعم»^(٩٧).

٤. صحيحة الحسن بن محبوب قال: سألتُ أبا الحسن عليه السلام عن قول الله عز وجل:
﴿وَكُلُّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء:
٣٣)، قال: «إنما عنى بذلك الأئمة عليه السلام، بهم عقد الله عز وجل أيمانكم»^(٩٨).

٥. صحيحة محمد الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾ (الأنفال: ١)، قال: «مَنْ مات وليس له مولى فَمَالُهُ مِنَ الْأَنْفَالِ» ^(٩٩).

٦. صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مَنْ مات وترك ديناً فعلينا دينه، وإلينا عياله، وَمَنْ مات وترك مالا فلورثته، وَمَنْ مات وليس له مولى فَمَالُهُ مِنَ الْأَنْفَالِ» ^(١٠٠).

٧. مصححة عمّار بن أبي الأحوص ^(١٠١) قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن السائبة، فقال: «انظروا في القرآن فما كان فيه ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (النساء: ٩٢؛ المائدة: ٨٩؛ المجادلة: ٣) فتلك يا عمّار السائبة، التي لا ولاء لأحد عليها إلا الله، فما كان ولاؤه لله فهو لرسول الله ﷺ [=لرسوله]، وما كان ولاؤه لرسول الله ﷺ فإن ولاءه للإمام، وجنابته على الإمام، وميراثه له» ^(١٠٢).

٨. صحيحة أبان بن تغلب قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «مَنْ مات لا مولى له ولا ورثة فهو من أهل هذه الآية: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (الأنفال: ١)» ^(١٠٣).

٩. 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 فإنه لا ولاء عليه لأحد إن كره ذلك، ولا يرثه إلا مَنْ أحب أن يرثه، فإن أحب أن يرثه ولي نعمته أو غيره فليشهد رجلين بضمان ما ينوبه لكل جريرة جرّها أو حَدَثَ، فإن لم يفعل السيّد ذلك ولا يتوالى إلى أحدٍ فإن ميراثه يُردّ إلى إمام المسلمين» ^(١٠٤).

١٠. صحيحة سليمان بن خالد ^(١٠٥)، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجلٍ مسلم قُتل وله أب نصراني، لِمَنْ تكون دينته؟ قال: «تُؤَخَذُ فتُجعل في بيت مال المسلمين؛ لأنّ جنابته على بيت مال المسلمين» ^(١٠٦).

الجهة السابعة: في بيان النوع السادس (جهة الإسلام)

ذهبت المذاهب السنية إلى أنّ مَنْ مات من المسلمين ولم يترك وارثاً - قريباً كان أو زوجاً أو مولى - فَمَالُهُ لبيت المال، يرثه المسلمون بالعصوبة كما يحملون عنه دية

جنايته. وذهب الأحناف وبعض الشافعية الى أنه لا يكون ميراثاً، بل على سبيل المصلحة؛ لأنها ليس لها مالك، فحتى لا تبقى سائبة تُوضع في بيت المال^(١٠٧).

المناقشة

١. إنَّ عدم رضا الشارع بضياع المال هو أمرٌ صحيح، ولكنَّ هذا لا يقتضي أنَّ تركته مَنْ لا وارث له تكون إرثاً للمسلمين، بل هو غير محتمل بالمرّة؛ لأنَّ التوريث يستلزم القسمة على الورثة كافّة، وهو متعذّر أو مستحيل، كما أنَّ المسلمين لا يتحمّلون جناية مَنْ لا وارث له؛ لعدم كونهم عاقلته، وهو واضح.

٢. وأمّا جعله في بيت المال؛ لصرفه على سبيل المصلحة، فهو معقول، ولازمه أنّه يكون ملكاً للأمة ملكيّة عامّة، ولكنَّ لا دليل عليه إثباتاً، بل قام الدليل على خلافه، وذلك:

أولاً: إنَّ الكتاب دلّ على أنَّ الأنفال هي لله وللرسول، قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (الأنفال: ١)، ولا ريب في أنَّ المال الذي لا صاحب له هو من مصاديق الأنفال، فيكون ملكاً لمنصب رئاسة الدولة.

ثانياً: قد رُوي في المصادر الحديثية ما جاوز حدَّ التواتر أنَّ الدّين يتحمّله النبي ﷺ، فقد رُوي عنه أنّه قال: «مَنْ ترك مالا فلورثته، ومَنْ ترك كلاً فإلينا». وقد رُوي بألفاظ مختلفة. وقد تضمّن بعضها التصريح بولاية النبي ﷺ وأوليّيته بالمؤمنين من قبيل: «ما من مؤمنٍ إلّا وأنا أولى به في الدنيا والآخرة، اقرؤوا إن شئتم ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٦)»، ونحو ذلك^(١٠٨). ومن الواضح أنَّ المراد من ولاية النبي ﷺ وتحمله الدّين لا بما هو شخص، بل بما هو رئيس للدولة، وهذا المنصب لا يتعطّل بعد وفاته ﷺ، بل ينوب عنه فيه نائبه، وهو ما اصطلحت عليه الإمامية بـ (ولاء الإمامة).

وقد شرح الإمام الباقر عليه السلام ذلك في معتبرة عطاء^(١٠٩)، قال: قلتُ له: جعلتُ فداك، إنَّ عليّ ديناً إذا ذكرته فسد عليّ ما أنا فيه، فقال: «سبحان الله! أما بلغك أنَّ رسول الله ﷺ كان يقول في خطبته: «مَنْ ترك ضياعاً فعليّ ضياعه، ومَنْ ترك مالا فأكله [=فأله]»، فكفالة رسول الله ﷺ ميتاً ككفالة حيّاً، وكفالة حيّاً

ككفالاته ميّتاً»، فقال الرجل: نفّست عني، جعلتُ فداك^(١١٠).
إذن، فمع وجود الولي الأعلى لا يصحّ توريث مال مَنْ لا وارث له للمسلمين، ولا يصحّ جعله في بيت المال وصرفه في مصالح الأمة العامّة، بل يرجع المال إلى منصب الإمامة، وتكون من أموال الدولة الخاصّة بها.

أهمّ نتائج البحث

١. سعينا قدر المستطاع للإفادة من النصّ القرآني وتوظيف أقصى ما يمكن من طاقةٍ دلالية فيه في مختلف ثنايا البحث.
٢. وقد اعتمدنا أسلوب البحث المقارن بين الفقه الإمامي والفقه السنّي.
٣. استعرضنا أدلّة النوع الأوّل من أنواع الولاء، وناقشناها. وانتهينا إلى عدم كونه أحد موجبات الإرث، وأنّه ليس علقة قهرية بين المنعم والعتيق، بل إنّ الموجب هو عقد ولاء ضمان الجريمة، الذي هو سببٌ اختياري.
٤. وتبعاً لرؤيتنا المتقدّمة طرحنا رأياً خاصاً في مسألة كون التوارث بين المنعم والعتيق يثبت للطرفين أو لأحدهما، وهو أنّ ذلك تابعٌ لمضمون العقد.
٥. قدّمنا تصويراً خاصاً حول سببية الولاء بأنواعه للتوريث، وأنّه في حقيقته خارج عن مقولة التوريث.

الهوامش

- (١) النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٤٢٤؛ النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٢٥٤.
- (٢) السيوري، كنز العرفان ٢: ٣٢٥؛ تفسير البيضاوي ١: ٣٤٢.
- (٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٣ - ٢٥٥.
- (٤) مستند الشيعة ١٩: ٤٢٤؛ جواهر الكلام ٣٩: ٢٥٤.
- (٥) مستند الشيعة ١٩: ٤٢٤؛ الروحاني، فقه الصادق ٢٤: ٤٠٤ - ٤٠٥.
- (٦) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٣: ٢٢٤.
- (٧) انظر: السلطاني، أقصى البيان في آيات الأحكام ٢: ٤٨٦.
- (٨) انظر: الجرجاني، آيات الأحكام ٢: ٥٦٩.
- (٩) انظر: الجزائري، قلائد الدرر: ٣٤٤.

- (١٠) المراد بالعقل العقل في باب الجناية، أي تحمل دية وأرش الجناية عن الحليف لو ارتكب جنائياً أوجب ذلك.
- (١١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٥: ١٦٦.
- (١٢) محمد علي السائيس، تفسير آيات الأحكام ١: ٤٤٤.
- (١٣) الجصاص، أحكام القرآن ١: ١١٢.
- (١٤) السائيس، تفسير آيات الأحكام ١: ٤٤٣.
- (١٥) المصدر نفسه.
- (١٦) انظر: خنجر حمية، فقه المواريث والفرائض ١: ٢٨.
- (١٧) تفسير الآلوسي ٥: ٢١.
- (١٨) المصدر نفسه.
- (١٩) السائيس، تفسير آيات الأحكام ١: ٤٤٣.
- (٢٠) الطبرسي، مجمع البيان ٣: ٧٦ - ٧٧؛ السلطاني، أقصى البيان في آيات الأحكام ٢: ٤٨٦.
- (٢١) ابن العربي، أحكام القرآن ١: ٤١٤؛ الجصاص، أحكام القرآن ٢: ١١٢ - ١١٣.
- (٢٢) الجصاص، أحكام القرآن ٢: ١١٣.
- (٢٣) الراوندي، فقه القرآن ٢: ٣٤٨. وانظر: الجزائري، قلائد الدرر: ٣٤٤.
- (٢٤) السائيس، تفسير آيات الأحكام ١: ٤٤٣.
- (٢٥) انظر: السبزواري، مواهب الرحمن ٨: ١٥٥.
- (٢٦) الجرجاني، آيات الأحكام ٢: ٥٦٨ (انظر: الهامش، للإشراقي).
- (٢٧) الجزائري قلائد الدرر: ٣٤٤.
- (٢٨) مواهب الرحمن ٨: ١٥٥.
- (٢٩) الماوردي، الحاوي الكبير ١٨: ٨٢ - ٨٣.
- (٣٠) مسالك الأفهام ١٣: ٢٢٢.
- (٣١) كذا في المصدر. ولعل الأنسب (والده)، بدل (ولده).
- (٣٢) مسالك الأفهام ١٣: ٢٢٢.
- (٣٣) النوري الطبرسي، مستدرك الوسائل ١٧: ١٥١ - ١٥٢، باب ١ من موجبات الإرث، ح ٢.
- وسند الحديث: محمد بن إبراهيم النعماني - في تفسيره -، عن أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة، عن أحمد بن يوسف بن يعقوب الجعفي، عن إسماعيل بن مهران، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن أبيه، عن إسماعيل بن جابر.
- وأبو عبد الله محمد بن إبراهيم الكاتب النعماني، المعروف بابن زينب، من تلاميذ محمد بن يعقوب الكليني، عظيم القدر (محمد الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٤٨٣، رقم ٩٩٤٠ - ٩٩٣٨ - ٩٩٦٣).
- والحافظ أبو العباس أحمد بن محمد بن عقدة الزيدي من مشايخ الكليني، جليل القدر (المصدر السابق: ٤٢، رقم ٨٦٩ - ٨٦٨ - ٨٧١).
- وأبو الحسين أحمد بن يوسف بن حمزة بن زياد الجعفي الكوفي مولى بني تيم الله، ثقة (المصدر السابق: ٥٠، رقم ١٠٢٣ - ١٠٢٢ - ١٠٢٧؛ رجال الطوسي: ٣٥١، رقم ٥٢٠٥).
- وإسماعيل بن مهران ثقة (المصدر السابق: ٧٠، رقم ١٤٣٧ - ١٤٣٦ - ١٤٤٥؛ رجال النجاشي: ٢٦ - ٢٧،

- ١٧٢، ح٨: وانظر أيضاً: ١٧١، ح٤؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٨: ٢٥٥، ح٩٢٧؛ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ١٣٦، ح٣٥٠٣.
- (٥٩) أبو يعقوب شعيب العرقوفي ثقةٌ عين، وهو ابن أخت أبي بصير يحيى بن القاسم (رجال النجاشي: ١٩٥، رقم ٥٢٠؛ الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٢٧٩، رقم ٥٧٤١ - ٥٧٤٠ - ٥٧٥٠).
- (٦٠) انظر: وسائل الشيعة ٢٣: ٧٣، باب ٤١ من العتق، ح١، حيث أشار إليه في ذيل صحيح سليمان بن خالد، مع أنه غيره، وكان عليه أن يُعبر بـ «وروى مثله أو نحوه»؛ وانظر: الكافي ٧: ١٧١، ح٤؛ مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ١٣٦، ح٣٥٠٣؛ تهذيب الأحكام ٨: ٢٥٥، ح٩٢٧.
- (٦١) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٥، باب ١ من ولاء ضمان الجريرة، ح٥؛ وانظر: الكافي ٧: ١٣١، ح١؛ تهذيب الأحكام ٧: ٣٨٨، ح١٥٥٥؛ ٩: ٣٨٢ - ٣٨٣، ح١٣٦٦.
- (٦٢) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٦، باب ٢ من ولاء ضمان الجريرة والإمامة، ح١؛ وانظر: تهذيب الأحكام ٩: ٣٩٦، ح١٤١٥.
- (٦٣) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٦، باب ٣ من ولاء ضمان الجريرة، ح١؛ وانظر: الكافي ٧: ١٦٩، ح٢؛ تهذيب الأحكام ٩: ٣٨٧، ح١٣٨١؛ الطوسي، الاستبصار ٤: ١٩٦، ح٧٢٤؛ مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٣، ح٥٧١٤.
- (٦٤) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٩، باب ٣ من ولاء ضمان الجريرة والإمامة، ح٩؛ وانظر: تهذيب الأحكام ٩: ٣٩٤، ح١٤٠٦.
- (٦٥) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٥٠ - ٢٥١، باب ٣ من ولاء ضمان الجريرة والإمامة، ح١٢؛ وانظر: تهذيب الأحكام ٩: ٣٩٤، ح١٤٠٧؛ ١٠: ٥٢ - ٥٤.
- (٦٦) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٥٣، باب ٤ من ولاء ضمان الجريرة والإمامة، ح٦؛ وانظر: تهذيب الأحكام ٩: ٣٩٤، ح١٤٠٨.
- (٦٧) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٧، باب ٣ من ولاء ضمان الجريرة، ح٣؛ وانظر: الكافي ٧: ١٦٩، ح٤؛ تهذيب الأحكام ٩: ٣٨٦، ح١٣٧٩؛ الاستبصار ٤: ١٩٥، ح٧٣٢.
- (٦٨) سند الحديث: محمد بن الحسن الطوسي، عن المفيد والحسين بن عبيد الله وأحمد بن عبدون كلهم، عن أبي عبد الله الحسين بن سفيان البزوفري، عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن محمد بن زياد، عن رفاعة، عن أبان بن تغلب (تهذيب الأحكام ٩: ٣٨٦، ح١٣٨٠؛ ١٠: ٧٥، المشيخة؛ الاستبصار ٤: ١٩٥، ح٧٣٣؛ ٣٢٠ - ٣٢٣، المشيخة).
- ورفاعة بن موسى الأسدي النخّاس ثقة (رجال النجاشي: ١٦٦، رقم ٤٣٨؛ الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٢٢٥، رقم ٤٦١١ - ٤٦١٠ - ٤٦١٩).
- وأبو سعيد أبان بن تغلب بن رباح [=رياح] البكري الجريري عظيم المنزلة في أصحابنا، ثقة (رجال النجاشي: ١٠، رقم ٧؛ الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٢، رقم ٢٨).
- (٦٩) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٩، باب ٣ من ولاء ضمان الجريرة، ح٨.
- (٧٠) مستند الشيعة ١٩: ٤٢٤ - ٤٢٥.
- (٧١) 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).

- (٧٢) السند الأول: محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني (الكافي ٥: ٢٨، ح ٤).
- والحسين 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 تدل على هذا» (خلاصة الأقوال: ٣٣٩، رقم ٩؛ وانظر: رجال ابن داود الحلبي: ٢٤١، رقم ١٥٦)، ووثقه بعض (الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ١٨٣، رقم ٣٧٠٦ - ٣٧٠٥ - ٣٧١٥؛ وانظر: النمازي مستدركات علم رجال الحديث ٣: ٢١٣، رقم ٤٧٦٤).
- وإسماعيل بن مسلم السكوني ثقة من العامة (المحقق الحلبي، المعتمد ١: ٢٥٢؛ الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٦٣، رقم ١٢٨٤ - ١٢٨٣ - ١٢٩٠؛ مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦١٢ - ٦١٦، رقم ٢٢٣ / ٢٠٢١).
- السند الثاني: محمد بن يعقوب الكليني، عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن، عن مسمع بن عبد الملك (الكافي ٥: ٣٦، ح ٢).
- وأبو جعفر محمد بن الحسن بن شمون ضعيف جداً، فاسد المذهب (رجال النجاشي: ٣٣٥، رقم ٨٩٩؛ الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٥١٤، رقم ١٠٤٨٧ - ١٠٤٨٢ - ١٠٥٠٩).
- وعبد الله بن عبد الرحمن هو الأصم المسمعي، الذي ضعفه ابن الغضائري (رجال ابن الغضائري: ٧٦، رقم ٨٧؛ الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٢٣٨، رقم ٦٩٥٣ - ٦٩٥١ - ٦٩٦٢).
- السند الثالث: محمد بن الحسن الطوسي، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن النوفلي، عن السكوني (تهذيب الأحكام ٦: ١٤١، ح ٢٤٠).
- (٧٣) كذا. وفي النقل الآخر: «لما وجهني... قال: يا علي».
- (٧٤) وسائل الشيعة ١٥: ٤٢ - ٤٣، باب ١٠ من جهاد العدو، ح ١: ٢٦: ٢٥١، باب ٣ من ولاء ضمان الجريمة والإمامة، ح ١٤: الكافي ٥: ٢٨، ح ٤؛ مستدرک الوسائل ١٧: ٢١٠، باب ٦ من ولاء ضمان الجريمة، ح ١.
- (٧٥) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٥، باب ١ من ولاء ضمان الجريمة، ح ٥؛ وانظر: الكافي ٧: ١٣١، ح ١؛ تهذيب الأحكام ٧: ٣٨٨، ح ١٥٥٥: ٩: ٣٨٢ - ٣٨٣، ح ١٣٦٦.
- (٧٦) عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العباسي، المصنف ٧: ٣٩٩، باب ١٠٩، ح ٢.
- (٧٧) مسند الإمام زيد بن علي: ٣٢١.
- (٧٨) انظر: خالد الغفوري، فقه الإمام علي عليه السلام ١: ١٩٣ - ١٩٥.
- (٧٩) لقد جعل المحقق الطوسي هذه المرتبة الرابعة من مراتب السبب (انظر: المحقق الطوسي، جواهر الفرائض (مخطوط)، مجلة فقه أهل البيت عليه السلام، العدد ١٧: ٢٠٧؛ أبو الحسن بن أحمد الأبيوردي، شرح الفرائض النصيرية: ٣٣ - ٣٤).
- (٨٠) سند الحديث: محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن فضال، عن مروان بن مسلم، عن ابن بكير، عن عبيد بن زرارة.
- وأما الراوي عن ابن بكير فإن كان مروان بن مسلم فهو ثقة (رجال النجاشي: ٤١٩، رقم ١١٢٠؛ الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٥٩٩، رقم ١٢٢٣٤ - ١٢٢٢٩ - ١٢٢٥٨)؛ وإن كان هارون بن مروان (البرقي، المحاسن: ٣٠٥، ح ١٥) فهو ثقة أيضاً (رجال النجاشي: ٤٣٨، رقم ١١٨٠؛ الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٦٤٩، رقم ١٣٢٤٤ - ١٣٢٤١ - ١٣٢٧٠).

- (٨١) وسائل الشيعة ٩: ٢٩٢، باب ٤٣ من المستحقين للزكاة، ح ٢؛ وانظر: الكافي ٣: ٥٥٧، ح ٣؛ تهذيب الأحكام ٤: ١٠٠، ح ٢٨١.
- (٨٢) المحقق الحلي، المعتبر ٢: ٥٨٩.
- (٨٣) المصدر نفسه.
- (٨٤) مستند الشيعة ١٩: ٤٢٦؛ جواهر الكلام ٣٩: ٢٦٠.
- (٨٥) وسائل الشيعة ٩: ٥٢٩ - ٥٣٠، باب ١ من الأنفال، ح ١٧: ٢٦: ٥٢٩ - ٢٤٢، باب ٤ من ميراث ولاء العتق، ح ١: ٢٦: ٢٤٤ - ٢٥٧.
- (٨٦) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٧، باب ٣ من ضمان الجريرة والإمامة، ح ٢؛ وانظر: الكافي ١: ٢١٦، ح ١.
- (٨٧) السيوطي، الدر المنثور ٥: ١٨٤.
- (٨٨) وليعلم أنه ليس مرادنا من ذلك هنا إسقاط حجّة هذه الرواية وعدم إمكانية الاستدلال بها فقهياً لإثبات ولاء الإمامة وأن الإمام وارث من لا وارث له، وإنما مرادنا أنها لا تثبت كون هذه الآية ظاهرة في شمولها للأئمة (عليهم السلام)، ووقعهم طرفاً للتعاقد.
- (٨٩) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٧، باب ٣ من ولاء ضمان الجريرة والإمامة، ح ٣: ٢٦: ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٩، ح ٤، ٨؛ وانظر: الكافي ٧: ١٦٩، ح ٤؛ تهذيب الأحكام ٩: ٣٨٦، ح ١٣٧٩؛ ١٠: ٧٥؛ الاستبصار ٤: ١٩٥، ح ٧٣٢.
- (٩٠) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٥١، باب ٣ من ولاء ضمان الجريرة والإمامة، ح ١٤؛ وانظر: من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٥١، ح ٥٧٥٩.
- (٩١) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٨، باب ٣ من ولاء ضمان الجريرة والإمامة، ح ٧؛ وانظر: الكافي ٧: ١٥٢، ح ٨؛ تهذيب الأحكام ٩: ٣٥٢ - ٣٥٣، ح ١٢٦٤؛ من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٤٢، ح ٥٧٤٠.
- (٩٢) الجزائري، قلائد الدرر: ٣٤٤.
- (٩٣) سند الحديث: محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، عن عبد الله بن سنان (الكافي ٧: ١٥٢، ح ٨؛ تهذيب الأحكام ٩: ٣٥٣، ح ١٢٦٤).
- وإسماعيل بن مرار من الرواة المشهورين، وهو تلميذ يونس بن عبد الرحمن، لكنه لم يؤثّق (محمد جعفر الكرباسي، إكليل المنهج في تحقيق المطلب: ١٣٨ - ١٣٩، رقم ١٥١). ولكن رجّح البعض توثيقه (الوحيد البهبهاني، تعلّيق على منهج المقال: ٩٣؛ الوحيد البهبهاني، الفوائد الحاثريّة: ٢٣١؛ النمازي مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٦٩، رقم ٤٤٦؛ الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٧٠، رقم ١٤٣١ - ١٤٣٠ - ١٤٣٩).
- وسند الصدوق: عن محمد بن موسى بن المتوكّل، عن علي بن الحسين السعدآبادي، عن أحمد بن بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن سنان (من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٤٢، ح ٥٧٤٠؛ وانظر: ٤٩٦، المشيخة).
- (٩٤) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤٢، باب ٤ من ميراث ولاء العتق، ح ١.
- (٩٥) وسائل الشيعة ٢٣: ٧٣، باب ٤١ من العتق، ح ١: ٢٦: ٢٤٤، باب ١ من ولاء ضمان الجريرة والإمامة، ح ٣: ٢٦: ٢٥٤، باب ٤ من ولاء ضمان الجريرة والإمامة، ح ٨؛ وانظر: الكافي ٧: ١٧٢، ح ٨؛ وانظر: ١٧١، ح ٤؛ تهذيب الأحكام ٨: ٢٥٥، ح ٩٢٧؛ ٩: ٣٩٥، ح ١٤٠٩؛ الاستبصار ٤: ١٩٩، ح ٧٤٦، ٧٤٧؛ من لا يحضره الفقيه ٣: ١٣٦، ح ٣٥٠٣.
- (٩٦) انظر: وسائل الشيعة ٢٣: ٧٣، باب ٤١ من العتق، ح ١، حيث أشار إليه في ذيل صحيح سليمان

الأحكام ٦: ٢١١، ح ٤٩٤؛ ١٠: ٧١، المشيخة).

وأبو عبد الله الظاهر أنه محمد بن خالد البرقي، وهو ثقة (النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٧: ٨٠ - ٨١، رقم ١٣٢٦٢).

والحسن بن الحسين اللؤلؤي قيل: تعارض فيه التوثيق والتضعيف (الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ١٣٨، رقم ٢٧٨٥ - ٢٧٨٤ - ٢٧٩٣)، ورجح البعض وثاقته (خلاصة الأقوال: ١٠٢، رقم ١١؛ الكرباسي، إكليل المنهج في تحقيق المطلب: ١٨٢ - ١٨٣، رقم ٢٦١؛ وانظر: ٤٢٩).

وزياد بن محمد بن سوقة اشتباه، فهو إما زياد بن سوقة أو محمد بن سوقة، وكلاهما ثقة (خلاصة الأقوال: ١٤٩، رقم ٥؛ ٢٧١، رقم ١٨٣؛ الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٢٣٤، رقم ٤٧٨٧ - ٤٧٨٦ - ٤٧٩٦؛ ٥٣٥، رقم ١٠٩٢٣ - ١٠٩١٨ - ١٠٩٤٥؛ وانظر: النمازي مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٣٢٦، رقم ٤٨١٠؛ الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٢٣٥، رقم ٤٨٠١ - ٤٨٠٠ - ٤٨١٠).

وأما عطاء فالظاهر أنه ابن السائب، وقيل: إنه مجهول (الجواهري، المفيد من معجم رجال الحديث: ٣٧٤، رقم ٧٦٨٤ - ٧٦٨٢ - ٧٦٩٥ - ٧٦٩٠ - ٧٦٨٨ - ٧٧٠١، لكن مال البعض إلى توثيقه (النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٥: ٢٣٩، رقم ٩٣٩٧).

وسند الصدوق: عن [محمد بن الحسن، عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن] النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن أيوب بن عطية (من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٥١، ح ٥٧٥٩؛ ٤٩٥ - ٤٩٦، المشيخة).

(١١٠) وسائل الشيعة ١٨: ٣٣٧ - ٣٣٨، باب ٩ من الدين والقرض، ح ٥؛ وانظر: الكافي ١: ٤٠٦، ح ٦؛ القاضي أبو حنيفة التميمي، دعائم الإسلام ٢: ٣٩١ - ٣٩٢، ح ١٣٨٦؛ من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٥١، ح ٥٧٥٩؛ الصدوق، علل الشرائع ١: ١٢٧، ح ٢؛ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٩١ - ٩٢، ح ٢٩؛ الصدوق، معاني الأخبار: ٥٢، ح ٣).

منصب أمير الحاج في الفقه السياسي

قراءة تقريبية

د. الشيخ محمد رحمانى (*)

ترجمة: وسيم حيدر

أهمية منصب أمير الحاج

يحظى منصب أمير الحاج في الفقه الإسلامي، ولا سيما في الفقه السياسي الشيعي، بمكانة مرموقة. وكفى هذا المنصب أهمية أنه كان في عصر النبي الأكرم والأئمة المعصومين عليهم السلام من جملة مختصاتهم. ومن جهة أخرى فإن أداء أمير الحاج يرتبط ارتباطاً وثيقاً في العمل على أداء فريضة الحج على أحسن وجه. وحيث إن فريضة الحج - لما تشتمل عليه من الخصائص المنحصرة بها - تفوق في أهميتها أهمية سائر الواجبات الشرعية الأخرى فإن منصب أمير الحاج سيكون بدوره على أهمية كبرى أيضاً.

ومن خصائص فريضة الحج ما يلي:

- أ. اشتمال هذه الفريضة على مختلف الأحكام الفقهية المتنوعة، من قبيل: الأحكام العبادية والاقتصادية والسياسية والفردية والاجتماعية.
- ب. يمكن القول: إن أداء مناسك الحج يعتبر - مقارنة بسائر الأحكام والواجبات الأخرى - من أصعب الواجبات الشرعية، ولا سيما في العهود السابقة، حيث كانت الشقة بعيدة، ووسائل النقل بدائية جداً.

(*) أستاذ في الحوزة العلمية في قم، وأستاذ مساعد ومدير قسم الفقه والأصول في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية.

• منصب أمير الحاج في الفقه السياسي، قراءة تقريرية

ج - تشتمل فريضة الحجّ - من بين سائر الواجبات الشرعية - على أكثر التشعّبات والتفريعات الفقهية.

د - إن فريضة الحجّ إنما تجب مرّة واحدة في العمر، ولكن يترتّب على الإخلال بها مشاكل وتعقيدات جمّة، ومنها: حرمة الزواج على الرجل والمرأة.

هـ - إن أداء مناسك الحجّ يشكّل مناسبة طيّبة لاجتماع المسلمين من مختلف الجنسيات والأقطار الإسلامية، الأمر الذي يعكس عظمة الإسلام ووحدة المسلمين وقوّة العالم الإسلامي، ويقذف الرعب في قلوب أعداء الإسلام، الأمر الذي يوفرّ الأرضية الصالحة لنشر التعاليم الإسلامية الخالصة (التشيّع)، وهكذا يوفرّ هذا الاجتماع فرصة ثمينة للبحث في مشاكل العالم الإسلامي، وإيجاد الحلول لها، وتوثيق العلاقات بين المسلمين، وتجاوز الأحقاد والخلافات فيما بينهم.

إن هذه الأمور تجعل من منصب أمير الحاج منصباً في غاية الأهمية من زاوية الفقه السياسي لدى الشيعة، وأن يعمل الفقهاء على رصد وظائف هامّة لمن يتولى هذا المنصب.

إن منصب الحاج بالنسبة إلى الحجاج الإيرانيين - بالالتفات إلى خصوصية نظام الجمهورية الإسلامية، ورسالتها الإعلامية الموجهة للمسلمين في العالم، وإبطال مفعول الإعلام المغرض الموجه ضدها من قبل أعداء الإسلام والثورة - يتمنّع بأهمية مضاعفة.

من هنا نروم في هذا المقال أن نلقي نظرة عابرة على منصب ومهام أمير الحاج. ولكن قبل الدخول في البحث نجد من الضروري التنويه بالأمور التالية:

١- إن المسائل الواردة في هذا المقال ذات طابع تقريرى أكثر منه تحقيقاً أو بحثاً.

٢- لقد سعينا إلى طرح الأبحاث بشكلٍ تقريرى.

سابقة البحث

إن لتتصيب شخص بوصفه أميراً للحاج جذوراً تاريخية تعود إلى صدر الإسلام وبعثة النبي الأكرم ﷺ، وعليه سيكون للبحث في هذا العنوان تاريخٌ طويل أيضاً. فهناك في الروايات ما يدلّ على أن أوّل من تولى هذا المنصب هو شخص النبي الأكرم ﷺ، وأنه نصّب الإمام علي عليه السلام بعد ذلك في هذا المنصب في السنة السابعة من

الإجتهااد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ ٣٧١

الهجرة ليكون أميراً للحاج، وكان من جملة الأمور التي ألقاها عليه بوصفه متسنماً هذا المنصب قراءة سورة براءة في مناسك الحج. وبعد ذلك استمرّ العمل بمنصب أمير الحاج بمختلف الأشكال، حتى تكفل الإمام علي أمير المؤمنين بتولي هذا المنصب مدة إمامته^(١). وقد صرح بعض الفقهاء بأن منصب أمير الحاج كان متعارفاً في العصور الماضية من قبل الخلفاء^(٢). وقد ذكر بعض المؤرخين أسماء أمراء الحج المنصوبين من قبل الخلفاء في معرض تدوينهم للتاريخ الإسلامي، ومن هؤلاء المؤرخين: المسعودي في مروج الذهب؛ إذ دون أسماء من تولى منصب أمير الحاج منذ سنة ٨هـ إلى سنة ٣٣٥هـ^(٣).

بحث لغوي

إن كلمة «أمير» على وزن فعيل مشتقة من مادة الإمارة بمعنى الولاية. فالإمارة والإمرة: الولاية. يُقال: أمر على القوم يأمر فهو أمير، والجمع أمراء^(٤). ويُقال: هو أمير، وتأمّر عليهم أي تسلّط^(٥). وبحسب المصطلح الفقهي يعني نوعاً خاصاً من الولاية الشرعية؛ إذ تمّ في الشريعة وضع واعتبار مختلف أنواع الولاية، من قبيل: الولاية على القضاء، والولاية على الضعفاء، والولاية على الأوقاف، ولكن دون أن يُطلق على أي واحد من هذه الأنواع من الولايات عنوان الإمرة والأمير، وإنما يطلق لفظ وعنوان الأمير على موارد خاصة، من قبيل: الإمارة على منطقة، أو الإمارة على الجيش، أو الإمارة على الحج. من هنا فإن منصب أمير الحاج عبارة عن نوع من الولاية في التدخل والتصرّف في الأمور المرتبطة بتظيم أمور الحجّاج. هذا وقد ذهب فقهاء أهل السنّة إلى القول بأن مفهوم أمير الحاج يتناسب مع المعنى اللغوي لهذه العبارة، وصرّحوا بأن المصطلح الفقهي لهذه العبارة لا يختلف عن المعنى اللغوي المستعملة فيه^(٦).

الموضوع

لا بُدّ من تحرير محل البحث؛ لتكوين رؤية إجمالية بشأن مختلف أقسام

الإمارات.

يعمد فقهاء الشيعة إلى تقسيم الإمارات - على غرار الولاية - إلى قسمين رئيسين، وهما:

أ. الإمارات العامة: وهذا النوع من الإمارات لا ينحصر في مساحات خاصة، بل يجري في مختلف شؤون الحياة. وهذا بدوره ينقسم إلى قسمين:

١. الإمارة العامة والمباشرة (بلا واسطة): وهي عبارة عن الولاية والإمامة الكبرى الثابتة لرسول الله والأئمة الأطهار عليهم السلام، والمجوعة لهم من قبل الله تعالى. وقد تم إثباتها بالأدلة القطعية القرآنية والعقلية والروائية المتضافرة في علم الكلام.

٢. الإمارة العامة غير المباشرة (بالواسطة): وهي عبارة عن الإمارة والولاية الثابتة للفقهاء الجامعين للشرائط في عصر الغيبة، بوصفهم نواباً لإمام العصر عليه السلام، وبعبارة أخرى: إن الولاية والإمارة انتقلت إلى عنوان النيابة والفقاهة، وليس إلى شخص بعينه^(٧).

ب. الإمارة الخاصة: وهي عبارة عن تنصيب شخص بعينه في منصب أو عدد من المناصب المعلومة، ومنحه صلاحيات معينة من قبل رسول الله أو الأئمة المعصومين عليهم السلام أو من قبل الولي الفقيه الجامع للشرائط، في المجال العسكري والاقتصادي والثقافي والتنفيذي. ويقع البحث في منصب أمير الحاج في دائرة هذه الإمارة الخاصة. ومن الواضح جداً أن حدود صلاحيات هذا النوع من الإمارة - سعةً وضيقاً - يدور مدار الحكم الصادر من قبل الإمام أو الولي الفقيه.

فعلى سبيل المثال: تم تنصيب مالك الأشتر النخعي من قبل أمير المؤمنين ليتولى عدة مناصب عندما أرسله إلى مصر، وكان من المهام الموكلة إلى مالك الأشتر:

١. إدارة الأمور المالية والاقتصادية، بمعنى جباية الخراج.
٢. قيادة القوات المسلحة ومواجهة أعداء الإسلام عسكرياً.
٣. إدارة الأمور الاجتماعية، وإقامة النظم الاجتماعي، وحل مشاكل المجتمع.
٤. عمارة البلاد^(٨).

ومن باب المثال أيضاً: أسامة بن زيد، حيث لم يتم تنصيبه أميراً من قبل رسول الله ﷺ إلا لقيادة الجيش^(٩).

وبذلك يتضح من هذا الأمر مسألة أساسية ومحورية، وهي عبارة عن أن الأصل

الأولى من زاوية الفقه الشيعي يقوم على أن الولاية لله فقط، ولا ولاية لأحدٍ على أحد، إلا في حدود تفويض هذه الولاية من قبل الله سبحانه وتعالى.

من هنا فإن مشروعية أي نوع من أنواع الإمارة والولاية في نظام الجمهورية الإسلامية يجب أن تكون من طريق الجعل أو الإمضاء الصادر عن الولي الفقيه بأمر من الأئمة، ومن خلالهم إلى الله سبحانه وتعالى، وإلا لن تثبت له المشروعية بأي شكلٍ من الأشكال.

ويصدق هذا الكلام بشأن الموظفين في الحكومات أيضاً، وعليه فإن القائمين بالأمور في نظام الجمهورية الإسلامية من أدنى السلالم الوظيفية إلى أعلاها، متمثلاً بمنصب رئاسة الجمهورية، إنما تثبت مشروعيتهم من خلال تنصيبهم وإمضاء تنصيبهم من قبل الولي الفقيه؛ إما مباشرة وبلا واسطة؛ أو بشكل غير مباشر وبالواسطة. هذا، ويعتمد فقهاء أهل السنة إلى تقسيم الإمارة إلى: إمارة عامة؛ وإمارة خاصة. وقالوا بشأن الإمارة العامة: إنها عبارة عن الإمامة والخلافة الكبرى؛ وبشأن الإمارة الخاصة: إنها عبارة عن التصدي للقيام بأحد الواجبات الكفائية، مثل: الإمارة على القضاء، أو الصدقات، أو الجيش، وما إلى ذلك. وذكروا للقسم الثاني أمثلة مختلفة^(١٠).

أمير الحاج

إن من المصاديق للولاية والإمارة الخاصة منصب أمير الحاج من قبل الإمام المعصوم (عليه السلام) أو الولي الفقيه؛ لإدارة مختلف الأمور المرتبطة بالحجّ وزيارة العتبات المقدسة خارج إيران، سواء في ذلك وضع السياسات العامة، والذهاب والإياب، وكيفية أداء مناسك العمرة والحجّ، ومدة الإقامة ومكانها، وتوفير الطعام، وضمان الصحة والعلاج، وإحياء مراسم البراءة من المشركين، والتعامل مع الحجاج الآخرين، وما إلى ذلك.

حكم تنصيب أمير الحاج

لم أر بين الفقهاء الشيعة من يُصرّح بوجوب أو استحباب منصب أمير الحاج. ولكن يمكن القول - طبقاً للموازين والقواعد الأصولية -: إنه بلا أدنى شك أمرٌ راجح

• منصب أمير الحاج في الفقه السياسي، قراءة تقريبية

في نفسه؛ لأن النبي الأكرم ﷺ في الحد الأدنى قد نصب الإمام علياً عليه السلام، وقد تولى هو نفسه ﷺ هذا المنصب (مسؤولية إمارة الحج) في السنة العاشرة من الهجرة؛ ومن ناحية أخرى فقد تصدّى الإمام علي عليه السلام لهذه المسؤولية في مدة حكومته الظاهرية شخصياً^(١١).

من الواضح أن عمل المعصوم كاشف عن الرجحان؛ ومن ناحية أخرى فإن تنظيم أمور الحج في الكثير من الموارد، وإقامة المناسك بشكل صحيح، والحفاظ على أرواحهم وأموالهم وأعراضهم، يتوقف على وجود شخص يحمل عنوان (أمير الحاج). وعليه فمن باب مقدّمة الواجب يمكن لنا أن نستنتج وجوب تنصيب أمير الحاج في هذه الموارد.

وأما فقهاء أهل السنة فقد اختلفوا في ذلك، بيد أن المشهور منهم على استحباب أن يقوم الإمام (ال خليفة) - إذا لم يرافق الحجّاج - أن ينصب شخصاً في منصب أمير الحاج؛ ليقوم على شؤون الحجّاج ومصالحهم في الذهاب والإياب ومدة الإقامة، وأن يقرأ الخطبة في المواضع التي ينبغي أن تقرأ فيها الخطبة، وأن يعلم الناس أداء المناسك^(١٢).

وقد ذهب بعض فقهاء الشافعية إلى وجوب تنصيب أمير الحاج، مستدلاً لذلك بأن النبي الأكرم ﷺ قد نصب عتاب بن أسيد في هذا المنصب في السنة الثامنة للهجرة، ونصب أبا بكر في السنة التاسعة للهجرة^(١٣). ومهما كان فإن حكم تنصيب أمير الحاج من وجهة نظر فقهاء أهل السنة يتراوح بين الاستحباب والوجوب.

أقسام إمارة الحجّ

لقد عمد فقهاء الشيعة إلى تقسيم هذه المسؤولية إلى قسمين. ومنهم: الشهيد الأوّل، إذ يقول: «ويجوز أن يتولى الإمام الواحد وظائف السفر، وتأدية المناسك، وأن يفوضا إلى إمامين. ولو كان إمام التأدية والتعليم حلالاً جاز. والظاهر أنه مكروه»^(١٤). يتضح من هذه العبارة إمكان أن يتولّى شخصان مهمّة منصب أمير الحاج في وقت واحد، ويقتسمان المهام الملقاة على عاتق من يتولى هذا المنصب. كما يمكن

لشخص واحد أن يضطلع بجميع مهام هذا المنصب.
كما قسّم فقهاء أهل السنّة الإمارة إلى قسمين، ومنهم: الماوردي، إذ يقول:
«الْوَلَايَةُ عَلَى الْحَجِّ ضَرَبَانِ: أَحَدُهُمَا: أَنْ تَكُونَ عَلَى تَسْيِيرِ الْحَجَّاجِ؛ وَالْأُخَرُ: عَلَى إِقَامَةِ
الْحَجِّ»^(١٥).

وعليه من الجدير أن نتناول بالبحث الأحكام والوظائف المرتبطة بكل واحدٍ
من هذه الأقسام بشكل مستقلّ، حتى إذا كان الذي يتولّى الاضطلاع بجميع الأقسام
شخصاً واحداً^(١٦).

شرائط أمير الحاج

لقد ذكر بعض الفقهاء شروطاً لمنصب أمير الحاج. ومن هؤلاء: الشهيد الأول،
إذ يقول: «ويشترط في الوالي العدالة والفقّه في الحج، وينبغي أن يكون شجاعاً مطاعاً
ذا رأي وهداية وكفاية»^(١٧).

يتّضح من هذه العبارة أن بعض الأمور، من قبيل: العدالة، والعلم بمناسك
الحج، هي من الأمور الواجبة والإلزامية التي يجب توفرها في مَنْ يتولّى منصب أمير
الحاج. أما الشروط الخمسة الأخرى فهي غير مُلزمة؛ لاقترانها بكلمة «ينبغي».
وفي المقابل هناك مَنْ ذهب إلى عدم اشتراط العدالة والعلم بمناسك الحج. ومن
هؤلاء: العلامة المجلسي، حيث رأى أن المطلوب من أمير الحاج هو مجرد تنظيم أمور
القافلة ليس إلّا، وقال في ذلك: «إمارة الحاج على قراءة الآيات على الناس - كما يشعر
به كلام بعضهم - باطل؛ إذ قراءة الآيات على الناس من المناصب الخاصة بالرسول ﷺ
أو مَنْ كان منه، كما يدلّ عليه لفظ أخبار المخالف والمؤلف، حيث قال ﷺ: «لا
يؤدّي عني إلّا أنا أو رجلٌ منّي». وأما إمارة الحاج فيتولّاها كلّ برّ وفاجر، وليس من
شروطها إلّا نوع من الاطلاع على ما هو الأصلح في سوق الإبل والبهايم ومعرفة المياه
والتجنّب عن مواضع اللصوص لوعليه لا تشترط فيها العدالة»^(١٨).

بيد أن الصحيح هو ما ذهب إليه الشهيد الأول؛ لأن وظائف أمير الحاج لا
تتخصر بتنظيم أمور القوافل، بل إن الكثير من الوظائف الأخرى تقع على عاتقه،
وهي من الوظائف التي تُشترط فيها العدالة.

• منصب أمير الحاج في الفقه السياسي، قراءة تقريبية

ومن الأمور التي أشارت إليها بعض الروايات كراهة أن يكون مَنْ يتولى منصب أمير الحاج مكياً. ومن ذلك الرواية التالية: «عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: لا يلي الموسم مكياً»^(١٩).

وربما كانت الحكمة من وراء ذلك تكمن في أن أمير الحاج إذا كان مكياً فإنه سينشغل غالباً في تفقد أهله وقومه، فلا يسعه متابعة الأمور المتعلقة بالحجاج. وقد ذكر فقهاء أهل السنة شروطاً يجب توفُّرها في مَنْ يتصدَّى لمنصب أمير الحاج، ومنها:

١. أن تتوفر فيه جميع الشرائط التي يجب توفُّرها في إمام الجماعة للصلاة.
٢. أن يكون عالماً بمناسك الحجِّ وأحكامه، وعلى علمٍ بمواقيت مناسك الحج^(٢٠).

وظائف أمير الحاج في الذهاب والإياب

ومن بين فقهاء الشيعة كان للشهيد الثاني السهم الأوفر في بحث مسائل هذا الباب. وحيث إن ما ذكره هو الأشمل بالقياس إلى الآخرين فإننا سنكتفي بنقل ما ذكره في هذا الشأن.

فهو يقول: وعليه في مسيره أمور خمسة عشر:

١. جمع الناس في سيرهم ونزولهم؛ حذراً من المتلصّصة لوالسراق وقطّاع الطرق.
٢. وترتيبهم في السير والنزول، وإعطاء كلّ طائفة معتاداً في السير، وموضعاً من النزول؛ ليهتدي ضالّهم إليهم.
٣. وأن يرتاد لهم المياه والمراعي.
٤. وأن يسلك بهم أوضح الطرق وأخصبها وأسهلها، مع الاختيار.
٥. وأن يحرسهم في سيرهم ونزولهم.
٦. ويكفّ عنهم مَنْ يصدّهم عن المسير ببذل مالٍ أو قتال، مع إمكانه. ولو احتاج إلى خفارة بذل لها أجرة، فإن كان هناك بيت مال أو تبرّع به الإمام أو غيره فلا بحث، وإن طلب من الحجيج فقد مرّ حكمه.
٧. وأن يرفق بهم في السير على سير أضعفهم.

٨. وأن يحمل المنقطع منهم من بيت المال أو من الوقف على الحاج إن كان، وإلا فهو من فروض الكفاية.
٩. وأن يراعى في خروجه الأوقات المعتادة، فلا يتقدم بحيث يؤدي إلى فناء الزاد، ولا يتأخر فيؤدي إلى النصب أو فوات الحج.
١٠. وأن يؤدب الجناة حداً أو تعزيراً إذا فوّض إليه ذلك.
١١. وأن يحكم بينهم إن كان أهلاً، وإلا رفعهم إلى الأهل.
١٢. وأن يمهّلهم عند الوصول إلى الميقات ريثما يتهيأوا له بفروضة وسننه.
١٣. ويمهّلهم بعد النفر [من منى] لقضاء حوائجهم من المناسك المتخلّفة وغيرها.
١٤. وأن يقيم على الحائض والنفساء كي ما تطهرا، [وتمكنها في الميقات].
١٥. وأن يسير بهم إلى زيارة النبي والأئمة عليهم السلام، ويمهّلهم بالمدينة بقدر أداء مناسك الزيارات، والتوديع، وقضاء حاجاتهم^(٣١).
- وقد ذكر فقهاء أهل السنة هذه الوظائف لأمر الحاج أيضاً في الذهاب والإياب. ومنهم: الماوردي، حيث ذكر عشرة من هذه الوظائف، وهي الوظائف المذكورة في الفقرات المتقدمة، ولكنه لم يذكر الفقرات المذكورة تحت الأرقام (٩، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥)^(٣٢).

وظائف أمير الحاج المتصدّي لإقامة المناسك

لقد ذكر الشهيد الأول - في ما يتعلق بأداء مناسك الحج - ما يقرب من عشر وظائف، ومنها:

١. وعليه في إمامة المناسك أمور: الإعلام بوقت الإحرام، ومكانه، وكيفية.
٢. وكذا في كل فعل ومنسك. والخطب الأربع تتضمن أكثر ذلك. ولتكن الأولى بعد صلاة الظهر من اليوم السابع من ذي الحجة وبعد إحرامه؛ لمكان تقدّمه إلى منى؛ والثانية يوم عرفة قبل صلاة الظهر؛ والثالثة يوم النحر؛ والرابعة في النفر الأول. وكلّها مفردة، إلا خطبة عرفة فإنها اثنان؛ يعرفهم في الأولى كيفية الوقوف وآدابه ووقت الإفاضة ومبيت المزدلفة ووقت الإفاضة منها، ويحضّهم على الدعاء والأذكار، ثم يجلس جلسة خفيفة كالأولى؛ ويقوم إلى الثانية فيأتي بها مخفّفة.

٣. وتقدمه في الخروج إلى منى؛ ليصلي بها الظهرين، وتخلّف فيها حتّى تطلع الشمس.

هناك من الفقهاء مَنْ ذهب إلى استحباب هذا العمل من أمير الحاج^(٢٣). وقد ورد في هذا الشأن روايات، ومنها: صحيحة محمد بن مسلم، عن الإمام الصادق^{عليه السلام} قال: لا ينبغي للإمام أن يصلي الظهر يوم التروية إلّا بمنى، ويبيت بها إلى طلوع الشمس^(٢٤). وذهب الشيخ الطوسي في كتابيه (النهاية) و(المبسوط) إلى اختيار القول بالوجوب، حيث قال ما معناه: «لا يجوز لأمر الحاج أن يخرج من مكة في اليوم الثامن (يوم التروية)، بحيث يصلي الظهر والعصر هناك»^(٢٥).

والحقّ أنه رغم ظهور بعض الروايات في الوجوب، فإنّ استفادة الوجوب منها مشكّل؛ بقرينة روايات أخرى، من قبيل: صحيحة محمد بن مسلم، الأمر الذي يدعونا إلى حمل تلك الروايات (الظاهرة في الوجوب) على الاستحباب المؤكّد. من هنا قال بعض الفقهاء، كالعلامة الحلي: يُستحب استحباباً مؤكّداً لأمر الحاج أن يتحرّك في اليوم الثامن إلى منى^(٢٦).

٤. وكذا يتخلّف بجمّع حتى تطلع، ولا يلبث بعد طلوعها، وتقدمه يوم النحر في الإفاضة إلى مكة.

إن هذا العمل من وجهة نظر بعض الفقهاء^(٢٧) مستحبٌّ. ومدرّك هذا القول رواية من طريق إسحاق بن عمّار، عن الإمام الصادق^{عليه السلام} قال: من السنّة أن لا يخرج الإمام من منى إلى عرفة حتّى تطلع الشمس.

وقد روي عن الإمام الصادق^{عليه السلام} أنه قال ما مضمونه: «يُستحبّ لأمر الحاج أن لا يخرج من منى إلى عرفات حتّى تطلع الشمس؛ وأما غير أمير الحاج فتستحب له الإفاضة من منى إلى عرفات بعد طلوع الفجر من اليوم التاسع»^(٢٨).

وفي المقابل ذهب بعض الفقهاء إلى القول بوجوب بقاء أمير الحاج في منى حتّى طلوع الشمس، وقال بعدم جواز خروجه من منى إلى عرفة في اليوم التاسع حتى تطلع الشمس^(٢٩).

٥. ثم يعود ليومه؛ ليصلي الظهرين بالحجيج في منى.

٦. وتأخره بمنى إلى النفر الثاني، ثم يتقدّم الصلاة الظهرين بمكة.

٧. وأمر أهل مكة بالتشبه بالمحرمين أيام الموسم.
٨. وإمامة الحجيج في الصلوات، وخصوصاً الصلوات التي معها الخطب. وعلى الناس طاعته في ما يأمر به، ويستحب لهم التأمين على دعائه، ويكره التقدم بين يديه في ما ينبغي التأخر عنه، وبالعكس. ولو نهى حرم.
٩. وعليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وخصوصاً في ما يتعلق بالمناسك والكفارات. ولو كان الحكم مختلفاً فيه بين علماء الشيعة فليس لهم أن يأمرهم باتباع مذهبه إذا لم يكن الإمام الأعظم أو من أخذ عنه، إلا أن يكون الخطأ ظاهراً فيه؛ لندور القول، فله رد معتقده.
١٠. ولو أمر الإمام منادياً أن ينادي أيام منى، كما أمر رسول الله ﷺ بديل بن ورقا: «ألا لا تصوموا؛ فإنها أيام أكل وشرب وبعال»، كان حسناً^(٣٠).

الهوامش

- (١) انظر: محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول)، الدروس الشرعية في فقه الإمامية ١: ٤٩٥، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤هـ.
- (٢) انظر: المجلسي الأول، روضة المتقين ٤: ٣٤٨.
- (٣) انظر: أبو الحسن علي بن الحسين بن المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ٤: ٣٩٦، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ.
- (٤) أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المصباح المنير ٢٢، مؤسسة دار الهجرة، قم، ١٤٠٥هـ.
- (٥) الجوهري، الصحاح ٢: ٥٨٢.
- (٦) انظر: حاشية ابن عابدين على المكاسب (تراث الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري) ٢: ١٧٢، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤٢٠هـ.
- (٧) انظر: الشيخ الأنصاري، المكاسب ٢: ٣٣٢؛ جوادى الآمل، ولاية فقيه ولاية فقاهت وعدالت (مصدر فارسي): ١٢١، مركز نشر إسرائ، قم، ١٣٨٧هـ.ش.
- (٨) انظر: الشريف الرضي، نهج البلاغة: ٣٠٦، الكتاب رقم ٥٣، تحقيق: صبحي الصالح، دار الهجرة، قم، ١٤١٢هـ.
- (٩) انظر: حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ١١٣، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٨هـ. والدار الإسلامية، بيروت، ١٤٠٩هـ.
- (١٠) انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، الأحكام السلطانية: ١٣، دفتر

- تبليغات إسلامي، قم؛ أبو يعلى محمد بن الحسن الفراء الحنبلي، الأحكام السلطانية: ١٢، تعليق: محمد حامد الفقهري، دفتر تبليغات إسلامي، قم.
- (١١) انظر: الدروس الشرعية في فقه الإمامية ١: ٤١٩.
- (١٢) انظر: حاشية ابن عابدين على المكاسب (تراث الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري) ٢: ٣٦٧؛ نهاية المحتاج ٣: ٢٩٤.
- (١٣) انظر: حاشية عميرة علي الغليوني ٢: ١١٢؛ أسنى المطالب ١: ٤٨٥.
- (١٤) انظر: الدروس الشرعية في فقه الإمامية ١: ٤٠٧.
- (١٥) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية: ٩٣.
- (١٦) انظر: الدروس الشرعية في فقه الإمامية ١: ٤٩٧.
- (١٧) انظر: المصدر السابق ١: ٤٩٥.
- (١٨) العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٣٠: ٤١٩، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- (١٩) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١١: ٣٩٨، الباب ٢٦ من أبواب السفر، ح ٢، مؤسّسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم، ١٤١٠هـ.
- (٢٠) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية: ٩٣.
- (٢١) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ١: ٤٩٦.
- (٢٢) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية: ٩٣.
- (٢٣) انظر: المحقق الداماد، الحجّ (بقلم: عبد الله جواد الأملي) ٣: ٩، مهر، قم.
- (٢٤) وسائل الشيعة ١٣: ٥٢٣، الباب ٤ من أبواب إحرام الحجّ، ح ١.
- (٢٥) الشيخ الطوسي، نهاية الأحكام: ٢٤٩؛ المبسوط ١: ٤٩٠.
- (٢٦) انظر: العلامة الحلي، منتهى المطلب ١١: ٢٥، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد المقدّسة، ١٤١٤هـ.
- (٢٧) ومنهم: الشيخ الطوسي في النهاية: ٢٤٩؛ المحقق الحلي في شرائع الإسلام ١: ٢٥٣؛ النجفي في جواهر الكلام ١٩: ١٢.
- (٢٨) نهاية الأحكام: ٢٤٩؛ يوسف البحراني، الحقائق الناضرة ١٦: ٣٧٢.
- (٢٩) أبو الصلاح، الكافي في الفقه: ٢١٣.
- (٣٠) الدروس الشرعية في فقه الإمامية ١: ٤٩٨.

إنكار النسخ في القرآن الكريم

نظرة تاريخية

د. محمد تقي ديارى بيدكلي (*)

د. عزت الله مولائي نيا (**)

أ. محمد معظمي كودرزي (***)

خلاصة

أثبتت البحوث والدراسات أن أول مَنْ أنكر (النسخ في القرآن) في تاريخ الإسلام هو أبو مسلم الإصفهاني، وهو من علماء القرن الرابع الهجري، ولم يسجل مُنْكَرٌ لهذه المسألة بعد هذا التاريخ، إلّا في القرن المعاصر؛ حيث تابع جماعة أبا مسلم الإصفهاني، وقاموا بإحياء نظريته مرة أخرى. وبالتدقيق في ظروف القرن الرابع والمعاصر نصل إلى نتيجة مفادها أن (شبهة تحريف القرآن ونقصانه) من الدوافع والخلفيات التي أفرزت إنكار النسخ، مضافاً إلى الدوافع السياسية والاجتماعية والاجتهادية والعقدية. كذلك أدت شبهات المستشرقين حول ظاهرة النسخ إلى أن يتصدى مجموعة من العلماء المصريين إلى تأليف كتب مستقلة في هذا الباب؛ في محاولة منهم لرفع كل شبهة عن ساحة القرآن، حسب زعمهم.

مقدمة

ظاهرة النسخ من البحوث القرآنية التي أشار إليها الكتاب العزيز في أكثر من

(*) عضو الهيئة العلمية في قسم علوم القرآن والحديث في كلية الإلهيات في جامعة قم.

(**) عضو الهيئة العلمية في قسم علوم القرآن والحديث في كلية الإلهيات في جامعة قم.

(***) طالب في مرحلة الدكتوراه في قسم علوم القرآن والحديث في كلية الإلهيات في جامعة قم.

● إنكار النسخ في القرآن الكريم، نظرة تاريخية

موضع، وأوصى الأئمة عليهم السلام بضرورة الاهتمام بها. وقد أخذت حيزاً كبيراً من اهتمام الصحابة والتابعين والباحثين في مجال علوم القرآن ومفسري الشيعة والسنة. اختلف العلماء منذ القدم حول مسألة النسخ؛ فقد أقروا أنواعاً منه؛ وأنكروا أنواعاً أخرى، مع أن أكثر المسلمين أجمعوا على أصل النسخ (نسخ الحكم وبقاء التلاوة)، وإنما اختلفوا حول عدد آيات النسخ. وقد شدَّ جماعةٌ عن هذا الإجماع، وأنكروا النسخ، وكتبوا كتباً مستقلةً في هذا المجال. ويبدو أن هناك ظروفاً ومتغيّرات كانت تحكم هاتين الحقتين (القرن الرابع والرابع عشر الهجري) أدتْ إلى القول بإنكار النسخ. ونظراً إلى أنه لم يُقدّم إلى الآن بحثٌ مستقلٌّ عن دوافع منكري النسخ ارتأينا في هذا المقال بحث هذه المسألة بتحديد هوية المنكرين على طول التاريخ، ودراسة الظروف التي كانت تحكم بيناتهم وحواضنهم، وكذلك دراسة آرائهم وتصوّراتهم ودوافعهم في القول بإنكار النسخ في القرآن الكريم.

مدّيات إنكار النسخ

اعتمد المنكرون لوقوع النسخ في القرآن الكريم في إثبات دعواهم على العقل تارةً؛ وعلى الدين أخرى (القرآن والسنة)، مستدلين ببعض الآيات الكريمة أو الأحاديث الشريفة. وقد تأوّلوا النصوص القرآنية والحديثية التي تدلّ على النسخ، وفسّروها على خلاف الظاهر بتأويلات وتبريرات تخدم قناعتهم؛ أو إنهم اعترفوا بأصل النسخ، وأنكروا وقوعه في الشريعة؛ وقد أنكروا في بعض الأحيان بعض الأنواع المتصوّرة للنسخ^(١).

ويمكن تقسيم النسخ إلى نوعين:

الأول: النسخ (الخارج ديني)، بمعنى النسخ الذي يقع للشرائع، كما نسخت شريعة الإسلام الشرائع السابقة، من اليهودية والمسيحية.

والثاني: النسخ (الداخل ديني). وينقسم هذا النوع إلى عدّة أنواع: نسخ القرآن بالقرآن؛ ونسخ القرآن بالسنة؛ ونسخ القرآن بالإجماع؛ ونسخ القرآن بالقياس؛ ونسخ السنة بالقرآن. ولكنّ ما يهمّنا في هذا المقال هو نسخ القرآن بالقرآن، ودراسة آراء

وخلفيات المنكرين.

منكرو النسخ في مجال القرآن الكريم

هناك ثلاثة أنواع من النسخ مشهورة عند الفريقين:

١. نسخ التلاوة، وبقاء الحكم.

٢. نسخ التلاوة والحكم معاً.

٣. نسخ الحكم، وبقاء التلاوة.

وقد ردّ المنكرون بعض هذه الأنواع. وما يهمنا هنا هو القسم الثالث؛ إذ يعترف أكثر المسلمين من الفريقين بوقوع هذا النوع من النسخ، وقد ألفوا كتباً كثيرة حوله، وهو النوع الذي وقع مورداً للإنكار عبر التاريخ من جماعة من علماء المسلمين، من الأصوليين والباحثين في شؤون القرآن.

وبما أن نقد وتتبع آراء ونظريات هؤلاء يتطلب تفصيلاً أكثر، مضافاً إلى خروجه عن هدف هذا المقال^(١)، فقد عمدنا إلى بحث ودراسة دوافع المنكرين لهذا النوع من النسخ على مدى التاريخ، وذلك في سياق عرض موجز عن مؤلفاتهم وآرائهم.

١. أبو مسلم (٣٢٢هـ): وهو محمد بن بحر الإصفهاني، المعتزلي، المتكلم والمفسر والمحدث والنحوي والشاعر. ومن مؤلفاته: تفسير (جامع التأويل لمحكم التنزيل)، الذي كتبه على مذهب الاعتزال؛ وكذلك كتاب (الناسخ والمنسوخ)؛ وله كتاب آخر في النحو^(٢).

وقد أنكر أبو مسلم - ولأول مرة - وقوع النسخ في القرآن الكريم بتأويله للأدلة^(٣)، وحمل جميع النصوص التي تدلّ على وقوع النسخ في الشريعة الإسلامية على نسخ الشرائع السابقة^(٤).

ولا يوجد أثر لكتابي أبي مسلم: الناسخ والمنسوخ؛ والتفسير، سوى ما نقله منتقدو أفكاره. ولكن يبدو أن تفسيره كان بيد الشيخ الطوسي والإمام الفخر الرازي، وقد نقلوا أكثر نظرياته في تفاسيرهم^(٥).

يقول الفخر الرازي حول رؤية أبي مسلم: اتفق جميع علماء المسلمين على وقوع النسخ في القرآن، ما عدا أبي مسلم، الذي أنكره مستدلاً بقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ

• إنكار النسخ في القرآن الكريم، نظرة تاريخية

الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ...» (فصلت: ٤٢)؛ إذ يعتقد أن وقوع النسخ في القرآن الكريم نوع من ورود الباطل إليه^(٧). وفي الواقع فإن أبي مسلم كان يعترف أن آية أو عدة آيات نسخت أحكاماً كانت ثابتة، كتحويل القبلة مثلاً، إلا أنه لا يقبل بوقوع النسخ في آيات القرآن الكريم^(٨).

إن فقدان كتب ومؤلفات أبي مسلم وضياعها يعقد المهمة في استكشاف أسباب و مبررات أبي مسلم في إنكار النسخ. هذا، مضافاً إلى قلة ما وصلنا من أفكاره المنقولة من الآخرين. إلا أنه يحتمل أن تقف وراء قناعته هذه دوافع ومبررات بيئية وسياسية وكلامية كانت حاکمة في القرنين الثالث والرابع الهجريين، وخاصة لجم الأفواه التي كانت تتحدث عن التحريف (سواء كان بالزيادة والنقيصة أو التغيير والتبديل).

كما أن أول شخص شهد للشيعنة بعدم القول بالتحريف هو أبو الحسن بن إسماعيل الأشعري (٣٢٤ أو ٣٣٠هـ)، شيخ الأشاعرة ومؤسس المذهب الأشعري^(٩). وكان الأشعري معاصراً لأبي مسلم، وكان معتزلياً، ولكنه ترك الاعتزال إثر مناظرة جرت بينه وبين أستاذه أبي علي الجبائي.

كما قال الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في القرن الرابع بمصونية القرآن عن التحريف، وأن ذلك من جملة عقائد الشيعة^(١٠).

وفي القرن الثالث كتب أحمد بن محمد السياري كتاب «التحريف والتنزيل»، أو «القراءات»، وقال فيه بالتحريف^(١١).

هذه شواهد على احتدام الصراع الفكري حول هذه المسائل في القرن الرابع. ويؤيد هذا الاحتمال كلام أبي مسلم في أن وقوع النسخ في القرآن نوع من النقص والعيب، ودخول الباطل إلى ساحته المقدسة. وعلى صعيد آخر كان أبو مسلم - إلى جانب مهامه العلمية - يلعب أدواراً سياسية، وقد وُلِّي مرات عديدة على مدن مختلفة، منها؛ إصفهان وفارس وقم^(١٢). ومن هنا ليس بعيداً على هكذا شخصية، وفي ظل ظروف العصر الذي كان يعيشه، أن يتبنى صيانة القرآن من كل نقص وعيب وتحريف، وأن ينكر وقوع النسخ فيه.

ويُحتمل أيضاً أن يكون رأيه حول النسخ ردّة فعل في مقابل النظرة المفرطة

لبعض العلماء في جعلهم الكثير من الآيات - التي يمكن الجمع بينها بنحو من الأنحاء، كالتخصيص وغيره - في مصاف آيات الناسخ والمنسوخ^(١٣).

٢. ابن الجنيدي (٣٨١هـ): أبو علي محمد بن أحمد بن جنيد البغدادي. وهو من أعظم فقهاء الإمامية، ومن مشايخ الشيخ المفيد والنجاشي والطوسي. وكان كتابه حول النسخ «الفسخ على مَنْ أجاز النسخ»^(١٤). والكتاب واضح من عنوانه في إنكار النسخ. ولكن لا يوجد أثر لكتابته، وإنما ذكر فقط في الكتب الرجالية. ولكننا لم نستطع أن نعثر على قول له في مجال إنكار النسخ. ويُحتمل أن يكون قد تابع أبا مسلم في ذلك، ووقع تحت تأثير الظروف التي كانت تحكم القرن الرابع الهجري.

٣. شريف العلماء محمد شريف بن حسن علي المازندراني الحائري (١٢٤٦هـ): وكتابه «النسخ، وهل هو جائز عقلاً أم لا؟»^(١٥). وهو موجود في مكتبة السيد المرعشي، في عشر صفحات، ضمن حلقات تحت عنوان «١:٢٦»^(١٦).

٤. السيد أحمد خان الهندي (١٣١٥هـ): وهو أحد أركان النهضة الإسلامية في الهند، وصاحب تفسير «تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان» باللغة الأردية. وقد كتب في بداية تفسيره عن أحد الأصول التي اعتمدها: «لا يوجد ناسخ ومنسوخ في القرآن الكريم، بمعنى عدم نسخ أي من الآيات لآيات أخرى... والظاهر أن النسخ المذكور في الآية يتعلق بالشرائع السابقة على الإسلام، ولا يتعلق بآيات القرآن»^(١٧).

كان السيد أحمد خان شخصية سياسية، وقد اطلع عن كثب على واقع الحضارة الغربية، خلال زيارة قام بها إلى بريطانيا، وكان ذلك باعثاً له على الأسى للوضع المتردي الذي يعيشه المسلمون في بلاده، فبدأ بالتفكير في حلول للمشاكل الفكرية والاجتماعية المستحكمة آنذاك، فعمد إثر ذلك إلى تفسير القرآن، مستعيناً به كمرشدٍ ودليل في تحقيق طموحه^(١٨).

ثم إنه اعتمد على العقل في تمرير أفكاره التجديدية والإصلاحية، فاستند على القوة الذهنية في شرح وتوضيح الآيات القرآنية؛ مما جعله ينكر المعجزات الخارقة للعادة، أو يبررها حسب قواعد العقل. وفي هذا السياق اعتبر أن النسخ نوع من الخلل في كتاب الله، فأنكره؛ إذ يقول: «كل ما جاء عن الله، وكتب في زمان النبي، فهو موجود في القرآن الذي بين أيدينا، من دون نقص أو خلل، ولم يسقط منه حرف»

واحد، ولا يوجد نسخ في آياته بالكلية»^(١٩).

٥. **ولي الله سراي (١٣٩١هـ):** وهو من الباحثين والكتاب في زمان المشروطية. وهو من علماء سرب، وأقام في تبريز. وقد أنكر وقوع النسخ في القرآن بالكلية؛ إذ كتب لإثبات رؤيته كتاباً يحمل عنوان «إثبات الآيات، أو نسخ النسخ عن كرامة القرآن»، وشحنه بالأدلة العقلية والنقلية، مستفيداً من صناعة الجدل في أكثر بحوثه. وقد اعتبر أن آيات الناسخ والمنسوخ نوع من التقييد والتخصيص وأمثال ذلك^(٢٠).

وكان أهم الأسباب في إنكاره للنسخ هو صيانة القرآن وحفظه عن النقص والتحريف؛ إذ يعتبر أن النسخ دخول الباطل إلى القرآن وهو ما يؤدي إلى تحريفه وتغييره. وحيث إنه كتب كتابه من أجل إنكار النسخ فقد خصص الصفحات من ٢٩ إلى ٣٨ للبحث في صيانة القرآن عن كل تحريف؛ إذ يقول: «لو امتدت يد التحريف والتغيير إلى كتاب الله، وأصبح كتاب الله محرّفاً، فإن جميع الأخبار التي تدل على عدم ورود الباطل إليه من بين يديه ومن خلفه كاذبة؛ إذ يُراد من الباطل كل مبطل، سواء كان من قبل الله بنزول الناسخ أو من قبل الخلق عبر التغيير والتحريف والتلاعب بالقرآن»^(٢١).

ويذكر في خاتمة كتابه الهدف الأساس من تأليفه له؛ إذ يقول: «أشكر الله الذي وفّقني لإثبات محفوضية القرآن من التحريف والنقصان والنسخ»^(٢٢).

٦. **الشيخ محمد عبده (١٣٢٣هـ):** وهو من تلاميذ السيد جمال الدين الأسدآبادي المعروفين. وهو - كما يعتقد أنصاره - من مؤسسي الفكر الديني التجديدي في العالم الإسلامي، ولم يسجل له تصريح في كتبه في إنكار نظرية النسخ، وإنما قام بتأويل الآيات والأدلة التي تدل عليه، وصرفها عن ظاهرها^(٢٣).

وقد فسّر الناسخ في شرحه لنهج البلاغة بأنه الآيات المعنية برفع الاعتقادات الباطلة، وأحكام الشرائع السابقة، والمنسوخ هو الآيات الحاكية عن الناسخ والمنسوخ في الأديان السماوية الماضية^(٢٤).

٧. **محمد رشيد رضا (١٣٥٤هـ):** من تلامذة محمد عبده، وصاحب تفسير «المنار». وقد أنكر النسخ تلويحاً، تبعاً لأستاذه، وقام بتأويل الآيات الثلاثة الدالة على النسخ، وفسرها بمعجزات وشرائع الأنبياء السالفين^(٢٥).

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٣٨٧

٨. السيد هبة الدين الشهرستاني(١٣٨٦هـ): وهو من فلاسفة وفقهاء القرن المنصرم، ومن علماء العراق والحوزة العلمية في النجف الأشرف. كتب «تنزيه التنزيل»، وأفرد قسماً منه للبحث حول النسخ والتحريف. واستدل على أن آية النسخ متحدة مع آية المحو والإثبات موضوعاً؛ وذلك بالاستناد إلى نفس سياق هذه الآيات وآيات أخرى، واعتبر أنها دالة على نسخ أحكام التوراة والإنجيل والشرائع السابقة. والنسخ - كما يعتقد - هو نسخ الرحمة والنعمة الربانية، أو المعجزات الإلهية.

وهنا يمكن القول بأن إنكاره تقف خلفه أسباب اجتماعية وسياسية؛ لما شهده عصره من هجمة عسكرية استعمارية من الإنجليز، كما كان مسرحاً للحرب الثقافية والتغريب على الساحة الإسلامية؛ إذ كتبوا الكتب والمقالات التي كانت تبث سموم الشبهات يومياً في مجال العقائد والأخلاق والأحكام، والتي كانت تستخدم كسلاح فتاك ضد المسلمين^(٣٦). وقد استفدنا ذلك مما كتبه في مقدمة كتابه «تنزيه التنزيل»، من أن الهدف من تأليفه هو طلب بعض علماء الكاظمية المقدسة تأليف كتاب يُعنى برّد الشبهات والتصورات الفارغة لأعداء القرآن والإسلام، المبنية على التلاعب والنسخ والتحريف في بعض أحكام القرآن وكلماته^(٣٧).

يقول في هذا الكتاب: «ذكر أكثر المفسرين - كالسيوطي في «الإتقان» - مبحث التحريف في القرآن في ذيل مبحث النسخ. ويُحتمل أن يكون ذلك لأجل أن النسخ والتحريف يؤثّران على جوهر الوحي والوثوق بالقرآن في حجّيته عموماً، أي كلّ مَنْ يقول بوجود آيات منسوخة في القرآن فإنه يقول أيضاً بوجود آيات محرّفة^(٣٨). وإذا فتحنا الباب في إمكان النسخ والنسيان والتحريف نكون قد شككنا في حجّية القرآن الكريم^(٣٩). فيتّضح أن أحد الأسباب الرئيسة في إنكاره للنسخ هو «شبهة تحريف القرآن».

ولعلّ العامل الآخر في إنكاره للنسخ، والمذكور لبعض المنكرين أيضاً، هو متابعة السابقين وتقليدهم، وخصوصاً أبي مسلم الإصفهاني. والشاهد على ذلك ما قاله في ردّ النسخ في آية العدة: «نحن نوافق قول أستاذ المفسرين أبي مسلم محمد بن بحر، الذي صحّحه الإمام الفخر الرازي، ومال إليه الشيخ محمد عبده، مفتي الديار المصرية، وصحّحه تلميذه محمد رشيد رضا الحسيني، صاحب «المنار»^(٤٠).

● إنكار النسخ في القرآن الكريم، نظرة تاريخية

وهكذا، وخلال تفسيره لآية الفاحشة في مساحقة النساء ولواط الرجال، قال: «هذا التفسير مبني على ما رواه الرازيان «الإمام الفخر الرازي وأبو الفتوح الرازي»، وتفسير إمام المفسرين محمد بن بحر»^(٣١).

٩. الشيخ محمد الغزالي (١٣٧٥هـ ش): مسؤول الحوار الإسلامي السابق في وزارة الأوقاف المصرية. وله كتب مختلفة في مجال علوم القرآن والإسلام. وقد خصص فصلاً مستقلاً للنسخ في كتابه «نظرات في القرآن»، أنكر فيه دلالة الآيات الثلاث على النسخ، وفسرها بالمعجزة في عالم التكوين، واعتبر النسخ نوعاً من التناقض في القرآن^(٣٢)، ويطالناً للآيات، وظلماً لكتاب الله^(٣٣). ومن أجل صيانة القرآن من مثل هذه الشبهات أنكرها، وانتقدها.

١٠. الشيخ محمد هادي معرفت: وهو من الباحثين الكبار في علوم القرآن، وصاحب الكتاب المعروف «التمهيد في علوم القرآن»، الذي خصص قسمًا منه لمبحث النسخ. وخلال استعراضه لثمان آيات وقع فيها النسخ، وبعد مناقشته لآراء المؤيدين والمعارضين، أقر بوقوع النسخ في تلك الآيات^(٣٤)، ولكنه عدل عن رأيه في مقالة كتبها في أواخر عمره الشريف، وحمل الروايات التي تصرح بوجود النسخ والمنسوخ على تخصيص العمومات وتقييد المطلقات في الكتاب والسنة^(٣٥). ثم بحث وناقش الآيات الواردة في النسخ، وأوضح عدم التناهي بينها. وكان يستدل في أكثر الموارد بكلام أستاذه السيد الخوئي^(٣٦)، ويقول في نهاية حديثه: «من هنا فنحن ننكر النسخ في القرآن؛ إذ لا شاهد على وجوده. وكل ما استدل به فهو قابل للجدل، بل قابل للحمل على معنى ثابت ومحكم لا يطاله النسخ أبداً»^(٣٧).

كتب في أواخر حياته كتاباً تحت عنوان «شبهات وردود»، وطرح شبهات عديدة، منها: ما يختص بالنسخ. وذكر أدلة في سياق ذلك، تجمع بين حفظ القرآن من الهجمة الثقافية الاستكبارية وبين الحفاظ على حقيقة هذه الظاهرة^(٣٨).

١١. العلامة مرتضى العسكري: بحث هذا العالم الكبير مسألة النسخ في كتابه «القرآن الكريم وروايات المدرستين» بأسلوب جديد، حيث يعتقد أن القرآن الكريم أخبر عن حكم نزل مع نسخه بوحى غير قرآني؛ ولذا لا توجد آية واحدة منسوخة في القرآن^(٣٩).

● د. محمد تقى ديارى بيدگلي / د. عزت الله مولائى نيا / آ. محمد معظمى گودرزى

كما يعتقد أن ظاهرة النسخ والبحوث التي تدور حولها وفدت من مدرسة الخلفاء إلى تفاسير مدرسة أهل البيت عليه السلام، كمجمع البيان. وهم - مدرسة الخلفاء - متأثرون باليهود في ذلك^(٤٠).

يبدو أن العلامة العسكري؛ ومن أجل ردّ الشبهات التي تحمل مضمون أن القول بالنسخ فيه دلالة على تحريف القرآن - كما تعطي نتيجة الاعتقاد بنسخ التلاوة في مدرسة الخلفاء نفس الدلالة -، التزم هذه القناعة التوفيقية والتوافقية في النسخ؛ محاولة منه في إخراج النسخ من دائرة القرآن، ونسبتها إلى الأحكام غير القرآنية؛ ليصون ساحة القرآن المقدسة من كل شبهة وخلل.

١٢. الشيخ محمد خضري بك: وهو كاتب معاصر، وهابي المسلك، وأستاذ تاريخ الإسلام في جامعة مصر. ذكر في كتابه «تاريخ التشريع الإسلامي»، وفي ذيل بحث «حجية القرآن»، أن العمل بجميع نصوص القرآن الكريم واجب^(٤١)، متسائلاً: «هل يبطل التكليف بالآيات التي حلّ تكليف آخر مكانها؟ وبعبارة أخرى: هل يوجد نسخ في بعض آيات القرآن، ولم يعد العمل بها واجباً؟»^(٤٢). وفي نفس السياق اعتبر أن النسخ الموجود في القرآن من قبيل: تخصيص العام، وتقييد المطلق، وهو كاشف عن التدرج في التشريع^(٤٣). ويرجع إلى كتابه الآخر «أصول الفقه» في الموارد التي فيها دعوى التناقض والنسخ^(٤٤). قال في هذا الكتاب: «ونحن هنا نستعرض الآيات التي ادّعى السيوطي نسخها، ونبسط الكلام في براهين أبي مسلم القابلة للتمسك»^(٤٥). وبعد ذلك ناقش - من ص ٢٥٠ إلى ص ٢٥٦ - الموارد التي ادّعى السيوطي نسخها، وعمد إلى تأويلها وصرفها عن دلالة النسخ.

١٣. علي حسَب الله: وهو من أساتذة جامعة الأزهر المشهورين، وتلميذ الشيخ محمد الخضري، وأستاذ الدكتور عبد المتعال الجبري. وهو أيضاً قد حمل آيات النسخ الثلاث على نسخ الكتب السماوية السابقة، أو نسخ معجزات الرسل، وأقام الأدلة على ذلك^(٤٦).

وخلال إشارته إلى رؤية أبي مسلم، وأستاذه محمد الخضري، بحث خمسة موارد قرآنية أقرّ الدكتور مصطفى زيد في كتابه «النسخ في القرآن الكريم» بكونها منسوخة، واستدلّ حسَب الله على بطلان النسخ فيها^(٤٧).

٣٩٠ الإجتهااد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ

• إنكار النسخ في القرآن الكريم، نظرة تاريخية

١٤. الدكتور أحمد حجازي السقا: وهو من الأساتذة والكتّاب المشهورين في جامعة مصر والأردن. وقد كتب «لا نسخ في القرآن» في نقد وردّ نظرية النسخ. وكان يعتقد أن النسخ بالآيات والأحكام العملية للتوراة، وأن الغرض من نزول القرآن الكريم هو التخفيف على الناس^(٤٨).

وضمن إشارته إلى أن موضوع النسخ من أهمّ المسائل التي تناولها المستشرقون، حيث اعتبروا ذلك أداة لمحاربة الإسلام، وأن النسخ دليل على عدم سماوية القرآن؛ لأن أحكامه قابلة للتبديل والإصلاح، قال: «أنا أدعو العلماء والفلاسفة وكلّ من يعرف دين الله إلى أن يعيروا اهتماماً لهذه المسألة الخطيرة، ويجب عليهم إنكار النسخ في القرآن بالدليل، وأن يكتبوا كثيراً حول هذه المسألة»^(٤٩).

ويذكر في مقدّمة كتابه الهدف من تأليفه لهذا الكتاب. وهو - مضافاً إلى الدفاع عن القرآن في مقابل شبهات المستشرقين - الوقوف بوجه التعذيب والشرور، وقتل علماء المسلمين في الحوادث الأخيرة في الصومال - لأنهم واجهوا دعوى بطلان أحكام الشريعة، ووقفوا ضدّ فكرة نسخ القرآن ومسألة المساواة في الإرث بين الرجل والمرأة -، وإهانة القرآن، والزعم بأن نصف القرآن منسوخ أو متناقض، والعمل به باطل^(٥٠).

١٥. الدكتور عبد المتعال الجبري: وهو من المطرودين من جامعة الأزهر، ومن تلامذة أحمد حجازي السقا وعلي حسب الله. كتب في بداية كتابه «النسخ في الشريعة الإسلامية كما أفهمه» موضوعاً تحت عنوان «الناسخ والمنسوخ بين الإثبات والنفي»، ونفى فيه وقوع النسخ في الدين الإسلامي بالكلية. وأحدث هذا الكتاب ضجةً، ألقت إثرها الكتب، وكُتبت المقالات في نقد أفكار المؤلف في مصر. ثمّ كتب كتاباً آخر تحت عنوان «لا نسخ في القرآن، لماذا؟»، وهو تتمة لكتابه الأول في الدفاع عن آرائه وأفكاره.

فهو يعتقد أن وجود النسخ في القرآن بمثابة نسبة الجهل إلى الله^(٥١)، وشاهد على التناقض والاختلاف في النصوص، ويلزم منه الحطّ من قيمة القرآن؛ لأنه يكشف عن اختلاط أفكار صاحبه وتشويشها، ودليل على عدم صدوره من شخص واحد، بل مقطوعات مبعثرة من هنا وهناك^(٥٢).

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٣٩١

• د. محمد تقى ديارى بيدگلي / د. عزت الله مولائي نيا / آ. محمد معظمي كودريزي

ويعتقد منتقدوه بأن سبب شيوع هذه الأفكار التي تصدر عن أمثاله يعود إلى الشيخ محمد عبده؛ لأنه لا أثر لمثل هذا الانفتاح في القنوات والآراء القرآنية الانفتاحية قبل أن يؤسس لها عبده في مكتباته وتأليفاته^(٥٣).

ويُضاف إلى الدوافع المتقدمة في إنكاره للنسخ الأبعاد السياسية والاجتماعية؛ إذ يعتقد أن الهدف من وراء القول بجواز النسخ هو إسقاط حاكمية الآيات القرآنية الدالة على الاشتراكية العربية، فهو يظن أنه بإنكار النسخ يمكن أن تتوافر لديه أدلة قرآنية لإثبات «الاشتراكية العربية»؛ إذ يقول: «عدّ القرآن الاشتراكية والشيوعية العربية هدفاً أسمى له، وأنزل الله الآيات بهذا السياق، منها: تلك الآيات التي ادّعى المثبتون للنسخ منسوخيتها جميعاً. وبناء على ذلك فإن تجويز النسخ في المجال الديني والقرآني يعني ضرب الأهداف العليا للقرآن، أي النظام الاشتراكي والشيوعي العربي»^(٥٤).

استخدم عبد المتعال الجبري شتى الوسائل من أجل ترويح وتمير فكرة الشيوعية والاشتراكية العربية؛ فتارة ينسب النسخ إلى أولئك الذين يرفضون فكرة الشيوعية العربية؛ وأخرى يقول: إن النسخ أمر وافد لنا من التراث الديني اليهودي^(٥٥)؛ ومرة يدّعي أنه من صناعة قتادة والضحاك وابن المسيّب^(٥٦)؛ وأحياناً ينسبه إلى الرافضة، والمختار الثقفي^(٥٧)، وهشام بن الحكم^(٥٨).

١٦. جواد موسى محمد عفّانه: وهو من علماء الأردن المعاصرين. فقد أنكر النسخ بأسلوب آخر، بعد مناقشة آراء المنكرين للنسخ؛ إذ يعتقد أنه لا توجد آية منسوخة في ما بين الدفتين من القرآن. ولو وُجد نسخ فهو في زمان رسول الله، وهو من نوع «نسخ الحكم مع التلاوة»، أي رفع الحكم واللفظ من قبل الله، وإعلان رسول الله ذلك للمسلمين^(٥٩).

ومن الأسباب التي دعت عفّانه إلى إنكار النسخ الشعور بالخطر من الإفراط في القول بالنسخ في القرآن؛ إذ يقول: «بالغ الكثير من مدّعي النسخ في كثرة وجود النسخ في القرآن، حتّى وصلت دعوى النسخ إلى مئات الآيات، ممّا ينذر بخطر ذلك، والضرر المترتب على الشريعة والقرآن منه»^(٦٠).

ويقول في الثناء على أبي مسلم: «فقد نجح في تعليل رأيه، والإجابة على دعاوى

● إنكار النسخ في القرآن الكريم، نظرة تاريخية

النسخ المشهورة، بشكلٍ صحيح ومقنع^(٦١). ثمّ يذكر أدلة أبي مسلم في إنكار النسخ.

١٧. الدكتور محمد صالح علي مصطفى: وهو من أساتذة جامعة سوريا. قال في كتابه «النسخ في القرآن الكريم، مفهومه وتاريخه ودعاواه»، خلال إشارته إلى المنكرين، أمثال: أبي مسلم ومحمد الغزالي ومحمد الخضري وعبد المتعال الجبري وأبو زهرة، ولأجل رفع الاختلافات في المسألة، قال: «إن الاختلاف بين المؤيدين والمعارضين في مسألة النسخ اختلافٌ صوري، وليس له علاقة بجوهر وحقيقة النسخ، بل الاختلاف في الاسم والمسمى. والاختلاف الحقيقي وقع بين بعض أهل الإفراط والتفريط»^(٦٢). ولكنه يقول في آخر كلامه: «أنا أقول بالنسخ في خطبي ومحاضراتي في ثلاثة موارد فقط، ولكني عندما أريد نقل ذلك إلى الكتابة فإنني لا أقول بالنسخ، حتّى في تلك الموارد الثلاثة»^(٦٣).

١٨. عبد الكريم الخطيب: من المفسرين المعاصرين في مصر. وتفسيره في ستة عشر مجلداً، تحت عنوان «التفسير القرآني للقرآن». وقد أنكر النسخ خلال تفسيره للآية ١٠٦ من سورة البقرة، واعتبر أن موضوعها تغيير القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام^(٦٤).

وكذلك - وفي قراءةٍ جديدة - فسّر قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدُلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ﴾ (النحل: ١٠١) بأنه التغييرات في وضع الآيات والصور، أو وضع الآيات المدنية في السور المكيّة، وبالعكس^(٦٥)، معتقداً «أن إبقاء الآيات المنسوخة في القرآن كحفظ الأموات في التابوت، والقرآن أجل من هذا»^(٦٦).

وهو - كبقية المنكرين - كان يرمي من إنكار النسخ رفع الاختلاف بين العلماء المسلمين، والدفاع عن القرآن في مقابل هجمات وشبهات وافتراءات أعداء الإسلام^(٦٧).

١٩. عبد الرحمن الوكيل: وهو من الباحثين المصريين. أنكر النسخ في تعليقه على كتاب «روض الأنف»، للسهيلي، وهو شرحٌ لسيرة ابن هشام. ولكنّه لم يأت بأدلة محكمة لإثبات نظريته؛ إذ يقول: «لا بدّ لنا من الحذر من قبول نظرية النسخ، وأن ننكرها إنكاراً جدياً؛ لأنه يحتمل في فرض قبول هذه النظرية أن نحكم - جهلاً بالواقع - ببطلان آية، ونكون بهذا قد حكمنا ببطلان ما كان حقاً»^(٦٨).

الإجتهااد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٣٩٣

وفى موطنٍ آخر، وضمن نقله لقول الشهرستاني فى «الملل والنحل»، الذى اعتبر المختار الثقفى سيد الشيعة، وإليه يعود القول بالبداء، يقول: «كما أن نسبة القول بالبداء إلى الله محالٌ كذلك القول بنسخ آيةٍ من القرآن؛ لأن جميع آيات القرآن حقٌ، ولا شكٌ فيها، ويجب علينا الإيمان بكل آيةٍ فى القرآن؛ لأنها لم تنسخ»^(٦٩).

ويبدو من كلامه أنه يتصور أن النسخ نوعٌ من البداء الذى يلزم جهل الله، ولم يستوعب المفهوم الصحيح للنسخ والبداء عند الشيعة، وخلط بينهما.

٢٠. محمد أبو زهرة (١٣٩٥هـ): كان من الباحثين الناشطين، والعلماء المعاصرين المصريين، ومن أساتذة معهد أصول الدين «الأزهر». وقد تابع أسلافه - محمد عبده؛ ورشيد رضا - فى إنكار ظاهرة النسخ، حيث يقول: نسخ الإسلام بعض الأحكام التى جاءت فى الأديان السماوية السابقة^(٧٠). والنسخ فى الشريعة الإسلامية من باب التدرُّج فى التشريع^(٧١). ثم يبين أقوالاً فى إنكار النسخ وردت عن أبي مسلم^(٧٢)، ويقول: استطعنا بسهولة الجمع بين جميع الآيات التى ادعى النسخ فيها، عبر التأويل القريب أو التخصيص، بل لم تكن هناك حاجةٌ إلى التأويل والتخصيص فى بعض الأحيان^(٧٣).

٢١. سعيد الأنصارى الهندي: تخرَّج من جامعة الأزهر، وهو هندي الأصل. جمع آراء ونظريات أبي مسلم من التفسير الكبير فى كتابٍ أطلق عليه «ملتقط جامع التأويل». وقد تابع أبا مسلم فى إنكار نظرية النسخ. طُبِع كتاب «ملتقط جامع التأويل» فى كلكتا فى عام ١٣٤٠هـ^(٧٤).

٢٢. السيد عبد الحجة بلاغى: وهو من مفسري الشيعة فى القرن الرابع عشر. أنكر وجود الناسخ والمنسوخ فى القرآن وشرائع الإسلام، وذلك فى مقدِّمة تفسيره «حجة التفاسير وبلاغ الإكسير»، مقتدياً بذلك بأبي مسلم والسيد هبة الدين الشهرستاني^(٧٥). يقول: من العجب أن أبا مسلم الإصفهاني، المتوفى فى عام ٣٢٢ للهجرة، ينكر فى كتابه وقوع النسخ فى القرآن الكريم فى حين كان الإسلام آنذاك من جهة توفّر المبلِّغين المهرة فى نهاية المقدرة والتسلُّط؛ واليوم، والإسلام بحاجةٌ إلى المبلِّغين فى جميع النواحي، يُطبع كتاب «الناسخ والمنسوخ»، لابن المتوجّ، ويوضع فى متناول الأيدي، فى الوقت الذى قدمنا فيه الأدلة على أن لا ناسخ ولا منسوخ فى القرآن،

حتى من باب التمثيل^(٧٦).

٢٣. الشيخ محمد محمود ندا: وهو من باحثي القرن الخامس عشر، والمدير العام للحوار الإسلامي في وزارة الأوقاف المصرية. أنكر النسخ في كتابه «النسخ في القرآن بين المؤيدين والمعارضين». ويقول في ذيل موضوع «ليس في القرآن آيات معطلة: «لا نجد نصاً صريحاً من القرآن، أو نصاً متواتراً، يقول: إن هذا الحكم ناسخ للحكم الفلاني»^(٧٧).

ويتبين من خلال قراءة الكتاب أنه لم يأت بشيء جديد، سوى عرض دعاوى المنكرين لوقوع النسخ، وبالأخص الشيخ محمد الغزالي والشيخ خضري بك. مضافاً إلى أنه يزعم أن السبب من وراء إنكاره للنسخ يعود إلى تطهير ساحة القرآن من القول الباطل والادعاءات الفارغة لأعداء الإسلام^(٧٨).

٢٤. إيهاب حسن عبده: وهو من علماء مصر المعاصرين. أنكر بشدة وجود النسخ في القرآن، واعتبر منشأ اليهود؛ إذ يقول: «والحق هو أن يد الناس قديماً عندما طالت الكتب الإلهية حذفاً وإضافة على طبق هواها ظهر التناقض والاختلاف في تلك الكتب، وهو نفس السبب الذي دعا المعاصرين إلى القول بالنسخ»^(٧٩).

وخلال إشارته إلى تماهيه مع عبد العال الجبري والشيخ محمد الغزالي وأحمد الحجازي السقا في موقفهم من النسخ أشار إلى أنه من المواضيع المبتدعة في دين الله، وهو كالموضوعات الجديدة، تسببت في ظهور المذاهب المختلفة، كالسنة والشيعه^(٨٠)، معتبراً أن آيات النسخ الثلاث تدلّ على نسخ المعجزات الحسية، وليس نسخ الآيات القرآنية^(٨١).

ويظهر من كلامه أنّ أهمّ الأسباب التي دعت إلى إنكار النسخ هو رفع التُّهم والطعون التي حاكها أعداء الإسلام والمستشرقون، وردّها.

يقول: «لا يخفى على العقلاء أن القول بوقوع النسخ من أكبر السقطات (المصداق الكامل لسوء الأدب مع القرآن)، وهو فرصة لأعداء الحق بأن يتمسكوا بهذا الباطل؛ ليستدلّوا على وجود النقص في دين الله، وأن يملأوا صفحات الإنترنت بتلك الأكاذيب؛ بغضاً منهم وحقداً على الإسلام.

ثمّ استعرض نماذج من أقوال المستشرقين، الذين اعتبروا أن آيات النسخ

• د. محمد تقى ديارى بيدگلي / د. عزت الله مولائي نيا / آ. محمد معظمي گودرزى

والمنسوخ من أكبر العيوب والنقصان في كتاب الله، وتنا في علم الله وحكمته، ومؤشراً على عدم كمال القرآن وتحريفه. وخلال تأييده لبعض شبهاتهم، وتوصيفها بالمنطقية، ذكر أن دعوى وجود آيات منسوخة في القرآن ما هي إلا فرية، وناشئة من الجهل بكتاب الله^(٨٢).

٢٥. لجنة القرآن والسنة: وهي مجموعة من الباحثين المصريين، التابعين لمؤسسة الأوقاف. وقد كتبوا تفسيراً يحمل عنوان «المنتخب في تفسير القرآن الكريم»، حملوا فيه الآيات الثلاثة على المعجزة أو الشرائع الدينية السالفة. وتعمدوا ترك الإشارة إلى الاختلاف بين علماء المسلمين بهذا الخصوص؛ لكي تغيب عن الأذهان مسألة النسخ في القرآن، بل في الشريعة الإسلامية، شيئاً فشيئاً في المحافل العلمية^(٨٣).

تأثر منكري النسخ بالمستشرقين

كتب جماعة من المستشرقين الكتب والمقالات في مسألة النسخ في الإسلام، وخاصة النسخ في القرآن، واعتبروا أن ذلك كان وسيلة وملجأ للنبي لتغيير الأحكام السابقة والعدول عنها، واعتبروا كذلك أن من الأسباب التي أدت إلى ظهور فكرة النسخ والمنسوخ بين المسلمين تبرير التناقضات في القرآن، والاختلاف بين القرآن والسنة، واختلاف فتاوى الفقهاء^(٨٤).

يعتقد جون بورتون^(٨٥) - أشهر مستشرق تناول بحث النسخ، وهو أستاذ سابق في جامعة سانت إندروز - أن بعض الآيات حُذفت أثناء جمع القرآن، وما النسخ إلا لتبرير ذلك^(٨٦). وهذا التصور نقرأه أيضاً في كتاب «محمد في مكة»، لمونتغمري واط^(٨٧)؛ إذ يقول مثلاً: «أصبح نسخ حكم الآية وبقاء تلاوته أمراً مشروعاً ومعتبراً في بعض الموارد التي أهملت الأحكام المستنبطة من آيات القرآن بقصد مطابقتها لأحكام الفقه»، معتبراً أن مسألة النسخ ومصاحف الصحابة عللٌ تقتضي عدم انتساب جمع القرآن إلى النبي ﷺ^(٨٨).

كما تعرّض «روبرت برانس جيف»^(٨٩)، في كتابه «دراسات إسلامية»، وفي هامش موضوع «المنطق والقانون في الإسلام»، تعرّض بصورة مختصرة لبحث النسخ، حيث يعتقد «أن المسلمين أدخلوا النسخ إلى القرآن بوصفه معياراً قانونياً؛ لإلغاء

التناقضات الموجودة في النصوص القرآنية»^(٩٠).

كما بحث المستشرق «جون جلكرايست» مسألة النسخ، ويدور كلامه حول حقيقة مؤداها أن القرآن يعترف بحصول التغيير في بعض آياته، وهذا يشكل قاعدة جيدة لأولئك الذين يعتقدون بأن القرآن الموجود بأيدي المسلمين غير كامل، وقد سقطت منه بعض آياته. وهو الأمر الذي فهمه علماء المسلمين المحدثين، فصاروا إلى إنكار النسخ؛ لأن هذه المسألة تسوقهم إلى عواقب غير مرضية. ومن المسلم أن هذا القرآن لا يمكن اعتباره نفس القرآن الذي جاء به محمد ﷺ، من دون نقص وزيادة^(٩١).

إن إنكار النسخ من البعض بدافع ردّ دعوى النقصان والتحريف في القرآن مسألة حق أراد هذا المستشرق المغرض تلبسها الباطل. وبعبارة أخرى: أراد إثبات النسخ في القرآن؛ لكي يصل إلى أن القرآن محرّف وغير كامل، في حين لا ملازمة بين النسخ في القرآن في زمان النبي الأكرم ﷺ وبين التحريف.

وقد وصلت هذه الشبهة إلى حدٍّ بحيث أدت إلى إنكار النسخ مطلقاً من قبل الباحثين الإسلاميين. وكمثال على ذلك: عبد المتعال الجبري، الذي يقول: لقد وضع جماعة من المستشرقين وعلماء الاستعمار الإسلام والقرآن وصاحب الشريعة ﷺ في موضع التُّهمة عبر القول «بالنسخ». فإذا ارتضينا نظرية «النسخ في القرآن نكون قد اقتفينا أثر أتباع أهل الكتاب، في حين أن أهل الكتاب يقولون: «كان ظهور فكرة النسخ في القرآن من صنع محمد ﷺ، وليس من الله وبأمره. إذن فمحمد تلاعب بالقرآن، ولا حجّة له بعد ذلك». وهذا بحدّ ذاته يفتح الباب أمام الكفار والمشرّكين لإلقاء الشبهات ضدّ الإسلام. وبناءً على ذلك يجب الاجتناب عن القول بالنسخ^(٩٢).

لقد استخدم المستشرقون مسألة النسخ، وخصوصاً في القرن الأخير، كسلاح يرمون به القرآن، ويتهمون به بالاختلاف والتناقض والتحريف. وإذا دقّقنا النظر قليلاً فسوف نرى أن منكري النسخ في هذا القرن قريبون للاتفاق على هذه المسألة. ويمكن القول: إن إنكار النسخ من كثيرٍ من هؤلاء هو نوعٌ من الدفاع عن القرآن وصيانته، ودفعٌ للاتهامات والشبهات التي تستهدفه، تلك الشبهات التي تتأتّى من قبول النسخ في القرآن، وما «شبهة نقصان القرآن وتحريفه» إلا واحدة منها.

النتائج

يمكن تلخيص النتائج المترتبة على هذا البحث بالنقاط التالية:

١. إن معنى النسخ عند أكثر المسلمين، وعلى مدى أربعة عشر قرناً بعد عصر النزول، هو أن آية من القرآن تنسخ آية أخرى. ولكن هناك عددٌ من علماء المسلمين أنكروا ظاهرة النسخ؛ لأنهم عاشوا في حقبة زمنية لها ظروفها الاستثنائية.
٢. أول شخص أنكر النسخ في القرآن، وأصبح سبباً لإنكار الآخرين له، أبو مسلم بحر الإصفهاني، وهو من علماء القرن الرابع. وبما أن أصوات تحريف القرآن قد علّت في هذا القرن، وجرى التشكيك في أكثر المصادر الإسلامية اعتباراً، فقد جهر أبو مسلم - السياسي البارز - بمعارضته لهذه التّهم، وأنكر النسخ بصراحة؛ دفاعاً عن القرآن.
٣. لم نشهد أحداً من القرن الرابع إلى القرن الرابع عشر الهجري قال بإنكار النسخ في القرآن، على خلاف أكثر العلماء. وأما في القرن الخامس عشر فقد ظهرت رؤية أبي مسلم مرةً أخرى على السطح، وكُتبت الكتب المستقلة بشأن ذلك.
٤. أكثر المنكرين للنسخ هم من علماء السنّة، وخصوصاً من مصر، مع قلة من أنكره من علماء الشيعة، وكأنّ هناك تشابهاً بين ظروف القرن الرابع و الخامس عشر. كما أن إثارة الشبهات القرآنية، وبالأخص شبهة التحريف، جعل العلماء يتصدّون إلى أفراد كتبٍ مستقلة في صيانة القرآن عن ذلك. ويمكن رؤية النموذج الحقيقي لهذه الشبهات في كلام المستشرقين. وفي المقابل، وبدل أن يطرح بعض المنكرين أدلة علمية تجيب عن هذه الشبهات؛ وبدافع صيانة القرآن عن التحريف والنقصان، راحوا ينكرون وجود النسخ من الأساس.
٥. إن أحد دوافع إنكار النسخ يتملّ بتأثير بعض المنكرين بآراء البعض الآخر، وبالأخص أبي مسلم، حيث نقل الكثير منهم آراءه في كتبهم. وكذلك تابع كلٌّ من رشيد رضا أستاذه محمد عبده؛ وعبد المتعال الجبري أستاذه علي حسَب الله؛ وأحمد حجازي السقا وعلي حسَب الله أستاذهم الشيخ محمد الخضري، منكرين كل نوع من النسخ في القرآن.
٦. إن أغلب المنكرين؛ وبسبب التفسير الخاطئ للآيات القرآنية، وعدم الإدراك

● إنكار النسخ في القرآن الكريم، نظرة تاريخية

الصحيح لحقيقة النسخ، وعدم فهم فلسفة إبقاء الآيات التي نُسخ حكمها، ظلُّوا أن وجود الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن أمرٌ عبثي، ومستلزم للتناقض ودخول الباطل في آيات القرآن الكريم.

الهوامش

- (١) انظر: عزت الله مولائي نيا، نقد وبررسي نظريه إنكار نسخ در قرآن: ٢٢٩ (بتصرف).
- (٢) للاستزادة في هذا المجال راجع الكتاب القيم (نقد وبررسي نظريه إنكار نسخ در قرآن)، للكاتب عزت الله مولائي نيا.
- (٣) عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين ٩: ٩٧.
- (٤) انظر: سيد عبد الحجة البلاغي، حجة التفاسير وبلاغ الإكسير ١: ٥٢؛ محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ٢: ٨٢.
- (٥) أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن ١: ٧٢.
- (٦) ابن المتوج، الناسخ والمنسوخ: ٢٠.
- (٧) انظر: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب ٣: ٦٣٩ - ٦٤٠.
- (٨) ابن المتوج، الناسخ والمنسوخ: ١٩.
- (٩) محمد هادي معرفت، معرفت قرآني: ٤٥٢.
- (١٠) انظر: ابن بابويه القمي، الاعتقادات: ٨٤.
- (١١) كتاب القراءات لأحمد بن محمد بن سيّار، المعروف بالسياري، من أصحاب الإمامين الهادي والعسكري عليهما السلام، ويُعدّ من الغلاة، وقد رُمي رجاله بالفساد في المذهب، والخلط بين الصحيح والسليم والضعف في نقل الحديث. (انظر: آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٧: ٥٢؛ أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث ٣: ٧١).
- (١٢) انظر: محمود سرمدي، أبو مسلم إصفهاني، مفسر گمنام: ٢٥.
- (١٣) نادية شريف العمري، النسخ في دراسات الأصوليين: ٩٩.
- (١٤) انظر: رجال النجاشي: ٣٨٨، الطوسي، الفهرست: ٢١٠، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٦: ٢٢٤، الخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ٣٣٥.
- (١٥) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٤: ١٤٦ - ١٤٧.
- (١٦) مولائي نيا، نقد وبررسي نظريه إنكار نسخ در قرآن: ٩٦.
- (١٧) أحمد خان الهندي، تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان ١: ١٨.
- (١٨) مَنْ أراد التعرف على حياته وأفكاره فليراجع مقدّمة السيد محمد تقي فخر داعي الكيلاني على تفسيره.
- (١٩) الهندي، تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان: ١٩٢.
- (٢٠) انظر: ولي الله سراي، إثبات الآيات: ٣٩ - ٤٠.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٣٩٩

- (۲۱) المصدر السابق: ۳۰.
- (۲۲) المصدر نفسه.
- (۲۳) انظر: علي حسن العريض، فتح المنان في نسخ القرآن: ۲۰۸ - ۲۱۲؛ عبد المجيد المحتسب، الاتجاهات التفسيرية في العصر الراهن: ۱۰۳ - ۱۹۳؛ جواد موسى محمد عفّانه، الرأي الصواب في منسوخ الكتاب: ۷۰، نقلاً عن: مولائي نيا، نقد وبرسي نظريه إنكار نسخ در قرآن: ۲۸۰.
- (۲۴) انظر: محمد عبده، شرح نهج البلاغه: ۲۵.
- (۲۵) انظر: محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) ۱: ۳۴۵.
- (۲۶) مولائي نيا، نقد وبرسي نظريه إنكار نسخ در قرآن: ۲۷۴.
- (۲۷) انظر: هبة الدين الشهرستاني، تنزيه التنزيل: ۸ - ۹.
- (۲۸) هذه الملاحظة خاطئة؛ لأن بحوث مصونية القرآن الكريم من التحريف لا ترتبط بالكلية بمقولة النسخ؛ لأن القول «بنسخ التلاوة» يؤدي إلى التحريف فيما لو كان النسخ بعد وفاة الرسول الأكرم ﷺ. وهذا غير صحيح؛ لأن الوحي انقطع بوفاة النبي ﷺ، ولا يُتصور النسخ بعد ذلك. انظر: هبة الدين الشهرستاني، تنزيه التنزيل: (۲۳).
- (۲۹) انظر: المصدر السابق: ۱۲.
- (۳۰) المصدر السابق: ۳۸.
- (۳۱) المصدر السابق: ۴۷.
- (۳۲) محمد الغزالي، نظرات في القرآن الكريم: ۲۰۲.
- (۳۳) المصدر السابق: ۱۹۵.
- (۳۴) انظر: محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ۲: ۳۰۲ - ۳۱۷.
- (۳۵) معرفت، نسخ در قرآن در تازه ترين ديدگاه ها (النسخ في القرآن وأحدث النظريات)، فصلية بيّنات، العدد ۴۴: ۹۹ - ۱۰۷.
- (۳۶) المصدر السابق: ۱۰۱ - ۱۰۶؛ محمد هادي معرفت، معرفت قرآني ۲: ۴۷۱ - ۴۸۴.
- (۳۷) محمد هادي معرفت، نسخ در قرآن در تازه ترين ديدگاه ها (النسخ في القرآن وأحدث النظريات)، فصلية بيّنات، العدد ۴۴: ۹۹ - ۱۰۷؛ محمد هادي معرفت، معرفت قرآني ۲: ۴۸۴.
- (۳۸) مولائي نيا، نقد وبرسي نظريه إنكار نسخ در قرآن: ۲۹۱.
- (۳۹) انظر: مرتضى العسكري، القرآن الكريم وروايات المدرستين ۲: ۲۷۷.
- (۴۰) انظر: المصدر السابق: ۳۰۴.
- (۴۱) محمد خضري بك، تاريخ التشريع الإسلامي: ۱۹.
- (۴۲) المصدر نفسه.
- (۴۳) انظر: المصدر السابق: ۱۹ - ۲۰.
- (۴۴) المصدر السابق: ۲۴.
- (۴۵) محمد خضري بك، أصول الفقه: ۲۵۱.
- (۴۶) انظر: علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي: ۳۰۶ - ۳۱۲.
- (۴۷) انظر: المصدر السابق: ۳۰۳ - ۳۰۴.
- (۴۸) أحمد الحجازي السقا، لا نسخ في القرآن: ۲۲۴.
- (۴۹) المصدر السابق: ۲۳۳.

- (٥٠) المصدر السابق: ٥ - ٦.
- (٥١) عبد المتعال الجبري، الناسخ والمنسوخ بين الإثبات والنفي: ٢٠٢.
- (٥٢) نقد الدكتور محمد محمود الفرغلي - وهو من الباحثين المعاصرين في مصر - كتاب الدكتور عبد المتعال الجبري نقداً علمياً، وأجاب عن أدلته بإجاباتٍ رصينة في كتابه (النسخ بين الإثبات والنفي)، المطبوع في مطبعة (دار الكتاب الجامعي)، في عام ١٤٠٨هـ. (انظر: الجبري، الناسخ والمنسوخ بين الإثبات والنفي: ٣٠؛ وكذلك: الجبري، لا نسخ في القرآن، لماذا؟: ٢٥ - ٢٦).
- (٥٣) انظر: المحتسب، الاتجاهات التفسيرية في العصر الراهن: ١٠٣ - ١٩٣؛ العريض، فتح المنان في نسخ القرآن: ٢٠٨ - ٢١٤، نقلاً عن: مولائي نيا، نقد وبررسي نظريه إنكار نسخ در قرآن: ٢٧٨.
- (٥٤) انظر: الجبري، لا نسخ في القرآن، لماذا؟: ٢٩ - ٣١.
- (٥٥) انظر: الجبري، الناسخ والمنسوخ بين الإثبات والنفي: ١٠٤.
- (٥٦) انظر: الجبري، لا نسخ في القرآن، لماذا؟: ١٣.
- (٥٧) انظر: المصدر السابق: ١٩.
- (٥٨) الجبري، الناسخ والمنسوخ بين الإثبات والنفي: ٣٩ - ٤١.
- (٥٩) انظر: عقّانه، الرأي الصواب في منسوخ الكتاب: ٨٤.
- (٦٠) المصدر السابق: ١٢.
- (٦١) المصدر السابق: ٦٧.
- (٦٢) محمد صالح علي مصطفى، النسخ في القرآن الكريم: ١٧ - ٦٢.
- (٦٣) انظر: المصدر السابق: ٤٢.
- (٦٤) انظر: عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن ١: ١٢٨ - ١٣٠، ١٤٨ - ١٥٠.
- (٦٥) المصدر السابق ٧: ٣٦٣.
- (٦٦) المصدر السابق ١: ١٦١.
- (٦٧) انظر: المصدر السابق ١: ١٢٠ - ١٢١.
- (٦٨) أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية ٣: ١٢ - ١٣.
- (٦٩) المصدر السابق: ٤٥٧ - ٤٥٨.
- (٧٠) محمد أبو زهرة، أصول الفقه: ١٨٦.
- (٧١) المصدر السابق: ١٨٨.
- (٧٢) المصدر السابق: ١٨٨، ١٩٤.
- (٧٣) المصدر السابق: ١٩٤.
- (٧٤) مولائي نيا، نقد وبررسي نظريه إنكار نسخ در قرآن: ٢٨٧ - ٢٨٨.
- (٧٥) انظر: البلاغي، حجة التفاسير وبلاغ الإكسير ١: ٥٣.
- (٧٦) المصدر السابق ٧: ٩٦.
- (٧٧) محمد محمود ندا، النسخ في القرآن بين المؤيدين والمعارضين: ٦٧.
- (٧٨) انظر: المصدر السابق: ١٦٧.
- (٧٩) إيهاب حسن عبده، استحالة وجود النسخ بالقرآن: ٢٧٢.
- (٨٠) المصدر السابق: ٢٦٠.
- (٨١) انظر: المصدر السابق: ٢٨٢.

(۸۲) لا بُدَّ من الانتباه هنا أن النسخ الذي يدَّعيه العامة مبنيّ على حدوث تغييرات في القرآن (حذف وإنشاء وأكل الداجن)، ويلزم من قولهم التحريف في كتاب الله بعد وفاة النبيّ وغيرها من اللوازم؛ وأما النسخ الذي ندافع عنه نحن فهو النسخ الذي وقع في زمان رسول الله، ومن خلال الوحي، وبأمر الله ورسوله (المشرع الحقيقي). وهذا نفس التقنين، وكالمحقق في القوانين الوضعية.

(۸۳) مولائي نيا، نقد وبرسي نظريه إنكار نسخ در قرآن: ۲۹۰.

(۸۴) انظر: ساسي سالم حاج، نقد الخطاب الاستشراقي ۱: ۳۸۶؛ علي شريفي، برسي ونقد دیدگاه هاي مستشرقان درباره نسخ در قرآن كريم: ۸۱ - ۸۶.

(85) John Burton.

(86) Burton, John, The collection of the quran, London, Cambridge University Press, 1979, p 50.

(۸۷) شريفي، برسي ونقد دیدگاه هاي مستشرقان درباره نسخ در قرآن كريم: ۹۱.

(۸۸) المصدر السابق: ۱۱۸.

(89) Robert Brunschvig.

(90) Brunschvig, Robert, Etudes d'islamologie, Paris, Maisonneuve et Larose, 1979, 2: 347 – 348.

(۹۱) انظر: إيهاب حسن عبده، استحالة وجود النسخ بالقرآن: ۳۰۵.

(۹۲) الجبري، الناسخ والمنسوخ بين الإثبات والنفي: ۹ - ۱۰.

الدولة وولاية الفقيه

العلاقة بين التوالم والتضاد

د. رشيد ركايبان (*)

د. حسن رضا آريايي راد (**)

ترجمة: د. نظيرة غلاب

مقدمة

لقد تزامن ظهور العلمانية بشروع النهضة العلمية في أوروبا، حيث تم استبدال الدين (المسيحية) ومتونها بأفكار دعاة التحرر والمواطنة، أمثال: القس مارتين لوتر، كالوين، ولتكتمل بنظريات هابر، لأك، وجون جاك روسو. ودخلت ما اصطلاح عليه بعد ذلك بالدولة القومية في صراع مع الكنيسة والملكية التي كانت تعيث في أوروبا فساداً، لتنتهي الحرب بسقوط الحكم الديني، ويتم رفع علم فصل الدين عن السياسة.

لم تكن إيران بعيدة عن هذه الأجواء. فمنذ بداية حكم القاجار عمد العديد من رجال السياسة للهجرة نحو أوروبا؛ بهدف الدراسة والتحصيل العلمي. ونذكر من جملتهم: الميرزا مَلَكَم خان، طالب أف، تقى زاده و.... فظهرت العلمانية في إيران، واستمرت هذه المسيرة وهذا الفكر في بعض الأوساط إلى اليوم.

في أوساط بعض المثقفين الجدد؛ ونتيجة لعدم درك مفهوم ولاية الفقيه وتمهيداته، لا زال لديهم خلط بين مفهوم ولاية الفقيه ومفاهيم سياسية أخرى،

(*) عضو هيئة العلوم السياسية العلمية في جامعة السيد البروجردى.

(**) باحث وأستاذ في العلوم السياسية.

واعتبارهما في مستوى واحد، حيث يجعلونه مسانخاً لمفهوم الحكومات المطلقة والملكية، الفاشستية والسلطنة؛ بينما الواقع يكشف عن وجود فارق ماهوي، شكلي، كلامي وعقائدي، قانوني وحقوقى، بين مفهوم ولاية الفقيه وباقي أشكال الحكومات الأخرى. وهذه الفئة لا تفهم من مفهوم ولاية الفقيه سوى قيومية الفقيه وتسطله على عقول الأمة، بحيث يصبح كل شيء ما سواه ممنوعاً ومحرمًا. ومن هذا الفهم راحوا يستخرجون ويستنبطون الدلائل وكل ما يلزم هذا التفسير. ومع شيء من النقد خلصوا إلى أن نظام ولاية الفقيه نظامٌ يخرمه التناقض واللامعقولية^(١).

كذلك لم يجدوا طرح الولاية إلى جانب الحكومة سوى لغز يستعصي على الحل، وربط غير معقول، بل لم يروا في المركب المفهومي السياسي «حكومة الجمهورية الإسلامية» سوى تمويه واستدراج للعاطفة؛ إذ لا تجانس عقلي بين الجمهورية وولاية الفقيه.

هم يذهبون إلى أن أقرب مفهوم سياسي لمفهوم ولاية الفقيه، التي تعني الوصاية والتصدي لشؤون الدولة نيابة عن الغير، هو السيطرة والسلطنة والملكية والحكم الوراثي، وأن بين مفهومَي الولاية والملكية تشابهاً؛ فالمالكية تعني الحكم على الأشياء؛ والولاية تعني الحكم على الأشخاص، تماماً كما أن كل شؤون المملوك هي تحت يد وسلطة المالك، كذلك كل شؤون «المولى عليه» هي ضمن سلطة وتصرف المولى^(٢).

المشكل عند هذه الفئة أنهم ينطلقون في تحليلاتهم لحكومة الجمهورية الإسلامية من نظرية الاستبداد. فهم وضعوا ولاية الفقيه في نفس مرتبة الديكتاتورية، وعليها قاموا بتفسير كل تحركات وفعاليات هذه الحكومة، بل إن البعض منهم استمات في هذا التوصيف، حتى عد الولي الفقيه: «الديكتاتور الصالح»^(٣).

إن مفهوم ولاية الفقيه أو نظرية ولاية الفقيه تختلف عن نظرية الدولة، بلحاظ أن جلّ الفقهاء في زمن الغيبة قد نصبوا تنصيباً عاماً من قبل المعصوم. وإذا كانت في أحد الفقهاء شروط تشكيل الحكومة، وقبل به الناس، فتخرج بذلك ولايته من القوة إلى الفعل، ويكون له جميع الشؤون التي للمعصوم، إلا ما كان خاصاً، وخرج بالدليل. لكن في الجملة تكون له ولاية على مصالح البلد والأمة الإسلامية.

توجد بعض الآراء حول أن القول بالتنصيب الإلهي للحاكم ومشروعية الحكومة وحقّ الحاكمية وإنكار حقّ الناس في ظلّ الحاكمية الشرعية، هو سلطنة مطلقة وحكم مستبدّ. فالناس في ظلّ هذا الحكم ليس لهم الحقّ في أن يعزلوا الحاكم أو ينصبوه، وهذا يسمّى السلطة الدينية. وهي مبدئياً تختلف عن الجمهورية الإسلامية، وعن النظام الديمقراطي وحاكمية الشعب. كما أنها تختلف جوهرياً عن «المجتمع المنفتح»، والذي يكون فيه للأحزاب والتنظيمات حرية في التحرك والفاعلية؛ لأن أدنى ما يمكن أن ينتج عنها هو العلاقات السلطوية ونظاماً ملكياً.

اعتبار التنصيب في الحكومة الإسلامية لا يختلف عن السلطة، اللهم إلا في أن على رأس الحكومة يكون فرد عادل عارف بالشرعية غير تابع للأجنبي، وهو كآته السلطنة في زيّها الإسلامي^(٤).

يرى البعض الآخر أن هناك نزاعاً وصراعاً مستميتاً بين الديمقراطية الدينية والسلطة الدينية، فهي تقابل بين نوع من النظم يعتمد الأمرية والأتوقراطية (oligarchy) والشمولية وبين نظام فكري يبنّي على أحقية الفرد والأمة^(٥).

البعض يقول: بين النصب الإلهي وبين رقابة الناس تعارض. فهم قد أنزلوا ولاية الفقيه منزلة الحكومة الدكتاتورية والأوليغاركية، التي لا تقبل رقابة الناس، بل هي تضيق حقّ الناس وتمنعهم أبسط حقوقهم في التنصيب والعزل^(٦).

وفي الجواب عن كلّ هذه الآراء فإنّ فهم نظرية ولاية الفقيه أو الحكم في الإسلام يحتاج إلى بحث في هذا الإطار.

فالبعض من هؤلاء قد فسّر ولاية الفقيه على نفس منوال نظرية السلطنة أو الباتريموالية والديكتاتورية و...، فهم لم يحلّلوا المباني الإسلامية في الحكم، وكما عبر عنهم الخميني: إن هؤلاء مشكلتهم مع الإسلام، وليس مع الحكومة الإسلامية أو الولي الفقيه؛ أو لعلهم تحت تأثير العلوم الإنسانية الغربية.

في هذا البحث سنسلط الضوء على تاريخ نظرية الحكم في الإسلام، من حيث اختلاف مفهوم ولاية الفقيه ونظرية الحكومة، وكذلك نظريات الحكومة التي تمّ عرضها بخصوص الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

الولاية في الإسلام

لقد خلق الله الإنسان حراً، وميزه عن غيره من المخلوقات بالعقل والفكر، وبهما جعله مختاراً في أسلوب حياته. وقد أكد الأئمة عليهم السلام على حرية الإنسان واختياره. قال الإمام علي عليه السلام: «الناس كلهم أحرار، إلا من أقرَّ على نفسه بالعبودية». وقال في خطابه للإمام الحسين عليه السلام: «ولا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً».

ولهذا وجدنا العديد من العلماء قد ركَّزوا على أصل «لا ولاية للإنسان على إنسان»^(٧). لكنَّ الحياة الاجتماعية، وتشارك الناس مع بعضهم البعض في الحياة، توجب تكليف أحد الأفراد للقيام بترتيب هذه المشتركات، وإدارة شؤون جمعهم.

الإسلام، وبعد تأكيده على الحاكمية المطلقة لله كأصل ثابت^(٨)، وفي مقام ردَّ ولاية الإنسان على الإنسان، أشار إلى مسألة الحكومة، باعتبارها منهجاً ضرورياً في الحياة، وقبلها ضمن شروط خاصة.

القرآن في تناوله لمسألة الولاية والإمامة مرَّ عليها ضمن تقديمه لمحة تاريخية لما كانت عليه في خطوطها العريضة، وأرشد لما يجب أن تكون عليه في المستقبل. الصيرورة الفعلية للحكم الإسلامي دليلٌ واقعي على اهتمام الإسلام بمسألة الولاية والقيادة.

قصة الإمامة في القرآن

- بعد أن امتحن الله إبراهيم عليه السلام بحقائق (كلمات) فأتَمَّها عليه السلام رفع الله مقامه، فجعله إماماً. قال تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة: ١٢٤). هذا هو مقام الولاية المعنوي والمادي في المجتمع الذي منحه الله تعالى لإبراهيم عليه السلام بعد أن أحرز اللاتقية والمناسبة حتى يستعمله في مواجهة قوة حكومته، ويجري العدالة الإلهية في أرض الله وبين عباده.

ويخصوص حكومة بني إسرائيل وصفها القرآن بقوله تعالى: ﴿جَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (السجدة: ٢٤).

فشرط الحكم والقيادة الإيمان واليقين بالله والصبر والاستقامة والثبات؛ لأنَّ تولي زمام أمر الناس وقيادتهم غالباً ما تواجهها متاعب وصعوبات، لا يمكن دفعها إلاَّ

بالصبر وقوة الإيمان والاستقامة والدراية بدقائق الأمور.

طالوت عليه السلام لما وهب القوة في البدن والعقل وفطرة سليمة في التدبير اختاره الله قائداً لجيوش بني إسرائيل: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٤٧).

داود عليه السلام اختاره الله خليفة له في الأرض حتى يحكم بين الناس بالحق، ولا يتبع الهوى^(٩)، فيكون إحقاق الحق وتجسب اتباع هوى النفس من شروط القيادة والولاية.

ولاية المسلمين

جاء في ولاية المسلمين قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩).

وقد بين المفسرون أن المقصود من لفظ «الأمر» و«الإمارة» و«الحكومة» إدارة أمور الناس وتنظيم شؤون حياتهم، بحيث يصل لكل ذي حق حقه. وقد تعددت التفاسير للمراد من قوله تعالى: «أولي الأمر»، ومن جملتها:

١- رأى بعض مفسري أهل السنة أن «أولي الأمر» هم القادة والحكام والمتصدون للأمور في كل مكان وزمان.

٢- البعض الآخر منهم رأى أن المقصود من «أولي الأمر» هم خلفاء (الذين يخلفون) كل الطبقات الاجتماعية، والحكام والقادة والعلماء وأصحاب المناصب العليا في كل شؤون حياة الناس، بشرط أن يكون عملهم موافقاً للقرآن، وغير مخالف له أو خارج عنه.

٣- لكن «كلمة جميع مفسري الشيعة على أن «أولي الأمر» هم أئمة أهل البيت المعصومين، وهم الأئمة والقادة معنوياً ومادياً لكل الأمة الإسلامية في جميع شؤون الحياة. وإمامتهم جاءت من الله تعالى عن طريق رسول الله ﷺ، ولا تشمل غيرهم من

البشر. وبالطبع فَمَنْ نَصَّبُوهُ للنهوض بالتكليف نيابةً عنهم في هذا المقام وجب على الأمة إطاعته، ليس من باب أنه ولي أمر الأمة، ولكن من باب أنه نائب عن الإمام المعصوم^(١٠).

الولاية الفعلية لرسول الله ﷺ ولعلي بن أبي طالب عليه السلام

مارس الرسول الأكرم ﷺ منذ وصوله إلى المدينة عملية تشكيل الحكومة، حيث كان أخذ البيعة من القبائل، وعقد عهد المواخاة بين المهاجرين والأنصار إعلاناً رسمياً عن بدئها، وقامت بذلك كل شؤون الدولة، التي جعلت من المسجد مقرها الرسمي، والذي كان تعقد فيه جلسات الرشق والفتق، والأمور العبادية والاجتماعية والسياسية^(١١).

حاكمة وولاية النبي الأكرم ﷺ كانت في مفهومها الواسع، وبدون قيدٍ أو حدٍّ. صرَّح بذلك القرآن الكريم، حيث قال تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٦). وقد فسَّر المفسِّرون هذه الولاية بكلِّ أمور الفرد المسلم، سواء الشخصية منها والعامة، الاجتماعية والسياسية^(١٢).

كذلك الأمر بالنسبة لعلي بن أبي طالب عليه السلام، والذي كان يلزم رسول الله في كل لحظة وفي كل مكان. وحسب اعتقادات الشيعة فإن هذه الولاية قد انتقلت إليه بوصية من رسول الله يوم غدیر خم^(١٣)، وصارت له الولاية استحقاقاً تشريعياً، سواء تولَّى السلطة بالفعل أم لم يتولاها. وحين صارت له الخلافة السياسية بعد الخلفاء الثلاثة قام على الولاية السياسية، ومارس رئاسة الحكومة الإسلامية.

طرح قضية الوالي (الحاكم)

لقد أيد الإسلام أمر الخلافة والإمارة وإدارة شؤون الأمة، وجعلها من المسلّمات، وقد جعل النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام هداة وقيادات للأمة في كل شؤونها. هذا التنصيب الإلهي يسير وفق حكمة إلهية، تحكي عن حاجة الأمة لمن يسوسها، حتّى تأمن الهرج والمرج، وتعيش في مأمن عن الفوضى، وضمن شأن طابعه التنظيم والسلام. ورغم أن النبي الأكرم ﷺ وتلك الكوكبة من كبار الأمة

• الدولة وولاية الفقيه، العلاقة بين التوالم والتضاد

وعظمائها قد رحلت عن هذه الدنيا، إلا أن الأمة استمرت في الحياة. وبهذا فحاجة المجتمع إلى الوالي والقائد أمر ضروري وواقعي، ولا يستثنى المجتمع الإسلامي من هذا الأمر مهما كانت ظروفه.

وقد بين الإمام علي عليه السلام ضرورة وجود والٍ وأمير على رأس الأمة، حتى وإن لم يوجد غير الأمير الغاشم فهو أفضل من أن تبقى الأمة في فوضى، يأكل يابسها أخضرها، وتموج في ظلمات طويلة حالكة، فقال عليه السلام: «وال ظلوم خير من فتنة تدوم»^(١٤).

وفي رده عليه السلام لمقولة الخوارج، الذين رفعوا شعار الولاية المطلقة لله تعالى^(١٥)، قال عليه السلام: «كلمة حق يُراد بها باطل. نعم، إنه لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون: لا إمرة إلا لله، وإنه لا بُدَّ للناس من أمير، برٍّ أو فاجر، يعمل في أمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفَيء، ويقاقل به العدو، وتأمين به السبل، ويؤخذ به للضعيف»^(١٦).

هذه الكلمات من إمام عادل بالقدر الذي لم يَرَ تاريخ الإسلام بعد رسول الله ﷺ مثله مبنية على ترجيح الأمة التي يحكمها ظالم على الأمة التي لا حاكم لها، وتبين بما لا مجال للتردد فيه ضرورة وجود الحاكم على الأمة.

ولاية علماء الدين

الآراء المرتبطة بمسألتين الدين والسياسة

بناءً على فرض ضرورة الوالي والأمير على الناس في زمن غيبة الإمام عليه السلام فهل المسلمون هنا عليهم أن يعتبروا أنفسهم غير معنيين بهذا الأمر، بحيث يستمرّون في الحياة تحت إمرة أيّ كان، وكيفما كانت الحكومة التي تحكمهم (فاسقة أو عادلة)، أم أن القصد في الحكومة الإنشاء؟

في الجواب عن هذا الأمر نظريتان:

١- يذهب بعض المفكرين، سواء في الدول الإسلامية أو الغربية، إلى أن الإسلام لم يُولِ أهمية للأمور السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأن جلَّ عمله مقتصر على سلوك البشر الخاص وشؤونهم الخاصة. إن سبب ابتعاد علماء المسلمين عن السياسة

والحكومة هو ما صدر من الحكام الذين تولّوا زمام أمور الأمة من ظلم واستبداد على طول تاريخ الإسلام، وتعاون بعض علماء الدين مع الحكومات الظالمة^(١٧)، وفي بعض الأحيان هو جزء مما ينشره المستعمر عن المسلمين من إعلام كاذب^(١٨). إن كلّ ذلك هو ما يفسّر إعراض وإمساك الفقهاء عن التعرّض لمباحث الحكومة في الكثير من كتب الفقه^(١٩).

٢. النظرية الثانية حاكية عن وحدة الدين والسياسة. ودليلهم المفاهيم القرآنية التي ترى أن بيان الأحكام لأمر الحياة هي نفسها تتولّى أمر الأمة وإدارة دفة حكمها. فأمر القضاء، والأموال، والحرب، والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأحكام القانونية والجزائية، وإقامة العدل، كلها أمور تندرج في أحكام السياسة والحكم. وقد تكلم فيها الكثير من العلماء قديماً وحديثاً، وفصلوا في مباحثها^(٢٠). فضرورة تدخّل العلماء في أمر الحكومة من باب التكليف بإجراء العدالة وتجنّب الظلم. رُوي عن الإمام علي عليه السلام أن من واجبات إجراء حكم الله تعالى على المسلمين أنه إذا مات أو قتل أميرهم... فقبل القيام بأيّ عمل عليهم أن يسارعوا في اختيار أميرٍ تقيٍّ، عالم، عادل، عارف بأمر القضاء والسنة، يقلّدونه أمورهم، يعاقب ظالمهم، وينصف مظلومهم، ويحمي حدودهم^(٢١).

مباني إثبات ولاية الفقيه

١- المباني النقلية في إثبات ولاية الفقيه

إلى مَنْ يرجع الناس في زمن غيبة الإمام عليه السلام، وفي أمور الدولة والناس وما يجري عليهم من حوادث وأحداث؟ هناك روايات متعددة، ومنها: سبع روايات استند إليها الإمام الخميني في كتابه (ولاية الفقيه) في إثباته لولاية الفقيه:

١. رُوي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «اللهم ارحم خلفائي، قيل له: ومن خلفائك؟ قال: «الذين يأتون من بعدي، ويروون أحاديثي وسنتي، فيعلمونها الناس من بعدي»^(٢٢).
٢. قال رسول الله ﷺ: «الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا، ويتبعوا السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم»^(٢٣).

٣. عن إسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي

كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان (عليه السلام): «أما ما سألت عنه - أرشدك الله وثبتك - من أمر المنكرين لي من أهل بيتنا وبني عمنا... وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم»^(٢٤).

٤. في خبر عن أبي عبد الله (عليه السلام)، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إن العلماء ورثة الأنبياء؛ وذلك أن الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً، وإنما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظاً وافراً. فانظروا علمكم هذا عمّن تأخذونه، فإن فينا أهل البيت في كلّ خلفٍ عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»^(٢٥).

٥. وعن الإمام الحسين (عليه السلام): «ذلك بأن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حاله وحرامه»^(٢٦).

٦. وعن الإمام علي (عليه السلام): «العلماء حكام على الناس»^(٢٧).

٧. ويشبه هذا القول ما قال الإمام الصادق (عليه السلام): الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك»^(٢٨).

من مجموع هذه الروايات نستنبط أن العالم بأحاديث وروايات المعصومين (عليهم السلام) له الحقّ في التصديّ لأمر الناس. وكذلك من خلال الروايات المتقدّمة نستنبط أولاً: إن العلماء والفقهاء مورد النظر قد لا يكون لهم بالفعل القدرة السياسية حتّى لو نصبوا من طرف المعصوم؛ بقرينة مناسبة الحكم للموضوع؛ ثانياً: إن العلماء ورواة الأخبار بلحاظ العدد كثيرون، وهذه الكثرة لا تتسجم مع وحدة الوليّ والحاكم، وكذلك هنا بقرينة مناسبة الحكم للموضوع، والنتيجة الوحيدة المقدورة من هذه الروايات: في زمن الغيبة وحدهم العلماء الذين لهم القدرة والمكنة السياسية وفي الإدارة (إدارة الأمور) مسؤولون شرعاً بإجراء القوانين الإلهية التي تفصل في أمور الناس والمجتمع.

من هنا فالمعصوم (عليه السلام) قد عين الوليّ الفقيه ولاية مطلقة، ويأخذ مشروعيتها القانونية من النظام الإسلامي ومؤسسات الحكومة والقوى الثلاثة للقانون الأساسي، القوانين العادية وغيرها. كما أن حكومة الوليّ الفقيه لها حقّ ممارسة جميع الأعمال والصلاحيات التي كانت لإدارة النبيّ الأكرم (صلى الله عليه وآله)، وكذا ما كان يمارسه

المعصوم عليه السلام بشكل عام^(٢٩).

من هنا فدائرة الولاية أوسع مدىً، وكذلك دائرة ولاية الفقيه غاية في السعة، وهي تشمل كافة الشؤون الاجتماعية، ما خلا الأمور التي يختص التدخّل فيها بالإمام المعصوم عليه السلام، كما تشمل مجال الاقتصاد والسياسة في ما لا بُدّ منه لمصلحة الإسلام والمسلمين. وهذه الإشارة للولاية المطلقة واضحة في نظرية الإمام الخميني، ويكفي الرجوع إلى أقواله وكتابات ليُتّضح أنه وفقاً للشرع لم يكن يرى ولاية الفقيه ضمن حدود ضيقة. وكان من المناسب أن تدرج مباحث في مجلس الخبراء حول نظرية الإمام الخميني في هذا الشأن، لكنّ الجوّ العام الذي كان سائداً آنذاك يجعل مجلس الخبراء يسارع في التصويت على الدستور بذلك. كما لم يتمّ اختبار هذه النظرية على صعيد الممارسة والأداء، لهذا لم يتمّ التصريح بها ضمن القانون الأساسي لولاية الفقيه. وطبقاً لذلك ما تمّ درجه ضمن القانون الأساسي حول صلاحيات الولي الفقيه لم يكن الإمام الخميني يراه كافياً^(٣٠)، لكنّ تسرّع مجلس الخبراء في التصويب، وما أحدثه المخالفون من ضوضاء حول المسألة جعل القانون الأساسي أو دستور البلاد يُختم بما فيه. ولذلك فإنّ ما جاء في القانون الأساسي حول صلاحيات ووظائف الولي ما هو في الحقيقة إلّا قسط، وليس الكل^(٣١).

ولهذا السبب لم يكن الإمام الخميني يتبع القانون الأساسي في إدارة شؤون البلاد، بل كان يمارس الولاية المطلقة، وهي أبعد مدىً من الصلاحيات التي ينصّ عليها النمط القانوني، وعمل مدة على نفس الطريقة، وأصرّ عليها إلى أن تهيأت الأرضية المناسبة، حيث أدرك المسؤولون في الدولة أنه بدون ولاية الفقيه المطلقة لا يمكن التغلّب على مشكلات الدولة، ولا أخذها نحو التطوّر والأمان، وأن منطقة الفراغ القانوني ستزداد اتّساعاً يوماً بعد يوم. ومن جملتها أنه في سنة ١٩٨١ وقع خلاف بين مجلس الشورى ومجلس صيانة الدستور حول أراضٍ في المنطقة الحضرية. وفي جواب ١٩٨١/٩/٦ وجّه رئيس مجلس الشورى الإسلامي خطاباً للإمام الخميني قال فيه: «كلّ ما يدخل في حفظ نظام الجمهورية، بحيث يكون فعله أو تركه موجباً للاختلال في النظام، ومستلزماً للوقوع في الحرج، بعد تشخيص الموضوع بواسطة الأكثرية وكلّ مجلس الشورى مع التصريح المؤقت، وما دام الموضوع محققاً، وبعد

الرفع، فإنه سيلغي نفسه بنفسه، لهم الحق في تصويبه وإجرائه، ولا بُدَّ من التصريح أنه كل واحد تصدى للإجراء فإنه سيكون متجاوزاً للحدود، وسيعدّ مجرماً تستوجب عقوبته». «وبالطبع فالإمام الخميني؛ من أجل الدقة في تشخيص الموضوعات، رأى من اللازم أخذ بعين الاعتبار رأي النواب. وهذه هي المسألة التي في نهاية الرسالة ١٣٦٦/١١/١١ دفعت بالخميني إلى أن يصدر مرسومه بتشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام، وهذا الأمر بدوره صورة أخرى من ممارسة الولاية المطلقة.

أهمّ توضيحات الإمام الخميني حول ولاية الفقيه المطلقة حملتها رسالته بتاريخ ١٩٨٧/١/١٦، التي وجَّهها إلى رئيس الجمهورية آنذاك السيد الخامنئي. وبالطبع فقد بدأ الخميني طرحه الموسع لنظرية ولاية الفقيه ضمن خطابه لوزير العمل (سرحدي زاده) حول ضرورة تنفيذ أرباب العمل للقواعد والتزامات القانون في العمل، مقابل ما تمنحهم الدولة من خدمات، حيث أصدر ضمن هذه الرسالة فتاوى حملت عدة تفسيرات، كان منها قوله: إن ولاية الفقيه هي نفسها ولاية الرسول الأكرم ﷺ، وهي من الأحكام الأولية في الإسلام، ومقدمة على كل الأحكام الفرعية، بل مقدمة حتّى على الصلاة والصوم والحج...»^(٣٢).

من أهمّ ما جاء في هذه الرسالة حول ولاية الفقيه المطلقة:

١. أن الحكومة شعبة من الولاية المطلقة للرسول الأكرم ﷺ.
٢. الحكومة من الأحكام الأوليّة.
٣. الحكومة من أهمّ الأحكام الإلهية.
٤. معيار تقدّم الحكومة على كلّ الأحكام أهمّيّتها، والحكم العقلي قائل بتقدّم الأهمّ على المهم. والدليل على أهمّيّتها وجود المصلحة الأهمّ، والمصلحة هنا هي مصلحة الناس وحفظ النظام الإسلامي.

٢- المباني العقلية لولاية الفقيه

إن العقل يؤيّد بالبدهة وجود شخص يقوم بتنظيم الأمور المشتركة بين الناس، ويرفع النزاع والاختلاف، ويحفظ المصالح العامة الاجتماعية، ويبسط المعروف، ويرفع الظلم والفساد، ويكون متمتعاً بكل أوصاف الحلم والعدالة والإنصاف. بالإضافة إلى

أن للفقهاء أوصافاً أخرى تجعل منهم نخبة المجتمع القادرة على تولي أمور المجتمع الإسلامي.

٣- تعيين الولي الفقيه للقيادة أ- أوصاف القائد

اشتملت كتب الفقه وغيرها على شروط خاصة للفقيه عامة، والفقيه القائد خاصة، وأهمها: ١- العلم؛ ٢- الإيمان والاعتقاد؛ ٣- الأخلاق (العدالة والتقوى)؛ ٤- شروط خاصة (مثل: أن يكون ذكراً، بالغاً، كاملاً، عاقلاً)؛ ٥- الرؤية السياسية الصحيحة، والكفاءة الاجتماعية والإدارية.

ب - مسؤولية القائد (الحاكم)

خلافًا تاماً لما كان عليه النظام السياسي الشاهنشاهي، حيث كان شخص الشاه يتمتع بالحصانة السياسية العامة، بمعنى أنه معفى من كل مسؤولية^(٣٣)، فإن الدستور في النظام الإسلامي يجعل القائد مسؤولاً في عدة مواقع: فالدستور يجعل لشخص القائد وأعماله شروطاً، بحيث إذا أخل بها يصبح موضع المساءلة. وبموجب القسم الأول من المادة الحادية عشرة بعد المئة: «عند عجز القائد عن أداء وظائفه القانونية، أو فقد أحد الشروط المذكورة في المادة الخامسة بعد المئة، والمادة التاسعة بعد المئة، أو عُلم فقدانها لبعضها منذ البدء، فإنه يعزل عن منصبه. ويعود تشخيص هذا الأمر إلى مجلس الخبراء المذكور في المادة الثامنة بعد المئة».

ووفق هذا القانون يكون القائد مسؤولاً أمام مجلس خبراء القيادة. فمجلس خبراء القيادة هو الذي يشرف على أعمال القائد بشكل مباشر أو غير مباشر، وملاحظة مدى مطابقتها للشروط الأولية الابتدائية التي نص عليها الدستور، فإذا وجدوا إبهاماً في جانب من جوانبها اتصلوا بالقائد، واستفسروا بشأنه، سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. ولهذا المجلس أمانة عامة تضم مجموعة من العلماء والمحققين تقوم بعمل دراسة للقضايا المختصة بالحكومة من النواحي السياسية

والاجتماعية.

إن استخلاف القائد على أموال الناس وأنفسهم وأعراضهم وكلّ أمورهم يوجب أن يكون أي انحراف موجباً لأضرار عظيمة لا يمكن تعويضها. إن قدسية مقام القائد والوليّ الفقيه لا تمنع أن تكون أعمال القائد وسلوكه والجهاز الحاكم وكلّ أطرافه المكلفة بحفظ النظام تحت المراقبة، وهذا الأمر قد تمّ تأييده من طرف لجنة تعديل الدستور^(٣٤). ومما جاء في المادة الحادية عشرة بعد المئة من الدستور:

(التبصرة ٢ من المادة ١): «يجب أن يكون أعضاء هذه الهيئة متفرّغين بما فيه الكفاية للقيام بالمهام الموكّلة إليهم، وأن لا يكونوا شاغلين لمناصب في السلطة التنفيذية والقضائية من قبل القائد، وأن لا يكونوا من أقاربه».

(المادة ٣): «فإن هذا المجلس هو المسؤول عن المعلومات اللازمة في ما يتعلّق بالمادة ١١ ضمن حدود القوانين والموازين الشرعية؛ كذلك بخصوص صحة أو سقم التقارير الواردة في هذا الصدد عليها مواصلة التحقيق. وإذا لزم الأمر الاستفسار المباشر من شخص القائد ومقابلته».

«هيئة التحقيق مكلفة بعد التحقيق والتحريّ في الأمور المتعلقة بالمادة ١١١ برفع تقاريرها إلى هيئة الرئاسة (المادة ٥)، وفي صورة المصلحة إلى النواب (المادة ٦). وفي حالة ثبوت الضرورة والمصلحة تقوم هيئة الرئاسة بالدعوة لعقد جلسة لمجلس خبراء القيادة (المادة ٧)، بعد أن ترفع تقارير هيئة التحقيق إلى مجلس خبراء القيادة (المادة ٨).

بعد رفع تقرير التحقيق لمجلس الخبراء (المادة ١٠)، وبعد استيفاء حدّ النصاب الذي نصّت عليه المادة ١١١ من الدستور، وهو ٣/٢ من مجموع الأعضاء المنتخبين (المادة ١١)، وإذا تأكد لمجلس الخبراء عجز القائد (المرشد الأعلى) عن القيام بمهامه أصدر أمره بعزله عن منصبه، وإقالته من القيادة؛ لعدم تحلّيه بصفات الأهلية الواردة في الدستور (المادة ١٢).

خبراء القيادة لهم الحقّ في مراقبة أمور القيادة، «كذلك هيئة التحقيق والتحريّ مكلفة بالتنسيق مع القائد في التنظيم الإداري للمذكرة الرسمية، حتّى يتمّ منع تدخل جهات غير مرغوب فيها» (المادة ١٩).

وبملاحظة المقررات المذكورة يصبح تكليف القائد واضحاً.

ج - المسؤوليات المالية والحقوقية

١. «يتولّى رئيس السلطة القضائية التحقيق في أموال القائد، ورئيس الجمهورية ومعاونيه، والوزراء، وزوجاتهم، وأولادهم، قبل تحمّل المسؤولية وبعده، وذلك لئلا تكون قد ازدادت بطريقة غير مشروعة» (المادة ١٤٢ من الدستور).
الملفت في هذه المادة أن رئيس القوة القضائية، رغم أنه منصّب من طرف المرشد الأعلى (القائد)، ومسؤول من قبله، إلا أن له صلاحيات مراقبة المرشد الأعلى ومحاسبته قانونياً على ما زاد عن أمواله بطرق غير مشروعة.
٢. يتساوى القائد مع كلّ أفراد البلاد أمام القانون^(٣٥). وهذه المادة تجعل القائد وكلّ أفراد عائلته، بالنسبة إلى القوانين المدنية والجنائية، الاقتصادية والمالية والعسكرية، متساوين مع سائر أبناء البلاد، له حقوق، وعليه واجبات، وشأنه ومقامه لا يرفعه عن هذه القوانين.

وحين ألّف الإمام الخميني كتابه (كشف الأسرار) طرحت عليه عدة شبهات (سنة ١٣٢٣ هـ.ش)، ومنها: إنه لما قسم الحكومة إلى: ملكية؛ واليهة فإنّ هذا يعني أن شأن الولي الفقيه يختلف عن شؤون الآخرين! وكان جوابه: «لم نذكر كما لم يصرّح بذلك أيّ فقيه أو أيّ كتاب بأننا نحن ملوك، أو أن الملكية حقّ لنا»^(٣٦).
وقال في مكان آخر: «نحن نقول: الحكومة والولاية في هذا الزمان هي للفقهاء، ولا نريد القول: إن الفقيه هو ملك، وزير وعسكري و... لكن كما أن المجلس له مؤسسون من أفراد دولة، وهذا المجلس يشكل الحكومة، ويغير السلطنة، ويجعلها انتخابية، وليست سلطوية فرد أو عائلة أو...»^(٣٧).

وكان الإمام الخميني يقول: إن الحاكمية لله تعالى: «الافتداء والاتباع يكون لمن يملك كلّ الناس، وأيّ تصرف منه يكون تصرفه في ماله، وهذا الشخص تكون ولايته سائرة في جميع البشر؛ بحكم العقل، وهذا الشخص هو ربّ العالمين. فهو مالك كل الموجودات، وخالق الأرض والسموات، إذن فأيّ حكم حكم به فهو حكم في مملكته، وأيّ تصرف منه هو تصرف في عطائه. وإذا قلّد الله أحداً أمر الحكومة،

وذلك عن طريق أنبيائه، فهو يكون ملزماً بالإطاعة، وعلى البشر إطاعته، ولا طاعة لمن لم يأمر الله بطاعته»^(٣٨).

الإمام الخميني، في استناده إلى الآية الشريفة: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (البقرة: ٢٨٤)، بيّن أن لا حق لأحد من البشر في التصرف في شؤون الناس الآخرين، بل ليس له الحق في التصرف في شؤون شخصه. وبناءً على هذا فالنبي الأكرم ﷺ والأئمة والنائبون عنهم من طرف الحكم الإلهي لهم حق الحاكمية والولاية على الناس، ولهذا قسم الحكومة إلى: «فاسدة» «جائرة»؛ و«حكومة إسلامية إلهية».

وقال الإمام الخميني: «ولاية الفقيه ولاية على الأمور، بحيث لا يترك هذه الأمور تتحرف عن مسارها. وتقوم بمراقبة المجلس ورئيس الجمهورية؛ مخافة أن يصدر منه شيء مخالف. ولاية الفقيه النقيض مع الديكتاتورية، وهي ليس ديكتاتورية»^(٣٩). «هؤلاء الذين نصبهم الله لهم حق الإشراف على الأمور، وتعيين مراكز إدارة الحكم، وهؤلاء هم الفقيه الجامع للشرائط»^(٤٠).

وفي الحقيقة ولاية الفقيه ولاية «الفقه»، وليس ولاية شخص «الفقيه»؛ لأن الفقيه هو هنا لتنفيذ قوانين الإسلام، وتدخّله في أمور السياسة إنما هي مقدّمة للقيام بتكليفه الذي أناطه به الإسلام. «تولي مسؤولية الحكومة في حدّ ذاتها ليست شأنًا أو مقامًا، ولكنها وسيلة لتأدية الوظيفة، وتنفيذ الأحكام، وإقرار النظام الإسلامي العادل»^(٤١).

يقول الإمام الخميني: «إن موضوع ولاية الفقيه مهمة دينية وأداء الواجب»^(٤٢). «الإسلام مؤسس للحكومة التي لا يحمل فيها استبداد الحاكم الأمة والمجتمع آراءه وأهواءه النفسية، وليست دستورية، ولا جمهورية، بحيث تعتمد قوانين وضعية سنّتها مجموعة وأرادت تحميلها للآخرين، لكنها حكومة إسلامية، نظام ملهم ومنبعث من الوحي، الذي يأخذ مدده في كلّ المجالات من القوانين الإلهية»^(٤٣).

والحكومة الإسلامية التي يريدّها الإمام الخميني ليست استبدادية ومطلقة، حتى تكون محل قول المغرضين بأنها حكومة استبدادية، وحكومة قانون شخص واحد، والناس ليس لهم مكانة في السياسة، بينما في الحكومة الإسلامية القانون

والناس هم المنصب الأصلي لهيكله القدوة الحاكمة.

«الحكومة الإسلامية ليست استبدادية، وليست مطلقة، بل هي مشروطة...؛ مشروطة من جهة كون المنفذين والفاعلين فيها مقيّدون بمجموعة من القوانين المستنبطة من القرآن وسنة النبي الأكرم ﷺ. مجموعة الشروط تلك هي أحكام الإسلام التي لا بُدَّ من مراعاتها بشكل تامّ. وبهذا اللحاظ فالحكومة الإسلامية هي حكومة إلهية على عباد الله»^(٤٤). والفقيه الذي يتولّى زمام الأمور لا بُدَّ له من شروط، ومن جملتها: العقل، التدبير، العلم بالقانون، والعدالة^(٤٥). بينما نرى أنّه في الأنظمة السلطوية والاستبدادية لا يوجد شيء يحمل مفهوم العدالة أو القانون. الولي الفقيه في الحكومة الإسلامية إذا ارتكب جرماً فإن عدالته تسقط، وبسقوط عدالته تسقط ولايته. يقول الإمام الخميني بخصوص هذا الأمر: «إذا أراد فقيه أن يمارس الفطرسية والتعسف فإنه يفقد ولايته. في الإسلام القانون هو الذي يشكل الحكومة ويقومها»^(٤٦).

وقد نصّت ١١١ من الدستور على أنه عند عجز القائد عن أداء وظائفه القانونية، أو فقد أحد الشروط المذكورة في المادة ١٠٥ والمادة ١٠٩، أو علم فقدانه لبعضها منذ البدء فإنه يعزل عن منصبه.... ومتى ما عجز القائد - إثر مرضه أو أيّ حالة أخرى - عن القيام بواجبات القيادة مؤقتاً يقوم المجلس المذكور في هذه المدّة - خلال مدّة العجز - بأداء مسؤوليات القائد.

د - ولاية الفقيه ولاية سياسية

لا بُدَّ من القول: إنه في كلّ حكومات هناك سلطات وصلاحيات موسّعة. والحكومة التي تستعمل القدرة الغريبة، وليس لها إدارة عالية، لا تستحقّ عنوان الحكومة. في النظام السياسي يوجد مجتمع تتبلور إداراته المختلفة في إدارة عليا تتولى مهمة القيادة. وليس هناك أيّ نظام سياسي خارج هذا القانون وهذه القاعدة. وسواء كانت مرجعية مشروعية الحكومة انتخاب الأفراد أو التنصيب الإلهي بواسطة الوحي والقانون الإلهي، فلا بُدَّ لها من هذه الصلاحيات. فهل هناك نظام سياسي لا يكون فيه للمديرين الأعلى والمسؤولين مثل هذه الصلاحيات والمسؤوليات؟! فإذا وجدت

حكومة سياسية بدون هذه الصلاحيات فهذه ستكون حكومة فوضى والاسلطوية. في نظرية ولاية الفقيه قلنا: إن هذه الصلاحيات تعطى للفقيه العادل الجامع للشرائط. فإذا كان أحد يريد أن ينتقد هذه النظرية فلا بُدَّ له من أن يتوجَّه بالنقد لأدلتها، وليس باستعمال المغالطات اللفظية. والرجوع إلى الميراث المكتوب للفقهاء الأبرار، الذين تناولوا بالنقد جوانب القضية، خير شاهد على صدق مدَّعانا بأن الولاية التي نقصدها في نظريتنا هي نفسها الإمامة، والتدبير السياسي للمجتمع الإسلامي، والتي عبَّرنا عنها بالإدارة الكلية السياسية. الحكومة الولائية، على خلاف ما يسمِّيها البعض «السلطنة أو ديكتاتورية الصالح»، هي مقابل السلطة التحليلية. وفي الواقع الولائية هي تعبير عن «الولاية القائمة بتكليف الإشراف وحفظ الدولة»^(٤٧). فالحكومة الإسلامية مكلفة بالمراقبة والإشراف، وإذا تأكَّد لديها فقد الولي الفقيه لشروط الأهلية تنتفي الحاكمية عن الولي الفقيه السابق، وتقدِّم ولياً جديداً.

الإمام الخميني، الذي كان أحد المنظرين لنظرية الولي الفقيه، أكَّد كثيراً على حقِّ الناس في الإشراف والمراقبة، وكان يؤمن «أن لكلِّ فردٍ من أفراد المجتمع الحقَّ في الاستيضاح من طرف جميع المسؤولين والمكلَّفين في الحكومة، وأن يوجَّه لهم انتقاداته، وهم عليهم أن يجيبوا أفراد الشعب، ويبينوا لهم ردودهم حول كلِّ الاستفسارات المطروحة عليهم، وإذا لم يخضع المسؤول في الحكم لهذه القواعد، وتقاعس عن أداء هذا الواجب، فإنه سيعزل من منصبه»^(٤٨).

وقد كان الإمام الخميني يسعى إلى أن يضع الأفراد أو الجماعات من النخبة في موضعها المناسب داخل تركيبة الحكومة. وكان الإمام لا يتدخَّل سياسياً إلا في الحالات التي لديها أزمة السجال التنظيمي والسياسي تكون حرجة، وهي الحالات التي بدون تدخُّل الولي الفقيه تكون الأزمة فيها غير قابلة للحلِّ السليم والصحيح. وكان يبدي ملاحظاته وموقفه السياسي في مختلف مجالات الدولة، الاجتماعية والثقافية والسياسية والأمنية. وهذا النهج جوهرى في سياسة الحكومة الإيرانية.

إن السلوك السياسي النموذجي للإمام الخميني، باعتباره الحاكم السياسي، كان في إيجاد التعادل بين مختلف الأحزاب والاتجاهات المختلفة. ولم يكن يميل لحذف الأحزاب والتيارات السياسية من داخل الحكومة، كما لم يكن يتدخل في

مراقبة وتنظيم كلّ أمور الدولة. وكان يرى نفسه كسائر المواطنين، له حقوق، وعليه واجبات تجاه دولته وأُمَّته، والقانون بالنسبة له يجري على الجميع من دون استثناء.

المواش

- (١) كمثال: مهدي حائري، «الحكمة والحكومة»: ١٧٧ - ١٧٨، ٢١٥، ٢١٦؛ «ثورة الحرية، تفصيل وتحليل لنظرية ولاية الفقيه»: ٨٧؛ محسن كديور، «حكومة الوصاية»: ٤٥ - ٥١.
- (٢) هذه المباحث قد عرضت مراراً وتكراراً في جرائد الإصلاحيين. «ثورة حرية إيران»، المصدر السابق: ٨٧.
- (٣) محسن كديور، پژوهشنامه متين، العدد ١: ٢٧، السنة الأولى، خريف ٧٧هـ.ش.
- (٤) محسن كديور، صحيفة خرداد، العدد ٦٠: ٦، بتاريخ: ٧٧/١١/٢٦.
- (٥) المصدر السابق، العدد ٦١: ٦، بتاريخ: ٧٧/١١/٢٧.
- (٦) عبد الكريم سروش، مدارا ومديريت: ٣٥٧ - ٣٦٢.
- (٧) الشيخ مرتضى الأنصاري، المكاسب المحرمة: ١٥٣.
- (٨) ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (يوسف: ٤٠).
- (٩) ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص: ٢٦).
- (١٠) ناصر مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل ٣: ٤٣٦، نشر دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٥٤.
- (١١) منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ١: ٩، نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية.
- (١٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٥٥١.
- (١٣) مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ.
- (١٤) منتظري، دراسات في ولاية الفقيه: ٤، نقلاً عن كتاب الغرر والدرر، للآمدي، ح ١٠١٠٩.
- (١٥) لا حكم إلا لله.
- (١٦) نهج البلاغة (ترجمة: فيض الإسلام): ١٢٥، الخطبة ٤٠.
- (١٧) منتظري، دراسات في ولاية الفقيه: ١٣ - ١٤.
- (١٨) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية (ولاية الفقيه): ١٦.
- (١٩) الشيخ مرتضى الأنصاري في كتابه (المكاسب المحرمة): ١٥٢. وبعد أن ذكر عشرات الأحاديث والروايات خلص إلى القول: هذه الأخبار لا تدلّ على أن الشارع قد ولى العلماء ونصبهم مقام الولاية، بحيث يكونون مثل النبي ﷺ في أن تكون لهم ولاية مطلقة.
- (٢٠) انظر: منتظري، المباني الفقهية للحكومة الإسلامية ١: ١٣ - ٥٩، ترجمة: محمود صلواتي.

- (٢١) المصدر السابق: ١٢ - ١٣، نقلاً عن: كتاب سُلَيْم بن قيس (بالمعنى).
- (٢٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٦٦.
- (٢٣) الكليني، أصول الكافي ١: ٥٨، ح. ٥٨.
- (٢٤) الصدوق، كمال الدين ٢: ٤٨٣، الباب ٤٥، ح. ٤٥.
- (٢٥) الكافي ١: ٣٩٨.
- (٢٦) تحف العقول: ١٦٩.
- (٢٧) غرر الحكم ١: ٢٠.
- (٢٨) النراقي، عوائد الأيام: ١٨.
- (٢٩) الإمام الخميني، شؤون واختيارات الولي الفقيه، من كتاب البيع، الناشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامية، طهران.
- (٣٠) مجلس الشورى الإسلامي، ١٣٦٩، ٣، ١٣١٣.
- (٣١) صحيفة الإمام ١١: ١٣٣.
- (٣٢) المصدر السابق ٢٠: ٤٥١ - ٤٥٢.
- (٣٣) الأصل الرابع والأربعون من التعديلات الدستورية على الدستور.
- (٣٤) صورة شرح مذكرات مجلس تنقيح الدستور: ٢٩٠، ٢٩٢.
- (٣٥) المادة ١٠٧ من الدستور.
- (٣٦) الخميني، كشف الأسرار: ١٨٦.
- (٣٧) المصدر السابق: ١٨٥.
- (٣٨) الإمام الخميني؛ صحيفة النور: ٢٣٠ - ٢٢٩.
- (٣٩) صحيفة النور ٥: ٣١١.
- (٤٠) المصدر السابق: ٣١٢.
- (٤١) الإمام الخميني، ولاية الفقيه: ٥٤.
- (٤٢) ولاية الفقيه: ٥٥.
- (٤٣) شؤون صلاحيات الولي الفقيه: ٢١ - ٢٠.
- (٤٤) ولاية الفقيه: ٤٣.
- (٤٥) المصدر السابق: ٤٧.
- (٤٦) المصدر السابق: ٣١٠.
- (٤٧) الميرزا النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة: ٦ - ١٤.
- (٤٨) الخميني، طليعة الثورة الإسلامية (لقاءات في النجف وباريس وقم): ٢٩١.

منهج الحاكم النيسابوري في تصحيح أحاديث الفضائل

دراسة وتقييم

د. يحيى عبد الحسن الدوخي (*)

خلاصة

في هذا البحث سلطنا الضوء على مفردة في غاية الأهمية، وهي ما ورد من شبهة في منهج الحاكم النيسابوري، وهو كونه متساهلاً. مع أن هذا الحافظ قد جمع في مصنفاته كثيراً من روايات الفضائل لأهل البيت عليهم السلام. فانصبَّ بحثنا على تحليل هذه الظاهرة (تساهل الحاكم)، فقاربنا ونقدنا مَنْ اتَّهمه بذلك، وأثبتنا أن الحاكم معتدلٌ في أحكامه على تلك الأحاديث، ولا سيَّما التي لها مساس بعقيدة الشيعة، كحديث الغدير وغيره. وبذلك نؤسِّس لمنهج عام قد تتقلب فيه المعادلة، فقد يكون المتساهل معتدلاً ومنصفاً، وليس العكس، وتكون كلماته وما ينقله من أحاديث مقبولة ومحلّ اعتماد، بعكس ما اشتهر وكأنه قاعدة لا يمكن المساس بها. وبذلك نهدم أساساً مغلوطاً سار عليه بعض علماء الجرح والتعديل، ونبني عليه بُنياناً ومنهجاً صحيحاً، وفقاً لموازين علمية رصينة، يمكن من خلاله أن نرتقي بكثير من الأحاديث التي ضُعِّفت، ونرفعها إلى مصافِّ الصحة والاعتبار.

مدخل البحث

يعتبر المحدث والحافظ أبو عبد الله الحاكم النيسابوري من أساطين أهل الصناعة في علم الحديث. اشتهر بكتابه (المستدرک علی الصحیحین). وحمل هذا

(*) أستاذ مساعد في جامعة المصطفى عليه السلام العالمية. من العراق.

• منهج الحاكم النيسابوري في تصحيح أحاديث الفضائل، دراسة وتقييم

الكتاب في طياته جملة من أحاديث الفضائل، كحديث الغدير، وحديث الطير، و... ولكن جوبه هذا المحدث بتهمة التساهل، ومن ثم التشيع، بحيث نجد أن هذه المفردة - أي التساهل - تُلاك على الألسن، قديماً وحديثاً، وكأنها منهجٌ تلبس به. ولعلنا نرصد هذه الظاهرة من خلال ما نلمسه من كلمات لابن تيمية، وتلميذه الذهبي، وابن كثير والنووي وغيرهم - كما سنأتي على ذكرهم لاحقاً -.

ولكن هل هذه الكلمات التي نبزته صحيحة ومطابقة للواقع أم لا؟ ولم لا يكون معتدلاً ومنصفاً، وهو رائد هذا الفن والخبير فيه؟ ولعل هناك أسباباً أخرى حملت الآخرين على لصق تهمة التساهل، ولعل أهمها نقله لفضائل العترة الطاهرة، أو أنه متشيع وغير ذلك.

هذا كله ما سوف نطرقه في هذه المقاربة النقدية؛ لنرى حقيقة هذا الأمر وتجليته بإنصافٍ وموضوعية، وذلك من خلال دراستنا لترجمة مختصرة لحياته، كمقدمة لمعرفة هذا الحافظ، وما الذي قاله العلماء فيه، وكلمات النقاد في تساهله، والاحتمالات المفترضة لتساهله، ومناقشتها. وكذلك التحقيق في تهمة تشيعه، ودراسة تطبيقية لنموذج من أحاديثه التي رواها في فضائل أهل بيت العصمة والطهارة، ولعل أهمها هو حديث (الغدير)، الذي نضعه في دائرة دراستنا كنموذج لبقيّة الأحاديث، ومن ثم نستلّ نتيجة لهذا البحث.

ترجمة الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)

الإمام محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه الشافعي، الناقد الجهيد، شيخ المحدثين، المشهور بـ (الحاكم النيسابوري). ولد سنة (٣٢١هـ) بنيسابور. له تصانيف كثيرة، أشهرها: المستدرک على الصحيحين، ومعرفة علوم الحديث وتاريخ نيسابور، وغيرها.

قال الخطيب البغدادي: كان من أهل الفضل والعلم والمعرفة والحفظ... وكان ثقة^(١).

وقال ابن كثير: وقد كان من أهل الدين والأمانة والصيانة والضبط والتجرد والورع^(٢).

الإجتهاذ والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٤٢٣

وقال السبكي: كان إماماً جليلاً، وحافظاً حفيماً، اتَّفَقَ على إمامته وجلالته وعظم قدره^(٣).

وقال أبو علي الحافظ: إذا رأيته رأيت ألف رجل من أصحاب الحديث^(٤). ولكن مع ثناء العلماء وفضله - بل إنَّ كلَّ مَنْ جاء بعده فهم عيالٌ عليه - لم يسلم من غائلة التساهل، وكانت موجة الاتِّهامات تنهال عليه من حَدْبٍ وَصُوبٍ؛ فانَّهم الخطيب البغدادي والذهبي والسمعاني وغيرهم بالتشيع^(٥)، والتساهل. وهي نسبةٌ باطلة، كما سيأتي بيانه.

كلمات النقاد في تساهله

أ. قال ابن الصلاح: «واسع الخطو في شرط الصحيح، متساهل في القضاء به، فالأولى أن نتوسَّط في أمره...»^(٦).

ب. قال النووي: «الحاكم متساهل، كما سبق بيانه مراراً»^(٧).

ج. قال ابن تيمية: «إنَّ أهل العلم متَّفِقون على أنَّ الحاكم فيه من التساهل والتسامح في باب التصحيح، حتَّى أنَّ تصحيحه دون تصحيح الترمذي والدارقطني وأمثالهما»^(٨).

هـ. قال الذهبي: فقد تقدَّم القول بأنَّ الترمذي والحاكم متساهلون^(٩). وقد ذكر أيضاً أنه يصحَّح في مستدركه أحاديث ساقطة ويكثر من ذلك^(١٠).

و. قال العلامة الألباني - وهو من المعاصرين -: «وتساهل الحاكم في التصحيح معروف»^(١١).

نكتفي بهذه الأقوال التي نسبت التساهل إلى علَمٍ من أعلام الجرح والتعديل، وسنأتي لتحقيق هذا الأمر في البحث اللاحق.

الاحتمالات المفترضة لنسبة تساهل الحاكم، ومناقشتها

إنَّ ما نُسب إلى الحاكم من نسبة التساهل يمكن أن نحقِّقه بإنصافٍ ورويَّةٍ، وذلك من خلال مناقشتنا للأسباب أو الاحتمالات التي أدَّتْ إلى القول بتساهله. فهل هذه العلل كافية لإسقاط أحاديثه؛ بحجَّة أنه يُصحَّح الضعيف، أو أنَّ هناك مبررات

أخرى تتطوي تحت هذه المقولات، ولعلها هي السبب الحقيقي وراء ما أتهم به. إذن لنفتش في هذه الأقوال، ونضعها في الموازين العلمية؛ لنخرج بنتيجة تجعلنا نقنع بأن هذه النسبة مطابقة للواقع أو لا؟ فلا بُدَّ من استقصاء الأسباب أو الاحتمالات التي نُسبت إليه. وبحسب استقراءنا هي كالتالي:

١- تخريج أحاديث ليست في الصحيحين وليست على شرطهما^(١٢)

وهذا ما نجده في كلمات الذهبي، حين قال: «ولا ريب أن في (المستدرک) أحاديث كثيرة ليست على شرط الصحة، بل فيه أحاديث موضوعة، شأن المستدرک بإخراجها فيه»^(١٣).

والجواب: إن البخاري ومسلم لم يصرحا بذكر شروطهما في كتابيهما^(١٤)؛ ومضافاً إلى ذلك فإن الحاكم قد استبق هذا الإشكال عندما سأل جماعته من أعيان أهل العلم أن يجمع كتاباً يشتمل على أحاديث مروية بأسانيد مشابهة لأسانيد البخاري ومسلم، فقال: «وأنا أستعين بالله على إخراج أحاديث رواتها ثقات، قد احتج بمثلها الشيخان أو أحدهما، وهذا هو شرط الصحيح عند كافة فقهاء أهل الإسلام: أن الزيادة في الأسانيد والمتون من الثقات مقبولة. والله المعين على ما قصدته، وهو حسبي ونعم الوكيل»^(١٥).

فالحاكم في هذه العبارة كان واضحاً ودقيقاً جداً. فركّز على كلمة (بمثلها)، أي إن الأحاديث التي خرّجها هي مثل ما احتج بها الشيخان. فقد يذكر الحاكم أسانيد تحتوي على نفس الرواة الذين ذكرهم البخاري، وقد لا يذكر ذلك، ويكتفي بأنهم ثقات أثبات. لذا أردف كلامه المتقدم بقوله: إن البخاري ومسلم «لم يحكما، ولا واحد منهما، أنه لم يصحّ من الحديث غير ما خرّجه»^(١٦).

وقصد الحاكم واضح، فإن الحديث ليس من الضرورة أن يكون في نفس صحيح البخاري ومسلم فنحكم بصحته. كلاً، فالأمر ليس كذلك؛ لأن نفس البخاري ومسلم صرحا بعدم استيعابهما لكل الأحاديث الصحيحة. قال البخاري: «ما أدخلت في كتابي الجامع إلا ما صحّ، وتركت من الصحيح حتى لا يطول»^(١٧). وقال مسلم: «إنما أخرجت هذا الكتاب وقلت: هو صحاح، ولم أقل: إن ما لم

أخرجه من الحديث في هذا الكتاب فهو ضعيف»^(١٨).

وأيضاً تناول السخاوي هذا الأمر بوضوح وجلاء بقوله: إنهما «لم يستوعبا كل الصحيح في كتابيهما، بل لو قيل: إنهما لم يستوعبا مشروطهما لكان موجهاً»^(١٩). فهما لم يستوعبا تخريج كل الأحاديث الصحاح، وكذلك لم يستوعبا شروطهما. إذن فقيّد (المثلية) التي ذكرها الحاكم هي إشارة إلى وصف الرواة بكونهم موثقين، ودرجتهم تماثل ما أخرجه البخاري ومسلم.

وهذا ما جعل الحافظ العراقي يردّ على ابن الصلاح وابن دقيق العيد والذهبي في قولهم: إنه لم يخرج على شرط الشيخين^(٢٠)، بقوله: «إن ذلك ليس منهم بجيد؛ لأن قوله: بمثلها أي بمثل روايتها، لا بما هم أنفسهم. ويحتمل أن يراد بمثل تلك الأحاديث، وإنما تكون مثلها إذا كانت بنفس روايتها»^(٢١).

ثم إن هذا القول لا يتعارض مع قول ابن حجر، الذي اعترض فيه على شيخه العراقي، وأبدى رأيه بأن نظر الحاكم إلى نفس الرواة، لا المثلية.

قال: «ولكن تصرف الحاكم يقوّي أحد الاحتمالين اللذين ذكرهما شيخنا - أي العراقي -، فإنه إذا كان عنده الحديث قد أخرجاً أو أحدهما لرواته قال: صحيح على شرط الشيخين، أو على شرط أحدهما. وإذا كان بعض رواته لم يخرج له قال: صحيح الإسناد فحسب»^(٢٢).

وجوابه: سواء قلنا: إن مراد الحاكم أنه يخرج للثقات بمثل ما فعله البخاري، أو إنه يروي بمثل شروط البخاري، فالنتيجة أن الحاكم شرطه هو أن يكون السند مشتملاً على الرواة الثقات، ومتصلاً وخالياً من الشذوذ والعلّة. وهذا مؤداه صحة الحديث. مع ملاحظة مهمّة، وهي أن البخاري ومسلم لم يستوعبا كل الأحاديث الصحيحة، ولم يستوعبا شروطهما، كما تقدم آنفاً عن السخاوي.

ومن هنا يبطل قول أبو سعد الماليني، من أنه لم ير في المستدرك حديثاً على شرطهما. وقد أنكر الذهبي ذلك عليه بشدّة، وأنه ليس له الأهلية لهذا الكلام، بل هو مكابرة وغلو؛ لأن في المستدرك شيء كثير على شرطهما، وشيء كثير على شرط أحدهما^(٢٣).

وهناك من اعتبر أنّ الماليني إنّما قال ذلك للحسد، فهو قرين ومعاصر للحاكم.

• منهج الحاكم النيسابوري في تصحيح أحاديث الفضائل، دراسة وتقييم

قال: «وأما قول أبي سعد الماليني فهو قول قرينٍ للحاكم، حمله على ذلك شيء مما يقع بين المتعاصرين من المشاحة والمنازعة، وأما إذا كان عنى ما يقول فهو جاهل لم يَشْمُ رائحة الصحيح»^(٢٤).

وحينئذٍ نقول: لا يمكن أن نلوم الحاكم أو شيخه الدارقطني أو ابن حبان لو صنفوا ورووا أحاديث صحيحةً وغير موجودة في الصحيحين، ومن ثم يكونون مظنةً لكونهم من المتساهلين. وكذلك يندفع ما أوردوه وأشكروه على الحاكم، كالذهبي في تلخيص المستدرك وغيره؛ لأن فيه بعض الرواة، ولم يخرج لهم البخاري. إذن هذا الاحتمال غير وارد. ودعوى التساهل المترتبة عليه ساقطة، ولا يمكن القبول بفرضيتها.

٢- تصحيح الأحاديث الضعيفة

هذه الدعوى نقرؤها في كلمات ابن تيمية، وتلميذه الذهبي، وابن الصلاح، والزيلي. وتكاد تكون كلماتهم متفقة على أن الحاكم متساهل لهذه العلة. ولكن ما مدى مصداقية هذه الأقوال؟ وهل ما اتفقوا عليه يلامس الواقع أم لا؟ يحسن بنا أن ننقل بعض تلك الآراء، ومن ثم نناقشها ونتأمل فيها، ومن ثم نقيمها.

قال ابن تيمية: «وكثيراً ما يصحح الحاكم أحاديث يُجزم بأنها موضوعة لا أصل لها»^(٢٥).

وقال الذهبي: «يصحح في مستدركه أحاديث ساقطة، ويكثر من ذلك»^(٢٦).
وقال الحافظ ابن الصلاح: «وهو واسع الخطو في شرط الصحيح، متساهل في القضاء به»^(٢٧).

وقال الزيلي: «الحاكم عرف تساهله وتصحيحه للأحاديث الضعيفة، بل الموضوع»^(٢٨).

إذن من خلال هذه المفردات التي صرح بها هؤلاء العلماء يظهر أن الحاكم يُصحح الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ومن ثم يحكم ويقضي عليها بالصحة. والجواب: لكي نقف على صحة هذه الدعوى وهذه الرؤية لا بد لنا أن نرجع

الإجتهد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٢٧٤

قليلاً إلى ما قالوه في تصحيحات الحاكم، وبعبارة أخرى: هل الحاكم مؤهل لهذه الصناعة، وهو محلّ اعتماد للحفاظ والمحدثين، أم لا؟

فنقول بضررٍ قاطع: نعم الحاكم هو شيخ المحدثين في هذه الصناعة، وغيره عيالٌ عليه. فهو ذلك الإمام الذي وصفه كثيرون بأنه من أهل الدين والأمانة والصيانة والضبط والتجرد والورع و.... وهو إمام أهل الحديث، والمؤلف فيه الكتب التي لم يسبق إلى مثلها، فكان عالماً عارفاً بدقائقها وتفصيلها، ناظره شيخه الدارقطني فرضيه، ويكفيه فخراً أن أبا علي الحافظ كان إذا رأى الحاكم يعدّه بألف رجلٍ من أصحاب الحديث^(٢٩). وقد تبعه وقلّده الآخرون في منهجه ورؤاه التي أبدع في صياغتها، فخرجت بأكثر من ألف جزء؛ فمن المستدرك والإكلیل والمدخل؛ إلى معرفة المستدرك وتاريخ نيسابور؛ فالأمالی؛ فالضعفاء والعلل ومعجم الشيوخ ومعرفة علوم الحديث؛ ومروراً بفضائل فاطمة ومقتل الحسين عليه السلام، وغير ذلك الكثير.

وبتعبيرٍ موجزٍ نقتنصه من فم الذهبي: هو بحرٌ من بحور العلم، صنّف وخرّج وجرح وعدّل وصحّح وعلّل^(٣٠).

هذا هو حال الحاكم النيسابوري في هذا الفن. فمن غير الصحيح والمنطقي أن نطلق الأحكام بهذه العجالة، ونسقط ما خرّجه وصحّحه، وهو الدقيق والحصيف وصاحب المعرفة، ويُعدّ بألف رجل من أصحاب الحديث.

ثم تعالَ معي عزيزي القارئ لننظر كيف قُيِّمَتْ أحكام هذا الحافظ على الأحاديث، بلسان بعض العلماء. ولنأخذ نماذج من هذه الأقوال:

١. قال الحافظ الذهبي في الموقظة، في كلامه حول الراوي (الثقة): «فإن خرّج حديث هذا في الصحيحين فهو موثق بذلك، وإن صحّح له مثل الترمذي وابن خزيمة فجيد أيضاً، وإن صحّح له مثل الدارقطني والحاكم فأقلّ أحواله حسن حديثه»^(٣١). إذن الراوي الذين يخرّج له الحاكم ويصحّحه أقلّ أحواله كونه حسن الحديث. ولكننا نجد أن الذهبي، وفقاً لما تقدّم، قد نقده وأسقط بعض أحاديثه. وهذا تناقض واضح.

٢. يؤيّد الإمام الشنقيطي حسن أحاديثه وصحّتها، فأحاديث الحاكم على فرض - جدّكي - التسليم بالتساهل فيها لا يلزم من ذلك أنه لا يقبل له تصحيح مطلقاً.

قال: «ورب تصحيح للحاكم مطابق للواقع في نفس الأمر»^(٣٢). ومن هنا نجده يردّ على النووي، الذي اتّهم الحاكم بالتساهل، بقوله: «وتصحيحه لحديث أنس (في حديث الطائر) المذكور لم يتساهل فيه. ولذا لم يُبدر النووي وجهاً لتساهله فيه، ولم يتكلّم في أحدٍ من رواته، بل هو تصحيح مطابق للواقع»^(٣٣).

إذن فقد تكون تصحيحات الحاكم مطابقة للواقع ويجب التسليم والأخذ بها، ولا يلزم من ذلك طرحها أو أنها ضعيفة أو موضوعة.

٣. قال الحافظ ابن الصلاح، في نقاشه لأبي عبد الله محمد بن يعقوب بن الأخرم، الذي قال: إنه قلّم يفوت البخاري ومسلماً من الأحاديث الصحيحة: «فإن الحاكم قد استدرك عليهما أحاديث كثيرة، وإن كان في بعضها مقال، إلا أنه يصفو له شيء كثير»^(٣٤). فابن الصلاح هنا يُسلم بأن للحاكم استدراكات كثيرة على الصحيحين، وهي على شرطهما، وإن كان بعضها القليل فيها نقاش أو مقال، بحسب رأي ابن الصلاح.

ولكنّا نقول لابن الصلاح: لعلّ هذا القليل هو من المتابعات والشواهد التي كان يدرجها الحاكم، والغرض منه هو تقوية الأحاديث، وليس الانفراد بها؛ أو لعلّه أخرجها لزيادة فيها، أو مخالفة للسياق برأيه، فهو أعلم بالأسانيد وطرقها. فلا يُعاب على الحاكم هذا الصنيع، فهو العالم بطرق الحديث ومضامينه ودلالاته.

٣. قال العلامة المعلمي، في معرض ردّه على الكوثري، الذي استشهد بقول ابن حجر: إنه حصل له تغيير وغفلة في آخر عمره: «وأما قول الكوثري: اختلط (أي الحاكم) اختلاطاً شنيعاً، فمجازفة، بل لم يختلط»^(٣٥). وقال أيضاً: مع هذا كلّ لم يقع خللٌ ما في روايته؛ لأنه إنما كان ينقل من أصوله المضبوطة، وإنّما وقع الخلل في أحكامه. فكلّ حديث في (المستدرک) فقد سمعه الحاكم كما هو، هذا هو القدر الذي تحصل به الثقة...»^(٣٦).

هذا الكلام من المعلمي نحرز من خلاله أن الحاكم النيسابوري ينقل من أصوله المضبوطة، ولا يوجد اختلاطٌ في ما ينقله، ولم يقع الخلل في روايته، وهذا هو القدر المتيقن الذي يحصل به الثقة. لذا نجد أن المعلمي في ثانيا كلامه عن الحاكم يصفه أنه: «إمام مقبول القول في الجرح والتعديل»^(٣٧).

وأما الأحكام التي لم يَرْتَضِها المعلمي، ويرى أن هناك خللاً فيها، فأمرها سهل، بعدما تقدّم من ضبط أصوله؛ لأن الحاكم يتكلّم وينطق بعلم. وقد قلنا: إنّه بشهادة الذهبي وابن كثير وغيرهم من بحور العلم، وإنه من أهل الأمانة والصيانة والضبط والتجرّد والورع، وهو إمام أهل الحديث.

فلعلنا لو تجرّدنا ودقّقنا الأمر بإنصافٍ لوجدنا أن هناك سبباً آخر وراء هذه التهمة، هي التي جعلت الحاكم في مظنة التساهل، ومظنة حكمه على الأحاديث الضعيفة بالصحة. وهذا ما يُجيبنا عنه الاحتمال الثالث.

٣- ذكر فضائل أهل البيت (عليه السلام)، وتخرجه لها

نختصر ما قالوه بنقلنا لعبارة الخطيب البغدادي، حيث قال: «وكان ابن البيّ يميلُ إلى التشيّع؛ فحدّثني أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الأرموي، بنيسابور، وكان شيخاً صالحاً فاضلاً عالماً، قال: جمع الحاكمُ أبو عبد الله أحاديث زعم أنها صحاحٌ على شرط البخاري ومسلم، يلزمهما إخراجها في صحيحيهما، منها: حديث الطائر، ومَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ، فأنكر عليه أصحاب الحديث ذلك، ولم يلتفتوا فيه إلى قوله، ولا صوّبوه في فعله»^(٣٨).

فتخرجه لحديث الطير، وحديث مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ، كانت السبب الجليّ في كونه متساهلاً. ولكنّ الحق أن هذه الأحاديث صحيحة، وليست ضعيفة، كما سيأتي في تحقيق ذلك لاحقاً.

٤- موقفه من معاوية

كان الحاكم ينأى بنفسه عن نقل فضائل معاوية، بحيث كسروا منبره الذي كان يحدث فيه، ومُنِع من الحديث، وبعبارةٍ معاصرة: كانت عليه إقامة جبرية، وكان بإمكانه أن تُرْفَع عنه لو نطق بحديث بفضائل معاوية، ولكنّ أبَت نفس الحاكم وقلبه أن تتطرق بحرفٍ واحد. لذا نجد بعض المحدثين يؤاخذ الحاكم على ذلك.

ينقل لنا الذهبي عن ابن طاهر صورة رفض الحاكم وموقفه من معاوية. قال:

• منهج الحاكم النيسابوري في تصحيح أحاديث الفضائل، دراسة وتقييم

«قال ابن طاهر: كان شديد التعصُّب للشيعة في الباطن، وكان يظهر التسنُّن في التقديم والخلافة، وكان منحرفاً غالباً عن معاوية، يتظاهر بذلك، ولا يعتذر منه. سمعت أبا عبد الرحمن السلمي يقول: دخلتُ على الحاكم وهو في داره، لا يمكنه الخروج إلى المسجد؛ وذلك أنهم كسروا منبره، ومنعوه من الخروج، فقلتُ له: لو خرجتُ وأملتُ في فضائل هذا الرجل (أي معاوية) حديثاً لاسترحمتُ من المحنة، فقال: لا يجيء من قلبي، لا يجيء من قلبي»^(٣٩).

والذهبي يشاطر ابن طاهر في هذه الرؤية، ولكنه يعترض عليه في أنه كان مُعظماً للشيخين، فهو شيعي لا رافضي. وكان يتمنى أمنيةً لم تتحقق له، وهي عدم تصنيف الحاكم لكتاب المستدرك، والعلّة معاوية!

قال: «قلتُ: أما انحرافه عن خصوم عليّ فظاهراً. وأما أمر الشيخين فمعظمٌ لهما بكلّ حال. فهو شيعي لا رافضي. وليته لم يصنّف المستدرك فإنه غصّ من فضائله بسوء تصرفه»^(٤٠).

وأدلى ابن تيمية بدلوه أيضاً، فقال: «هذا مع إن الحاكم منسوبٌ إلى التشيع، وقد طُلبَ منه أن يروي حديثاً في فضل معاوية فقال: ما يجيء من قلبي، ما يجيء من قلبي. وقد ضربوه على ذلك فلم يفعل. وهو يروي في الأربعين أحاديث ضعيفة، بل موضوعة عند أئمة الحديث، كقوله بقتال الناكثين، والقاسطين، والمارقين»^(٤١).

وابن تيمية - كعادته - كلّما وجد حديثاً في فضائل عليّ عليه السلام يطلق أحكامه بتضعيفها أو وضعها، بدعوى أن الإجماع أو أن أئمة الحديث ضعّفوها، أو أنه من المكذوبات الموضوعات عند أهل العلم والمعرفة بحقائق النقل^(٤٢). وهكذا يعطي العنان لنفسه بذكر هذه الألفاظ بلا دراية في علم الحديث. فلا نجده يتكلّم بدليل علمي رصين، بحيث ينقل لنا طرق الحديث ومتابعاته وشواهد، ومن ثمّ الحكم عليه^(٤٣).

إذن فالحاكم وفق هذه الرؤية وهذه النصوص لم يجئ من قلبه أن يحدث بفضائل معاوية. والسبب واضح؛ لأنه خبير بما تحويه السنّة النبوية، وهو واقف عليها وعلى دقائقها وتفصيلها. فمعاوية قد ذمّه رسول الله ﷺ في أكثر من مناسبة، فالحقّ بنظره أن يذكر مساوئه ومثالبه، لا أن يتكلّم بفضائله. وقد سبقه الحافظ النسائي في هذه المحنة، فضُرب حتّى قُتل إثر ذلك؛ لأنه لم يتكلّم بفضائل معاوية، وقد صرح

أنه كيف ينقل فضائله وهو لا يعرف له إلا (لا أشبع الله بطنه)^(٤٤)، أي دعاء النبي في حقّه؟! والغريب أن هناك مَنْ جعل هذه منقبة لمعاوية^(٤٥).

لذا اتُّهم النسائي بالتشيع؛ لأنه لم ينقل فضائل معاوية، أو لأنه كتب في خصائص أمير المؤمنين عليه السلام. قال الذهبي: «إن فيه قليل تشيع وانحراف عن خصوم الإمام عليٍّ، كمعاوية وعمر، والله يسامحه»^(٤٦).

إذن كان الباب مفتوحاً للحاكم، ويمكن أن يستريح من المحنة لو تكلم برغبات بعض مَنْ يدافع عن السلطة الأموية، ولكن لا بُدَّ من دفع الثمن. فدعوى تساهل الحاكم واضحة.

فلو لم ينقل الفضائل، وكان يُحدّث بفضائل معاوية، لانقلبت المعادلة، ولكان الحاكم من المتشدّدين، وأحاديثه يجب العضّ عليها بالنواجذ، ولما قال فيه بعضهم: إنه ثقة في الحديث، رافضي خبيث^(٤٧)؛ لأنهم يعلمون جيداً مَنْ هو الحاكم. ولكن نسي هذا الشيخ أو تناسى أنه إذا كان ثقة في الحديث فهو صادق في النقل، وهذا يؤهّله لأن يلتزم بما ينقل ويُحدّث. ولكن من السهل إطلاق كلمات الرفض أو الخبث أو أنه شيعي، وبتعبير العلامة العسكري: هو قتلٌ معنوي للرواة والمحدّثين، وأحياناً يُقتل جسدياً الراوي الذي يروي ما يخالف مصلحة مدرسة الخلفاء^(٤٨).

هذه هي الحقيقة التي لا مناص منها، ويجب الإذعان لها، والتأمّل فيها ملياً. فالمعيار هو نقل فضائل عليٍّ وأهل بيته عليهم السلام، والكلام حول معاوية. فلو تجرّد هذا الراوي أو المحدّث عن تلك الخصلتين لكان معتبر الحديث ومقبوله.

٥- تشييعه

وأيضاً كانت تهمة التشيع والرفض سبباً لاثّام الحاكم بالتساهل. وهذا الاحتمال يمكن أن نلاحظه في ما صرّح به السخاوي في فتح المغيث، عند كلامه حول كتاب المستدرك، بعد أن ذكر تساهله، قال: «...بإدخاله فيه عدّة موضوعات، حمّله على تصحيحها إمّا التعصب لما رُمي به من التشيع»^(٤٩). فتساهله بنظر السخاوي هو لتعصبه للتشيع، فأدخل فيه بعض الأحاديث الموضوعة، وصحّحها.

هل دعوى تشييع الحاكم صحيحة؟

إنّ كلمات علماء أهل السنّة في تشييعه تكاد تكون متقاربة في وصفه بالتشييع؛ فتارةً يصفه الخطيب البغدادي بقوله: إنه يميل إلى التشييع؛ ويقول السمعاني: إنه كان فيه تشييع؛ ويقول ابن الجوزي: كان متشيّعاً في الظاهر؛ ويقول ابن تيمية: كان منسوباً إلى التشييع؛ ويقول الذهبي: إن تشييعه خفيف؛ ويقول ابن كثير: فيه شيء من التشييع؛ و...، وهلمّ جرّاً^(٥٠).

ولكننا عندما نتأمّل بالجواب حول هذه الدعوى يجدر بنا أن نفهم معنى الشيعي في التراث السنّي. فعندما يُطلقون مفردة الشيعي هل يقصدون بها الفرد الشيعي الذي يؤمن بولاية عليّ عليه السلام على الإطلاق، وأن نظرية النصّ والتعين هي المحور في ولايته، أم أن هناك معنى آخر للشيعي من وجهة نظر علماء أهل السنّة؟

تعريف الشيعي عند محدّثي أهل السنّة

ولعلنا نفهم معنى إطلاق كلمة الشيعي، والمراد منها، ولا سيّما في علم الجرح والتعديل، ممّا يُحدّثنا به علماء أهل السنّة.

قال ابن حجر العسقلاني: «فالتشييع في عرف المتقدمين هو اعتقاد تفضيل عليّ على عثمان...، مع تقديم الشيخين وتفضيلهما»^(٥١).

فتقديم عليّ عليه السلام على عثمان فقط في الفضيلة، مع الاعتقاد بأفضلية الشيخين، والقول بإمامتهما، هذا يُعدّ تشييعاً، بنظر ابن حجر.

وكذلك قال الذهبي: «فالشيعي الغالي في زمان السلف وعرفهم هو مَنْ تكلم في عثمان والزبير وطلحة ومعاوية...»^(٥٢). فبمجرد أن يتكلم في عثمان وطلحة ومعاوية يُعدّ من الشيعة الغلاة.

وقال ابن عبد ربّه الأندلسي: «والشيعة... وهم الذين يفضلون عليّاً على عثمان، ويتولّون أبا بكر وعمر»^(٥٣).

الحاكم مُنصف في أحكامه على الأحاديث، وليس شيعياً

عندما نقيّم هذه التعاريف، ونتفحصها، ونقارنها بما كتبه الحاكم، ولا سيّما

في كتابه (معرفة علوم الحديث)، حيث قال عند تقسيمه لطبقات الصحابة في النوع السابع: «فأولهم قوم أسلموا بمكة، مثل: أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وغيرهم، رضي الله عنهم»^(٥٤).

فهنا الحاكم وفق هذا التقسيم الرباعي يقدم الخلفاء الثلاثة على علي^{عليه السلام}. وهذه قرينة واضحة في ما يعتقد به.

وكذلك تبويب الحاكم في كتابه المستدرك على الصحيحين، فقد سار وفق منهجية علماء أهل السنة في ترتيبهم للصحابة، وذكر مناقبهم وفضائلهم. فمثلاً: قال: «ذكر مناقب حوارى رسول الله ﷺ وابن عمته الزبير بن العوام...»، و«ذكر مناقب طلحة بن عبيد الله التيمي رضي الله عنه»، و«ذكر مناقب المغيرة بن شعبة رضي الله عنه»^(٥٥).

ومعلوم أن هذا الترتيب وذكر المناقب لا يُعرف عند محدثي الشيعة. وكذلك من راجع كتبه الأخرى يجد ذلك واضحاً.

وكذلك مشايخه الذين نهل منهم وتلمذ على أيديهم، وهؤلاء كانوا من كبار أهل السنة، وهم من الأشاعرة، كالشيخ أبي بكر إسحاق الضبي، وأبي بكر بن فورك، وأبي سهل الصعلوكي، وأمثالهم، فكان يجالسهم في البحث ويتكلم معهم في أصول الديانات، بحيث نجد أن ابن عساكر جعله في عداد الأشعريين^(٥٦).

لذا نعتقد أن تقديم الحاكم لعلي^{عليه السلام} كان من جنبه العلم والفضل، وليس من ناحية تقديمه في الخلافة. وقد أكد السبكي في طبقاته هذه الفرضية، حيث قال: «فتأملت مع ما في النفس من الحاكم من تخريجه حديث الطائر في المستدرك... لا تعلق لها بتشيع ولا غيره، فأوقع الله في نفسي أن الرجل كان عنده ميل إلى علي رضي الله عنه يزيد على الميل الذي يطلب شرعاً، ولا أقول: إنه ينتهي به إلى أن يضع من أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، ولا أنه يفضل علياً على الشيخين، بل أستبعد أن يفضل علي عثمان، فإني رأيت في كتابه الأربعين عقد باباً لتفضيل أبي بكر وعمر وعثمان، واختصهم من بين الصحابة، وقدم في المستدرك ذكر عثمان على علي رضي الله عنهما... وأخرج غير ذلك من الأحاديث الدالة على أفضلية عثمان مع ما في بعضها من الاستدراك عليه، وذكر فضائل طلحة والزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص. فقد

• منهج الحاكم النيسابوري في تصحيح أحاديث الفضائل، دراسة وتقييم

غلب على الظن أنه ليس فيه ولله الحمد شيء مما يستكر عليه، ولا إفراطاً في ميل لا ينتهي إلى بدعة»^(٥٧).

فخلاصة رأي السبكي أنه يميل إلى التشيع، بمعنى أنه ينقل ويخرج بعض فضائل أهل البيت عليهم السلام. وهذا لا يلزم منه أن يكون شيعياً.

والحق أن الحاكم مُنصفٌ في أحكامه على بعض الأحاديث التي رواها في فضائل أهل البيت عليهم السلام، وقد صحح بعضها على شرط الشيخين، ولا سيما في كتابه المستدرك على الصحيحين. وإنه لا يتكلم بفضائل معاوية. فهو شيعيٌ بلحاظ ما قدمناه من تعريف المحدثين له، كابن حجر والذهبي وغيرهم.

وأما ما تقدم ممن قال بتشيعه، كالخطيب وابن تيمية والذهبي و...، فنعتقد أن مرجع أقوالهم هو لإبطال ما أورده من أحاديث صححها، واحتجَّت الشيعة بها، وألزمته بما قاله هذا المحدث الثقة. وهذا ما أشار إليه العلامة آغا بزرك الطهراني، حيث قال: «ويحكي الجزم بتشيعه عن ابن تيمية أيضاً. لكن احتمال جمع من الأعلام أن رمي هؤلاء بالتشيع لإرادة إبطال احتجاج الشيعة بما أورده في مستدركه وغيره مما يضر بعقائدهم. وهو غير بعيد»^(٥٨).

ونضيف إلى ما قاله العلامة الطهراني: إن تهمة التشيع للحاكم قد تدخله في دائرة البدعة، التي نظر لها الذهبي، بتقسيمه لها إلى ضربين: بدعة صغرى، كغلو التشيع، أو كالتشيع بلا غلو ولا تحرق؛ ثم بدعة كبرى، كالرفض الكامل والغلو فيه^(٥٩).

فالذهبي وإن كان نظره إلى أن صاحب البدعة الصغرى قد تقبل أحاديثه؛ لأنه مضطّر إلى ذلك؛ لأن في التابعين وتابعيهم من حاز على هذه الصفة. فلو ردَّ حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النبوية^(٦٠). ولكن عند التطبيق نجد بعض الأحاديث قد اتهم رواتها بغلو التشيع، وأسقطت عن الاعتبار، كما نجد ذلك في قول الذهبي نفسه في ترجمة سالم بن أبي حفصة الكوفي، حيث قال عنه: «شيعي لا يحتج به»^(٦١). وقال عنه ابن حجر: «صدوق في الحديث، إلا أنه شيعي غال»^(٦٢). مع أن هذا الرجل من رجال البخاري، روى عنه في الأدب المفرد، وكذلك روى عنه الترمذي.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ ٤٣٥

حديث الغدير، برواية الحاكم النيسابوري

بعدما تقدّم فلنأخذ نموذجاً تطبيقياً واحداً من أحاديثه التي رواها في كتابه المستدرک، وهو (حديث الغدير).

ونترك الحكم للقارئ الكريم ليراجع غير هذا الحديث؛ ليرى تقييم الحاكم لها، ولا سيّما في أحاديث الفضائل، التي اتّهم بها الحاكم النيسابوري بالتساهل والتشيع؛ لإخراجه وتصحيحه لهذه الحديث.

وأما حديث الغدير فقد غمزوا الحاكم لتصحيحه له. وهذا ما نجده جلياً في كلمات الخطيب البغدادي، التي ذكرها ابن كثير في البداية والنهاية، حيث قال: «قال الخطيب البغدادي: كان ابن البيّع يميل إلى التشيع، فحدثني أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الأرموي قال: جمع الحاكم أبو عبد الله أحاديث زعم أنها صحاح على شرط البخاري ومسلم، يلزمهما إخراجها في صحيحيهما، فمنها: حديث الطير، «ومن كنت مولاه فعليّ مولاه»، فأنكر عليه أصحاب الحديث ذلك، ولم يلتفتوا إلى قوله، ولا موه في فعله»^(٦٣).

ولعل الإنكار واللوم الذي يشير إليه الخطيب من أصحاب الحديث ينصرف إلى شيوخه، كابن حزم وابن تيمية، وهذا ما نجده في كلماتهم. قال ابن حزم: «وأما من كنت مولاه فعليّ مولاه فلا يصحّ من طريق الثقات أصلاً»^(٦٤).

وقال ابن تيمية: «وأما من كنت مولاه فعليّ مولاه فليس هو في الصحاح، لكن هو ممّا رواه أهل العلم، وتنازع الناس في صحته. وأمّا قوله: اللهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، فهو كذب باتّفاق أهل المعرفة بالحديث»^(٦٥).

نصّ الحديث

رواه بسنده عن زيد بن أرقم، قال: «لما رجع رسول الله ﷺ من حجّة الوداع، ونزل غدير خمّ، أمر بدوحات فقممن»^(٦٦)، فقال: كأني قد دُعيتُ فأجبتُ. إني قد تركتُ فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله تعالى؛ وعترتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما؛ فإنهما لن يتفرقا حتّى يردا عليّ الحوض. ثمّ قال: إنّ الله عزّ

• منهج الحاكم النيسابوري في تصحيح أحاديث الفضائل، دراسة وتقييم

وجلّ مولاي، وأنا مولى كلّ مؤمن، ثمّ أخذ بيد عليّ رضي الله عنه، فقال: مَنْ كُنْتُ مولاه فهذا وليّهُ، اللهمّ والِ مَنْ والاه، وعادِ مَنْ عاداه، وذكر الحديث. هذا حديثٌ صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه بطوله^(٦٧).
وقد صححه أيضاً من طريق بريدة الأسلمي^(٦٨).

دراسة الحديث وبيان الحقّ

هل يمكن أن يكون ما صرّح به الخطيب وابن حزم وابن تيمية صحيحاً وفق الموازين العلمية في دائرة علم الحديث، وبالتالي تصح النسبة التساهل إلى الحاكم وغير الحاكم ممّن صحّحوا هذا الحديث، أم أن هذا الحديث قد أجمع علماء أهل السنّة على صحّته، بل وتواتره، وبالتالي لا يمكن الالتزام بما قالوا؟
إذن لندرس هذا الحديث من ناحية تطبيقية؛ لنرى ما هو الأرجح: تساهل الحاكم أم اعتداله وإنصافه وإصابته للواقع؟

مشاهير الحفاظ يُخرّجون الحديث

بلغ تخريج هذا الحديث عدداً لا يُستهان به. وأكتفي بنقل مشاهير هؤلاء العلماء عبر القرون المختلفة.
فقد رواه أحمد بن حنبل، وابن ماجه، والترمذي، والنسائي، وأبو يعلى الموصلي، والطبري، وابن حبان، والدارقطني، والحاكم النيسابوري، وابن عبد البرّ، والخطيب البغدادي، وأبو نعيم الإصبهاني، والبيهقي، والبعثي، وابن عساكر، والضياء المقدسي صاحب المختارة، والذهبي، وابن حجر العسقلاني، والسيوطي، وابن حجر المكي^(٦٩)، وغيرهم من الحفاظ الكبار، الذين لم نذكرهم؛ لأننا نروم الاختصار.

شهادة العلماء بكثرة طرق الحديث

وأما طرق حديث الغدير فلا عدّ لها ولا حصر، بحيث نجد تصريح علماء أهل السنّة بهذا الكم الهائل من الطرق، التي قد أدهشت بعضهم وأبهرته؛ لكثرتها.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٤٣٧

وننقل في هذا الصدد عبارات بعض منهم:

١. قال الذهبي: «رأيتُ مجلداً من طرق الحديث لابن جرير فاندعشت له ولكثرة تلك الطرق»^(٧٠).

وقال أيضاً عند ترجمته للطبري: «قلتُ: جمع طرق حديث غدير خم في أربعة أجزاء، رأيت شطره، فبهرتني سعة رواياته، وجزمتُ بوقوع ذلك»^(٧١).

وقال أيضاً: «واعنتى بجمع طرقه أبو العباس ابن عقدة، فأخرجه من حديث سبعين صحابياً أو أكثر»^(٧٢).

وقال أيضاً: «...وأما حديث (مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ) فله طرقٌ جيّدة، وقد أفردتُ ذلك أيضاً»^(٧٣).

٢. قال ابن كثير الدمشقي، عند ترجمته للطبري: «أبو جعفر بن جرير الطبري.... وقد رأيتُ له كتاباً جمع فيه أحاديث غدير خم في مجلدين ضخمين»^(٧٤).

٣. قال ابن حجر العسقلاني: «وأما حديث (مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فعليٌّ مَوْلَاهُ) فقد أخرجه الترمذي والنسائي، وهو كثير الطرق جداً، وقد استوعبها ابن عقدة في كتاب مفرد، وكثيرٌ من أسانيدِها صحاحٌ وحسان»^(٧٥).

لذا نجد أن الشيخ الأميني في موسوعته الغدير ذكر بعض تلك الطرق، قائلاً: «وقد رواه أحمد بن حنبل من أربعين طريقاً، وابن جرير الطبري من نيف وسبعين طريقاً، وابن عقدة من مائة وخمسة طرق، وأبو سعيد السجستاني من مائة وعشرين طريقاً، وأبو بكر الجعابي من مائة وخمسة وعشرين طريقاً. وفي تعليق هداية العقول: عن الأمير محمد اليميني أحد شعراء الغدير في القرن الثاني عشر: إنَّ له مائة وخمسين طريقاً»^(٧٦).

نماذج تطبيقية لطرق الحديث، ومن قال بصحتها

في هذا البحث سوف أكتفي بخمسة طرق مع تصحيحها، وإلا فالطرق أكثر من ذلك بكثير، كما تقدّم. ولكن لكي نعطي مصداقية لصحة هذا الحديث نذكر بعض طرقه، وهي:

١- عن عليٍّ عليه السلام (صحَّحه ابن حجر العسقلاني)

أخرجه ابن حجر العسقلاني في المطالب العالية، قال: «وقال إسحاق: أخبرنا أبو عامر العقدي، عن كثير بن زيد، عن محمد بن عمر بن عليٍّ، عن أبيه، عن عليٍّ (رضي الله عنه) قال: إن النبيَّ ﷺ حضر الشجرة بخمٍّ، ثم خرج أخذاً بيد عليٍّ رضي الله عنه، قال: أستم تشهدون أن الله تبارك وتعالى ربكم؟ قالوا: بلى، قال ﷺ: أستم تشهدون أن الله ورسوله أولى بكم من أنفسكم، وأن الله تعالى ورسوله أولياؤكم؟ فقالوا: بلى، قال: فمن كان الله ورسوله مولاه فإن هذا مولاه، وقد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلُّوا: كتاب الله تعالى سببه بيده، وسببه بأيديكم؛ وأهل بيتي». ثم قال: «هذا إسنادٌ صحيح»^(٧٧).

٢- عن أبي الطفيل (صحَّحه الهيثمي والألباني)

أخرجه أحمد بن حنبل بسنده عن أبي الطفيل: «قال: جمع عليٌّ رضي الله تعالى عنه الناس في الرحبة، ثم قال لهم: أنشد الله كلَّ امرئٍ مسلم سمع رسول الله ﷺ يقول يوم غدیر خمٍّ ما سمع لما قام، فقام ثلاثون من الناس، وقال أبو نعيم: فقام ناسٌ كثير، فشهدوا: حين أخذ بيده، فقال للناس: أتعلمون أيُّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: نعم يا رسول الله، قال: مَنْ كُنْتُ مولاه فهذا مولاه، اللهمَّ والِ مَنْ والاه، وعادِ مَنْ عاداه، قال: فخرجت وكأَنَّ في نفسي شيئاً، فلقيتُ زيد بن أرقم، فقلتُ له: إني سمعتُ علياً رضي الله تعالى عنه يقول: كذا وكذا، قال: فما تتكر، قد سمعت رسول الله ﷺ يقول ذلك له»^(٧٨).

قال الهيثمي في مجمع الزوائد: «رواه البرّار وأحمد، ورجاله رجال الصحيح، غير فطر بن خليفة، وهو ثقة»^(٧٩).

وقال الألباني في سلسلته الصحيحة: «أخرجه أحمد وابن حبان في صحيحه، وابن أبي عاصم والطبراني والضياء في المختارة، وإسناده صحيحٌ على شرط البخاري»^(٨٠).

وكذلك رواه الترمذي في سننه، بسنده عن النبيِّ ﷺ، قال: «مَنْ كُنْتُ مولاه فعليُّ مولاه». قال أبو عيسى: «هذا حديثٌ حسنٌ صحيح»^(٨١). وصحَّحه الألباني فقال:

«أخرجه الترمذي، قال: حديث حسن صحيح. قلت: وإسناده صحيح على شرط الشيخين»^(٨٢).

٣- عن سعد بن أبي وقاص (صححه الألباني)

رواه ابن ماجة في سننه، عن سعد بن أبي وقاص، قال: «قدم معاوية في بعض حجّاته، فدخل عليه سعد، فذكروا علياً، فنال منه، فغضب سعد، وقال: تقول: هذا الرجل، سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: مَنْ كنتُ مولاه فعليّ مولاه»^(٨٣). قال الألباني: «صحيح»^(٨٤).

٤- عن البراء بن عازب (صححه الألباني)

رواه ابن ماجة في سننه، عن البراء بن عازب، قال: «أقبلنا مع رسول الله ﷺ في حجّته التي حجّ، فنزل في بعض الطريق، فأمر الصلاة جامعة، فأخذ بيد علي رضي الله عنه، فقال: أَلَسْتُ أَوَّلِيّ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ؟ قالوا: بلى، قال: أَلَسْتُ أَوَّلِيّ بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ؟ قالوا: بلى، قال: فهذا وليّ مَنْ أَنَا مولاه، اللهمّ والِ مَنْ والاه، اللهمّ عادِ مَنْ عاداه»^(٨٥). قال الألباني: «صحيح»^(٨٦).

٥- عن رياح بن الحرث (صححه الهيثمي والألباني)

رواه أحمد في مسنده، بسنده عن رياح بن الحرث، قال: «جاء رهط إلى علي بالرحبة، فقالوا: السلام عليك يا مولانا، قال: كيف أكون مولاكم وأنتم قوم عرب؟ قالوا: سمعنا رسول الله ﷺ يقول: (مَنْ كنتُ مولاه فإنّ هذا مولاه). قال رياح: فلمّا مضوا تبعتهم، فسألت: مَنْ هؤلاء؟ قالوا: نفرٌ من الأنصار، فيهم أبو أيوب الأنصاري»^(٨٧).

قال الهيثمي في مجمع الزوائد: «ورجال أحمد ثقات»^(٨٨). وقال الألباني: «وهذا إسنادٌ جيّدٌ، رجاله ثقات»^(٨٩).

تواتر الحديث

بعدما تقدّم من بيان مَنْ خرّج هذا الحديث، وأبان طرقه، لا نلوم مَنْ يجزم

• منهج الحاكم النيسابوري في تصحيح أحاديث الفضائل، دراسة وتقييم

بتواتره، وأنه في أعلى مراتب الصحة. لذا سوف ننقل جملة من الأعلام الذين صرّحوا بهذه الحقيقة:

١. قال الذهبي: «فالحديث في أعلى درجات الصحة، وهو من الأحاديث المتواترة»^(٩٠).

٢. قال ابن حجر المكي: «إنه حديث صحيح لا مرية فيه. وقد أخرجه جماعة، كالترمذي والنسائي وأحمد. فطرقة كثيرة جداً، ومن ثمّ رواه ستّة عشر صحابياً... ولا التفات لمن قدح في صحّته»^(٩١).

٣. قال ابن كثير الدمشقي: «قال شيخنا الحافظ أبو عبد الله الذهبي: الحديث متواتر، أتيقن أن رسول الله قاله»^(٩٢).

٤. قال الفقيه ضياء الدين المقبلي: «إن لم يكن معلوماً فما في الدين معلوم»^(٩٣)، وهو بذلك يشير إلى أنه في أعلى مراتب الصحة، ووضوحه كالشمس في رابعة النهار.

٥. قال الدكتور سعد بن عبد الله الحميد^(٩٤): «وأما حديث مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فعليّ مَوْلَاهُ فهو حديث صحيح، بل متواتر. ولا يجوز أن ينتقد الحاكم على هذا الحديث، بل الذي ينبغي أن يُنتقد هو المنتقد. وَمَنْ أَرَادَ مطالعته فليراجع تخريج الشيخ ناصر الدين الألباني لهذا الحديث»^(٩٥).

إلى غير ذلك من الأقوال التي أشارت إلى تواتره، وأنه في أعلى مراتب الصحة. إذن هذا الحديث في غاية الصحة والاعتبار، فقد شهد جملة كبيرة من العلماء بصحّته، فضلاً عن كثرة طرقه، فضلاً عمّن خرّجه وقال بتواتره. وبالتالي فإنّ شهادة الحاكم النيسابوري بكونه صحيحاً لا تضعه في دائرة التساهل، بل هو من أهل الخبرة في تخريج الأحاديث، والحكم عليها صحةً أو ضعفاً.

نتيجة البحث

بعدما تقدّم من بحوثنا السابقة يمكن لنا أن نستلّ النتائج التالية:

١. إنّ الحاكم النيسابوري من محدّثي أهل السنّة الذين يُشار إليهم بالبنان، وأنه من أهل الصناعة في هذا الفنّ، وأحاديثه لا تقلّ رتبةً عن أقرانه، بل لا نغالي إذا قلنا: إنّهُ قد تفوّق عليهم بما نقده في مستدرّكه على الصحيحين.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٦ - ٣٧، السنتان ٩ - ١٠، خريف وشتاء ٢٠١٦م - ١٤٣٧هـ - ٤٤١

٢. إنَّ الاحتمالات التي فُرضت لتساهله، كتخريجه للأحاديث الضعيفة، أو تصحيحه لها، أو غير ذلك، قد بان وهنها وعدم تماميتها.
٣. شبهة منهجه في التساهل قد لا نشكُّ أن منشأها هو نقله لروايات الفضائل لأهل بيت العصمة والطهارة، وكذلك موقف هذا الحافظ من معاوية الذي غاير فيه بعض المحدثين، فغمزوه ولمزوه لذلك.
٤. دعوى تشييع الحاكم حَقَّقنا الأمر فيها، واتَّضح بما لا يقبل الشكَّ والرَّيب أن الرجل من أهل السُنَّة والجماعة، ويسير وفق منهجهم، ولكنَّ ذنبه أنَّه يُخرِّج أحاديث الفضائل، وقيِّمها وفق الموازين العلمية الصحيحة، فكانت أحكامه عليها منصفة ومتوازنة.
٥. إنَّ ما صرَّح به الحاكم النيسابوري من الحكم على بعض الأحاديث - والتي قد تصبَّ في دائرة التشييع، كحديث الغدير وغيره - صحيحةٌ، وهو مصيبٌ فيها. فهو معتدل ومنصف، وليس العكس. بل يجب أن نعزَّ على ما حَكَمَ به بالنواجذ، كما صرَّح بذلك الذهبي^(٩٦)، ولا سيَّما أن هناك مَنْ وافقه في هذا التصحيح. وبذلك نُثبت انقلاب الموازين لمن صنَّفه بالتساهل، فليس من الضروري أن تصدق هذه النسبة لهذا الحافظ أو ذاك، بل لعلَّ هناك مَنْ أرادُه أن يكون كذلك وفقاً لأهوائه ورغباته.
٦. قد لا نجانب الصواب إذا قلنا: إنَّ تأثير العامل العقدي هو الأساس الذي يساهم في بلورة هذا التصنيف (أي رمي الحاكم بالتساهل). ولذا نجد انعكاس وتجليات هذه الظاهرة على تضعيف بعض الأحاديث، ورمي وطعن بعض حفاظ الحديث بالتشدُّد أو التساهل، مع أن الواقع قد يغاير ويشهد بغير ذلك، كما حقَّقنا الأمر في هذا البحث.

الموامش

- (١) تأريخ بغداد ٣: ٩٤.
- (٢) البداية والنهاية ١١: ٣٥٥.
- (٣) طبقات الشافعية ٤: ١٥٦.
- (٤) سير أعلام النبلاء ١٧: ١٦٧، ١٧٧.
- (٥) تاريخ بغداد ٥: ٤٧٤؛ ميزان الاعتدال ٣: ٦٠٨؛ الأنساب ٢: ٣٧١.
- (٦) مقدّمة ابن الصلاح: ٢٤.
- (٧) المجموع ٧: ٦٤.
- (٨) مجموع الفتاوى ١: ٩٧.
- (٩) ذكر مَنْ يعتمد قوله في الجرح والتعديل: ١٧١ - ١٧٢.
- (١٠) ميزان الاعتدال ٣: ٦٠٨.
- (١١) سلسلة الأحاديث الصحيحة ١: ٢٠٠.
- (١٢) لا توجد في محتوى الكتابين (صحيح البخاري ومسلم) شروط بمعنى أن البخاري ومسلم ذكرا في صحيحهما؛ وإنما مَنْ أتى بعدهما قال بهذه الشروط من باب الاستقراء والاجتهاد، لا من باب القطع واليقين. فهي في الحقيقة ظنون أكثر منها قطوع، والظن لا يغني عن الحق شيئاً. ومن باب المثال: ذكروا أن من الشروط هي أن يخرج حديث المجمع على كونه ثقة إلى الصحابي. ولكن هذا الشرط رده الحافظ العراقي بقوله: ليس بجيد؛ لأن النسائي ضعّف جماعة أخرج لهما الشيخان أو أحدهما، بل تجنّب النسائي كثيراً من رجال الشيخين.
- وللعلامة الألباني كلامٌ بهذا الصدد في تعقبه لحديثٍ من طريق الأعرج، عن أبي هريرة، بلفظ: «وينشئ للنار مكان...»، قال: هذا الشذوذ في هذا الحديث مثال من عشرات الأمثلة التي تدلّ على جهل بعض الناشئين الذي يتعصّبون لصحيح البخاري، وكذا لصحيح مسلم، تعصّباً أعمى، ويقطعون بأن كل ما فيهما صحيح! (انظر: اللكنوي، ظفر الأمانى: ١٢٦؛ السخاوي، فتح المغيبيات ١: ١١٢؛ الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة ٦: ٣٩).
- (١٣) سلسلة الأحاديث الصحيحة ١: ٢٠٠.
- (١٤) السيد أحمد بن الصديق المغربي يستفهم حول وجود شروط البخاري ومسلم، فيقول: «ثم أين هو شرط البخاري ومسلم منصوصاً عليه مقررّاً حتّى يتبعه الحاكم، وما في مقدّمة مسلم جدال منه للبخاري في مسألة العنّة فقط، فأين باقي الشروط؟!». (درّ الغمام الرقيق: ٦٢).
- (١٥) المستدرك على الصحيحين ١: ٣.
- (١٦) المصدر السابق ١: ٣.
- (١٧) مقدّمة فتح الباري: ٥.
- (١٨) شرح صحيح مسلم ١: ٢٦.
- (١٩) فتح المغيبيات ١: ٤٦.
- (٢٠) النكت على ابن الصلاح ١: ٣١٩.

- (٢١) انظر: تدريب الراوي ١: ١٢٧.
- (٢٢) النكت على ابن الصلاح ١: ٣٢٠.
- (٢٣) انظر: سير أعلام النبلاء ١٧: ١٧٥.
- (٢٤) انظر: مقدّمة كتاب المستدرک: ١١٩، بتحقيق: عبد السلام علوش.
- (٢٥) مجموع الفتاوى ٢٢: ٤٢٦.
- (٢٦) ميزان الاعتدال ٣: ٦٠٨.
- (٢٧) مقدّمة ابن الصلاح: ١١.
- (٢٨) نصب الراية ١: ٤٨٤.
- (٢٩) طبقات السبكي ٤: ١٦٠. وقد تقدّم الكلام في ترجمته في مقدمة البحث، فراجع.
- (٣٠) انظر المصادر التالية: سير أعلام النبلاء ١٧: ١٧١؛ البداية والنهاية ١١: ٣٥٥؛ وفيات الأعيان ٤: ٢٨١.
- (٣١) الموقظة في علم مصطلح الحديث: ٧٨، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.
- (٣٢) أضواء البيان ٤: ٣١٥.
- (٣٣) المصدر نفسه.
- (٣٤) مقدّمة ابن الصلاح: ٢٣.
- (٣٥) التنكيل ٢: ٦٨٩.
- (٣٦) المصدر السابق ٢: ٥٣٦.
- (٣٧) المصدر نفسه.
- (٣٨) تاريخ بغداد ٥: ٤٣٥.
- (٣٩) سير أعلام النبلاء ١٧: ١٧٥.
- (٤٠) تذكرة الحفاظ ١: ١٠٤٥.
- (٤١) منهاج السنّة ٧: ٣٧٣.
- (٤٢) وهذا ما نطق به في حديث الطّير، الذي صحّحه الحاكم وغيره من كبار أهل السنّة. وسنأتي على بيان ذلك لاحقاً. (منهاج السنّة ٧: ٣٧٣).
- (٤٣) كثيراً ما يُتّهم ابن تيمية بالوهم والخلط وعدم الدقّة في النقل وفي الحكم. ولنضرب مثلاً على ذلك: في حديث (أحبّ أسمائكم إلى الله...) نقده الألباني قائلاً: «وهذا من أوهامه، فإنه كان يكتب من حفظه، قلّما يراجع كتاباً عندما يكتب». (إرواء الغليل ٤: ٤٠٩).
- (٤٤) انظر: محمد بن عقيل، العتب الجميل: ٤٠.
- (٤٥) انظر: المصدر نفسه.
- (٤٦) سير أعلام النبلاء ١٤: ١٣٣.
- (٤٧) عبارة الذهبي عن ابن طاهر المقدسي في (تأريخ الإسلام ٢٨: ٣١).
- (٤٨) معالم المدرستين ١: ٢٥٩.
- (٤٩) فتح المغيث ١: ٣٥.

- (٥٠) راجع المصادر التالية: تاريخ بغداد ٥: ٤٧٣؛ الأنساب ٢: ٣٧١؛ المنتظم ٨: ٢٦٩؛ منهاج السنة ٧: ٣٧٣؛ سير أعلام النبلاء ١٧: ١٦٥؛ البداية والنهاية ٨: ٥٨٣.
- (٥١) تهذيب التهذيب ١: ٨١.
- (٥٢) ميزان الاعتدال في نقد الرجال ١: ٦.
- (٥٣) العقد الفريد ٢: ٢٤٥.
- (٥٤) معرفة علوم الحديث: ٢٢.
- (٥٥) المستدرک على الصحيحين ٣: ٣٥٩، ٣٦٨، ٤٤٧.
- (٥٦) انظر: مقدمة كتاب معرفة علوم الحديث: ٧.
- (٥٧) طبقات الشافعية ٤: ١٦٧.
- (٥٨) الذريعة ٢: ١٩٩.
- (٥٩) ميزان الاعتدال ١: ٥.
- (٦٠) المصدر نفسه.
- (٦١) المغني في الضعفاء ١: ٢٢٠؛ الكاشف ١: ٤٢٢.
- (٦٢) تقريب التقريب ١: ٣٣٤.
- (٦٣) البداية والنهاية ١١: ٤٠٩.
- (٦٤) نقله ابن تيمية عن ابن حزم. (منهاج السنة: ٧: ٣٢٠).
- (٦٥) المصدر نفسه ٧: ٣١٩.
- (٦٦) أي كُنُسَنَ.
- (٦٧) المستدرک على الصحيحين ٣: ١٠٩.
- (٦٨) المصدر نفسه ٣: ١١٠.
- (٦٩) انظر: الأميني، الغدير ١: ٤١، ١٤٤.
- (٧٠) تذكرة الحفاظ ٢: ٧١٣.
- (٧١) سير أعلام النبلاء ١٤: ٢٧٧.
- (٧٢) تهذيب التهذيب ٧: ٢٩٧.
- (٧٣) تذكرة الحفاظ ٣: ١٠٤٢، ١٠٤٣.
- (٧٤) البداية والنهاية ١١: ١٦٧.
- (٧٥) فتح الباري ٧: ٦١.
- (٧٦) الغدير ١: ٤١ - ١٤٤.
- (٧٧) ابن حجر العسقلاني، المطالب العلية ١٦: ١٤٢.
- (٧٨) مسند أحمد بن حنبل ٤: ٣٧٠.
- (٧٩) الهيتمي، مجمع الزوائد ٩: ١٣٠.
- (٨٠) سلسلة الأحاديث الصحيحة ٤: ٣٣١.
- (٨١) سنن الترمذي ٥: ٦٢٣، ح ٣٧١٣.

-
- (٨٢) سلسلة الأحاديث الصحيحة ٤: ٣٣١ - ٣٣٢.
- (٨٣) سنن ابن ماجه ١: ٤٥.
- (٨٤) المصدر نفسه.
- (٨٥) المصدر السابق ١: ٤٣.
- (٨٦) سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج ٤، ح ١٧٥٠.
- (٨٧) مسند أحمد بن حنبل ١٧: ٣٦، ح ٢٣٤٥٣.
- (٨٨) مجمع الزوائد ٩: ١٠٤.
- (٨٩) سلسلة الأحاديث الصحيحة ٤: ٣٤٠.
- (٩٠) سير أعلام النبلاء ٨: ٣٣٥.
- (٩١) ابن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة ١: ١٠٦ - ١٠٧.
- (٩٢) البداية والنهاية ٥: ٢٣٣، حوادث سنة (١٠هـ).
- (٩٣) الغدير ١: ٣١٤، عن كتابه هداية العقول إلى غاية السؤل.
- (٩٤) أستاذ مساعد بجامعة الملك سعود بالرياض، قسم الدراسات الإسلامية.
- <http://www.alukah.net/Web/homayed/CV/>
- (٩٥) سعد بن عبد الله الحميد، مناهج المحدثين: ١٨٧.
- (٩٦) ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل: ١٧١ - ١٧٢.

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:	<input type="checkbox"/> للأفراد ١٠٠ دولار	<input type="checkbox"/> للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)
-------------	--	---

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل.	سوريا ١٥٠ ل.س.	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 شلناً	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

Autumn 2015 - 1436 & Winter 2016 - 1437 9 - 10 st Year – No. 36 - 37

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