

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي
العددان الأربعون والواحد والأربعون، السنتان العاشرة
والحادية عشرة، خريف ٢٠١٦م، ١٤٣٧هـ، وشتاء ٢٠١٧م، ١٤٣٨هـ

□ شروط النشر:

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

رئيس التحرير
حيدر حبّ الله

مدير التحرير
محمد عباس دهبيني

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 والفقہ 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 دلتا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، الحدث،

قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كسّاب، خلف

المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية،

تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

وكلاء التوزيع:

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

❖ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٦٦٩ (+٩٧٣).

❖ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥ (+٢٠٢).

❖ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤ (+٩٧١٤).

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

❖ العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبى، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢. مكتبة
العين، بغداد، شارع المتنبى، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦ (+٩٦٤). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب
المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الفدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (+٩٦٤).
٥. مؤسسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (+٩٦٤). ٦. دار الكتب
للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين (عليه السلام)، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلبي،
هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (+٩٦٤).

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

❖ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥٣). ٢. مؤسسة البلاغ، قم،
سوق القدس، الطابق الأول. ٣. دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهداء، هاتف:
٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥٣).

❖ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٣٨٢١ (+٢١٦).

<http://www.neelwafurat.com>

❖ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:

<http://www.arabicebook.com>

❖ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:

United Kingdom

❖ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:

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

المُتَوَكِّلَات

□ كلمة التحرير

◀ الدين والاستيعاب التشريعيّ، جولةٌ في بعض المنطلقات العقلانية والقرآنية لقاعدة (ما من واقعةٍ إلّا ولها حكم) / الحلقة الأولى

حيدر حبّ الله ٥

□ دراسات

◀ الثابت والمتغيّر في الأحكام الشرعيّة

الشيخ حسن الصفّار ١١

◀ حكم القاضي بعلمه، قراءةٌ فقهية

السيد محسن الموسوي الجرجاني ٤٩

◀ الحديث الشريف بين المصادر المذهبيّة والإسلاميّة، قراءةٌ استدلاليةٌ في مرجعيّة الحديث الإسلامي / القسم الأول

الشيخ حيدر حبّ الله ٧٧

◀ تبعيّة الدين للأخلاق

د. أبو القاسم فنائي ١٢٢

◀ الملكيّة الاعتباريّة للنفس، بين الاستحالة والإمكان

د. الشيخ خالد الغفوري الحسني ١٦١

◀ غسيل الأموال: المشكلة؛ الآثار؛ سبل المكافحة، فقهاً وقانوناً

د. الشيخ حسن آقا نظري / أ. ماجد كماش ديوان ١٨٧

◀ موقف الفقهاء من السلطة، قراءةً أصوليةً / القسم الثاني

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد ٢٠٨

◀ فقه الاحتكار، دراسة استدلالية مقارنة / القسم الثاني

الشيخ ذو الفقار عبد الرسول عواضة ٢٤٠

◀ مرجعية الحديث الشيعي الإمامي، المصدر والحدود

د. مجيد معارف / د. عبد الهادي فقيهي زاده / د. نظيرة غلاب ٢٧١

◀ الجذور اليهودية للتشيع، دراسة نقدية لنظرية يوليوس فلهاوزن

أ. محمد يسري محمد حسن ٣٠١

◀ جهود الدكتور الفضلي في التأريخ للمدارس الإسلامية في العقيدة والتشريع،
قراءة في المنطلقات وخطوات العمل وسماته

أ. حسين منصور الشيخ ٣٤٨

□ قراءات

◀ سليمان بن داوود المنقري وكتابه في الحديث

د. محمد كاظم رحمتي ٣٧١

الدين والاستيعاب التشريعيّ

جولة في بعض المنطلقات العقلانية والقرآنية لقاعدة

(ما من واقعةٍ إلّا ولها حكمٌ)

. الحلقة الأولى .

حيدر حب الله

تمهيد

منذ قديم الأيام كان هناك سؤالٌ أقلق المجتهد المسلم، وهو: كيف يمكن للنصوص المتناهية أن تحكم في الوقائع غير المتناهية؟ (راجع: الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٩٩).

وقد دفع ذلك - أحياناً - لتبني خيارات مكمّلة تسدّ النقص البادي بسبب هذا السؤال؛ فاختر بعض الفقهاء المسلمين القياس - مثلاً -؛ لكي يردموا من خلاله ثغرة تنافي النصوص، فيقومون باستنساخها في التشابهات؛ كي يستوعب الدينُ تمامَ الوقائع؛ فيما لجأ فريقٌ آخر من الفقهاء والأصوليين إلى نظرية الثنائية التي تعتمد تارةً مبدأ العموم والإطلاق في النصوص؛ وأخرى مبدأ الأصول العملية، مثل: أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير، حيث قالوا بأنّ الأصول العملية تحدّد الوظيفة العملية للمكلف في ظلّ غياب المعرفة بالوظيفة الواقعية القائمة في أصل الشرع، وإنّ هذه الأصول العملية الأربعة لها قدرة استيعاب تمام الوقائع؛ لأنّ تمام الوقائع تخضع لتقسيم عقلي حاصر تشتمله هذه الأصول الأربعة، يمكن مراجعته في كتب أصول الفقه الإمامي بالخصوص. (انظر: مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢).

لكننا لو تأملنا قليلاً سنجد هذا السؤال (حكم المتناهي على غير المتناهي)

مبنيّاً على جوابٍ محدّد عن سؤالٍ آخر افتُرض مسلماً واضحاً في الخلفيات المعرفيّة للمفكر المسلم، وهو: هل تستوعب الشريعة تمام وقائع الحياة بالفعل؟ وإذا كانت تستوعبها فما معنى هذا الاستيعاب؟

إذن، فنحن أمام سؤالين جوهريّين: أصل الاستيعاب؛ وكيفيته. وما لم نجب عن هذين التساؤلين فلن نستطيع الدخول في اجتهاد إسلامي يغطّي الحياة الإنسانيّة، بل سيكون الفقه الفردي والمجتمعي وفقه النظريّة و.. أمام تحدٍّ كبير.

والذي يظهر من ممارسة الفقيه والمفكر المسلم أنّ شمول الشريعة لكلّ وقائع الحياة عبارة عن مصادرة قبلية مفروغ منها بل افترضت مسلّمة معروفة بديهية (انظر: محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٢٣٠؛ والصدر، المدرسة الإسلاميّة: ١٤٤). لكنّ الملفت أنّنا لم نجد دراسةً مستقلةً لهذه القاعدة المتردّدة في الكتب أو على الألسن: «ما من واقعةٍ إلّا ولها حكم»، لم نجد لها دراسةً مفردة تُذكر، لا في علم الكلام الإسلامي، ولا في علم أصول الفقه الإسلامي، ولا في الفقه نفسه، وإنّما كان يُشار إليها هنا أو هناك، مع أنّها من الأمور التي تحتاج إلى درسٍ واعٍ في أصول الاجتهاد الإسلامي. ومن الغريب أن لا تُفرد مسألة من هذا النوع بالبحث، مع أنّ نمطيّة علم الأصول والفقه تقوم عليها. وخاصّة أنّ هناك قولاً منسوباً بإنكار هذه القاعدة، بل يرى المحقق العراقي أن القول بالمعنى الواسع للتصويب يقوم على إنكار هذه القاعدة في الجملة (انظر: نهاية الأفكار ٤ (القسم الثاني): ٢٢٩ - ٢٣٠).

ومن الضروري بدايةً أن أنبّه لأمرٍ مهمّ، وهو أنّ هناك فرقاً نسبياً بين موضوعين هنا: أحدهما: شموليّة الدين وتشريعاته؛ وثانيهما: ضرورة الدين والوحي والنبوة. فقد تقول بضرورة الوحي، لكنّ هذا لا يعني شموليّة التشريعيّة، وقد يكون الوحي موجوداً وشاملاً، لكنّه لا توجد ضرورة قهرية له عقلاً، بل هو أمرٌ حسنٌ، لكنّه لو لم يقع لما ألحق ضرراً بشيء، ولما لزم من ذلك قبح على الله سبحانه. فهاتان المسألتان ينبغي التمييز جدّاً بينهما، وإنّ تداخلتا في بعض الحالات، فليُتنبّه لهذا الأمر.

قاعدة «كلّ واقعة لها حكم»، رصدٌ موجز لبعض المنطلقات الاستدلاليّة

تفيد هذه القاعدة أنّ كلّ واقعةٍ أو حدث أو حالة أو أمر من أمور الحياة

الإنسانية والبشرية لها جوابٌ شرعي ديني، وهناك موقفٌ شرعي واقعي منها يشكل أحد الأحكام الخمسة التكليفية، ومعها - أحياناً - أحكامٌ وضعية، كالصحة والبطلان و..

ونودّ هنا أن نتناول بالبحث المختصر جداً هذه القاعدة، من زاوية بعض المنطلقات العقلية والعقلانية والقرآنية التي نشأت منها. وسأشير بنحو العجالة إلى عيّنات استدلالية من ذلك، وهي:

١- شمول الدين وخاتميته، واستدعاء التقنين التفصيلي المستوعب
أول الأدلة هنا هو ما ذكره بعض العلماء من أنّ الدين الإسلامي دينٌ شاملٌ، على خلاف الديانات الأخرى، ومقتضى شموليته أنّ كلّ حدثٍ في الحياة فله فيه موقفٌ إيجابي أو سلبيّ، سواء كان هذا الحدث مما تقتضيه الطبيعة البشرية، كالأكل والشرب، أم لم يكن كذلك (انظر: محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٢٣٠؛ وعبد الله نصري، الدين بين الحدود والتوقع: ٧٢)، بل إن الخاتمية تستدعي مفهوم الشمول التشريعي (انظر: جعفر السبحاني، مقدمة المذهب ١: ٦؛ والصايفي، مجموعة الرسائل ١: ١٧٤؛ ومكارم الشيرازي، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٤: ٧١ - ٧٣).

إلا أنّ هذا الدليل - لو قصد قائله الاستدلال به - ليس سوى مصادرة على الموضوع؛ لأنّ كون الدين شاملاً تعبيرٌ آخر عن استيعاب أحكامه ومنظوماته لتمام وقائع الحياة، فما هو الدليل على شموليته بهذا المعنى؟ فإنّ هذا هو محلّ التنازع في الموضوع. ولهذا أعتقد أنّ هذه المحاولة لا تعبّر عن استدلالٍ أساساً، بل هي المسلّمة المفروضة سلفاً.

٢- حكم العقل بعدم خلوّ الوقائع، محاولة المحقّق النراقي
ثاني الأدلة على شمولية الشريعة هو ما ذكره المحقّق النراقي، من أنّ العقل حاكمٌ بعدم تحقّق واقعة إلاّ ولها حكمٌ (النراقي، عوائد الأيام: ٣٦٥؛ وآياد المنصوري، نظرية التزام الحفظي: ٧٧ - ٧٩).

ولم يشرح لنا النراقي تقريب حكم العقل بذلك! وكيف كانت عملية الحكم العقل هنا! ولعل مراده أن أي حدث من الحوادث لا يخلو إما أن يكون حسناً أو قبيحاً؛ أو يتساوى حسنه وقبحه، ولنقل: لا يخلو أي فعل إما أن يكون راجحاً؛ أو مرجوحاً؛ أو تتساوى فيه الجهات، فلا هو بالراجح ولا بالمرجوح:

أ. وعلى الأول (رجحان الفعل) إما أن يكون رجحانه شديداً، بحيث يكون تركه قبيحاً، فهو الواجب، أو لا يكون كذلك، فهو المستحب.

ب. وعلى الثاني (مرجوحية الفعل) إما أن تكون مرجوحيته شديدة، بحيث يكون الإتيان به قبيحاً، فهو الحرام، وإلا فهو المكروه.

ج. وعلى التقدير الثالث والأخير (التساوي) فهو المباح. ولا توجد حالة أخرى في علم الله تعالى. فلا بد من فرض موقف إلهي في البين، وليس إلا هذه، ومعه يكون الموقف الإلهي بالضرورة أحد الأحكام الخمسة التكليفية.

وهذا الدليل رغم وجاهته، يبد أنه يغفل أمراً بالغ الأهمية، وهو أننا لا نبحث في واقع صفة الفعل الخارجي، من حيث كونه راجحاً أو مرجوحاً أو غير ذلك، ولا في علم الله تعالى بالرجحان هذا أو المرجوحية، وإنما في جعل الشارع سبحانه - بعد هذا العلم - تشريعاً يتعلق بعهد المكلفين. فليست مرحلة الثبوت، بمعنى الملاك والإرادة، كافية هنا، دون أن يجعل الشارع حكماً نتیجتها، فمصّب التنازع إنما هو في وجود حكم مجعول من قبل المولى، لا في علمه وحبّه فحسب.

ولتقريب الفكرة نأخذ الأحكام العقلية العملية، حيث وقع خلاف بين علماء أصول الفقه الإسلامي في أنه بعد حكم العقل بحسن العدل هل يجب أن يحكم المولى سبحانه بوجوب العدل أو لا؟ فذهب بعضهم إلى عدم الوجوب، بل إلى عدم وجود داعٍ ومبرر لهذا الحكم الشرعي بعد محرّكية العقل نفسه؛ فيما ذهب آخرون إلى خلاف ذلك (انظر - لمزيد من الاطلاع -: الصدر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة، القسم الأول: ٤٢٩)، وهذا معناه أن العبرة ليست في حسن الشيء في ذاته بقدر ما هي في صدور حكم شرعي متعلق به، بعد كونه حسناً أو قبيحاً. ومن ثم فمن الممكن أن يرى الله الفعل حسناً، لكنّه لا يُشرّع فيه حكماً، بل يترك للبشر أن يحاولوا

اكتشاف هذا الحُسْن وهذا الرجحان في هذا الفعل، والانقياد لعقولهم فيه.

٣- مفهوم كمال الدين، محاولة السيد السيستاني

الدليل الثالث هنا هو ما يلوح من كلمات مثل: السيّد السيستاني، من الاستناد إلى أدلّة كمال الشريعة في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ (المائدة: ٣)، فإنه لو لم يكن لهذه الشريعة قدرة الشمول لتمام وقائع الحياة لم تكن كاملة، وهذا ما يقع على النقيض من نصوص كمالها. (السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢٩٢).

وكان الدكتور عابد بن محمد السفياني قد استند بشكل مركز على آية إكمال الدين هنا في كتابه الذي طبع قبل عقود (انظر له: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية: ١٣٦ - ١٤٧).

ولكن الاستدلال بكمال الشريعة هنا يعاني هو الآخر من مشكلة، وذلك أن كمال الشريعة مفهوم له معنيان:

المعنى الأول: أن تكون الشريعة مغطيةً لجميع وقائع الحياة، فيكون كمالها بالنسبة إلى الواقع، فهي كاملة لأنها تستوعب الواقع كلّ، وهذا هو الكمال الذي ينتج هنا - أولياً - قاعدة: ما من واقعة إلا ولها حكم.

المعنى الثاني: أن يراد وصولها إلى نقطة الغاية المرادة لها، فتكون قد كملت، بمعنى أن هناك مجموعة عناصر تكون هذه الشريعة وهذا الدين، فعندما تلتئم بأجمعها يحصل كمال الدين، سواء كان الدين هذا يغطي كلّ وقائع الحياة أم أريد له من البداية أن يغطي مساحةً محدّدة منها؛ لمصلحة في ذلك.

ولو نظرنا إلى الآية القرآنية المشار إليها وأمثالها لم نجد لها دلالة واضحة على المعنى الأول، بل هي أقرب إلى المعنى الثاني؛ لأنها ظاهرة في إكمال الدين، فهي تريد أن تقول: إنني أكملت اليوم لكم الدين، فالدين بالأمس لم يكن قد كمل بالنسبة إليكم، واليوم قد حظي بكماله، لا أنه لم يكن قد كمل في ذاته بالنسبة لوقائع الحياة واليوم قد كمل بهذه الملاحظة.

وبعبارة أخرى: لو فرضنا أن الدين الإلهي يغطي مساحة ٩٠٪ من مجموع وقائع

الحياة، والقرآن والسنة كانا يبرزانه ويظهرانه، ثم نزلت هذه الآية تفيد أننا أكملنا لكم الدين، فإن معنى ذلك أن التسعين في المائة هذه قد كملت لكم، فتصدق الآية الكريمة في هذه الحال أيضاً، ومعه لا يكون فيها ظهور في الكمال بالمعنى الأول المطلوب.

هذا، وقد حاول بعض الباحثين المعاصرين - وهو الباحث الأستاذ مصطفى كريمي -، تبعاً للشيخ صادق لاريجاني، تقديم صيغة استدلالية أخرى؛ للانطلاق من مفهوم كمال الدين الوارد في الآية الكريمة إلى مفهوم شمولية الشريعة والدين، نوجّل التعرّض له ومناقشته إلى الحلقة الثانية إن شاء الله تعالى.

- يتبع -

الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية

الشيخ حسن الصفار (*)

مقدمة

لا تترك الأمة فرصة تتمكّن فيها من التعبير عن ذاتها إلا وتؤكد فيها تمسّكها بهويتها الدينية، والتزامها قيمها ومبادئها. لكنّ ما تعانيه الأمة هو تحدّي الملاءمة والتكيّف بين انتمائها الديني ومتغيرات العصر الذي تعيشه، ذلك أنّ التشريعات الدينية انبثقت في عصر سابق، تجاوزت البشرية الآن ظروفه وأوضاعه إلى مدى بعيد، وأصبحت تعيش ظروفاً وأوضاعاً مختلفة تماماً عن تلك العصور السابقة. والأمة جزء من العالم لا تستطيع أن تنفصل في حياتها عنه، ولا أن تنعزل عن تأثيراته وتفاعلاته.

ليست هناك مشكلة كبيرة على مستوى المعتقدات والقيم الأساس في الدين، فأصول العقيدة تتسجم مع الفطرة الإنسانية والعقل السويّ، ويتّسع عالم اليوم لتعايش مختلف المعتقدات والأفكار. وكذلك فإنّ القيم الرئيسة في الدين أصبحت قيماً عالمية، يتبنّاها الإنسان في كلّ مكان، وتحضنها موثيق حقوق الإنسان والمعاهدات الدولية.

لكنّ المشكلة تكمن في جانب تفاصيل التشريعات التي تطال حركة المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فالنصوص الدينية الصادرة حولها جاءت في بيئة وظرف يختلف تماماً عن البيئة والظروف المعاصرة. والقواعد التي وضعها الفقهاء السابقون لفهم هذه النصوص، وما نتج عنها من

(*) كاتبٌ وباحثٌ. من أبرز الشخصيات الإسلامية في المملكة العربية السعودية. ومن الشخصيات الناشطة على صعيد التقريب بين المذاهب الإسلامية.

استباطات، يُعبّر عن مستوى العلم والمعرفة في عصورهم، وعن تفاعلهم مع البيئة التي كانوا يعيشون ضمنها. ومن الواضح أنّ الالتزام ببعض تلك الأحكام والتشريعات يسبّب عُسراً وحرَجاً لمجتمعات الأمة في العصر الحاضر، يقعد بها عن مواكبة التطوّرات، وتقدّم التنمية، وتلبية متطلّبات الحياة الكريمة.

نظرياً يعتقد المسلمون بصلاحيّة تشريعهم الديني لكلّ العصور، وبقدرته على استيعاب المتغيّرات، ويؤمنون بمشروعية الاجتهاد في كلّ عصر؛ لاكتشاف الأحكام الدينية للمستجدّات والنوازل، من خلال فهم النصّ الديني، وتطبيق القواعد والكلّيات على المصاديق والقضايا الخارجية.

هذا على الصعيد النظري. أمّا من الناحية العملية والتطبيقية فإنّ هناك تلكّواً وتعثّراً وبطئاً في ممارسة العمل الاجتهادي الذي يعالج المشكلات التي تعاني منها الأمة.

ومعظم الجهود والبحوث الاجتهادية لدى الفقهاء المعاصرين تدور في فلك المسائل التي بحثها الفقهاء السابقون، وتنتهي في الغالب إلى ذات النتائج التي انتهوا إليها، إلّا ما قلّ وندر، وكأنّ العملية الاجتهادية اليوم مجرد ترجيح رأي على رأي، وقول على قول، ممّا رآه وقاله السابقون.

وصدور أيّ اجتهادٍ جديد من الفقهاء حول موضوعات الاحتكاك والتماسٍ مع متغيّرات العصر يمرّ بحالة مخاضٍ صعب، ويحتاج إلى عملية قيصرية، وكأنّه يُنتزع انتزاعاً من المؤسّسة الدينية، حين يفرضه عليها الواقع فرضاً، بعد أن تعجز عن مقاومته. والكلام هنا عن الجوّ العام والحالة السائدة، مع الإقرار بوجود مبادرات فردية استثنائية.

إنّ تجديد النظر من قبل الفقهاء في الأحكام والتشريعات الدينية يأخذ مسالك متعدّدة:

الأوّل: إعادة قراءة الدليل على الحكم، التي قد توصل الفقيه إلى قناعة جديدة برأي جديد؛ لعدم كفاية الدليل على الحكم الذي كان يراه، كما لو اكتشف إشكالاً في سند النصّ، أو وجد احتمالاً آخر في فهم المتن، أو ترجّح لديه دليل آخر. ومثاله: الرأي الذي استجدّ للسيد محسن الحكيم وفقهاء آخرين بطهارة أهل

الكتاب، بعد القول بنجاستهم، ولو على سبيل الاحتياط الوجوبي. كما عند البعض.. ومنشأ التغيير إعادة قراءة الأدلة التي ابتنى عليها القول بالنجاسة، كدليل الإجماع، الذي تبين أنه ليس تامّ الانعقاد، مع وجود المخالف القائل بالطهارة، قديماً وحديثاً؛ وكدلالة الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾ (التوبة: ٢٨)؛ لعدم ثبوت دلالة الآية على نجاسة المشركين نجاسةً عينية، بل هي نجاسةً معنوية؛ ولأن الروايات الدالة على نجاسة أهل الكتاب تعارضها روايات تدلّ على الطهارة، ولا يصحّ ترجيح روايات النجاسة على روايات الطهارة؛ لإمكانية الجمع العرفي هنا بحمل روايات النجاسة على الكراهة، وخاصة أن أخبار الطهارة نصّ في الدلالة عليها، بينما أخبار النجاسة ظاهرة في الدلالة عليها، والظاهر لا يعارض النص، وإنّما يحمل عليه.

الثاني: تلافي حالة الضرر والحرَج التي تحصل بتطبيق ذلك الحكم. فحين يجد الفقيه - مثلاً - أن تطبيق حكم الرجم على الزاني المحصن، أو قطع يد السارق، يسبّب حرَجاً أمام الرأي العام فإنه يوقف تطبيق ذلك الحكم، أو يفتي بعدم وجوبه آنذاك، ليس لتغيير في القول به عند الفقيه، وإنّما لأن الظروف الخارجية لا تسمح بتطبيقه. وهنا يكون الحكم الجديد، وهو تجميد الحكم الثابت في الأصل، ضمن عنوان الحكم الثانوي الاضطراري.

الثالث: الانطلاق من دراسة الظرف الخارجي المعاصر، وأنه ما عاد مناسباً لتطبيق ذلك الحكم الشرعي؛ بسبب تطوّرات الحياة الاجتماعية، فبيعتنا ذلك على قراءة الظروف التي أحاطت بصدور ذلك الحكم الشرعي؛ لتلمس مناط وملاك تشريعه. وحين يطمئنّ الفقيه إلى تحديد ذلك الملاك والمناط، من خلال نصّ شرعيّ خاص، أو إدراكٍ ناشئ من تأملٍ ودراسة موضوعية، وأنّ ذلك المناط الذي توخّاه الشارع في تشريعه لذلك الحكم لم يعد قائماً حالياً، أو أنّ تطبيق الحكم في الحاضر يؤدّي إلى عكس مراد الشارع، يفتي الفقيه بما يغيّر ذلك الحكم الشرعي. وهناك مسالك أخر على هذا الصعيد. لكنّ ما نريد تركيز الحديث حوله، بعرض بعض المفاهيم والنماذج، هو هذا المسلك الثالث. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أننا لا ندعو لتبني كلّ رأي جديد، وفي نفس الوقت لا نوافق على رفضه؛ لمجرد أنه جديد

يخالف السائد والموروث. فالاجتهادات الجديدة يجب أن تخضع للدراسة والبحث، ولا يصح إحصاء الأبواب أمامها. وهذا ما يستهدفه هذا البحث المتواضع؛ دعماً لتوجهات التجديد، ومساهمة في تهيئة المناخ الاجتماعي لتقبلها والتفاعل الإيجابي معها.

تغيير الأحكام في آيات القرآن

لا نصّ أقدم من النصّ القرآني، ولا تشريع أكد وألزم من التشريعات التي تحملها آياته. فكلُّ آية من آيات القرآن الكريم تأتي كلماتها وحروفها باختيارٍ إلهيٍّ دقيق، وكلّ معنى يتضمّنه النصّ القرآني فهو حقٌّ لا ريب فيه، إنه ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ (هود: ١)، ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ﴾ لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ٤١ - ٤٢).

هذا القرآن العظيم في ملامسته للجانب التشريعي يأخذ واقع حياة الإنسان بعين الاعتبار، وهو واقع متغيّر متطوّر، لا بدّ أن تقابله مرونة تشريعية تسمح باستبدال بعض التشريعات بأخرى تستجيب للظروف والحاجات المستجدة.

ولا نتحدّث هنا عن القيم والقواعد العامّة التي وضعها القرآن لاستيعاب كلّ المتغيّرات المستقبلية في حياة البشر، باعتباره الشريعة الخاتمة للشرائع الإلهية.

إنّما نتحدّث عن جانب حدوث التغيير في بعض التشريعات التفصيلية التي جاءت في القرآن الكريم، حيث تأتي آيةٌ كريمة بحكم تشريعيٍّ، ثمّ تأتي بعد مدّة من الزمن آيةٌ جديدة تلغي ذلك الحكم السابق، وتضع بدلاً عنه حكماً جديداً.

وقد ناقش علماء المسلمين هذا الموضوع تحت عنوان «النسخ في القرآن». وهو من المباحث التي تناولوها في علوم القرآن، وأفرد له عددٌ من العلماء كتباً ومؤلفاتٍ خاصة باسم (الناسخ والمنسوخ في القرآن). كما تناوله جميع المفسّرين عند تفسيرهم للآية الكريمة: ﴿مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ١٠٦). وفي علم الأصول خصّصوا مبحثاً لموضوع النسخ في القرآن؛ لبحث ضوابطه وشروطه.

وقد اتفق علماء الأئمّة على إمكان وقوع النسخ في القرآن، وعرفوه بأنه «رفع تشريع سابق كان يقتضي الدوام - حسب ظاهره - بتشريع لاحق»^(١)، وبتعبير آخر: «بيان

انتهاء أمد الحكم الثابت سابقاً^(٢).

وقسموا النسخ في القرآن إلى ثلاثة أصناف، اتفقوا على وقوع واحد منها، واختلفوا في الآخرين.

الأول: نسخ الحكم والتلاوة، بأن تكون في القرآن آية تتضمن حكماً شرعياً، ثم ينزل الله تعالى آية أخرى تنسخ حكم الآية السابقة، وتلغيها من آيات القرآن الكريم، فلا تعود آية تُتلى وتُقرأ من قبل المسلمين.

وقد قال بوقوع هذا النسخ في القرآن بعض علماء أهل السنة. واستندوا إلى بعض الأحاديث في صحاحهم، كالحديث المروي في صحيح مسلم: «عن عائشة قالت: كان في ما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرّم، ثمّ نسخن: بخمس معلومات، فتوفي رسول الله وهنّ في ما يُقرأ من القرآن»^(٣).

ويرفض الشيعة القول بهذا الصنف من النسخ. وقد رفضه أعلام من أهل السنة أيضاً؛ لأنّ تلك الروايات روايات آحاد لا تقبل في مثل هذا الموضوع؛ ولأنه يؤدي إلى القول بالتحريف في القرآن الكريم.

الثاني: نسخ التلاوة دون الحكم، بأن تُسقط آية من القرآن الكريم، كانت تُقرأ، وكانت ذات حكم تشريعيّ، فيلغى وجودها من القرآن، فلا تُتلى، لكن الحكم التشريعي الذي تضمنته يبقى ساري المفعول.

ويقول بوقوع هذا الصنف من النسخ في القرآن أكثر علماء أهل السنة، مستندين إلى روايات صحّت عندهم، كالمروي في صحيح مسلم: عن عمر بن الخطاب قال: «إن الله قد بعث محمداً ﷺ بالحقّ، وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل عليه آية الرجم، قرأناها ووعيناها وعقلناها...». قال النووي في شرحه على صحيح مسلم: «أراد بآية الرجم: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة. وهذا مما نسخ لفظه، وبقي حكمه»^(٤).

لكن الشيعة يرفضون القول بهذا الصنف من النسخ أيضاً؛ للسببين السابقين. ويرفضه بعض علماء السنة.

الثالث: نسخ الحكم دون التلاوة، بأن تبقى الآية ثابتة في القرآن، يتلوها المسلمون عبر العصور، إلّا أنّ ما تضمنته من حكم تشريعيّ يكون منسوخاً بآية

أخرى، نزلت بعد وقتٍ من نزول الآية الأولى.

والنسخ بهذا المعنى مورد اتفاق بين المسلمين، حيث أجمعوا على إمكان إلغاء حكم في آية قرآنية، واستبداله بحكم آخر، وأن ذلك قد حصل بالفعل، لكنهم اختلفوا في موارد ومساحة وقوعه، حيث جمع أبو بكر النحاس، في كتابه «الناسخ والمنسوخ»، موارد النسخ في القرآن فبلغت «١٣٨» آية. واختار السيوطي، في الإتيان، أن النسخ وقع في ٢٠ آية في القرآن الكريم^(٥). ونقل عن أبي مسلم الإصفهاني إنكار النسخ في القرآن^(٦).

كما ناقش السيد الخوئي الموارد المدعاة لوقوع النسخ في الآيات، ولم يثبت لديه مورد منها، مع إثباته لإمكان النسخ وجوازه.

ومن الناحية الكلامية والاعتقادية أثبت العلماء أن النسخ لا يعني الخطأ في تشريع الحكم المنسوخ؛ فذلك يستحيل على الله سبحانه العالم الحكيم، حيث لا يصدر منه تشريع عن جهل أو عبث، وإنما يعني النسخ أن الله تعالى قد يُشرع حكماً مقيداً بزمان خاص معلوم عند الله، مجهول عند الناس؛ لمصلحة وقتية، فإذا ما انتهى ذلك الزمن المحدد سلفاً في علمه تعالى أبلغ عباده بانتهاء أمد ذلك الحكم، وشرع لهم الحكم البديل؛ لحماية مصالحهم في الظرف الجديد. «وتبدل الأحكام بتبدل المصالح والمفاسد مما يشهد بصحته الوجدان والبرهان»^(٧).

لكن الكلام في تحديد الجهة التي يصدر منها التغيير والنسخ لحكم تشريعي قرآني، حيث لا إشكال في أن يأتي النسخ ضمن النص القرآني، بأن تنسخ آية حكم آية أخرى، وهو ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾.

لكن هل يمكن لرسول الله ﷺ أن ينسخ حكماً تشريعياً قرآنياً، ويأمر بحكم بديل عنه؟

أجاز العلماء ذلك؛ لأنه ﷺ متصل بالوحي، ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣ - ٤)؛ وقد أمر الله بطاعته، حيث يقول تعالى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)، لكل ذلك فإن الأمة تقبل من نبيها أن يوقف ويُغيّر تشريعاً ورد في القرآن الكريم.

لكن الشافعي لم يُجِزْ نسخ القرآن بالسنة؛ لقوله تعالى: ﴿مَا نُنْسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسخُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ فَإِنْ فعل ﴿نَأْتِ﴾ يدلّ على أن الآتي بالخير أو المثل هو الله تعالى، وذلك لا يكون إلا إذا كان الناسخ هو القرآن. ولكن السنة يستدلّ بها على ناسخ القرآن ومنسوخه، فهي التي تُبيّن نسخ القرآن للقرآن^(٨). واشترط معظم الفقهاء التواتر في نسخ السنة للقرآن، حتّى نقطع بصدوره عنه ﷺ، أما إذا كان مروياً عن طريق آحاد فإن أخبار الآحاد لا تنسخ تشريعاً قرآنياً. ولسنا بصدد البحث حول موضوع النسخ في القرآن، ففيه أبعاد وجوانب تكفّلت بها البحوث المختصة، لكننا نعرض بعض الشواهد والنماذج لآيات تشير إلى تغيير حكم شرعيّ كان مجعولاً من قبل الشارع، ثم اقتضت إرادة الشارع إبداله بحكم آخر، وذلك كتمهيد وخلفية لما نريد تناوله من إمكانية التغيير في بعض الأحكام الشرعية، ضمن الإطار الشرعي والضوابط العلمية المعتمدة.

١- آية النجوى

كان بعض المسلمين يكثرون السؤال عن مسائل غير ذات شأن، شاغلين وقت رسول الله ﷺ من غير طائل، وربما كان بعض ذوي الثراء يكثرون من مناجاة النبي ﷺ، يظهر من ذلك نوعاً من التقرب إليه والاختصاص به، على ما احتمله السيد الطباطبائي في الميزان، فأنزل الله تعالى آية تفرض على المتمكّنين تقديم صدقة قدرها درهم عند كلّ مناجاة وسؤال، أمّا الفقراء غير الواجدين للمال فلا يشملهم هذا الحكم، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المجادلة: ١٢).

ونتيجة لهذا التشريع امتنع الأصحاب عن طرح تساؤلاتهم على النبي ﷺ كما كانوا في الماضي، والشخص الوحيد الذي استمرّ في مناجاته للرسول ﷺ وطرح أسئلته عليه، ملتزماً بدفع الصدقة قبل كلّ سؤال، هو عليّ بن أبي طالب، كما أشارت لذلك الروايات. وبعد أيام - كما في بعض الروايات - نزلت آية أخرى تنسخ حكم هذه الآية، وترفع أمر الصدقة قبل مناجاة الرسول ﷺ، وهي قوله تعالى:

﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المجادلة: ١٣).

ولعلَّ الهدف من ذلك نوعٌ من التربية والتوجيه كان يحتاجه المجتمع الإسلامي الناشئ آنذاك.

٢- آية عدد المقاتلين

في بداية المواجهة القتالية بين المسلمين ومحاربيهم الكافرين كان عدد المسلمين محدوداً في مقابل الكثرة العددية للكفار، فجاء التشريع ليضع معادلة تُحدد للمسلمين نسبة المكافأة العددية بينهم وبين العدو، بحيث لا يجب عليهم القتال إذا كان عددهم أقلّ من تلك النسبة، وهي نسبة الواحد إلى عشرة، اعتماداً على قوة الإيمان والعزيمة، وروح التضحية العالية، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (الأنفال: ٦٥).

ومع تعدّد المعارك، وما تحمّله المجاهدون من أعباء الحروب، اقتضى الأمر صدور تشريع جديد لتعديل نسبة المكافأة في العدد، وخاصةً مع زيادة عدد المسلمين، فنزلت آية جديدة بتشريع جديد، كانت فيه نسبة القتال هي واحد في مقابل اثنين، يقول تعالى: ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (الأنفال: ٦٦).

قال ابن عاشور: هذه الآية نزلت بعد الآية التي قبلها بمدّة، قال في الكشاف: «وذلك بعد مدّة طويلة»^(٩).

٣- آية الإمتاع

ماذا تستحقّ المرأة من مال زوجها بعد وفاته؟ وهل عليها فترة عدّة وحداد؟
كان التشريع الإسلامي قد أقرّ ما كان متعارفاً عند العرب قبل الإسلام، أي

● الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية

إنَّ الرجل إذا مات لم يكن لامرأته من ميراثه شيء إلاَّ النفقة حَوْلًا كاملاً، شريطة أن تعتدَّ في بيت الزوج المتوفَّى، فإنْ خرجت قبل الحَوْل سقطت نفقتها. وهذا ما قرَّرتَه الآية الكريمة: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٤٠). واتفق المفسِّرون والفقهاء قولاً واحداً على نسخ هذه الآية بآيتين:

الأولى: التي حدَّدت عدة الوفاة بأربعة أشهر وعشرة أيَّام، وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبِّصْنَ أَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾ (البقرة: ٢٣٤).

والثانية: التي جعلت للزوجة نصيباً من تركة زوجها، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ﴾ (النساء: ١٢). وعليه فإنَّ المرأة تنفق على نفسها من نصيبها^(١٠).

وفي الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام، وعن الإمامين الصادقين عليهما السلام، في روايات متضافرة: «هي منسوخة، نسختها آية ﴿يَتَرَبِّصْنَ أَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾، ونسختها آية المواريث».

وربما يبلغ مجموع روايات السنَّة والشيعة بهذا الصدد مبلغ التواتر. والعمدة إجماع علماء الأُمَّة، واتفق كلمة المفسِّرين، لم يشدَّ منهم أحدٌ. وأقوى دليل على تحقُّق هذا الإجماع أنَّ أحداً من فقهاء الأُمَّة، سلفاً وخلفاً، لم يأخذ بمفاد الآية الأولى، ولم يُفْتِ بمضمونها، لا فرضاً ولا ندباً، الأمر الذي يدلُّ دلالة واضحة على اتِّفاقهم أنَّ الآية منسوخة كلمة واحدة^(١١).

٤- تغيير القبلة

من المعلوم في تاريخ الدعوة الإسلامية أنَّ النبي صلى الله عليه وآله والمسلمين كانوا يصلُّون إلى جهة بيت المقدس. واستمرَّ هذا الحال طوال العهد المكيِّ ثلاثة عشر عاماً، من البعثة إلى الهجرة. كما استمرَّ استقبال بيت المقدس في الصلاة بعد الهجرة إلى المدينة المنورة لمدة سبعة عشر شهراً، كما رجَّح بعض المحقِّقين^(١٢). وقيل: أقلَّ من ذلك.

ثم أمر الله تعالى نبيه ﷺ بالتحوّل إلى استقبال جهة المسجد الحرام في الصلاة. وقد أثار تغيير القبلة من بيت المقدس في الشام إلى المسجد الحرام بمكة تساؤلات وإشكالات، طرحها اليهود؛ ليربكوا بها أوساط المسلمين، فردّ عليهم القرآن بقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة: ١٤٢)، إلى قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ (البقرة: ١٤٤).

فالآية الكريمة نسخٌ لتشريع سابق، وهو استقبال بيت المقدس في الصلاة، وإن لم يكن التشريع السابق منصوباً ضمن آية، لكثته أمرٌ إلهيٌّ بكل تأكيد. وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ﴾ (البقرة: ١٤٣) تأكيدٌ على أنّ استقبال بيت المقدس كان بجعلٍ إلهي: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا﴾، حيث أبانت الهدف من هذا التشريع (استقبال بيت المقدس)، وأنه امتحان المسلمين من قريش والعرب باستقبال غير الكعبة، التي كانت رمز فخرهم واعتزازهم والمكان المقدس لديهم.

٥- عقوبة الفاحشة

في بداية التشريع الإسلامي كانت عقوبة المرأة إذا ارتكبت فاحشة الزنا، وثبت عليها الجرم بشهادة أربعة شهود، فعقوبتها السجن مؤبداً حتّى الموت، كما يقول تعالى: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٥).

كما كانت عقوبة من يمارس فاحشة الشذوذ الجنسي (اللواط) من الرجال الإيذاء، ومنه التأنيب والتوبيخ والضرب والسجن، يقول تعالى: ﴿وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾ (النساء: ١٦).

ويرى بعض المفسرين أن الآية الأولى تختصّ بعقوبة المرأة المحصنة (المتزوجة) إذا

زُنتُ، والآية الثانية تبين عقوبة الزنى للرجل والمرأة غير المتزوجين. ثم نسخت الآيتان بما جاء من أحكام عقوبة الزنى في سورة النور، والأحاديث الواردة في عقوبة اللواط والزنى، التي يطلق عليها الحدود. جاء في التمهيد: «قال الإمام الصادق عليه السلام: هي منسوخة. والسبيل هي الحدود - الجلد والرَّجْم. والأحاديث بهذا المضمون متضافرة، متفق عليها عند المفسرين، وهذا مما لا شك فيه، ولا سيما بعد ملاحظة أن التشريع الإسلامي القائم بشأن الزنا هو الجلد أو الرَّجْم، بإجماع من الفقهاء، قديماً وحديثاً. أمّا ما ذكرته الآية الكريمة - من السجن المؤبد ومطلق الإيذاء - فلم يُفْتِ به أحدٌ من الفقهاء إطلاقاً، وهو دليل إجماعهم على النسخ»^(١٣).

التشريعات النبوية: ثابتٌ ومتغيرٌ

حين يصدر أمرٌ أو نهيٌ عن رسول الله ﷺ، عبر قولٍ أو فعلٍ، فإنه يعتبر تشريعاً دينياً؛ لوجوب إطااعته على الأمة في ما يأمر وينهى. وكذلك الحال بالنسبة إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام في المعتقد الشيعي، الذي يراهم امتداداً لدور النبي ﷺ في تبين الأحكام الشرعية.

لكن السؤال الذي يفرض نفسه أمام تلك النصوص الدينية التشريعية، بعد الفراغ من مناقشة سندها ودلالاتها، هل أن مفادها التشريعي يحمل صفة الثبات والدوام بما يتجاوز الزمان والمكان في كلّ تلك النصوص الواردة أم أن لتغير الأزمنة والظروف الاجتماعية تأثيراً على سريان مفعول تلك الأحكام الشرعية؟ لا شك أن الأصل في كلّ حكم شرعي هو الثبات والاستمرار، فقد ورد في الكافي - بسند صحيح - عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: «حلال محمد حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ أبداً إلى يوم القيامة»^(١٤).

لكن الوجدان والواقع يحكم بأن الشرع قد يضع أحكاماً لغايات ومقاصد محدّدة بزمانٍ وظرفٍ معيّن. وحين تنتفي تلك المقاصد والغايات؛ بتغير الظرف والزمان، فإنه ينتهي ويتوقّف مفعول تلك الأحكام بأمر الشارع نفسه.

وقد تحدّث القرآن الكريم عن التغيير والتطوير في الشرائع الإلهية التي أنزلها

الله تعالى على أنبيائه، حيث تنسخ الشريعة الجديدة أحكام الشرائع السابقة؛ مواكبة لتطور حياة البشر، حتى جاءت الشريعة الخاتمة على يد النبي محمد ﷺ خاتم النبيين.

لكنّ ختم الشرائع بشريعة الإسلام لا يعني توقّف التطوُّر والتغيُّر في حياة البشر، بل يعني قابلية شريعة الإسلام لاستيعاب المتغيّرات، وملاحقة التطوُّر. وهذا هو التحديّ الكبير الذي يواجهه المسلمون في فهمهم لدينهم، واكتشافهم لمنهجية معرفة أحكامه، التي تواكب مستجدّات الزمن، وتطوُّر الحياة.

إنّ تأثير خصوصيات الزمان في مناسبات الأحكام الشرعية حقيقة يجب استحضارها عند ممارسة الاجتهاد واستنباط الأحكام في كلّ عصرٍ ومجتمع، فهي مبررٌ أساس لضرورة وجود الفقهاء المجتهدين في كلّ زمنٍ وجيل.

وهي الحقيقة التي استدعت التغيير في شرائع الأنبياء، واستدعت وجود النسخ في القرآن الكريم. وقد أشار السيد الخوئي إلى هذه الحقيقة بقوله: «والنسخ بهذا المعنى - أي نسخ الحكم - ممكنٌ قطعاً؛ بداهة أن دخل خصوصيات الزمان في مناسبات الأحكام ممّا لا يشكّ فيه عاقلٌ، وإذا تصوّرنا وقوع مثل هذا في الشرائع فلنتصوّر أن تكون للزمان خصوصية من جهة استمرار الحكم وعدم استمراره، فيكون الفعل ذا مصلحة في مدّة معينة، ثمّ لا تترتّب عليه تلك المصلحة بعد انتهاء تلك المدّة، وقد يكون الأمر بالعكس»^(١٥).

النبيّ يرفع بعض أحكامه

يتّضح من السيرة النبوية الشريفة، ومن عدد من الأحاديث الواردة عن النبيّ ﷺ، أنّ هناك تشريعات أصدرها النبيّ ﷺ وعمل بها المسلمون، لكنّه بعد مدّة من الزمن أعلن رفع تلك التشريعات، مبيناً أنّه أمر بها لمصلحة تقتضيها في وقتها، أما وقد تغيّر الظرف وزالت تلك المصلحة فإنّه ﷺ يلغي ذلك التشريع.

ومن تلك الأحاديث: ما ورد عن سلمة بن الأكوع قال: «قال النبيّ ﷺ: مَنْ ضَحَى مِنْكُمْ فَلَا يَصْبَحَنَّ بعد ثالثةٍ وبقي في بيته منه شيءٌ. فلما كان العام المقبل قالوا: يا رسول الله، نفعل كما فعلنا العام الماضي؟ قال: كلوا، وأطعموا، وأدخروا؛

فإن ذلك العام كان بالناس جهداً فأردتُ أن تعينوا فيها»^(١٦).

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام أنه قال: «إني كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث؛ كيما تسعكم، لقد جاء الله بالخير، فكلوا، وتصدقوا، وأدخروا»^(١٧). وأورد بن حجر، في فتح الباري، عن أبي سعيد: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله قد نهانا أن نأكل لحوم نسكنها فوق ثلاث، قال: فخرجتُ في سفرٍ ثم قدمت على أهلي. وذلك بعد الأضحى بأيامٍ.. فأتتني صاحبتني بسلقٍ قد جعلت فيه قديداً، فقالت: هذا من ضحايانا، فقلتُ لها: أولم ينهنا؟ فقالت: إنه رخص للناس بعد ذلك، فلم أصدقها حتى بعثت إلى أخي قتادة بن النعمان. فذكره، وفيه:.. قد أرخس رسول الله للمسلمين في ذلك».

وفيه أيضاً: إن النبي صلى الله عليه وآله قام في حجة الوداع فقال: «إني كنت أمرتكم أن لا تأكلوا الأضاحي فوق ثلاثة أيام؛ لتسعكم، وإني أحله لكم، فكلوا منه ما شئتم»^(١٨).

فهناك أمرٌ صادر من رسول الله صلى الله عليه وآله بعدم ادخار شيء من الأضاحي لما بعد ثلاثة أيام، ثم تبعه في السنة الأخرى إلغاء هذا الأمر؛ لأن مبرره، وهو وجود الضائقة عند الناس لقلة اللحوم، قد زال.

وجاء في وسائل الشيعة، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر - الإمام الباقر عليه السلام -، قال: «كان النبي نهى أن تحبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام؛ من أجل حاجة الناس، فأما اليوم فلا بأس به»^(١٩).

ومثله ما ورد عنه عليه السلام أنه قال: «كنتُ نهيتكم عن القران في التمر، وإن الله وسّع عليكم فاقربوا»^(٢٠)، حيث عنون البخاري في صحيحه باباً بعنوان (القران في التمر)، وهو ضمّ تمرٍ إلى تمرٍ لمن أكل مع جماعة، فقد نهى النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك وقت الضيق الاقتصادي عند المسلمين، فلما وسّع الله عليهم رفع النبي صلى الله عليه وآله عنهم ذلك النهي. وبوسع الباحث أن يجد شواهد أخرى على هذا الصعيد، حيث يحمل عدداً من الأحاديث النبوية عبارة «كنتُ نهيتُكم» أو «كنتُ أمرتُكم»، وما يشبهها من الألفاظ الدالة على رفع نهْيٍ أو أمرٍ.

أحكام تشريع؛ وأحكام تدبير

ميّز الشهيد السيد محمد باقر الصدر بين نوعين من الأحكام الصادرة عن رسول الله ﷺ:

الأول: الأحكام الإلهية التي بيّنها للأمة كمبلّغ عن الله تعالى. وهذه أحكام ثابتة.

الثاني: الأحكام الإدارية التدييرية التي تصدر عنه ﷺ كقائده وحاكم للمجتمع. وهذه بطبيعتها قد تستدعي التغيير والتبديل، تبعاً للمصالح والأوضاع الاجتماعية.

قال في كتابه «اقتصادنا»: «جاء في الرواية أنّ النبي ﷺ قضى بين أهل المدينة في النخل: لا يمنع نفع بئر. وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء، ولا يُباع فضل كلاً.

وهذا النهي من النبي عن منع فضل الماء والكلأ يمكن أن يكون تعبيراً عن حكم شرعي عام ثابت في كلّ زمان ومكان، كالنهي عن الميسر والخمر؛ كما يمكن أيضاً أن يُعبّر عن إجراء معين، اتّخذته النبي بوصفه وليّ الأمر المسؤول عن رعاية مصالح المسلمين في حدود ولايته وصلاحياته، فلا يكون حكماً شرعياً عاماً، بل يرتبط بظروفه ومصالحه التي يقدّرها ولي الأمر. وموضوعية البحث في هذا النص النبوي تفرض على الباحث استيعاب كلا هذين التقديرين، وتعيين أحدهما على ضوء صيغة النص، وما يناظره من نصوص.

وأما أولئك الذين يتخذون موقفاً نفسياً تجاه النص بصورة مسبقة فهم يفترضون منذ البدء أن يجدوا في كلّ نص حكماً شرعياً عاماً، وينظرون دائماً إلى النبي من خلال النصوص بوصفه أداة لتبليغ الأحكام العامة، ويهملون دوره الإيجابي بوصفه وليّ الأمر. فيفسّرون النصّ آنف الذكر على أساس أنه حكم شرعي عام.

وهذا الموقف الخاص في تفسير النصّ لم ينبع من النص نفسه، وإنما نتج من اعتياد ذهني على صورة خاصة عن النبي، وطريقة تفكير معيّنة فيه، درج عليها الممارس، واعتاد خلالها أن ينظر إليه دائماً باعتباره مبلّغاً، وانطمست أمام عينيه شخصيته الأخرى بوصفه حاكماً، وانطمست بالتالي ما تُعبّر به هذه الشخصية عن

نفسها في النصوص المختلفة»^(٢١).

وذكر في أواخر مباحث «اقتصادنا» شواهد ونماذج لتأكيد هذه الفكرة، كالحديث الوارد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «قضى رسول الله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع فضل ماء وكلاء»، حيث يرى السيد الصدر أن هذا النهي لا يشكل حكماً شرعياً ثابتاً، بل هو نهى صدر عن النبي صلى الله عليه وآله بوصفه ولياً للأمر؛ استجابة لمقتضيات الظروف، حيث كان مجتمع المدينة بحاجة إلى إنماء الثروة الزراعية والحيوانية، فألزمت الدولة الأفراد ببذل ما يفضل من مائهم وكلائهم للآخرين؛ تشجيعاً للثروات الزراعية والحيوانية.

وكذلك ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله من النهي عن بيع الثمرة قبل نضجها، فإن هذا النهي لا يشكل حكماً شرعياً ثابتاً، وإنما هو إجراء اقتضته مصلحة اجتماعية ظرفية، تشير إليها رواية عن الإمام الصادق عليه السلام أنه سئل عن الرجل يشتري الثمرة المسماة من أرض، فتهلك ثمرة تلك الأرض كلها؟ فقال: «قد اختصموا في ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فكانوا يذكرّون ذلك، فلما رأهم لا يدعون الخصومة نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة، ولم يحرمه، ولكنه فعل ذلك من أجل خصومتهم».

وبنفس التوجيه يفسر السيد الصدر ما ورد عن رافع بن خديج أنه قال: «نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله عن أمر كان لنا نافعاً، إذا كانت لأحدنا أرض أن يعطيها ببيع خراجها أو بدراهم، وقال: إذا كانت لأحدكم أرض فليمنحها أخاه، أو ليزرعها». فهذا النهي من النبي صلى الله عليه وآله عن إيجار الأرض، والأمر بمنحها مجاناً، ليس حكماً شرعياً عاماً، وإنما هو أمر تدييري اقتضته مصلحة ظرفية^(٢٢).

بمثل هذه الشواهد يقرّر السيد الصدر رؤيته، التي تفتح أفقاً واسعاً في مجال التعامل مع كثير من النصوص التشريعية، ودراسة إمكانية التغيير في أحكامها، وفقاً لتطورات الحياة والزمن.

الأئمة يوقفون أحكاماً نبوية

ضمن هذا السياق يمكننا فهم عدد من الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، تتحدث عن زمنية ومحدودية بعض الأحكام النبوية، وأنها صدرت عن رسول الله صلى الله عليه وآله

لمصالح ظرفية، ممّا يعني توقف تلك الأحكام في الظروف الجديدة. وهذه نماذج من تلك الروايات:

١- ما أورده الشريف الرضي في نهج البلاغة أن علياً عليه السلام سُئل عن قول رسول الله ﷺ: «غَيِّرُوا الشَّيْبَ، وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ»؟ فقال عليه السلام: «إِنَّمَا قَالَ ﷺ ذَلِكَ وَالْدِّينَ قُلٌّ، فَأَمَّا الْآنَ، وَقَدْ اتَّسَعَ نَطاقُهُ، وَضُرِبَ بِجِرَانِهِ، فَأَمَرُؤُومَا اخْتَارَ»^(٢٣).

كان النبي ﷺ قد أمر الشيوخ من أصحابه أن يستروا الشَّيْبَ عن العدو بالخضاب، ليظهروا أمامه في هيئة الأقوياء. فقال الإمام: ذلك حيث كان الإسلام ضعيفاً بقلّة أتباعه، أمّا اليوم، وقد ظهر على الدين كله، فلم يبقَ لهذا الحكم من موضوع، فمن شاء فليترك الخضاب، ومن شاء فليخضب^(٢٤).

فنحن هنا أمام حكمٍ نبويٍّ يقرّر الإمام عليه السلام أنه كانت له مصلحةٌ ظرفية، وقد انتفت، فبناءً عليه يتوقّف ذلك الحكم.

٢- الروايات الواردة حول الإسراع أو الإبطاء في الطواف، حيث ورد أن رسول الله ﷺ لما دخل مكة بعد صلح الحديبية أمر أصحابه أن يرملوا في الطواف، أي يهرولوا ويسرعوا، فسار الناس على هذا الأمر؛ اعتقاداً منهم أنّه تشريعٌ دائم، لكنّ الإمام الباقر عليه السلام لفت النظر إلى أن أمر الرسول ﷺ بالهرولة في الطواف كان لمصلحةٍ ظرفية، وليس تشريعاً لحكمٍ ثابت دائم، ومعنى ذلك توقّف الأمر النبويّ بعد زوال مصلحته.

فعن زرارة قال: «سألتُ أبا جعفر عليه السلام - الإمام الباقر - عن الطواف، أيرمل فيه الرجل؟ فقال: إنّ رسول الله ﷺ لما أن قدم مكة، وكان بينه وبين المشركين الكتاب الذي قد علمتم، أمر الناس أن يتجلّدوا، وقال: أخرجوا أعضادكم، وأخرج رسول الله ﷺ، ثمّ رمل بالبيت؛ ليريههم أنه لم يصبهم جهدٌ، فمن أجل ذلك يرمل الناس. وإني لأمشي مشياً. وقد كان عليّ بن الحسين عليه السلام يمشي مشياً»^(٢٥).

وعن يعقوب الأحمر قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام - الإمام الصادق -: لما كان غزوة الحديبية وادع رسول الله ﷺ أهل مكة ثلاث سنين، ثمّ دخل ففوضى نسكه، فمرّ رسول الله ﷺ بنفري من أصحابه جلوس في فناء الكعبة، فقال: هو ذا قومكم على رؤوس الجبال، لا يرونكم فيروا فيكم ضعفاً، قال: فقاموا فشدّوا أزرهم، وشدّوا

أيديهم على أوساطهم، ثم رملوا»^(٢٦).

٣. عن محمد بن مسلم وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام - الإمام الباقر -، أنهما سألاه عن أكل لحوم الحُمُر الأهلية؟ قال: نهى رسول الله ﷺ عنها وعن أكلها يوم خيبر، وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت؛ لأنها كانت حمولة الناس، وإنما الحرام ما حرم الله عز وجل في القرآن^(٢٧).

٤. عن أبان بن الأحمر قال: «سأل بعض أصحابنا أبا الحسن عليه السلام عن الطاعون يقع في بلدة، وأنا فيها، أتحوّل عنها؟ قال: نعم، قال: ففي القرية، وأنا فيها، أتحوّل عنها؟ قال: نعم، قال: ففي الدار، وأنا فيها، أتحوّل عنها؟ قال: نعم. قلت: فإننا نتحدث أنّ رسول الله ﷺ قال: الفرار من الطاعون كالفرار من الرّحف، قال: إنّ رسول الله ﷺ إنما قال هذا في قوم كانوا يكونون في الثغور في نحو العدو، فيقع الطاعون، فيُخلون أماكنهم يضرّون منها، فقال رسول الله ﷺ ذلك فيهم»^(٢٨).

من هذه الروايات وأمثالها يتبيّن أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يكشفون عن وقف مفعول بعض الأحكام الصادرة عن النبي ﷺ؛ لمعرفة المصلحة الظرفية لتشريعها.

فقهاء يعيدون النظر في أحكام

وبعد عصر النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام فإنّ الفقهاء المجتهدين حين يقومون بعملية استنباط الحكم الشرعي، في عصورهم ولمجتمعاتهم، هل يتعاملون مع نصوص الأحاديث والروايات الواردة عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام على أنها كلّها تحمل تشريعات ثابتة دائمة، أو أن فيها ما يحتمل صدوره استجابة لحاجة ظرفية، ولتحقيق مقصد وغاية ضمن زمنٍ وبيئةٍ معينة، ممّا يعني إمكانية وقف ذلك التشريع والحكم في الزمن والظرف الاجتماعي الجديد؟

في الجواب عن ذلك يمكن القول: إنّ الفقهاء جميعاً يؤمنون بأن الأحكام الشرعية، وخاصة ما يرتبط بشؤون الحياة، إنما وُضعت لمصالح العباد، وإنّ تأثير خصوصيات الزمان في مناطات الأحكام الشرعية حقيقة لا يمكن إنكارها، وحسب تعبير السيد الخوئي: «إن دخل خصوصيات الزمان في مناطات الأحكام ممّا لا يشكّ فيه عاقل، وإذا تصوّرنا وقوع مثل هذا في الشرائع فلنتصوّر أن تكون للزمان

خصوصية من جهة استمرار الحكم وعدم استمراره، فيكون الفعل ذا مصلحة في مدّة معينة، ثم لا تترتب عليه تلك المصلحة بعد انتهاء تلك المدّة، وقد يكون الأمر بالعكس»^(٢٩).

وقال العلامة الحلّي: «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 فينهى عنه»^(٣٠).

كما أنّ الروايات والأحاديث التي تدلّ على وجود مصلحة ظرفية لبعض الأحكام، وأنه يتوقّف ذلك الحكم عندما تنتفي المصلحة، كما رأينا في الأحاديث السابقة، تشقّ هذا النهج للفقهاء، وتوصل لهذه الممارسة الاجتهادية.

ويبقى على الفقيه أن يتلمّس الظروف الاجتماعية التي أحاطت بصدور الحكم من المشرّع، فإذا قطع أو اطمأنّ بمدخليتها في صدور ذلك الحكم، ورأى أنّ الظروف الاجتماعية المعاصرة لا تتحقّق في ظلّها المصلحة التي توخّاها الحكم وقت صدوره، بل قد يكون الأمر على النقيض من ذلك، ففي مثل هذه الحالة يمكن للفقيه إعادة النظر في التشريع الذي تضمّنه النصّ الوارد.

ويرى المحقّق الأردبيلي (٩٩٣هـ) أن تشخيص اختلافات الأزمنة والظروف، وتنزيل الأحكام الشرعية عليها، هو الوظيفة المتميّزة للفقهاء. يقول ضمن بحثه في صلاة المسافر ما نصّه: «تختلف الأحكام باعتبار الخصوصيات والأحوال والأزمان والأمكنة والأشخاص، وهو ظاهر». وباستخراج هذه الاختلافات، والانطباق على الجزئيات المأخوذة من الشرع الشريف، امتياز أهل العلم والفقهاء، شكر الله سعيهم ورفع درجاتهم»^(٣١).

ويمكننا رصد مثل هذه الممارسة الاجتهادية لدى عددٍ من الفقهاء الماضين والمعاصرين ضمن النماذج التالية:

١. ذكر الحرّ العاملي، في تعقيبه على الروايات التي تنفي حقّ المرأة في طلبها لصادقها بعد موت زوجها، أو طلاقه له، كرواية عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام - الإمام الصادق -: إن كانت المرأة حيّة، فجاءت بعد موت زوجها تدّعي صداقها؟ فقال: لا شيء لها، وقد أقامت معه مقبرة حتّى هلك زوجها...»،

● الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية

قال الحرّ العاملي، في معرض تعقيبه على الرواية: وقد ذكر بعض علمائنا أن العادة كانت جاريةً مستمرةً في المدينة بقبض المهر كله قبل الدخول. وإنّ هذا الحديث وأمثاله وردت في ذلك الزمان، فإنّ اتّفق وجود هذه العادة في بعض البلدان كان الحكم ما دلّت عليه، وإلاّ فلا^(٣٣).

ومعنى ذلك أنّ النصّ لا يحمل تشريعاً ثابتاً ينفي حقّ المرأة في المطالبة بالصدّاق بعد وفاة الزوج أو طلاقها، وإنّما هو حكمٌ ترتّب على عرفٍ اجتماعيّ ضمن مكان وزمان، لا يسري إلاّ في الظرف المشابه.

٢. أشار الشيخ الصدوق، في كتابه (الاعتقادات)، إلى أنّ الروايات والأخبار الواردة عن النبي ﷺ والأئمّة ﷺ والمتعلّقة بالصحة والطب لا يمكن التعامل معها كنصوص قابلة للتطبيق في كلّ زمان ومكان.

قال ما نصّه: اعتقدنا في الأخبار الواردة في الطب أنها على وجوه:
منها: ما قيل: على هواء مكّة والمدينة، فلا يجوز استعماله في سائر الأهوية.
ومنها: ما أخبر به العالم ﷺ على ما عرف من طبع السائل، ولم يتعدّ موضعه؛ إذ كان أعرف بطبعه منه^(٣٤).

وعلى نفس الروايات علّق الشيخ المفيد، في تصحيح الاعتقاد، قائلاً: «وقد ينجع في بعض البلاد من الدواء من مرض يعرض لهم ما يهلك من استعماله لذلك المرض من غير أهل تلك البلاد، ويصلح لقوم ذوي عادة ما لا يصلح لمن خالفهم في العادة»^(٣٥).
وفي ذات السياق يرى الشيخ محمد مهدي شمس الدين أنّ روايات الحثّ على تناول الملح قبل الطعام وبعده ليس سوى حكم خاص بالوضع في المناطق الحارة آنذاك، حيث كان الجسم بحاجة إلى أملاح؛ بسبب الحرّ الشديد، وما يفرزه الجسم من العرق، وإلاّ فهذا الحكم لا يشمل اليوم شمال الكرة الأرضية، بل قد يُسبّب لهم ضرراً^(٣٥).

٣. سئل السيد السيستاني: أيّهما أفضل: زيارة الحسين ﷺ في يوم عرفة أو الحجّ المندوب؟ فأجاب بما يلي: هناك روايات كثيرة تدلّ على أفضلية زيارة الإمام الحسين ﷺ. ولعلّ الأمر يختلف باختلاف الظروف والأحوال^(٣٦).

دور الزمان والمكان في الاستنباط

تحت هذا العنوان كتب الشيخ جعفر السبحاني بحثاً قيماً شارك به في أحد المؤتمرات العلمية، وطرح فيه رؤيته حول هذا الموضوع، مؤكداً أنّ الظروف المختلفة هي عنوان وعامل مستقلّ يبعث الفقيه على الإمعان في بقاء التشريع أو زواله، ومن دون أن يكون في النصّ الوارد إشارة إلى هذا التغيير؛ إذ يكون التغيير حينئذٍ مستنداً إلى النصّ. كما أن عنوان اختلاف الظرف مغايرٌ لعنوان الاضطراب والحرَج، الذي ينتج حكماً ثانوياً. ومعنى ذلك أن الحكم الجديد الذي يستتبط استجابةً لتأثير الزمان والمكان يصبح حكماً أولياً واقعياً، وليس حكماً ظاهرياً، ولا ثانوياً. ومثاله: الحكم بجواز بيع الدم أو المني، أو سائر الأعيان النجسة التي ينتفع بها في هذه الأيام، وكان بيعها في الزمن السالف محرماً؛ لعدم وجود نفع محلّل لها، أما وقد أصبحت لها منافع محلّلة فجواز بيعها حكمٌ واقعيّ، وليس ظاهرياً، ولا مستخرجاً من باب الضرر والحرَج.

ويقرّر الشيخ السبحاني أنّ الأحكام الشرعية تابعةٌ للملاكات والمصالح والمفاسد، ثم يشير إلى أنّ الفرصة متاحة أمام الفقيه لاستنباط تغيير في الحكم إذا كان الشرع قد حدّد مناهج الحكم وملاكه، مستشهداً بتحريم الشرع بيع وشراء الدم؛ لعدم وجود منفعة محلّلة، وهنا يمكن للفقيه الإفتاء بجواز بيع وشراء الدم حين تصبح للدم منفعة محلّلة.

وكذلك فإنّ تحريم الشرع لقطع أعضاء الميت ملاكه أن ذلك كان يتمّ لغاية الانتقام والتشفي، وحين أصبحت هناك غاية أخرى، وهي زرع الأعضاء لمحتاجيها من المرض، أمكن تغيير الحكم من التحريم إلى الجواز.

ولم يتعرّض الشيخ السبحاني إلى ضوابط معرفة المناط والملاك في الأحكام من قبل الفقيه حين لا ينصّ الشرع على ذلك. لكنّه ذكر أمثلةً لأحكام شرعية تقتضي المتغيّرات الاجتماعية إعادة النظر فيها، وإنّ لم ينصّ الشرع على ملاكاتها ومناطاتها، مشيراً إلى أنّ التغيير قد يقتصر على آليات وأسلوب تنفيذ تلك الأحكام. وهنا يتّضح الحذر والتحفّظ في تناوله لهذه المسألة.

ومن الأمثلة التي ذكرها في هذا السياق ما تضافرت عليه النصوص من حلية

● الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية

الأنفال للناس، ومنها: الأجام والأراضي الموات، وقد كان انتفاع الناس بها في الأزمنة الماضية لا يورث مشكلة في المجتمع؛ لبساطة الأدوات المستخدمة، لكن تطوّر وسائل العمل والإنتاج، وقيام الشركات والمؤسسات الاقتصادية ذات الإمكانيات والطموح الاقتصادي، يستلزم وضع قوانين تحدّ من تشريع الحلّية الذي قرّره النصوص الدينية. وكذلك مسألة توزيع الغنائم الحربية على المقاتلين، التي كانت في زمن النصّ الديني تنحصر في أدوات محدودة، كالسيف والرمح والسهم والفرس، فأصبحت اليوم دبابات ومدّعات وطائرات وبوارج بحريّة، فكيف يكون توزيعها على المقاتلين؟ وكذلك مسألة امتلاك الإنسان للمعادن المركّزة في أرضه؛ تبعاً لها، دون أيّ قيد أو شرط، كما هو رأي الفقهاء السابقين. لكنّ تطبيق هذا الحكم في هذا الزمن، وحيث أصبح البترول وسائر المعادن ثروة وطنية، يعتمد عليها اقتصاد المجتمعات والبلدان، أمرٌ غير ممكن، ولا ينسجم مع المصالح العامة للأوطان والشعوب^(٣٧).

الفقهاء يواجهون تحدّي المتغيّرات

يشير الشيخ حيدر حبّ الله، في أحد فصول كتابه (نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي)، إلى أنّ دخول المؤسسة الدينية الشيعية غمار الحياة السياسية، منذ حادثة التتباك، مروراً بالحركة الدستورية (المشروطة)، إلى انتصار الثورة الإسلامية في إيران، استدعى تحولات في العقل الشيعي؛ لدخوله دائرة المتغيّر السياسي والاقتصادي والاجتماعي. فالعقل الذي يعيش أحداث التحول والضرورة يختلف تلقائياً عن العقل الذي يعيش السكون، وبيتعد عن المجريات.

وبعد أن يناقش الباحث بعض المقولات حول نزعة القراءة التاريخية للنصوص الدينية يرصد بعض الآراء الفقهية الجديدة البديلة لآراء فقهية كانت سائدة. ومن تلك النماذج نختار ما يلي:

١. ما تقرّر في الفقه من أن دية قتل الخطأ لا تكون من مال الجاني، ولو كان غنياً، وإنما تكون الدية على عاقلته، وهم قرابته من جهة الأب، كالإخوة والأعمام وأولادهم، وذلك بإجماع فقهاء المسلمين. وقد حكم النبي ﷺ بذلك، ووردت به

أحاديث وروايات. لكنّ فقهاء معاصرين يرون أنّ نظام العاقلة ينسجم مع ظروف الحياة الزراعية والقبلية التي كانت سائدة آنذاك، ومن ثمّ لا معنى لهذا الحكم في العصر الحاضر، بعد حصول تحوّل جذري في نظام الحياة العائلية والاجتماعية^(٣٨).

٢. يرى بعض الفقهاء المعاصرين أنّ الروايات التي دلّت على حرمة حلق اللحية إنما كانت - كما تشهد بذلك نصوص في أبواب أخرى - في ظلّ اعتبار حلق اللحية عند العرب آنذاك نوعاً من المثلة التي توجب سخرية الناس واستغرابهم، أو لتمييز المسلمين عن غيرهم، و...، لهذا كان تحريمها، لا لأن حلق اللحية حراماً في حدّ ذاته، حتّى لو زالت تلك الظروف^(٣٩).

٣. ويرى بعض الفقهاء المعاصرين أنّ روايات الإكثار من النسل، وما جاء حتّى على التناسل وتكثير سواد المسلمين، إنّما كان في سياق ذلك الزمن؛ حيث كان المسلمون قلةً، فكان التناسل ضرورياً لهم؛ باعتبار أنّ العدد كان يمثلّ قوة للأمة في الحرب وغيرها. أمّا اليوم فالأمور اختلفت، فلم تعدّ الكثرة العددية معيار القوة، ولم يعدّ المسلمون بحاجة إلى عدد أكبر، لهذا لا تجري تلك الروايات اليوم^(٤٠).

٤. ما يثيره بعض الفقهاء والباحثين المعاصرين في مسألة الزكاة، وأنّ تعيينها في الموارد التسعة، من التمر والشعير والحنطة والزبيب، ومن الإبل والبقر والغنم، ومن النقدين الذهب والفضة، إنّما كان لأنّها مصدر أرزاق الناس آنذاك، وحيث تغيّرت حركة الاقتصاد أصبحت موارد أخرى تمثّل الثقل الأكبر في الحياة الاقتصادية، فلا بدّ من الخروج عن ذلك التحديد^(٤١).

٥. يذهب فريق من الفقهاء إلى اعتبار الروايات التي تحصر تحريم الاحتكار بسنة أشياء (الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت) تعبيراً عن الشيء المحتاج إليه في المجتمع آنذاك. أمّا وقد تغيّر الحال فإنّ حرمة الاحتكار لا تختصّ بها، بل تعمّ مطلق الأطعمة المتداولة، أو مطلق ما يحتاجه الناس، ولو من غير الأطعمة^(٤٢).

٦. دعا السيد محمد الشيرازي سنة ١٣٩٤هـ إلى تطوير المشاعر المقدّسة في الحجّ، بأن يكون المطاف حول الكعبة طوابق متعدّدة، وكذلك المسعى، وأن تكون الجمرات طبقات، وأن تبني عرفات والمزدلفة ومنى طبقات، ولم يرَ بأساً من الناحية الشرعية في كلّ ذلك. بينما لا يزال فقهاء يتحفّظون على جواز أداء المناسك في

الطوابق المضافة لهذه المشاعر.

وينطلق السيد الشيرازي في دعوته من أن الظروف الجديدة ستتيح لملايين المسلمين الذهاب إلى الحجّ، ولا يمكن استيعاب هذه الملايين مع بقاء المشاعر على وضعها السابق.

وقد أصدر دعوته ضمن كتيب بعنوان (لكي يستوعب الحجّ عشرة ملايين). وفي عام ١٤١٨هـ أعاد طرح رأيه في كتاب بعنوان (ليحجّ خمسون مليوناً كل عام). كما أفرد السيد الشيرازي (١٣٤٧ - ١٤٢٢هـ)، في موسوعته الفقهية الكبيرة - (١٥٠) مجلداً -، بعض المجلّدات لبحث المسائل الفقهية ضمن عناوين جديدة، مثل: «فقه البيئة»، «فقه المرور»، «فقه النظافة»، «فقه الإعلام»، «فقه الحقوق»، «فقه الاجتماع»، «فقه الاقتصاد»، «فقه السياسة».

٧. يرى الشيخ يوسف الصانعي أن الاستفادة من التفاسير والكتب الحديثية والتاريخية أن السائد زمان نزول الآيات القرآنية كان الربا الاستهلاكي، سواء شرطت الزيادة في بداية القرض، وهو ما يعبر عنه الفقه الإسلامي: القرض بالشرط، أو كانت مقابلةً للتأخير في التسديد عن زمان دفع الدين أو تقسيطه، وبناءً عليه يطالب المقرض المقرض بمبلغ إضافي عندما يحلّ موعد الدين، دون أن يتمكن الأخير من دفع المبلغ المستحق عليه.

يقول القرآن الكريم في هذا المجال: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ (البقرة: ٢٨٠). وهذا القانون القرآني مطابق تماماً للمعطيات العقلانية وما يفهمه العقلاء، من أنه لا بدّ من الإمهال في القرض حتّى الحدود المتعارفة، فإذا لم يعمل المقرض عندها بهذا القانون الديني، بل طالب بالربا والزيادة، فإنّه يكون مشمولاً للآيات والروايات المذكورة آنفاً. وهذا هو بالضبط ما نسميه: الربا الاستهلاكي.

إلا أن العصر الحديث جعلنا نتصوّر فرضية أخرى من المعاملات، ندر في الماضي وجود مثيل لها، بل تعدّ من مختصّات الحياة المتطوّرة المعاصرة. وهذه الفرضية، التي غدت اليوم واقعاً، تتمثّل في حاجة الرجل الغني المتموّل إلى رأسمال إضافي؛ لاستثماره اقتصادياً، كأنّ يشيد به المجمّعات السكنية، أو يبني به المصانع والمعامل، أو يؤسّس مدجناً للحيوانات...، فهو يملك - حسب الفرض - مبلغاً كبيراً من المال، ويرى نفسه

قادراً على إنجاز مثل هذه المشاريع الاقتصادية الضخمة، إلا أنه يقترض مبلغاً من المال لإكمال رأسماله.

هذا النوع من الربا هو ما نسميه: الربا الإنتاجي الاستثماري، أي إن المال في هذا الربا يصرف في إطار دفع عجلة الاقتصاد، وتنمية الإنتاج.

ولتأكيد رأيه حول إباحة الربا الاستثماري يضيف الشيخ الصانعي: جاء في روايات تحريم الربا ذكر علل وأسباب للحرمة لا تنطبق على الربا الإنتاجي الاستثماري. فقد ذكرت بعض الروايات أن علة تحريم الربا ركود الاقتصاد، وتعطيل المعاملات. ففي وسائل الشيعة: عن هشام بن الحكم، أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن علة تحريم الربا؟ فقال: «إنه لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه، فحرم الله الربا لتتفر الناس من الحرام إلى الحلال، وإلى التجارات من البيع والشراء، فيبقى ذلك بينهم في القرض».

وهكذا ينقل زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «إنما حرم الله الربا لئلا يذهب المعروف».

ومن الواضح أن الربا الإنتاجي ليس فقط لا يسبب ركوداً اقتصادياً، لا بل يساهم في ضخ عجلة الاقتصاد بالحراك، ويبث روحاً متنامية في حركة الإنتاج أيضاً^(٤٣).

وللشيخ الصانعي عددٌ من الآراء الفقهية الجريئة، التي انفرد بالقول بها، كإثبات غير المسلم من المسلم، ووجوب طلاق الخلع على الرجل، ومساواة الدية بين الرجل والمرأة والمسلم والكافر، ومساواة الرجل والمرأة والمسلم وغيره في القصاص، ومسائل أخرى.

أضاحي الحجّ وضرورة الاجتهاد الجديد

يبلغ عدد الحجّاج في هذه السنوات زهاء مليوني حاج، وهو مرشّح للزيادة كل عام. ويذبح كلّ حاج أضحيته صباح يوم العاشر من ذي الحجة (عيد الأضحى)، كجزء واجب من مناسك الحجّ، فيكون عدد الأضاحي أكثر من مليوني رأس من الغنم، وقليل منها من الإبل والبقر. هذا العدد الضخم من الأضاحي في زمنٍ محدود

• الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية

ومكانٍ معيّن يجعل إمكانية الاستفادة منها محدودة، ويكون مصير معظم الأضاحي التلف والهدر.

في العصور السابقة كان عدد الحجيج محدوداً، وكان يمكن الاستفادة من معظم الأضاحي من قبل الحجاج أنفسهم، وأهالي مكة وأطرافها، بل كان بعض الحجيج يقوم بتجفيف كمّيات من لحوم الأضاحي؛ ليأخذوها إلى بلدانهم. أمّا الآن فهناك هدّر كبير للثروة الحيوانية يحصل كلّ عام في موسم الحجّ، يبلغ ما لا يقلّ عن ٢٠ مليون كيلوغرام من اللحم، إذا قدرنا متوسط وزن الأضحية ١٠ كيلوغرامات، وتصل قيمتها إلى حوالي ٣٠٠ مليون دولار، إذا قدرنا متوسط قيمة الأضحية ١٥٠ دولاراً على الأقلّ، وذلك هو ما يدفع الواعين والغياري للتفكير في معالجة هذا الأمر.

وقد أنشأت حكومة المملكة مشروعاً للإفادة من الهدي والأضاحي منذ عام ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، وأسندت مهمة إدارته إلى البنك الإسلامي للتنمية، وتشرف على أعمال المشروع عددٌ من الجهات الحكومية، حيث يعمل في إطار المشروع كلّ عام حوالي (٤٠٠٠) فرد من القوى العاملة، بهدف توزيع لحوم الأضاحي إلى المستحقين داخل المملكة وخارجها.

وهو مشروعٌ مهمّ عظيم، لكنّه لا يزال عاجزاً عن استيعاب عدد الأضاحي كاملة. وبعد أكثر من ثلاثين عاماً على تأسيسه وتطوير قدراته وإمكاناته لا يكاد يستوعب حتّى نصف كمية الأضاحي؛ وذلك لأنه يواجه ضغط الزمان والمكان. ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ كلفة الاستفادة من الأضحية ليست قليلة، إذا أخذنا بعين الاعتبار تكاليف التبريد والنقل، وإدارة العملية في مختلف المراحل، وخاصة أنّ تجهيزات المشروع موسمية، وليست مشروعاً إنتاجياً دائماً.

إنّ ذلك يستوجب دراسة المشكلة، والبحث عن حلول تحدّ من هذا الهدر لثروات الأمة، مع الفقر والحاجة الملحة لدى معظم شعوبها ومجتمعاتها.

ومن أوائل العلماء الذين استوقفهم هذا الموضوع الشيخ محمد جواد مغنية (١٣٢٢ هـ - ١٤٠٠ هـ)، حيث نشر مقالاً في مجلة (رسالة الإسلام)، التي كانت تصدر من القاهرة، في عدد كانون الثاني سنة ١٩٥٠ م، تحت عنوان: «هل تعبّدنا الشرع

بالهدي في حال يترك فيها للفساد».

وقد أعاد صياغة تساؤله في مقاله بما خلاصته: هل أن الشارع المعصوم عن العبث تعبد حجّاج بيته الحرام بالذبح بقصد التقرب إليه حتّى مع علم الحاجّ بمآل ذبيحته إلى الحرق والطمر والتلف؟

ويُقرّر الشيخ مغنية أن المفهوم من وجوب الهدي أنه الذي تعورف بين الناس إمكان الأكل والإطعام منه، فلسان الدليل الذي دلّ على وجوبه كلسان قولك: ضحّ، فإنّ الناس تفهم منه الأضحية حيث يمكن الأكل والإطعام، أمّا التعبد بإراقة الدماء على كلّ حال فبعيدٌ عن الأذهان، لهذا يتساءل الناس مستغربين: هل أراد الشارع الهدي في حال ضياع لحمه وطمره في بطن الأرض؟

ويُصرّ الشيخ مغنية على تقرير فكرته بأنّ الشرع أمر بالهدي، وليس له في معنى الهدي حقيقة شرعية، فلا بُدّ من انصراف الأمر إلى الحقيقة العرفية، وهو ما كان هناك آكل ومُطعم، كما كانت عليه الحال في عهد الرسول ﷺ وأصحابه. ويضيف قائلاً: نعلم علم اليقين أنّ الذبح المستلزم للطمر أو الإحراق لا يُسمّى هدياً في عرف الناس، مع قطع النظر عن الحكم، ولا أقلّ من الشكّ في الصدق وصحة التسمية.

ثم يتقدّم الشيخ مغنية خطوةً أخرى في مناقشته، بأنّه حتّى لو سلّم جدلاً أنّ الهدي يصدق في حالة الطمر أو الإحراق فإنّ ذلك يعني عدم تطبيق الأمر بالأكل والإطعام الوارد في قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا﴾ (الحج: ٣٦)، والروايات الدالة على ذلك، وما نصّ عليه الفقهاء من وجوب الأكل والتفريق من الهدّي، ويبيّنوا مقدار ما يُؤكل ويُطعم.

وأخيراً يرى الشيخ مغنية أنّ الحكم إمّا سقوط التكليف بالذبح؛ لعدم وجود بديلٍ مأمور به، أو التصدّق بثمنه من باب الاحتياط، على أن لا ينوي الحاجّ بصدقته هذه البديل عن الهدّي، بل القرية المطلقة. ويستأنس لذلك بما قاله الفقهاء من التصدّق بثمن الأضحية إن لم تتوفر^(٤٤).

وبعد ما يقارب الخمسين عاماً على دعوة الشيخ مغنية لإعادة النظر في المسألة تناولها الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، في بحثٍ حرّر وطبع ضمن رسالة مستقلة،

تحت عنوان: (حكم الأضحية في عصرنا)، بدأه بمشاهداته وانطباعاته عما يحصل في أداء هذا النسك، قائلاً: حينما تشرّفت بزيارة بيت الله الحرام لأول مرة، وفي منى، ذهبت إلى المسلخ؛ لأشاهد عن قرب عملية نحر الأضاحي يوم العيد، فإذا بي أواجه مشهداً عجيباً، حيث رأيت أن الآلاف المؤلفة من أشلاء الأنعام، من الشياه والبقر والإبل، قد غطت أرض المسلخ، بحيث كان من الصعب العبور من خلالها، في حين كانت شمس الحجاز الحارقة تلهب بحرارتها كل شيء، وتسبب في تعفنها تدريجياً، دون أن يستفيد منها أحد من الناس، ولا سيما المساكين.

وتبادر الحكومة السعودية؛ من أجل أن تمنع انتشار الأوبئة بين الحجيج، إلى دفنها، رغم ما يعترض هذا العمل من صعوبات. كما لاحظت وجود عدد من الفقراء المعوزين ينقلون أجزاء من الأضاحي خارج المسلخ، لكن لا تتجاوز نسبة ما يقتطعونه من الأضاحي في أحسن الأحوال عشرة بالمئة، فيتلف الباقي بالدفن أو الحرق! ولعل الكثير من الأفراد الذين يدخلون المسلخ، ويشاهدون الوضع فيه، يتساءلون في أنفسهم عن رأي الشرع المقدس في هذه الظاهرة، وموقف الفقهاء ومراجع الدين منها، وهل هي من المسائل المستحدثة أم إنها كانت منذ عصر المعصومين وفقهاء السلف^(٤٥).

هذا المشهد الذي أثاره دفعه إلى البحث في المسألة، ليصل إلى النتيجة التالية: إنه إذا أمكن الذبح في منى، أو قريبها من أراضي الحرم، وصرف الأضحية في مصارفها، فهو الواجب. وكذلك لو أمكن نقل اللحوم إلى حيث يُستفاد منها. أما إذا لم يمكن ذلك، وكان مصير الأضحية إلى الإتلاف أو الإحراق، يمكن القول بسقوط الذبح. والأحوط وجوباً عزل ثمنها، ثم الإتيان بسائر المناسك، ثم الذبح في الوطن، أو أي محل آخر، خلال شهر ذي الحجة. والأولى في صورة الإمكان التنسيق للذبح يوم الأضحية في وطن الحاج، ليصرف لحمها في مصارفها^(٤٦).

وينطلق الشيخ مكارم في رأيه هذا من أن الاستفادة من الآيات الواردة في حكم الأضحية أن الأضحية المطلوبة إنما هي ما يصرف لحومها للفقراء والمساكين، لا مجرد إراقة الدم، يقول تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ (الحج: ٣٦)، ويقول تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ (الحج: ٢٨)، وكذلك ما رواه الصادق عليه السلام، عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «إنما جعل هذا الأضحية لتشبع

مساكينكم من اللحم، فأطعموهم». وهو بهذا يتفق مع ما طرحه الشيخ مغنية. ثم يدعم الشيخ مكارم الشيرازي رأيه بما تفرضه المتغيرات الاجتماعية من واقع لا يشبه عصر النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام؛ وذلك لقلة عدد الحجاج وكثرة المستحقين يومذاك، بحيث كانت لحوم الأضاحي يصرف جميعها في أيام الحج. وإلى ما قبل أقل من قرن من الزمان كان الأمر كذلك. لذلك تشير الروايات إلى أن النبي ﷺ نهى عن ادّخارها أكثر من ثلاثة أيام؛ وذلك لكثرة المستحقين، ثم أجاز ذلك حين قلت الحاجة، كما ورد عن الباقر عليه السلام، قال: «كان النبي ﷺ نهى أن تحبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام؛ من أجل الحاجة، فأما اليوم فلا بأس».

كما يستفاد من روايات أخرى النهي عن إخراج لحوم الأضاحي من منى؛ لكثرة المحتاجين فيها. ثم جاءت روايات تجيز ذلك، بعد أن زاد الحجيج وقلّ المستفيدون، كما في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام: «كنّا نقول: لا يخرج منها بشيء؛ لحاجة الناس إليه، فأما اليوم فقد كثر الناس، فلا بأس بإخراجه».

ثم يقارن الشيخ مكارم الشيرازي هذا المشهد في الماضي بمشهد اليوم، حيث تتعدّد الاستفادة من لحوم الأضاحي في منى، ويؤول أمرها إلى التلف. هذا التغيّر في الظروف والأوضاع يستوجب إعادة النظر في المسألة، حيث يصعب القبول بأن ما يجري يطابق المراد الشرعي من الأضحية.

ويصل الشيخ مكارم الشيرازي إلى القول بأن ما يجري من ذبح الأضاحي مع دفنها أو إحراقها هدرٌ للثروات والإمكانات، وهو من أوضح مصاديق الإسراف والتبذير المحرّم شرعاً.

ويتساءل: هل يرضى الشارع الحكيم بمثل هذا الإسراف الفاحش؟ ويضيف إلى أدلته كون الذبح حالياً لا يجري في منى، وإنما خارجها، وبلا مصرف صحيح، فلماذا لا يكون في أيّ بلدٍ آخر؟^(٤٧).

وبعد حوالي عشر سنوات من طرح هذا المرجع لرأيه في قم خرج صوتٌ لأحد فضلاء حوزة النجف العلمية يتبنّى نفس الرؤية تقريباً، حيث أصدر السيد محمود الغريفي بحثاً بعنوان: (الذبح خارج منى بين الواقع الحالي والدليل الفقهي)، مؤيداً بتقديم من أحد مراجع النجف الشيخ بشير النجفي.

وقد خرج السيد الغريفي من بحثه بالنتيجة التالية: إن ملاك الذبح في بلد الحاج والاستفادة من الهدى أفضل وأقرب لواقع الهدى من ملاك حسن الاحتياط بالذبح في مكة وما حولها مع تلف الهدى أو وصوله لغير مستحقه، أو استغلاله لأغراض فاسدة؛ لأن خصوصية منى تسقط بالعجز. وثم الإطلاق المقتضي حرية الحاج في الذبح حيثما تمكن، فلو علم أن الذبح في بلده أحفظ لحق الفقراء والمؤمنين فهذا يرفع ملاك حسن الاحتياط، فضلاً عن منشأ وجوبه^(٤٨).

لماذا تتعثر محاولات التجديد؟

الدعوة إلى التجديد والإصلاح الديني ليست دعوة جديدة، بل أطلقها عددٌ من القيادات الدينية الواعية منذ مطلع العصر الحديث، كالسيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، وصولاً إلى السيد محمد باقر الصدر والإمام الخميني والسيد محمد الشيرازي والسيد فضل الله والشيخ شمس الدين والشيخ محمد الغزالي والشيخ يوسف القرضاوي وآخرين من أعلام السنة والشيعة.

ولا ينكر أثر الجهود التي بذلها هؤلاء وأمثالهم في إعادة الثقة بالدين في أوساط أبناء الأمة، وإظهار جدارة الإسلام بقيادة الحياة، وتغيير مساحة من ذهنية وتفكير الوسط الديني.

لكن هذه المحاولات لا تزال متعثرة، ومرتبطة بجهود وإمكانات أصحابها، دون أن تتحول إلى مسار ومنحى في مراكز القرار والفتوى والإدارة الدينية على مستوى المجتمعات الإسلامية.

ولعلّ السبب الأساس أن مقولات التجديد ونظرياته لم تأخذ مكانها بعد في مناهج الدراسة العلمية الأصولية والفقهية، حيث يترى طلاب العلوم الدينية في أجواء تقليدية محافظة، ويدرسون المناهج والنظريات التي أنتج معظمها علماء ما قبل العصر الحديث، فتصاغ ذهنياتهم وتشكل رؤيتهم ضمن هذا السياق.

صحيح أن علماء معاصرين قد أطلقوا مقولات ونظريات جديدة في علمي الفقه والأصول، لكنّها لم تتبلور، ولم تشقّ طريقها إلى العقل الفقهي العام. ومن نماذجها: مقولة تأثير الزمان والمكان على عملية استنباط الأحكام، ومقولة الفرز بين

الأحكام التشريعية والتدبيرية، ومقولة منطقة الفراغ التشريعي، ومقولة تاريخية النصّ الديني.

ونشير هنا بإيجاز إلى الفكرة التي دعا إلى مناقشتها الشيخ محمد مهدي شمس الدين، وهي أنّ النصوص الدينية المرتبطة بحركة الحياة قد لا تكون مطلقة وعامة في الزمان والمكان والأحوال، كما هو الحال في النصوص الشرعية المرتبطة بالعبادات. وقد درج الأصوليون والفقهاء على اعتبار أنّ الوضع الأصلي للنصّ هو الوضع الذي وصل إلينا، إنّ كان عاماً أو مطلقاً فهو كذلك أبداً، وإنّ كان خاصاً أو تعبدياً فهو كذلك أبداً، ولا يرفع اليد عن إطلاقه أو عمومته أو خصوصه إلاّ بدليل مخصّص، أو مقيّد، أو ملغٍ للخصوصية، يسمح بالتعميم والإطلاق.

ويرى شمس الدين أنّ هذا المبدأ الأصولي لا غبار عليه، ولا ريب فيه، لكنّه يدعو للنظر والمناقشة في إطلاقية هذا المبدأ وثباته بالنسبة إلى جميع النصوص التشريعية.

ويتساءل: هل جميع نصوص السنّة - في غير العبادات - تُعبّر عن تشريعات ثابتة في عمومها أو إطلاقها أو خصوصها أو تقييدها، بحيث لا يمكن تكييفها بتخصيصها أو تقييدها بالحالات الطارئة على المجتمع والأمة، لا بالعناوين الثانوية، بل باعتبار أصل التشريع؟

ففي الشريعة نصوصٌ تشريعية ثابتة ومطلقة في الزمان والمكان والأحوال، وفيها نصوص تعبّر عن تشريعات اقتضتها ظروف الزمان أو المكان أو الأحوال، فهي نسبية بنسبية ظروفها وأحوالها ومكانها وزمانها.

وفي هذه الحالة يرى شمس الدين أنّ على الفقهاء - في عملية الاجتهاد والاستنباط - أن لا ينظروا إلى النصّ على أنه تشريعٌ مطلق على كلّ حال، عليهم أن يفسحوا مجالاً للنظر في كونه تشريعاً «نسبياً» لحالٍ دون حال، وظرفٍ دون آخر، وأن يبذلوا جهودهم في اكتشاف حقيقة الحال من هذه الجهة، وأن لا يكتفوا بكون النصّ وصل إلينا مطلقاً ومجرّداً عن الخصوصيات في الحكم بإطلاقه في الزمان والمكان والأحوال والأقوام، وشريعة للأمة كلّها في جميع أزمانها وأحوالها وظروفها وتقلّباتها، فيجمدوا عليه كذلك في مقام الاستنباط.

● الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية

ويضيف شمس الدين: إنّ ممّا ينبغي أن يُعزّز هذه النظرة «المتحرّكة» إلى النصوص التشريعية ما نصّ عليه كثيرٌ من أعاضد الفقهاء من أنّ «التعبّد الشرعي» المقتضي للجمود على النصّ معلومٌ في باب العبادات فقط؛ وأمّا في أبواب المعاملات بالمعنى الأعمّ فإنّ «التعبّد الشرعي» غير معلوم الثبوت فيها، بل معلوم عدم الثبوت في جميعها^(٤٩).

هذه المقولات وأمثالها لو بذل جهدٌ كافٍ في الوسط العلمي لمناقشتها وبلورتها وتقعيدها علمياً؛ لتصبح كسائر القواعد والمباني الأصولية والفقهية، لأمكن لها أن تعطي دفْعاً وزخماً كبيراً لتوجّهات التطوير والتجديد. وهناك عوامل أخرى تجب معالجتها على هذا الصعيد. ومن أبرزها عاملان، هما: غياب مؤسّسات البحث العلمي؛ وصعوبات التعبير عن الرأي الجديد.

١- غياب مؤسّسات البحث العلمي

فالفقيه لا يزال فرداً يدرس ويبحث ليستنبط الأحكام الشرعية بقدراته الذاتية، وجهوده الفردية، لا تتوفر حوله مؤسّسات علمية تساعدته بتهيئة مستلزمات البحث، والمعلومات التي يحتاجها، وتدعمه بالدراسات التخصصية لمعرفة الموضوعات الخارجية التي يريد الإفتاء حولها.

فمثلاً: حين يحتاج الفقيه إلى معرفة الظروف الاجتماعية التاريخية التي أحاطت بصدور النصّ الشرعي في مسألة ما فإنّ ذلك يستلزم بحثاً خارج إطار علمي الفقه والأصول، قد لا يكون القيام به مقدوراً لذلك الفقيه.

وكذلك حين يحتاج الفقيه إلى تشخيص الموضوع الخارجي؛ ليحدّد الحكم الشرعي تجاهه، فإنّ ذلك يتطلّب بحثاً ميدانياً لمعرفة حيثيّات وواقع الموضوع الذي يراد تنزيل الحكم الشرعي عليه. وهذا قد لا يكون مقدوراً للفقيه إن لم تدعّمه خبرات مساعدة. لذلك نجد إجابات الفقهاء حول بعض المسائل تتحدّث بلغة الفروضات (إذا كان كذا فالحكم كذا).

٢- صعوبات التعبير عن الرأي الجديد

أ. بسبب حالة الركود والسكون التي سادت الأجواء الدينية لزمّن طويل ألف

الناس ما عرفوه من آراء وفتاوى، وأصبحت كأنها مسلّمات دينية، لا تقبل التغيير والتبديل.

ب - ولأنّ هناك تحذيرات دينية من البدعة والابتداع في الدين، بأن يضاف إليه ما ليس منه، فقد تضخّم هذا الهاجس في أوساط المتديّنين، حتّى أصبح معوّقاً للإبداع والتجديد، وطرح الرأي الجديد، الذي ليس هو إدخال شيء من خارج الدين، إنّما هو اجتهاد في فهم النصّ الديني.

ج - الشعور بالضعف والانكسار تجاه الحضارة الغربية، والاستياء من عدوان دولها على الأمة، ولّد قلقاً كبيراً في أوساط المتديّنين تجاه أيّ مظهرٍ للتأثر بهذه الحضارة، والتبعية لها، لذلك قد ينظر إلى أيّ رأي جديد نظرة ريبة وشك.

د - وحيث إنّ من الطبيعي أن تكون في الأوساط الدينية حالات تنافس، وتضارب مصالح، فإنّ التشهير بالرأي الجديد، والتشكيك في القائمين به، قد يصبح سلاحاً في ميادين التنافس والصراع بين أطراف الساحة الدينية.

لهذه الأسباب، وربما لأسباب أخرى، يتحفّظ بعض الفقهاء من اقتحام مجالات التفكير والتنظير المؤدّية إلى إنتاج رأي جديد. وعندما يقتنع بعضهم برأي يخالف السائد والمألوف فإنه قد لا يتجرأ على إعلان طفره؛ توقياً للمحاذير والصعوبات. ويتداول هؤلاء في أوساطهم مقولة: «ما كلُّ ما يُعلَم يُقال»، وقول الشاعر:

يا ربُّ جوهرٍ علمٍ لو أبوح به لَقِيلَ لي: أنت ممّن يعُبد الوُكُتا
ولأستحلّ رجالٌ مسلمون دمي يَرون أقبحَ ما يأتونه حسناً

وينقل الشهيد الشيخ مرتضى مطهري عن المرجع الأعلى في زمانه في إيران السيد حسين البروجردي (١٢٩٢ - ١٣٨٠هـ) أنه كان يقول: «التقيّة من أصحابنا أهمّ وأعلى»^(٥٠).

وليس ذلك غريباً فإنّ السيد محسن الحكيم (١٣٠٦ - ١٣٩٠هـ) كان المرجع الأعلى في العراق حين أفتى بطهارة أهل الكتاب، ومع ذلك واجهته عاصفة من الاعتراض.

وحول هذه المسألة يقول الشيخ محمد جواد مغنية: «وقد عاصرت ثلاثة مراجع كبار من أهل الفتيا والتقليد: الأوّل: كان في النجف الأشرف، وهو الشيخ محمد

رضا آل ياسين؛ والثاني: في قم، وهو السيد صدر الدين الصدر؛ والثالث: في لبنان، وهو السيد محسن الأمين. وقد أفتوا جميعاً بالطهارة، وأسرؤا بذلك إلى مَنْ يثقون به، ولم يعلنوا خوفاً من المهوِّشين، وأنا على يقين بأن كثيراً من فقهاء اليوم والأمس يقولون بالطهارة، ولكنهم يخشون أهل الجهل»^(٥١).

وحين أفتى الإمام الخميني بجواز لعب الشطرنج بدون قمار، وجواز بيع وشراء الآلات الموسيقية ذات الاستخدامات المتعددة بغرض الاستخدام في الحلال، أبدت بعض أوساط الحوزة العلمية استياءها، وكتب إليه أحد تلامذته الشيخ محمد حسن قديري رسالةً لمناقشة الفتوى، ولطالبة الإمام الخميني بالابتعاد عن مثل هذه الفتاوى، حيث قال نصاً: «ومهما يكن فإني أرى من المناسب أن ينأى سماحتكم عن هذا النوع من الموضوعات، ولا توجد أي ضرورة لنشرها».

فأجابه الإمام الخميني برسالة ردّ فيها على مناقشته، ثم أشار إلى موقف المعارضين لطرح مثل هذه الآراء بقوله: «في ضوء هذا النحو من استنباط سماحتكم يجب التخلّي عن المدنية الحديثة بالكامل، والعيش في الأكواخ أو الصحراء إلى الأبد... أنصحكم نصيحة أبوية بأن تنظروا إلى الله فحسب، ولا تتأثروا بالذين يتظاهرون بالقداسة والمعمّمين الجهلة؛ لأنه إذا قدر أن يُساء إلى مقامنا ومنزلتنا في أعين المتظاهرين بالقداسة الحمقى والمعمّمين الجهلة إذا ما أعلنّا ونشرنا حكم الله فليسأ إليه أكثر فأكثر»^(٥٢).

ونقل الشيخ يوسف القرضاوي عن الشيخ محمد أبو زهرة، وهو من كبار علماء الأزهر، أنه قال في أحد المؤتمرات: إنّ عنده رأياً كتبه عشرين عاماً، ويريد أن ييوح به الآن، وأضاف القرضاوي: إنني كتبت بعض الفتاوى لسنين طويلة؛ خشية أن يهاجمني المهاجمون، ثم بدأت أفصح عن هذه الفتاوى وأنشرها^(٥٣).

ومن أواخر الشواهد التي قرأتها في مجال معاناة المصلحين، وتعرّضهم للضغوط المختلفة؛ بسبب التعبير عن رأي جديد، ما كتبه الباحث الفقيه الدكتور طه جابر العلواني، الذي افتقدته ساحة المعرفة الإسلامية مؤخراً. حيث انتقل إلى جوار ربّه بتاريخ ٤ مارس ٢٠١٦م، رحمه الله.، فقد كتب هذا العالم المفكر بحثاً حول أحد المواضيع الحساسة التي تواجهها الأمة في هذا العصر، الذي تسوده لغة حقوق الإنسان،

ومفاهيم الحرية والكرامة، وهو موضوع حدّ الردّة، يناقش فيه الرأي الفقهي السائد بقتل المرتدّ عن الإسلام، حيث تناول الأحاديث والآثار والسنن القولية ذات العلاقة بالموضوع، ليصل إلى نتيجة خلاصتها عدم وجود نصّ قرآني يشرّع هذا الحدّ. وكذلك الحال في السنّة القولية. كما تخلو السنة الفعلية من ذلك، فلم نجد واقعة واحدة في العصر النبويّ تفيد بتطبيق عقوبة دنيوية ضدّ مَنْ يُغيرون دينهم، مع ثبوت ردّة عناصر كثيرة عن الإسلام في العهد النبويّ، ومعرفة النبيّ ﷺ بذلك.

وناقش في بحثه رأي الفقهاء بمختلف مذاهبهم، ليستنتج أن الردّة التي تستوجب العقوبة هي الردّة التي تتمثّل في الانتقال إلى جبهة العدو، وليست مجرد التغيّر العقدي الفكري.

وانطلق في بحثه من النصوص والمبادئ الدينيّة التي تؤكد حرية اختيار الدين، وعنون كتابه بعنوان: «لا إكراه في الدين، إشكاليّة الردّة والمتردين من صدر الإسلام إلى اليوم».

يقول المؤلّف في مقدّمة كتابه: إنه أعدّ بحثه قبل عشر سنوات (سنة ١٩٩٢م)، وكان يريد نشره، لكنّه تلقى تحذيرات بأن نشره لهذا البحث قد يسبّب مشاكل للمؤسّسة التي كان يرأسها، وهي (المعهد العالمي للفكر الإسلامي)، فأمسك عن نشر البحث. فلمّا استقال من رئاسة المعهد سنة ١٩٩٦م عزم على نشر البحث، فجاءته تحذيرات جديدة بأن ذلك قد يؤثّر سلباً على الجامعة التي ترأسها، فأجلّ نشر البحث مرّة أخرى. وبعد ستّ سنوات عزم على نشره، حيث «بدأ السنّ يتقدّم، والأمراض تتكاثر، ولا أريد أن ألقى الله وقد كتبتُ علماً من الله به عليّ... كما لا أريد أن أكتّم ما تعلّمتُ خوف الفرقة أو الاختلاف، فإنّ دركات الفرقة والاختلاف التي تترجّع أمتنا فيها، والتي جاءت من طغاة الحكام وعلماء السوء، ليس بعدها ما هو أسوأ منها. إنّ مصارحة الأمّة بحقيقة أمراضها أرجى لشفائها إنّ شاء الله من الكتمان عنها»^(٥٤).

هكذا كتب هذا العالم المفكّر عن حالة الحذر التي عاشها مدّة عشر سنوات من نشر رأي علميّ حول مسألة فقهية يخالف به الرأي السائد. ولنا أن نتصوّر مدى تعويق هذه الحالة لجهود علمية كثيرة على هذا الصعيد، كان يمكن أن تقدّم حلولاً

ومعالجات لما يواجه الأمة من مشاكل وتحديات، في علاقتها مع تطورات العصر والحياة.

وقد صدر مؤخراً بحثٌ علمي آخر حول حكم المرتد في الإسلام، للشيخ حسين الخشن، وصل فيه إلى النتيجة التي انتهى إليها بحث الدكتور طه العلواني، حيث لم يجد الشيخ الخشن في القرآن ما يدل على عقوبة قتل المرتد، مع أهمية المسألة وخطورتها، وكونها مورداً للابتلاء في العهد الإسلامي الأول، حيث تناول القرآن في عددٍ من آياته موضوع الردّة، ولم يزد على ذكر عقوبتها الأخروية، دون التعرّض لعقوبة دنيوية، بالرغم من حديث القرآن عن حدود أقلّ خطورة من حدّ الردّة.

وعلى العكس من ذلك فإنّ الجوّ القرآني العامّ في ما يتّصل بحريّة الرأي واختيار العقيدة يُعدّ شاهداً ومؤيِّداً على نفي العقوبة الدنيوية للمرتدّ، كما استعرض ذلك الباحث في كتابه.

أمّا الأحاديث التي استدلّ بها الفقهاء على قتل المرتدّ، من مصادر السنة والشيعية، فقد ناقشها الباحث، وردّ معظمها سنداً أو دلالة. وعلى فرض صحتها فإنّ الردّة المقصودة فيها هي الردّة السياسية الاجتماعية، التي تعني خيانة الأمة والالتحاق بمعسكر الأعداء^(٥٥).

إنّ على الواعين من أبناء الأمة أن يُشجّعوا حريّة البحث العلمي في المجال الديني، وأن يحموا حريّة التعبير عن الرأي، وأن لا يستغلهم بعض المتزمّتين والمغرضين لمواجهة رواد الإصلاح والتجديد.

الهوامش

- (١) محمد هادي معرفة، تلخيص التمهيد: ٤١٢، دار الميزان، بيروت، ط١، ١٩٩١م.
- (٢) عبد الأعلى السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن ١: ٣٧٨، مؤسسة أهل البيت، بيروت، ط٢، ١٩٨٨م.
- (٣) صحيح مسلم، باب التحريم بخمس رضعات: ٧٦٤، ح ١٤٥٢، دار المغني، الرياض، ط١، ١٩٩٨م.
- (٤) صحيح مسلم بشرح النووي ١١: ١٩١ (حدّ الزنا)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢.
- (٥) الدكتور وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي ٢: ٩٣١، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤١٧هـ.
- (٦) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٢٤٦، دار الأندلس، ط٢، ١٩٨٣م.
- (٧) مواهب الرحمن في تفسير القرآن ١: ٣٧٩.
- (٨) أصول الفقه الإسلامي ١: ٤٦٣.
- (٩) محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير ٩: ١٥٦، مؤسسة التاريخ، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ.
- (١٠) محمد جواد مغنية، تفسير الكاشف ١: ٣٧٠، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٦٨م.
- (١١) محمد هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٢٩٩ - ٣٠٠، مطبعة مهر، قم، ١٣٩٧هـ.
- (١٢) جعفر السبحاني، سيّد المرسلين ٢: ٤٧، دار البيان العربي، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
- (١٣) محمد هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن ٢: ٣٠١، مطبعة مهر، قم، ١٣٩٦هـ.
- (١٤) الأصول من الكافي ١: ٥٨، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- (١٥) أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ٢٧٨، مؤسسة إحياء تراث الإمام الخوئي، قم.
- (١٦) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري ٣: ٤٩٣، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي، ح ٥٥٦٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- (١٧) علاء الدين المتقي الهندي، كنز العمال ٥: ٩٢، ح ١٢٢٠١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٥، ١٤٠٥هـ.
- (١٨) أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري ١٠: ٣٢، مكتبة دار السلام، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ.
- (١٩) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٤: ١٧٠، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.
- (٢٠) فتح الباري ٩: ٧٠٨.
- (٢١) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٩١، دار التعارف، بيروت، ١٤١١هـ.
- (٢٢) المصدر السابق: ٦٨٥ - ٦٨٦.
- (٢٣) الشريف الرضي، نهج البلاغة، حكمة ١٧، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧٦م.

- (٢٤) محمد جواد مغنية، في ظلال نهج البلاغة ٤: ٢٢٦، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٧٢م.
- (٢٥) وسائل الشيعة ١٣: ٣٥١.
- (٢٦) المصدر السابق: ٣٥٢.
- (٢٧) فروع الكافي ٦: ٢٤٥.
- (٢٨) وسائل الشيعة ٢: ٤٣٠.
- (٢٩) البيان في تفسير القرآن: ٢٧٨.
- (٣٠) جعفر السبحاني، الإسلام ومتطلبات العصر، ضمن كتاب (الاجتهاد والتجديد) ١: ٤٤، إعداد: السيد جلال الدين مير آقائي.
- (٣١) أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٣: ٤٣٦، منشورات جماعة المدرسين، قم، ١٤٠٤هـ.
- (٣٢) وسائل الشيعة ٢١: ٢٥٨.
- (٣٣) الصدوق، الاعتقادات: ١١٥، دار المفيد، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.
- (٣٤) المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٤٤، دار المفيد، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ.
- (٣٥) حيدر حب الله، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي: ٧٣٨، دار الانتشار، بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
- (٣٦) علي الحسيني السيستاني، مناسك الحج وملحقاتها: ٦٢.
- (٣٧) جعفر السبحاني، الإسلام ومتطلبات العصر، ضمن كتاب (الاجتهاد والتجديد) ١: ٣١ - ٩٢، إعداد: السيد جلال مير آقائي.
- (٣٨) نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي: ٧٣٥.
- (٣٩) المصدر السابق: ٧٣٧.
- (٤٠) المصدر السابق: ٧٣٨.
- (٤١) المصدر السابق: ٧٣٩.
- (٤٢) المصدر نفسه.
- (٤٣) الربا الاستثماري، طبقاً لنظريات المرجع الديني الشيخ يوسف الصانعي: ٢٩ - ٤٣، مؤسسة فقه الثقلين الثقافية، ١٤٢٦هـ.
- (٤٤) محمد جواد مغنية، الإسلام مع الحياة: ١٩٥ - ٢٠٦، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٧٩م.
- (٤٥) أحمد القدسي، حكم الأضحية في عصرنا (تقريباً لمحاضرة الشيخ مكارم الشيرازي): ٥ - ٧، قم، ط٢، ١٤١٨هـ.
- (٤٦) المصدر السابق: ٩ - ١٠.
- (٤٧) المصدر السابق: ٤٢.

- (٤٨) محمود المقدس الغريفي، الذبح خارج منى بين الواقع الحالي والدليل الفقهي: ٩٧ - ٩٨، ط٢، ١٤٢٨هـ.
- (٤٩) محمد مهدي شمس الدين، مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، مجلّة المنهاج، العدد ٣: ٧ - ٣٠، السنة الأولى، ١٩٩٦، مركز الدراسات الإسلامية، بيروت.
- (٥٠) مرتضى مطهري، المشكلة الأساس مع جماعة علماء الدين (سلسلة محاضرات في الدين والاجتماع): ٦٤، دار التعارف للمطبوعات ودار الرسول الأكرم، بيروت.
- (٥١) محمد جواد مغنية، فقه الإمام الصادق ١: ٣٣، دار التيار الجديد، بيروت، ط٦، ١٤١٣هـ.
- (٥٢) صحيفة النور ٢١: ١٣٦ - ١٣٨.
- (٥٣) جريدة الشرق الأوسط، لندن، ٣٠/١/٢٠٠١م.
- (٥٤) الدكتور طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين: ١٢، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٦م.
- (٥٥) حسين الخشن، الفقه الجنائي في الإسلام - الردة نموذجاً، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط١، ٢٠١٥م.

حكم القاضي بعلمه قراءةً فقهيةً

السيد محسن الموسوي الجرجاني (*)

تمهيد: ماهية القضاء

يستعمل القضاء في اللغة العربية بشكليّهِ اللغوي والمصطلحي. وذكرت في المعاجم معانٍ كثيرة لهذه المفردة، ومنها: ما أورده صاحب الجواهر، حين قال: «هو لغةٌ لمعانٍ كثيرةٍ ربما أنهيت إلى عشرة: الحكم والعلم والإعلام. وعبر عنه بعضهم بالإنهاء - والقول والحثم والأمر والخلق والفعل والإتمام والفراغ».

ويمكن الاستشهاد بالآية الكريمة للدلالة على المعنى الأول، حيث يقول جلّ وعلا: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (يونس: ٩٣)، وذلك لدلالة «يقضي» على أنه «يحكم». وهناك مزيد من الآيات التي تدل على هذا المعنى، ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ﴾ (النمل: ٧٨)، وأيضاً قوله سبحانه: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾ (المؤمن: ٢٠)، وكذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (الجن: ١٧). كما أن «القضاء» ورد في مواطن عدّة في الذكر الحكيم ويقصد منه «الحكم»، وذلك في قوله سبحانه: ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنْمَّا تُقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (طه: ٧٢)، و﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوهَا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ﴾ (النساء: ٦٥)، وآيات أخرى لم نتطرق إليها؛ كفاية هذه الأمثال.

ثم إن صاحب الجواهر، وبعدما أفرد عشر معاني للقضاء، ذكر آيات يبدو أنه رشّحها لتكون مثلاً لتلك المعاني بطريقة اللفّ والنشر المرتّب. ولو قصد هذا فإنه وقع

(*) باحثٌ، وأستاذ البحث الخارج (الدراسات العليا)، في الحوزة العلميّة في مدينة قم. له دراساتٌ فقهيةٌ متعدّدة.

في خطأ ، اللهم إلا إذا قصد من قوله هذا بيان أقوال الآخرين.

ونأتي هنا بهذه الآيات ، وبالترتيب الذي أورده صاحب الجواهر: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ﴾ (النساء: ٦٥) ، و﴿إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسٍ يَعْقُوبُ قَضَاهَا﴾ (يوسف: ٦٨).

ومن البديهي أن صاحب الجواهر وقع في الخطأ لو اتخذ من هذه الآية مثلاً للمعنى الثاني. والظاهر أنه قصد منها هذا المعنى - : لأنه مما لا شك فيه أن «القضاء» في هذه الآية لا يستفاد منه معنى «العلم» ، ومن هنا من الممكن أن يكون قصده من ذكر هذه الآية مثلاً للمعنى الثالث ، أي «الإعلام» ، وإن كان في هذه الحالة لم يقدم مثلاً للمعنى الثاني.

والآية الثالثة التي ذكرها بالتوالي هي: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمَرَ﴾ (الحجر: ٦٦). وكما أشرنا سلفاً فإنه اتخذها مثلاً للمعنى الثالث ، وهو «الإعلام». ويبدو أن ذلك صحيح ، وخاصة أنه فسّر «الإعلام» بال «إنهاء». ومع هذا يصبح من الصعب أن نقبل بأن الآية السابقة جاءت مثلاً لهذا المعنى؛ لأنه أولاً: يلزم التكرار في المثال؛ وثانياً: أتى ال «قضاء» في هذه الآية بصيغة المتعدي، ومضافاً إلى التعدية الذاتية استعمل ب «إلى».

والآية الرابعة التي أتى بها مثلاً على معنى ال «قضاء» هي الآية: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ﴾ (سبأ: ١٤). والملفت أنه صرح بمعناها بقوله: إِنَّ الْقَضَاءَ هُنَا يَعْنِي ال «حتم». وهذا الأمر وإن كان محتملاً ، لكن يبدو من ظاهر الآية أنه يعني ال «إتمام» ، والذي ذكره صاحب الجواهر بالمعنى التاسع؛ كما يمكن أن يدل على المعنى الأول، وكلمة «الموت» منصوبة بنزع الخافض ، وإن كان يبدو هذا خلافاً للظاهر.

وقد أورد صاحب الجواهر الآيات التالية بعد الآيات السابقة: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) ، و﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ (فصلت: ١٢) ، و﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ (طه: ٧٢) ، و﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ﴾ (القصص: ٢٩) ، و﴿أَيُّهَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ﴾ (القصص: ٢٨). ووفقاً للقاعدة التي أسس عليها يجب أن يكون قد قصد من القضاء في الآية الأولى معنى ال «أمر».

لكن أولاً: من الممكن أن يكون القضاء في هذه الآية يعني القضاء بإزاء

القدر؛ وثانياً: يمكن أن يكون القضاء فيها بمعنى الحكم، وإن كان من المحتمل أن يكون معناه هو نفس المعنى الذي قصده صاحب الجواهر، لكنّه غير ثابت. والآية الثانية التي ذكرها صاحب الجواهر، في سياق الآيات المذكورة أعلاه، أتت شاهداً للمعنى السابع، وتصور أن القضاء فيها يعني الخلق والتكوين. وهذا المعنى وإن كان محتملاً، لكن؛ وبالنظر إلى ما ذكرناه في الآية السابقة وما تفرّع منها في هذه الآية، يبدو أن القضاء هنا يعني الـ «إتمام»، كما يمكن أن يكون بمعنى الـ «جعل»، ولذلك فلا يمكن اعتبارها شاهداً للمعنى المذكور. ومن الواضح أن صاحب الجواهر اعتبر الآية التالية شاهداً للمعنى الثامن، وتصور أن القضاء فيها يعني الـ «فعل» والإنجاز.

وبالنظر إلى معنى الآية يظهر أن القصد من القضاء فيها هو الحكم، وليس الفعل؛ وذلك لأن السحرة بعد إيمانهم برسالة موسى والتهديدات التي وجهها إليهم فرعون قالوا له: اقض ما أنت قاضٍ بحقنا. وإن كان يُحتمل أيضاً المعنى الذي قدّمه صاحب الجواهر؛ لأن مَنْ يقع تحت تهديد الحاكم ربما يجيب على تهديده بقوله: افعل ما أنت فاعله. لكن من جهةٍ أخرى فإنّ فرعون لا يعمل شيئاً سوى الحكم. والظاهر من حديث السحرة هو كأنّهم يقولون: يا فرعون، نحن اخترنا الإيمان، وتستطيع أن تصدر بحقنا ما شئت من الحكم.

وكما أشرنا فإنه يظهر أن صاحب الجواهر قصد من القضاء في الآيتين: ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ﴾ (سبأ: ١٤) و﴿أَيُّهَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ﴾ (قصص: ٢٨)، معنى الـ «إتمام»؛ ومن الآية ﴿قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ (يوسف: ٤١) معنى الـ «فراغ». بيد أنه يظهر أن القضاء في هذه الآية يشير إلى القضاء في مقابل القدر، دون معنى آخر.

وما يتمخّض من هذا الاستقصاء الوجيز هو أن القضاء في اللغة يتضمّن عدة معانٍ، لا تنحصر بما ذكره صاحب الجواهر. ومن الواضح أن الاسترسال في الحديث حول كون هذه المعاني هي المعاني الحقيقية لهذا اللفظ أم لا، أو أنّها من الألفاظ المشتركة، أو أنّها وضعت لبعض هذه المعاني، أو أنّ لها معاني مشتركة أو وضعت للقدر المشترك بينها، لا تفي بالغرض المنظور من موضوع هذه الدراسة؛ وذلك لأننا

نبحث عن معنى الـ «قضاء» عند المتشرّعين وفي الروايات الواردة عن أهل البيت (عليه السلام). ولذلك نقول بأن القضاء في النصوص الدينية والمحاكم الشرعية يعني الحكم، وهو المعنى الأول من معانيه اللغوية.

القضاء في المصطلح الفقهي

إذن فالقضاء في المصطلح الفقهي، والذي أخذ حيزاً واسعاً من الدراسات الفقهية، هو إصدار الحكم من قبل مَنْ يتمتع بصلاحيّة إصداره بإثبات أو نفي حقّ المدّعي وما شابه ذلك، وليس بمعنى الولاية الشرعية على الحكم والمصالح العامة، كما ذكر الشهيد الأول في الدروس، واختاره صاحب الجواهر^(١)؛ وذلك وفق الأدلة التالية:

أولاً: لا شكّ أن القضاء لا يعني الولاية، بل يعني الحكم بين الناس، كما ذكر جلّ وعلا في كتابه المجيد: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص: ٢٦). وكما هو جليّ فإن استخلاف داود (عليه السلام) تقدّم على حكمه بين الناس بالحقّ، وهذا يعني بحدّ ذاته أن القضاء لا يعني الولاية، بل متفرّع منها، وأن القضاء من شؤون الولي.

ثانياً: لقد عدّ الشهيد الأول القضاء بمعنى مطلق الولاية على الحكم والمصالح العامة. ولهذا قام صاحب الجواهر وبعض الفقهاء^(٢) بترجيح هذا الرأي، من حيث تعميمه على الرأي الآخر، الذي جاء في كتاب المسالك، والذي لا يستفاد منه هذا التعميم. في حين أنه يبدو ممّا لا شكّ فيه أن حكم حاكم الشرع بثبوت رؤية الهلال وما شابهه لا يعني القضاء، وإن كان حكماً، حيث لا يطلق على هذا الحكم في المصطلح الشرعي قضاء؛ لأن الظاهر أنّ الحكم العادل والحكم بالحقّ وما شاكله من هذه الأحكام، والتي تجري بين الناس، هي القضاء. فبالتالي القضاء لا يعني مطلق الحكم، بل هو أخصّ منه، والذي عبّرنا عنه بحكم الشخص الصالح بإثبات أو نفي حقّ المدّعي وأمثال ذلك. ومن المؤكّد أن القصد من صلاحية القاضي بالحكم تعني الصلاحية العلمية لإصدار الحكم، فضلاً عن انتصاب القاضي وتعيينه من قبل الله أو الرسول أو الإمام المعصوم، فمن دون ذلك لا يعتبر حكمه قضاء شرعياً، وإنما

يدخل في القضاء العرفي.

وتجد الإشارة إلى أن القضاء الفقهي، وهو الوجه الآخر من القضاء الشرعي، يستلزم شروطاً كثيرة، لسنا بصدد عدّها جميعاً، وإنما نشير إلى أهم الشروط التي يجب توفرها في القاضي لنفاذ قضائه. ومن البديهي إنه إذا كان القاضي رسول الله ﷺ أو الإمام المعصوم عليه السلام فالشروط متوفرة بآتمها عندهما؛ لأن اجتماع هذه الشروط في شخصيتهم هي التي أهلتهم لتولي منصب الرسالة والإمامة. والحديث هنا إنما هو عن ظروف القضاء الشرعي من قبل غير المعصوم في عصر الغيبة، فكيف يمكن أن يتولى غير المعصوم منصب القضاء في عصر الغيبة، وهو في الظاهر أمراً لا مناص منه؟ وكيف يمكنه أن يقضي بين الناس، كما اعتبره الفقهاء واجباً كفاً^(٣) في هذا العصر؛ لحلحلة خلافات الناس ومشاكلهم، وفقاً لقوانين الشريعة الإسلامية؟

وللإجابة عن هذا السؤال تناول الفقهاء هذا الموضوع بشكل موسّع، وذكروا شروطاً تفصيلية للقاضي، نطرحها في ما يلي بالتوالي؛ وذلك للتذكير بالأهمية القصوى التي يوليها الإسلام الحنيف للقضاء.

يقول المحقق في الشرائع: «إن الشروط التي يجب توفرها عند القاضي؛ كي يتمكن من القضاء، هي: البلوغ وكمال العقل والإيمان والعدالة وطهارة المولد والعلم والذكورة»^(٤).

ويقول السيد الخوئي: «إن الأمور المعتبرة عند القاضي هي: البلوغ والعقل والذكورة والإيمان وطهارة المولد والعدالة والرشد والاجتهاد والاختصاص»^(٥).

وأما الإمام الخميني فيقول: «إن شروط القاضي هي: البلوغ والعقل والإيمان والعدالة والاجتهاد المطلق والذكورة وطيب المولد والأعلمية في مكان القضاء وأطرافه»^(٦).

ويمكن القول بأنّ هذه الشروط هي التي اتّفق عليها الغالبية الساحقة من فقهاءنا، وإن كان بعضهم تحفّظ على بعض هذه الشروط، كذكورة القاضي مثلاً، لكن غالبية هذه الشروط هي من المسلّمات الواردة في الروايات.

وهناك شروطاً أخرى ذكرت للقاضي، ونخصّ بالذكر هنا ما ورد منها عن

الإمام علي بن أبي طالب في عهده لمالك الأشتر، فقد كتب الإمام في عهده عن القضاء: «فاختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك، وأنفسهم للعلم والحلم والورع والسخاء، ممن لا تضيق به الأمور، ولا تُمحّكه الخصوم، ولا يتمادى في إثبات الزلّة، ولا يحصر من الفيء إلى الحقّ إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات، وأخذهم بالحجج، وأقلّهم تبرّماً بمراجعة الخصوم، وأصبرهم على تكشّف الأمور، وأصرمهم عند اتّضح الحكم، ممن لا يزدنيه إطراء، ولا يستميله إغراء، ولا يصغي للتبليغ، فولّ قضاءك من كان كذلك، وهم قليل»^(٧).

ويتضح من هذا العهد الشريف والروايات المتعدّدة الواردة عن شروط القاضي في الإسلام أولاً: إن القضاء شأن بالغ الأهمية، وحاضر في جميع مراحل تاريخ الحضارة البشرية، ولا يختص بعصر وزمان دون غيره، أو عندما يقع الحكم بيد المعصوم عليه السلام، فلو كان غير ذلك لما صدر كلّ هذا التأكيد والإصرار على شروط ومواصفات القاضي. فإن كان أمر القضاء حكراً على المعصوم عليه السلام ومنحصراً به لما لزم كلّ هذا التأكيد على شروط القاضي ومواصفاته؛ لأنه عليه السلام يحمل كلّ هذه الشروط كحاكم الشرع. ومن جانب آخر لو كان القاضي منصوباً ومعيّناً من قبل المعصوم عليه السلام فما الحاجة إلى هذا الكمّ من التوصيات والدعوات؟ وفضلاً عن هذا كلّه فإن الإمام علي عليه السلام يأمر مالك في عهده هذا باختيار أفضل الرعية لتولّي منصب القضاء. وهذا إنّ دلّ إنّما يدلّ على أن القضاء شأنٌ ضروري يشمل البشرية كافّة، وهذا ما يصرّح به القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (البقرة: ٢١٣). ويستفاد من الآية - كما هو واضح - أنّ الفلسفة من تنزيل الكتب السماوية هي أن تستخدم قوانين هذه الكتب كمرجع للحكم والقضاء من قبل القضاة. ويبدو جلياً أن هذا المعنى عامّ يشمل كلّ عصر وزمان.

وثانياً: يبدو واضحاً من الآيات والروايات أن منصب القضاء منصب هامّ، وجدير بأن يكون مما أوصى به الله سبحانه وتعالى، ولا يمتلك كلّ فرد صلاحية لتولي هذا المنصب. ومن هذا المنطلق نرى الإمام علي عليه السلام، وبعد عدّة لشروط ومواصفات

• حكم القاضي بعلمه، قراءة فقهية

القاضي، يقول بصراحة: «وَلَّ قَضَاءَكَ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ، وَهُمْ قَلِيلٌ»، ما يعني أن أكثر الناس لا يمتلكون الصلاحيات لتولّي القضاء؛ فالقاضي له شروطه ومواصفاته الخاصة والهامة، التي يفتقدها الكثير من الناس.

وجاء في رواية أن أمير المؤمنين عليه السلام خاطب شريح القاضي بقوله: «يا شريح، قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبيٌّ، أو وصيٌّ نبيٍّ، أو شقيٌّ»^(٨). وهذا يعني أن منصب القضاء منصب النبوة.

وجاء في رواية أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «اتَّقُوا الْحُكُومَةَ؛ فَإِنَّ الْحُكُومَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْإِمَامِ الْعَالِمِ بِالْقَضَاءِ، الْعَادِلِ فِي الْمُسْلِمِينَ، كَنَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيٍّ»^(٩).

مبادئ حكم القاضي في الإسلام

مما لا شك فيه أن القاضي في الإسلام يجب أن يحكم وفقاً للكتاب والسنة. وإن من صريح القرآن أنه لا يحق لأحد الحكم بغير حكم الله، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: ٤٤). وفي هذا إلزام للجميع بالحكم بما أمر الله به. ومن الملفت والمثير أنه عدّ مَنْ يحكمون بغير حكم الله كفاراً، كما يصفهم بالآية التي تليها بالظالمين، وبعد آيتين بالفاستقين. إذن على القاضي في الحكومة الإسلامية أن يحكم وفقاً للكتاب، ووفقاً لما ورد عن النبي عليه السلام والمعصومين عليهم السلام. وإن كان تصريح القرآن وقع على «ما أنزل الله»، واختص به دون غيره، ولكن قول المعصوم هو الآخر شكلٌ مما «أنزل الله». وعليه يمكن القبول بأن القضاء وفقاً للسنة هو شكل من القضاء وفق الحكم الإلهي. وهذا مما لا يدع مجالاً للشك بأن القضاء في الإسلام يجب أن يؤسّس على القرآن والسنة فقط.

إذن فالنتيجة مما ذكرناه هي أن القضاء يجب أن يكون وفقاً لمبادئ الإسلام وقوانينه، وأن هذه المبادئ والقوانين مودعة في الكتاب والسنة. وعليه يجب على المسلمين القبول بهذا المبدأ، وهو أن القضاء الصحيح هو القضاء المستند إلى القرآن والسنة. فمثلاً: وفق هذا المبدأ لا يجب التشكيك في أن قصاص النفس هو حكم مَنْ

قتل نفساً مع سابق الإصرار والترصد؛ وأن جزاء السارق قطع اليد؛ وغيرها من أحكام الجرائم التي ذكرت في القرآن، أو وردت في السنّة؛ وذلك لأننا ذكرنا قوله سبحانه وتعالى في كفر وظلم وفسق مَنْ لم يحكم بما أنزل الله. إذن فلا تشكيك في هذا الموضوع، وإنما الكلام هو في: مَنْ يحكم؟ وكيف يحكم؟

لقد أشرنا في ما سبق أن الأولى في الحكم هو المعصوم عليه السلام، والنقاش والنزاع في هذا الأمر لا يجدي ولا يفيد، ولسنا بصدده الآن.

كما أننا أثبتنا إمكانية حكم غير المعصوم. والموضوع الشائك والسؤال الملح الآن هو كيفية حكم غير المعصوم هذا. فعلى أيّ أساس، ووفق أيّ مبدأ، يتكون حكمه؟ هل هناك معيار ومبدأ محدّد لحكمه أو أن حكمه لا يحتاج لأي معيار ومبدأ خاص؟

إن لهذا السؤال جانبان: من حيث تحديد الحكم؛ وتحديد الموضوع. الجانب الأول هو: لِمَ يستند القاضي في تحديده وتشخيصه لحكم الله؟ وبعبارة أخرى: كيف يعلم القاضي أن لعمل ما جزاء ما في الشريعة الإسلامية؟

الجانب الثاني هو: لِمَ يستند القاضي في تحديد وتشخيص الموضوع؟ مثلاً: إن القاضي، وحسب المفروض، يعلم من القرآن بأن جزاء السارق قطع اليد، ولكن كيف يعلم بأن هذا الشخص بالذات هو الذي قام بالسرقة ليحكم بقطع يده؟ والمخلص أنه يترتب على القاضي أن يحصل على علم بأن الشخص مديون أو مجرم أو قاتل و... حتّى يتمكن من تنفيذ حكم الله بحقه. والسؤال هنا هو عن السبيل الذي يوصله إلى الحكم أو المعيار الذي يمكن وفقه أن يقضي بمديونية أو إجرام أحد ما كي ينفذ فيه حكم الله؟

ونقول في الإجابة عن السؤال الأول: قلنا سابقاً: إن من شروط القاضي العلم والاجتهاد، وهذا يعني أن على القاضي أن يكون على أتم المعرفة بالأحكام الإلهية، بل أن يكون مجتهداً ومختصاً حاذقاً في معرفة الأحكام، وأكثر من ذلك قال بعض الفقهاء: يجب أن يكون أعلم وأكثر درايةً بالحكم من الآخرين في محل إصدار الحكم^(١٠). إذن فالإجابة عن السؤال الأول أصبحت واضحة الآن، وهي في الاستناد لتحديد وتشخيص حكم الله على علم القاضي. وجاء في رواية عن الإمام الباقر عليه السلام

أنه قال: «مَنْ أفتى الناس بغير علمٍ، ولا هدىً، لعنته ملائكة الرحمن، ولعنته ملائكة العذاب، ولحقه وزر مَنْ عمل بفتواه»^(١١). كما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «القضاة أربعة: ثلاثة في النار؛ وواحد في الجنة. رجلٌ قضى بجور وهو يعلم فهو في النار، ورجلٌ قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار، ورجلٌ قضى بالحق وهو لا يعلم فهو في النار، ورجلٌ قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة»^(١٢).

ولا شك في أن على القاضي أن يعرف الأحكام. فالجاهل وغير العالم لا يمكنه القضاء. وهذا ما اتفق عليه جمهور الفقهاء، فضلاً عن أنه أمر بديهي وفطري. وهناك روايات تدلّ على هذا الموضوع، قد أشرنا إلى بعضها هنا وفي ما سلف في هذا المقال، وهي لا تترك مجالاً للنقاش والتشكيك. أجل، هناك نقاش في مصادر علم القاضي، وهل هو علم وجداني اجتهادي أو يشمل العلم التقليدي؟ وقد أفتى المحقق في الشرائع، وبشكل صريح، بعدم جدوى وفائدة العلم التقليدي في منصب القضاء بقوله: «لا ينعقد (القضاء) لغير العالم المستقل بأهلية الفتوى، ولا يكفيه فتوى العلماء، ولا بدّ أن يكون عالماً بجميع ما وليه». وعلّق صاحب الجواهر، في شرح ما قاله المحقق، بما يلي: «...بلا خلافٍ أجده فيه، بل في المسالك وغيرها الإجماع عليه، من غير فرق بين حالتي الاختيار والاضطرار»^(١٣).

والنقطة الهامة التي يجب الانتباه لها في هذا المجال هي أنه بعد كلام المحقق عن علم القاضي بجميع ما وليه يضيف عليه صاحب الجواهر، مستعيناً بنصوص الشهيد الثاني في المسالك، أن على القاضي أن يكون عالماً، «أي مجتهداً مطلقاً، كما في المسالك، فلا يكفي اجتهاده في بعض الأحكام دون بعض»^(١٤).

وجاء في كتاب «ملحقات العروة»: «وأما المتجزئ، بناءً على إمكانه، فالأحوط عدم نفوذ قضائه، خصوصاً مع وجود غيره»^(١٥).

وجاء في كتاب تحرير الوسيلة، للإمام الخميني: «يشترط في القاضي البلوغ والعقل والايمان والعدالة والاجتهاد المطلق والذكورة وطهارة المولد والأعلمية ممن في البلد أو ما يقربه على الأحوط. والأحوط أن يكون ضابطاً غير غالب عليه النسيان»^(١٦). ومن الواضح أن الإمام الخميني، شأنه شأن غالبية الفقهاء، قد صرح بضرورة الاجتهاد المطلق في القضاء في مقابل الاجتهاد المتجزئ، وهذا يعني أن القضاء ساحة لا

يدخلها أي شخص بمجرد الدراسة في الحوزة والجامعة، وإن كان فاضلاً ومتعلماً، بل هو من اختصاص مَنْ يمتلك القدرة على استنباط جميع المسائل الفقهية، بل ويشترط الإمام الخميني - فضلاً عن هذا - شرط «الأعلمية»، وإن كان من باب الاحتياط. وأتضح من مجموع ما قلناه أن الجواب عن السؤال الأول هو أن على القاضي أن يستند على علمه في تشخيص وتحديد حكم الله في القضاء. وهذا مما لا شك فيه ولا ريب.

وأما بالنسبة لعلم القاضي من حيث العلم الاجتهادي أو التقليدي، ولزوم الاجتهاد المطلق أو كفاية مطلق الاجتهاد، فهناك خلاف بين الفقهاء في تحديد هذا الشرط، وإن كان البعض منهم يدعي أن شرط الاجتهاد في القاضي اتفاقي، لكن اشتراط الاجتهاد المطلق لا يلقي إقبالاً واسعاً لدى الفقهاء في مقابل اشتراط أصل الاجتهاد. ولأننا ألفنا هذا المقال للإجابة عن السؤال الثاني نكتفي بهذا القدر من الإجابة عن السؤال الأول.

وكان السؤال الثاني هو: إلى ماذا يستند القاضي في تشخيصه للموضوع كي ينفذ على أساسه حكم الله؟

إن الإجابة عن هذا السؤال هي الدافع الأساس وراء تأليف هذا المقال. إن غالبية مَنْ يترافعون في المحاكم القضائية هم طرفا الادعاء والمنكر. فالأول مَنْ يدعي شيئاً على الآخر، والآخر مَنْ ينكر الادعاء المعروض من الطرف الأول، وإن كان المنكر يختار السكوت أحياناً أمام ادعاء المدعي، أو يقبل الادعاء حيناً آخر. كما يمكن أن يتبادل الطرفان الادعاءات، ويرفضه الآخر.

الإقرار في مقام القضاء

لا شك بأن المنكر - والذي نعبر عنه بالـ «مدعى عليه» - إذا قبل ادعاء المدعي وأقر به، أو أن مجرم ما أقر على نفسه دون وجود مدعٍ، فالجريمة أصبحت ثابتة، ويمكن للقاضي في هذه الحالة أن يصدر حكماً ضد المدعى عليه أو المجرم، وإن كان الإقرار الواحد لا يكفي في بعض الحالات لإصدار حكم القاضي، بل يتوجب أربعة أقارير لإثبات الحالة. فالزنا واللواط لا يثبتان بالإقرار الواحد، بل على المجرم أن

يقر أربع مرات ليثبت قيامه بالجريمة، وليتمكن القاضي من الحكم عليه بالحد. إن الدليل على ثبوت الجرم بالإقرار يكمن في بديهيته. فمن يقر على نفسه بارتكابه عملاً ما لا يوجد دليل على رد إقراره حسب الظاهر، إلا بوجود دليل خاص يتعارض والدليل المقدم من المقر على نفسه. وبعبارة أخرى: العقلاء لا يترددون في مثل هذه الحالات في ثبوت وإحقاق العمل المنسوب بالمقر، والظاهر أنهم يقدمون على إصدار هذا الحكم من منطلق أنهم عقلاء، ولا يردّهم الشارع في ذلك، بل يؤيد قرارهم ويصادق على فعلهم من خلال قبوله مبدأ الإقرار على النفس. إذن فإن قصد مجرم القاضي، وأقرّ عنده بجرم أو جريمة، يستطيع القاضي أن يعتبره مجرمًا أو جانيًا، ويصدر بحقه الحكم، إلا في حالات لا يعترف الشارع المقدس باعتبار إقراره.

البينة واليمين

أشرنا إلى أن الإقرار هو أحد مستندات القاضي في حكمه، ولكن من النادر أن يقرّ المجرم والجاني بجرمه وجنائته، ومن النادر أيضاً أن يقرّ المدعى عليه بادعاء المدعى، ويقبل الادعاء بشكل يمكن القاضي من إصدار الحكم وفق هذا الإقرار. فما هو مستند القاضي الأصلي في الشبهات الموضوعية؟

لم يتردد أحد من فقهاءنا بإثبات الادعاء عند القاضي؛ لوجود شاهدين عادلين يعبر عنهما بالبينة، يدلان بشهادتهما للادعاء أمامه، إلا في حالات خاصة لا يقبل الشارع كفاية شاهدين للإثبات. ومن البديهي أن تكليف المدعى بالإتيان بالبينة يقع عند إنكار ادّعاءه من قبل المدعى عليه، فلو قبل المدعى عليه الادعاء، كما أسلفنا، فلا يحتاج القاضي إلى شيء آخر لإصدار الحكم. إذن فعند ادّعاء المدعى، ورفضه من قبل المدعى عليه، يلزم القاضي المدعى بإثبات ادّعاءه، أي يقول له: هل تمتلك دليلاً لادّعاءك؟ وهل هناك بيّنة تشهد لصالحك؟ وإن أتى المدعى بالبينة فلا شك بأن القاضي سيصدر الحكم لصالحه ضدّ المدعى عليه. وفي حال لم يأت المدعى ببينة أو افتقدت بيّنته الشروط الضرورية يقترح القاضي على المنكر أداء اليمين، ولو أدّى المنكر اليمين يبطل ادّعاء المدعى، ويصدر حكم القاضي لصالح المنكر أو المدعى عليه، ولا يلتفت بعد أداء اليمين وإصدار الحكم إلى إتيان المدعى بالبينة.

وفي حال تكليف القاضي المدعى عليه باليمين، ونكول الأخير ورفضه، وردّه على المدعي، يؤدّي المدعي اليمين، ويثبت بذلك مدّعه، ويصدر القاضي الحكم لصالحه. وفي حال نكول المدعي عن أداء اليمين، وردّه على المنكر، يسقط مدّعه. وهذا ما ورد بالضبط في رواية محمد بن مسلم^(١٧).

وإن أعرض المنكر عن أداء اليمين، ولم يردّه على المدعي، هل يجوز للقاضي أن يردّ اليمين على المدعي، كما لو ردّه المنكر، ليحكم القاضي بعده؟ يعني لو أدّى المدعي اليمين حكم لصالحه، وإن امتنع حكم لصالح المنكر، أو مجرد امتناع المنكر عن اليمين يمكن القاضي من الحكم لصالح المدعي؟

ونشأ عن هذا الموضوع رأيان. ونتصوّر نحن بأن الحقّ هو أن يقوم القاضي برّد اليمين على المدعي بعد امتناع المنكر عن أدائه، وإن امتنع المدعي عن اليمين يصدر الحكم لصالح المنكر، وإن أدّى اليمين فيحكم لصالحه.

وهذا الرأي إنما جاء بناءً على رواية معتبرة عن أبي عبد الله^(عليه السلام)، حيث يقول: «تردّ اليمين على المدعي»^(١٨). ومضمون الرواية مبنيٌّ على الإطلاق، ويقتضي رد اليمين على المدعي عند نكول المنكر عن أدائه. وهذا الإطلاق أعمّ من ردّ اليمين من قبل المنكر أو القاضي على المدعي. إذن لا يمكن القول بأن القاضي، وكما يتصور البعض، يمكنه الحكم لصالح المدعي لمجرد سكوت المنكر أو امتناعه عن أداء اليمين، ولا سيّما أنّ القول بهذا يعني أن القاضي يحكم دون بيّنة ويمين، وهو الحكم بلا دليل.

وعلمنا من خلال ما قلناه بأن القاضي يحكم باستتاده إلى بيّنة المدعي ويمين المنكر، أي إنّه لو ادّعى المدعي أمراً يسأله القاضي: هل لديك دليل أو شهود لإثبات ما تدّعيه؟ ومن البديهي أن يلزم القاضي الطرف المقابل بأداء اليمين في حال عجز المدعي عن تقديم البيّنة. فلو أدّى المنكر اليمين يصدر القاضي الحكم لصالحه. والدليل على حكم القاضي على أساس البيّنة واليمين، فضلاً عن إجماع واتفاق جميع الفقهاء على ذلك، وجود الروايات الكثيرة التي تشير إلى بعضها في ما يأتي.

في رواية معتبرة، نقلها جميل وهشام، أن الإمام الصادق^(عليه السلام) قال: «قال رسول الله^(صلى الله عليه وآله): البيّنة على من ادّعى، واليمين على من ادّعى عليه»^(١٩).

• حكم القاضي بعلمه، قراءة فقهية

وجاء في رواية أخرى أنه عليه السلام قال: «الحقوق كلها: البينة على المدعي، واليمين على المدعى عليه، إلا في الدم خاصة»^(٢٠).

وتفيد هذه الروايات، التي تواترت في كتب الحديث، بأن القاضي في الإجمال يستطيع أن يقضي وفقاً لمبدأي شهادة العدلين واليمين. وقولنا - في الإجمال - يعني أنه، وكما أشرنا سابقاً، لم يكتفِ الشارع المقدس بشهادة شاهدين عدلين لإثبات موضوع الحكم في بعض الحالات، كما أن اليمين لا يثبت شيئاً ولا ينفيه أحياناً. وتشير الرواية المنقولة الأخيرة إلى هذا المعنى أيضاً.

كما يمكن لقائل أن يقول: تكفي شهادة شاهد عادل واحد أو شخص موثوق لإثبات بعض الحالات.

إذن ما نبحت عنه هنا هو أن القاضي يستطيع الحكم وفق شهادة الشهود الذين قدمهم المدعي، أو وفقاً لليمين الذي يؤديه المدعي والمنكر في حال فقدان البينة والشهود، وإصدار الحكم لصالح أحد طرفي النزاع، عند امتناع أحدهم عن أداء اليمين.

هذا كل ما كنا ننويه من حديث حول البينة واليمين.

وملخصه أن القاضي عند توليه منصب القضاء يستطيع أن يحكم وفق شهادة الشهود أو أداء اليمين. والكلام الآخر حول عدد الشهود، ومحل الاكتفاء بشاهدين أو شاهد ثقة، ومواصفات الشهود، وغيرها من القضايا ذات الصلة، نتركها لمجال آخر؛ لأن الهدف من هذا المقال هو الإجابة عن سؤال: هل يستطيع القاضي العمل بعلمه أم لا؟

هل يستطيع القاضي أن يقضي وفق علمه؟

والسؤال الذي نحن بصدد الإجابة عنه في هذا المقال يمكن طرحه في المثال التالي: هل يمكن للقاضي أن يحكم لصالح المدعي دون بينة، وحسب علمه؟ يدعي شخص بأنه يطلب فلاناً بمبلغ من المال، ولم يتمكن أن يأتي بالبينة، فيقصد القاضي ويطلب منه الحكم. هل يمكن للقاضي؛ ولجُرد علمه بصدق ما يدّعيه المدعي، أن يصدر حكماً لصالحه بمديونية الشخص الثاني، أم أنه لا يتمكن

من القضاء لصالحه؛ لعدم تمكنه من الإتيان بالبينة؟

وهل هذه الحالة تعتبر من حالات تكليف المنكر باليمين؛ للحكم لصالحه؟
وهكذا لو علم القاضي بأن شخصاً ما ارتكب جرماً أو جنائية فهل يحقّ له أن يصدر حكماً ضده بناء على علمه ومعرفته، أم لا يحقّ له ذلك؟
إن القضية تبدو واضحة، لا تحتاج إلى نقاش وتفصيل؛ لأنه من الثابت في محله أن العلم واليقين حجّتان، وحجّيتهما ذاتية. وبعبارة أخرى: إذا حصل العلم في أيّ حالة لا تحتاج حجّيته إلى دليل آخر. وبعبارة أخرى: لو حصل العلم في أيّ شيء كان لم تحتاج حجّيته إلى دليل آخر، كما في غير العلم. فحجّية كلّ غير علم تبع للعلم، ولكنّ حجّية العلم مستتدة إليه وحده.

فلو قلنا - على سبيل المثال - بأن خبر الواحد حجّة، أو البينة حجّة، أو اليمين حجّة، فهذا لأن حجّية أيّ منها ثبتت عن طريق العلم، بينما حجّية العلم قائمة به. وعلى غرار هذا لو علم القاضي بحكم الله فلا شكّ بأنه يتمكّن من العمل بعلمه.

فمثلاً: لو علم بأن يد السارق تقطع، أو أن شخصاً سطا على مصرف وسرق كميات من النقود، يجب عليه كقاضٍ أن يصدر الحكم المعلوم على هذا الموضوع المعلوم.

وليس من الصحيح أن لا نتردّد في قضية توجد فيها شبهة حكمية ونتردّد في هذه القضية، وهي شبهة موضوعية، ونشكّ بأنه هل على القاضي أن يحكم بعلمه حول دعوى أو جريمة أم لا؟

أليس من الواضح أن العلم علم، وهو عين الانكشاف، ويعبر عن الواقع أينما حلّ؟ أو لم تكن الحجّية ذاتية للعلم؟

لا شكّ بأن الإجابة عن هذه الأسئلة تكون بالإيجاب؛ فلا مجال للشكّ بأن علم القاضي بالموضوع كعلمه بالحكم، يشكّل أفضل منهج له في منصب القضاء. ويبدو أنه من هذا المنطلق لم يشكّ أحد من فقهاءنا في مبدأ عمل القاضي وفق علمه، بل في وجوب العمل بعلمه.

يقول المحقّق في الشرائع: «لا خلاف بيننا معتداً به في أن الإمام عليه السلام يقضي

بعلمه».

وقد شرح صاحب الجواهر هذا بقوله: مطلقاً، في حقّ الله وحقّ الناس، بل في محكي الانتصار والغنية والإيضاح ونهج الحقّ وغيرها الإجماع عليه، وهو الحجّة. ويضيف المحقّق: وغيره (أي غير الإمام) من القضاة يقضي بعلمه في حقوق الناس قطعاً، وفي حقوق الله تعالى على قولين: أصحّهما القضاء^(٢١).

والعبارة التي أوردتها العلامة في القواعد هي نفس عبارة المحقّق في الشرائع. كما أن عبارة شارح القواعد السيد محمد العاملي تطابق عبارة صاحب الجواهر، وإنّ تضمّنت تفصيلاً لآراء أخرى. فمثلاً: عند شرحه لعبارة العلامة التي يقول فيها: «وغيره (أي غير الإمام) من القضاة يقضي بعلمه في حقوق الناس قطعاً، وفي حقوق الله تعالى على قولين: أصحّهما القضاء» يذكر عشرين كتاباً ورد فيها التأكيد على صحّة قضاء القاضي بعلمه. كما نقل الى جانب هذا التأكيد بضعة آراء تخالف هذا الرأي السائد^(٢٢)، ومنها: رأي أبي علي البغدادي، المعروف بابن الجنيد، وهو من فقهاء السلف المتقدّمين. وفي كلا المصدرين يعارض هذا الرأي، ويرى أنّه لا يجوز للقاضي القضاء بعلمه أبداً، ولا يذكر غيره من الفقهاء الذين أخذوا برأي ابن الجنيد.

ويبدو أن فقهاء السنّة والجماعة أيضاً تمسّكوا بالرأي السائد القائل بقضاء القاضي وفق علمه، وإنّ لم يدخلوا في تفاصيل الأمر كفقهاء الشيعة. ولكنّ المتتبع والباحث في مصادرهم الفقهية يجد أنهم قبلوا هذا المبدأ كأحد مستندات القاضي لإصدار الحكم. ومن هؤلاء الفقهاء: الشيخ عبد الرحمن الجزيري، الذي يقول في كتابه «الفقه على المذاهب الأربعة»، في «مبحث في ما يثبت موجب القصاص»، بأن «الحنفية والشافعية والحنابلة رحمهم الله تعالى قالوا: يثبت موجب القصاص من قتل أو جرح عمد بإقرار، أو شهادة رجلين»، ويضيف: إنهم ألحقوا بهذا علم القاضي ونكول المدّعى عليه وحلف المدّعي؛ لأن القصاص يثبت بهما أيضاً...»^(٢٣).

وكما أشرنا فالظاهر المأخوذ من كلام فقهاء أهل السنة هو أن هؤلاء لم يتردّدوا في ترجيح حكم القاضي حسب علمه، بل أوجبوا ذلك وألزموه به في بعض الحالات.

إذن لو كانت الحجّة قائمةً في إجماع الفقهاء واتّفاقهم، كما أشار إلى ذلك صاحب الجواهر، فإننا نعتبر الكلام في هذه القضية قد أشبع وانتهى، ونتمكن من الحكم بكلّ ثقةٍ وتأكيد بأن للقاضي أن يحكم حسب علمه.

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى العمل وفق هذه الطريقة. والمتتبع لأرائهم يرى بوضوح أنهم لم يتوقّفوا عندها كثيراً، ومرّوا عليها مرور الكرام؛ لقطعيّتها. ولو كان الأمر على غير ذلك لأمعنوا فيه، وأشبعوه جملةً وتفصيلاً.

فمثلاً: السيد الخوئي، الذي له الباع الطويل واليد الطولى في البحوث الفقهيّة، يقول في هذا المجال: «كذلك له أن يحكم بينهما بعلمه، ولا فرق في ذلك بين حقّ الله وحقّ الناس»، ثم يضيف، في شرح ما قال في مؤلّفه الآخر «مباني تكملة المنهاج»: إنّ حكم القاضي حسب علمه هو «من الحكم بالعدل، المأمور به في غير واحد من الآيات والروايات»^(٢٤).

والمتفحّص في آراء وكتب الفقهاء يرى بأنّ جُلّهم اكتفوا بهذه التعبيرات، مما يؤكّد أن قضية حكم القاضي حسب علمه تعدّ قضيةً محسومة عندهم، ولو كان غير ذلك لما تركوها بهذه السهولة.

أدلة حكم القاضي حسب علمه

الدليل الأوّل: لقد تبيّن ممّا كتبناه بأن القاضي يحكم وفق إقرار المتّهم أو شهادة الشهود أو الحلف؛ لأنها أمور تعبّر عن الواقع، فإنّ تحقّق هذا الواقع للقاضي فعندها يتمكّن من القضاء بطريق أوّل. وبعبارة أخرى: يجب على القاضي أن يحكم على أساس الواقع؛ لأن الأدلة تظهر بأنّ الجناية قد وقعت بالفعل، وقد قرّر لها الشرع حدّاً وجزاءً، كما أن الدين الثابت له حكمٌ لصالح الدائن وصاحب الحقّ.

فمثلاً: القتل المتعمد الثابت يعاقب بالقصاص، كما ينتج عن الغصب الثابت حكم الضمان.

وإذا كانت هذه الأمور تثبت بالشهادة وما شابهها، وعليه يصدر حكم القاضي وفقاً لشهادة الشهود أو الإقرار والحلف، فإنّ الشارع اضطر إلى جعل هذه الطرق لإثبات الحقيقة، دون أن يجعل لها أهمية ذاتية، أو يكون الإثبات والنفي مرهوناً بها.

● حكم القاضي بعلمه، قراءة فقهية

إذن لو تأكّد القاضي من عين الواقع، وحصل له اليقين بأن زيداً قام بقتل أحدهم، أو ارتكب فاحشة، أو أتلف مال عمرو، ولم يراوده الشكّ في ذلك، فالأوّل له في هذه الحالة أن يحكم بعلمه؛ لأنه يمكن أن يحكم حسب شهادة شاهدين، وهو ما أمر به الشرع مع احتمال وقوع الخطأ منهما، أو فسقهما، فكيف لا يتمكّن من الحكم وفق علمه، وهو على اليقين مثلاً بقتل زيد على يد عمرو؟

الدليل الثاني: لو لم يحكم القاضي بعلمه فقد أصبح فاسقاً. وفي هذه الحالة لا يحقّ للفاسق أن يحكم؛ لأن العدالة، كما أشرنا سابقاً، هي من شروط القاضي. فإن لم يحكم القاضي بعلمه فإنه يعزل من منصب القضاء.

ونأتي بمثال لإيضاح هذه القضية: لقد علم القاضي علم اليقين بأن زيداً قد طلق زوجته ثلاثاً، وقد أتيا (المرأة والرجل) إليه للقضاء بينهما، والمرأة تدّعي بأن زيد طلقها ثلاثاً، ولا يحقّ له الرجوع، بينما ينكر زيد ذلك. فماذا يفعل القاضي في هذه الحالة؟ غني عن التوضيح بأنّ القاضي يحكم حسب علمه؛ لعدم جواز رجوع هذا الرجل إلى زوجته؛ لما يعلمه يقيناً بالسمع والبصر من أنه قد طلقها ثلاث مرات، وهذا يعني الحكم بالواقع وحسب علم القاضي.

وإذا قال قائل: إنّ القاضي لا يمتلك الحقّ في الحكم وفق علمه فهناك عدّة أمور نقدّمها في الجواب؛ لتفنيد هذا القول:

أولاً: في هذه الحالة القاضي يحكم لصالح الرجل؛ لأنه ينكر ذلك، مع افتراض أن المرأة لم تقدّم بينة في مقام الادّعاء، فيقوم بتسليم المرأة للرجل بناءً على حكم اليمين، مع علمه بعدم صحّة تسليمها، وقد أتى بحكمه هذا بفاحشة القيادة بين أجنيين، وخرج عن سبيل العدالة.

وثانياً: إنّ لم ينطق بالحكم، وسكت عنه - والمفروض هنا أنّ للحكم وجوباً عينياً -، فإنه في هذه الحالة لم يعمل بواجبه، وخرج أيضاً عن سكة العدالة، وفقد صلاحيته للقضاء والحكم، إذ إنّه قد أصبح ممّن لم يحكموا «بما أنزل الله». كما أنّ هذه هي حاله من هذه الآية في الحالة الأولى أيضاً.

لا بل إنه حكم فيها بغير ما أنزل الله.

مع أن هذا الجانب لا يلعب دوراً في مصداقية تلك القاعدة الكلّية.

الدليل الثالث: لا شك بأن إظهار الحق واجب في الشريعة الإسلامية، كما تقع الحرمة في كتمانها. فضلاً عن وجوب ولزوم إنكار المنكر. وقد فصلنا ذلك في كتابنا تحت عنوان «الواجبات في الإسلام». وبعد هذا التمهيد الوجيز نقول: لو علم القاضي بأن شخصاً ما يكذب، وينوي بكذبه هذا نهب واستلاب أموال الناس، ولم يظهر الحق وينكر المنكر أمام المدعي أو المنكر، فقد ترك الواجب، وأتى بالحرام، الذي يوجب فسقه وعزله من منصب القضاء. فلبقاء القاضي في منصبه، وتفادي نقض الغرض، علينا الإذعان بأن يجب عليه الحكم حسب علمه.

الدليل الرابع: قال الله سبحانه وتعالى في عظيم ذكره: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (ص: ٢٦)، و﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨)، و﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المائدة: ٤٢)، و﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥).

وما يتضح جلياً من هذه الآيات الشريفة، والآيات الأخرى التي تحمل نفس المضمون، هو أن الهدف التام من وراء الحكم والقضاء يتمثل في الحكم بالحق والعدل والقسط. وغني عن القول أن لو بلغ القاضي الجزم واليقين في جرم أحد أو جنايته فإنه من عين العدل والقسط والحق أن يقوم بإزالة العقوبة التي أمر بها الشارع المقدس بحقه، وإن تجنّب عن إصدار هذا الحكم، مع علمه بإجرامه وقيامه بارتكاب الجناية، فقد صدق عليه القول بالحكم بعدم الحق والعدل، في حين أن الجميع مأمورون بالحكم على أساس الحق والعدل.

مثلاً: يقصد شخصان القاضي، ويقول أحدهما بتأوؤ وأنين: إن الثاني قد أخذ كافة أراضيه الواقعة في الضيعة الفلانية بظلم وتعسف، وأسقطه من الحياة، وقد أتى لاحقاً إلى كتاب الله، وشريعة الحبيب المصطفى ﷺ، وقاضي الشرع الذي يحكم وفق أحكام الشريعة، مطالباً بالحكم وفق قوانين الشريعة لردّ الظلم عنه. ولنفترض أن القاضي هو القاضي الوحيد في المدينة، وقد نشأ في نفس الضيعة التي تقع فيها أراضي المدعي، ويعلم جيداً بصدقه، وأن الثاني هو رجلٌ يُعرف بالظلم والتعسف.

• حكم القاضي بعلمه، قراءة فقهية

والسؤال المطروح هنا هو: هل للقاضي أن يحكم حسب علمه ومعرفته لصالح المدعي، ويسترد أراضيه من الظالم، مع فقدان المدعي للشاهد المعتبر، وخشية أهالي الضيعة من الشهادة لصالحه، أو يطالبه بالشاهد، وعند عدم تمكنه من الإتيان به يحكم لصالح الرجل الثاني، والمنكر لادعاء الأول، والمؤدّي للحلف واليمين؟

مما لا شك فيه بأن الحكم الثاني من أسوأ الأحكام وأظلمها في مجال الأحكام القضائية، بينما يكون الحكم الأول عادلاً، وقد أمر المسلمون بالالتزام به وتنفيذه، كما تصرح الآيات المتقدمة؛ وذلك لأنه «من المستحيل أن يأتي الله برسول لهداية المجتمع البشري دون أن يضع تحقيق العدل والقسط على رأس قائمة مهامه. وقد ورد في نصوصنا الدينية أن النبي ﷺ قال: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»^(٢٥).

الدليل الخامس: هناك رواية في تراثنا الإسلامي يمكن الاستناد إليها كدليل آخر لحكم القاضي حسب علمه، كما تمسك بها فقهاؤنا في هذا المجال، وهي رواية حسين بن خالد، التي يقول فيها: «الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب خمرًا أن يقيم عليه الحدّ، ولا يحتاج إلى بيّنة مع نظره؛ لأنّه أمين الله في خلقه. وإذا نظر إلى رجل يسرق فالواجب عليه أن يزجره وينهاه، ويمضي ويدعه. قال: فقلت: كيف ذاك؟ فقال: لأنّ الحق إذا كان لله تعالى فالواجب على الإمام إقامته، وإذا كان للناس فهو للناس»^(٢٦).

وقد استدلل عدد من الفقهاء بهذه الرواية، واعتمدوها في هذه القضية؛ لأن الإمام الصادق عليه السلام يقول بإقامة الحدّ؛ لأن الإمام أمين الله في خلقه. كما استدلل بعض آخر من الفقهاء بها للاستدلال على عدم كفاءة القاضي في الحكم حسب علمه في حقوق الناس؛ لأن الإمام عليه السلام يقول فيها: إن الإمام في ما يتعلّق بحقوق الناس يمتلك الحقّ في النهي عن المنكر فقط، دون الحقّ في الحكم.

ومما يجب الإشارة إليه حول هذه الرواية هو أنها تفتقد إلى السند المتين والموثوق؛ لأن الشخصان الناقلان المذكوران في الرواية، وهما: محمد بن أحمد الحمودي؛ وأبوه أحمد الحمودي، مجهولان، لم يُعرفا بشكل جيد، ولا يمكن إثبات الرواية عن طريقهما.

ولكن بغض النظر عن هذه الإشكالية، وبعيداً عن النقاش الرجالي، فإن

الرواية في دلالتها على وجوب حكم القاضي وفق علمه أوضح من أن تحتاج إلى بيان آخر؛ لأنها تؤكد بأن «الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب خمرًا أن يقيم عليه الحدّ، ولا يحتاج إلى بيّنة مع نظره».

وهذا هو نفس المشهور لدى العلماء، إذ يؤكّد العلماء على ضرورة بل إيجاب حكم القاضي بعلمه إذا علم بجناية الجاني أو جرم المجرم، دون الاكتراث بالبيّنة وما شاكلها في هذا المعنى.

وهذا هو ما يتمخّض من الرواية أيضاً، وإن كان القاضي أو الحاكم في الرواية هو الإمام.

ويبدو أن لفظ «الإمام» في هذه الحالات يتّجه نحو المعنى اللغوي، بدلاً من الإمام المعصوم من أئمتنا عليه السلام، ولا سيّما أن الرواية تحدّثنا عن الإمام الصادق عليه السلام، ولم يكن يتولى منصب القضاء في عهده، ولا غيره من أئمة الشيعة عليهم السلام.

إذن فالظاهر المقصود من الإمام في هذه الرواية هو مَنْ يترأس الحكم والسلطة، والحكم يأتي من ضمن شؤونه.

وكما أشرنا فقد ذهب بعض العلماء إلى أن هذه الرواية أحد أدلة المانعين؛ لأنها تتحدث عن عدم صلاحية القاضي للحكم حسب علمه في ما يتعلّق بحقوق الناس ^(٢٧)، ولكن من الواضح والبيّن أن هذا الاستبطاء خاطئ؛ لأن الرواية في الظاهر تعزو الحكم في «حقّ الناس» إلى مطالبة صاحب الحقّ بحقه، فلا يتمكن القاضي من إصدار الحكم دون طلبه، ولا يدخل في ذلك شهادة الشهود أو علم القاضي أو إقرار المرتكب، ما دام صاحب الحقّ لم يُقدم على المطالبة بحقه. ولم تتحدّث الرواية عن عدم عمل القاضي بعلمه في حقّ الناس، وعمله به في ما يتعلّق بحق الله.

ويظهر من خلال ما كتبنا أن للقاضي الحق في العمل بعلمه، والحكم على أساسه، في جميع الحالات؛ لأنه وإن سلّمنا بجميع ما يقال خلافاً لذلك لا نستطيع التغاضي عن أحكام الشريعة في الحدود والديات والقصاص وغيرها؛ فهذه الأحكام تأسّست على تحقق الواقع، والمتعين والواقع يأتي بشكل أوضح وأجلى مع القطع واليقين، وليس مع الأمارات والحجج الظنية، وهذا ممّا لا يشكّ به أحدٌ، وبالتالي لا مجال لقول فقيه بعدم إمكان عمل القاضي بعلمه.

أدلة عدم جواز عمل القاضي بعلمه

أولاً: من الممكن أن يستدلّ أحدهم برواية داوود بن فرقد المعتبرة؛ للاحتجاج على عدم إمكانية عمل القاضي بعلمه؛ لوضوحها في البرهنة على ذلك. تقول الرواية: «...عن الإمام الصادق عليه السلام: إن أصحاب النبي صلى الله عليه وآله قالوا لسعد بن عباد: لو وجدت على بطن امرأتك رجلاً ما كنت صانعاً به؟ قال: كنت أضربه بالسيف، قال فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: ماذا يا سعد؟ قال سعد: قالوا: لو وجدت على بطن امرأتك رجلاً ما كنت صانعاً به؟ فقلت: أضربه بالسيف، فقال: يا سعد، فكيف بالأربعة شهود؟ فقال: يا رسول الله، بعد رأي عيني، وعلم الله أن قد فعل؟ قال: إي والله، بعد رأي عينك، وعلم الله أن قد فعل؛ لأن الله عز وجل قد جعل لكل شيء حداً، وجعل لمن تعدى ذلك الحد حداً»^(٢٨).

وكما هو واضح فإن رسول الله صلى الله عليه وآله صرح بأن رأي العين وعلم الله لا يكفيان لثبوت الحد؛ فإن الشريعة الإسلامية المقدسة وضعت لكل جرم أو جناية حداً خاصاً يجب إقامته. إذن لو حددت الشريعة الجلد والرجم للزنا بعد شهادة الأربعة فإن على القاضي أن ينزل الحكم الإلهي بحق المرتكبين بعد شهادة هؤلاء الشهود، ولا يجوز له في هذه الحالة، أي الزنا، أن ينفذ الحكم الإلهي بحق المرتكبين لمجرد رؤيته شخصياً للحالة؛ لأن الحد الإلهي لم يوضع ولا يثبت لهكذا رؤية، بل حدد لمن يشهد عليه أربعة شهود، أو لمن يقرّ على نفسه أربع مرات.

وحسب رأيي فإن هذه الرواية لا ترتبط بقضيتنا أساساً؛ لأنه:

١- ينهى رسول الله صلى الله عليه وآله سعد بن عباد عن حق إقامة الحد الإلهي وإن رأى بعينه التخطي عن حكم الله تعالى. ولعلّ ما قصده المصطفى هو أن الإمام والقاضي هما الجهة المخولة في البت في القضية، وإصدار حكم العقوبة الإلهية بحق المتهمين، وليس الأشخاص الذين يقومون بمفردهم بإصدار الحكم وإنزال العقوبة، إذ لو كان كذلك لعمّت الفوضى المجتمع الإسلامي. والنهي الذي أتى به النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لا يمنع القاضي من العمل بعلمه، وإنما منع سعد بن عباد من القتل. وأكثر من ذلك دلالة الرواية على جواز حكم القاضي بعلمه أوضح من دلالتها على نهي.

٢- من البديهي أن حدّاً تواجد الرجل الأجنبي على بطن امرأة أجنبية لم يكن

القتل، وقد نهى رسول الله ﷺ عن القتل لمجرد هذا العمل. فكأنما يقول لسعد بأن لكل شيء حداً، فلا يمكنك قتل رجل لمجرد رؤيتك أنه واقع على بطن زوجتك. ومن الواضح أن هذا المعنى ليس له علاقة بقضاء القاضي حسب علمه.

ثانياً: هناك روايات أخرى يمكن القول فيها بأنها تشكل مصدراً للقضاة عند إصدار الحكم، ومنها: ما نقله الإمام الصادق عليه السلام عن النبي ﷺ بقوله: «البينة على مَنْ ادّعى، واليمين على مَنْ أنكر»^(٢٩). ويستفاد من هذه الرواية والروايات المشابهة في البرهنة على وجوب حكم القاضي حسب البينة واليمين، ويعني إقامة البينة من جانب المدّعي، والحلف واليمين من جانب المنكر. ويستدلّ المخالفون لحكم القاضي حسب علمه بأنه لو كان طريقاً آخر لإثبات الحقّ لأشار إليه رسول الله ﷺ، بل هناك روايات تفيد الحصر، كما جاء في رواية هشام بن الحكم، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «قال رسول الله ﷺ: إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض»^(٣٠).

وقيل: إن ظاهر الرواية حصر أمر القضاء بالبينة واليمين، ولا يجوز للقاضي أن يقضي حسب علمه، دون البينة واليمين؛ وذلك لأن أيّ حصر يشتمل على عقدي الإيجاب والسلب، والعقد السلبي في هذه القضية هو نفي جواز القضاء على غير بينة ويمين. فإذن لا يمكن القبول بحقّ القاضي في الحكم حسب علمه، وإن لم تتواجد البينة أو تكون في الجانب المخالف.

إن هذا الاستدلال، وهو الأهم في هذه القضية، لم يشكل قاعدة يمكن من خلالها نفي حكم القاضي حسب علمه؛ لأنه:

١. لا يوجد دليل يثبت بأن الكلام جاء بنحو الحصر. ودليل هؤلاء اليتيم المنحصر بلفظ «إنما» لا يشكل دليلاً حاسماً يستفاد منه الحصر. والظاهر أنه لا فرق بين «إن» و«إنما»، كما هو الحال بين «أن» و«أنما»، وهو مقبول عند اللغويين. وبناء على هذا فإنه كما لا يفيد «أنما» الحصر في الصورة الثانية فإنه لا يفيد في الصورة الأولى أيضاً. فلا يوجد دليل حاسم يثبت إفادة «إنما» للحصر.

٢. لو سلّمنا بأن «إنما» تفيد الحصر فليس من الواضح أن يقصد منه الحصر الحقيقي، بل من الممكن أن يقصد القول: «إني» أحكم بينكم وفقاً للبينة واليمين

فقط، وليس على أساس القرابة والتوصيات وظنّي بالأمر والشؤون الأخرى. وليس المقصود هنا «إني» أحكم وفق مصدري البينة واليمين فحسب، وأترك العمل بعلمي وإن كان واقعاً بالفعل؛ لأنه من البديهي أن الاستناد إلى البينة واليمين في إصدار الحكم يأتي لكشفهما عن الواقع، وليس لاحتوائهما على خصوصية أخرى. إذن فالملك هو الكشف عن الواقع. ولا بُدَّ من القول بأن العلم بالواقع هو الكشف عن عين الواقع. فكيف يمكن القول بأن النبي ﷺ لم يحكم على أساسه؟!

والدليل القوي والساطع على أن الحصر المذكور لم يكن حصراً حقيقياً هو في الاتفاق الموجود على حكم الرسول على أساس الإقرار، كما فعلها أمير المؤمنين (عليه السلام)، وفي وفرة الروايات التي تجعل من الإقرار أحد مصادر ومراجع القاضي في عملية إصدار الحكم، في حين أن الإقرار يختلف عن البينة واليمين، فيجب القبول بأن الحصر الموجود في الرواية لم يكن حصراً حقيقياً، وإنما هو حصراً إضافياً، لا يتنافى مع الحكم حسب العلم. وفي أقلّ التقديرات إن احتمال أن يكون الحصر الموجود في الرواية حصراً إضافياً هو بقدر احتمال أن يكون حصراً حقيقياً، وهذا القدر من الاحتمال يكفي لإبطال الاستدلال بهذه الرواية.

٣. ما ورد في الرواية هو أن رسول الله ﷺ قال: «أقضي بينكم بالبينات والأيمان»، ومن المعلوم أن الأيمان جمع لليمين، ويعني الحلف، وهو معنى بيّن واضح، بينما لم يتضح معنى البيّنات، وهي جمع للبين والبينة.

وقد قام البعض بالاستدلال بالرواية دون بيان هذا المعنى، وتصور أن المقصود منها شهادة شاهدين عدلين، ليخرج منها بنتيجة مفادها: إن رسول الله ﷺ كان يقصد من كلامه حصر أسس الحكم في شهادة الشهود واليمين.

بينما «البينة» و«البين» هي في اللغة بمعنى الدليل والحجة^(٣١)، وبهذا يكون معنى قول الرسول: إنه يقضي بين الناس بالدليل والحجة واليمين. وغني عن القول أن لو حصل القاضي على علم بالجرم والجناية فهو يمتلك به الدليل القاطع.

فمثلاً: لو تيقن شخص بارتكاب أحد الزنا، أو شاهده وهو يزني، أو سمع من

الآلاف بأنهم شهدوا ارتكابه لهذا العمل الآثم، أو حصل على مستندات ووثائق حاسمة تكشف قيامه بالدليل القاطع واليقين الذي لا يراوده الشك، يكون حكمه مبنياً على البيّنة إن كان قاضياً.

ومما يطرح في هذا المجال هو أن الفقهاء استشفوا من البيّنة في الحديث أنها تعني شاهدين عادلين. وإذا كان كذلك فالاستدلال يتم على هذا الأساس، وانتهى النقاش فيه.

ونقول في الجواب: إنّه ليس من الواضح أن يكون القصد من «البيّنة» في عهد رسول الله هو ما قصده منها هؤلاء، فلا دليل لحقيقة هذه المفردة الشرعية، وعليها حملها على معناها الحقيقي، وإن كان من المقبول أن يكون الشاهدان العدلان من مصاديقها اللغوية، وليس من المستبعد في عهد الأئمة (عليهم السلام) أن تتخذ من هذا الجانب بهذا المعنى.

ثالثاً: وتوجد رواية أخرى تدعم رأي المعتقدين بعدم جواز حكم القاضي بعلمه، وهي قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «أحكام المسلمين على ثلاثة: شهادة عادلة؛ أو يمين قاطعة؛ أو سنة ماضية من أئمة هدى»^(٣٢).

وكما قلنا فإن دلالة هذه الرواية على عدم جواز القاضي في الحكم بعلمه أوضح من الروايات الأخرى؛ لأنها تحصر القضاء بين المسلمين بالأسس الثلاثة المذكورة في الرواية. ومن الواضح أن لو انحصرت أسس الحكم والقضاء بها فلا مكان بعد ذلك للقضاء على أساس علم القاضي.

وكما قلنا في استدلالهم بالروايات السابقة فإن أصحاب هذا الرأي يقولون: إن القضاء في الإسلام يجب أن يستند إلى هذه الأمور الثلاثة. وكما هو جليّ فإن علم القاضي لم يكن من بين هذه الأسس، وعليه لا يكون للقاضي أن يحكم حسب علمه.

والاستدلال بهذه الرواية واهنّ وضعيف جداً:

١- الرواة المذكورون في سند هذه الرواية هم من المجهولين، أو من غير الثقات. ووجود أحدهم في سند الرواية يكفي لإضعافها وإسقاطها من الاعتبار. إذن لا يمكن اتخاذ الرواية مصدراً للحكم والقضاء.

٢. من الممكن أن ما ورد في الرواية يقصد منه الطرق المعتمدة عند القضاة وفي محاكم المسلمين القضائية، كما هو موجود بالفعل، فنادرًا ما يقرّ المجرم أو الجاني أو المدعى عليه، كما من النادر أن يحصل القاضي على علم دون حضور الشهود ليميز من خلاله حقّ المدعى من المنكر. فما يستفاد من هذه الرواية هي الأسس التي يعتمد عليها القضاء في المحاكم الإسلامية، ولم تتعرض الرواية لإمكانية أو عدم إمكانية إدخال أسس أخرى.

٣. الأساس الثالث، المذكور إلى جانب الأساسين الأولين، أي الشهادة العادلة واليمين القاطعة، هو «السنة الماضية من أئمة هدى»، أو «سنة جارية مع أئمة هدى». ولم يتضح القصد من هذه السنة، وإن كان عبّر عنها بعض شارحي كتاب الكافي بالـ «قرعة»، لكن لا دليل على ذلك. لذلك يمكن اعتبار علم القاضي أحد المعاني المضمرّة في معنى «السنة».

٤. إن هذه الرواية تتعارض بشكل واضح مع الرواية التي نقلها في ما يلي. رابعاً: ونقلت رواية أخرى اتخذها صاحب العروة أحد الأدلة على منع جواز حكم القاضي حسب علمه^(٣٣). وقد جاء في الرواية: «استخراج الحقوق بأربعة وجوه: بشهادة رجلين عدلين، فإن لم يكونا فرجل وامرأتان، فإن لم تكن امرأتان فرجل ويمين المدعي، فإن لم يكن شاهد فاليمين على المدعى عليه»^(٣٤).

والظاهر في الرواية أنها حصرت أسس القضاء بهذه الأمور الأربعة، ولو كان خامسٌ لذكره الإمام (عليه السلام). وهو هنا لم يذكر علم القاضي. وعليه لا يمكن قبوله كأحد أسس القضاء.

وإشكالية الاستدلال بهذه الرواية واضحٌ أيضاً. فهي ضعيفة من حيث السند والمضمون. فأولاً: هي رواية مرسلة ومضمرة، فضلاً عن ضعف سندها؛ لأن محمد بن عيسى اليعقوبي نقل الرواية مضعفة عن يونس، ويونس نقلها عن مجهولٍ بقوله: «قال...». فالراوي والمروي عنه كلاهما مجهولان، لا يعرف عنهما شيء، فكيف يمكن حصر أسس الإسلام القضائية بأربعة مبادئ يستبعد فيها العلم، وهو أعلى درجات الكشف، وفق رواية مجهولة المصدر؟ وثانياً: لو سلّمنا جدلاً بصحة سند الرواية فلا يفيد مضمونها حصر أسس

القضاء في الأمور الأربعة المذكورة فيها؛ لأن الرواية تفتقد لأداة الحصر، ومن المعلوم أن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه. وبهذا يكون مضمون الرواية أن الحقوق تؤدي إلى أصحابها في أغلب الحالات وفق هذه الأمور، كما أنها تؤدي من خلال الإقرار والعلم أيضاً، وإن لم يردا في الرواية. وعدم ذكرهما في الرواية ناتج عن أمرين: الندرة؛ والوضوح، فأولاً: من النادر جداً أن يقر المدعى عليه بالحق الذي يقع على عاتقه، أو يحصل القاضي على العلم القطعي بأحقية صاحب الحق. وثانياً: الأمر في غاية الوضوح، وغني عن الذكر؛ لأن علم القاضي القطعي بأحقية صاحب الحق وكذب المدعى عليه لا يترك مجالاً للتوقف والتأمل لديه في إصدار الحكم حسب علمه، حتى يقول شخصاً ما: إنه على القاضي أن يستند إلى كذا مستند للشروع بإصدار الحكم. خامساً: الاستدلال باتهام الناس للقاضي عند حكمه حسب علمه. ويقول أصحاب هذا الدليل: إنه لا يجوز عمل القاضي وفق علمه؛ لدرء الشبهة والاتهام عن نفسه من قبل الناس.

وكتب صاحب الجواهر، بعد نقله لأدلة المانعين ونقدها، ما يلي: «لم نجد للجميع مستنداً صالحاً غير ما عرفت، سوى اقتضاء ذلك التهمة، التي قد تحصل أيضاً مع البيئنة وتزكية النفس الحاصلة بالجلوس في منصب القضاء»^(٣٥).

كما ذهب صاحب العروة إلى هذا، حيث يقول: «واستدل للقول بعدم الجواز بأنه موضع التهمة. وهو كما ترى، مع أنه قد يكون مع البيئنة أيضاً كذلك...»^(٣٦).

وهذا الاستدلال من أضعف الكلام في هذا المجال. وكما ترى فإن صاحب الجواهر والمحقق اليزدي قد فندوه بإيجاز، ولم يظهروا له الاهتمام الكثير. والسرف فيه هو أن العمل بالواجب وإقامة الحدود الإلهية لم يكن مناصاً برضا الناس أو سخطهم، وكثيراً ما اتهم أشخاص من قبل الناس بالخيانة مع أنهم قاموا بعملهم على أحسن وجه وصورة. فلو اتبعنا هذا الاستدلال لترك هؤلاء أعمالهم، مع أن المفروض منهم والواجب عليهم القيام بعملهم. والقضاء من الواجبات والمناصب التي تعرض الإنسان للتهمة، شأنه شأن من يقوم بطبع رسالته العملية، والتي تعتبر بمنزلة الإعلان عن المرجعية، وكذا هو الحال مع من يتكفل ومن باب الحسبة عدداً من النساء والأطفال المهجورين ويقوم بتفقدتهم بين الفينة والأخرى، والكثير مما شاكل هذه الحالات. والقاضي في

• حكم القاضي بعلمه، قراءة فقهية

هذا المجال معرضٌ للتهمة من قبل المحكوم عليه وأقربائه، ولا سيما إذا كانوا ممن يمتلكون السلطة والمال. إذن لا يمكن طرح هذا الاستدلال وجعله ذريعةً لمنع جواز عمل القاضي حسب علمه و يقينه.

الخاتمة

ويظهر من خلال ما بيّناه بأن للقاضي الحقّ في العمل بعلمه، والحكم على أساسه، في جميع الحالات؛ لأننا إذا سلّمنا بجميع ما يقال خلافاً لذلك لا نستطيع التغاضي عن أحكام الشريعة في الحدود والديات والقصاص وغيرها. فهذه الأحكام تأسست على تحقّق الواقع والمتعين، والواقع يأتي بشكلٍ أوضح وأجلى مع القطع واليقين، وليس مع الأمارات والحجج الظنية، وهذا ممّا لا يشكّ به أحد، وبالتالي لا مجال لقول فقيهٍ بعدم إمكان عمل القاضي بعلمه.

الهوامش

- (١) جواهر الكلام ٤٠: ٩.
- (٢) محمد حسن الآشتياني، القضاء: ٢.
- (٣) جواهر الكلام ٤٠: ١٠؛ مباني تكملة المنهاج ١: ٤.
- (٤) جواهر الكلام ٤٠: ١٢.
- (٥) مباني تكملة المنهاج ١: ١٠.
- (٦) الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٨٦.
- (٧) نهج البلاغة (صبحي الصالح): ٤٣٤، الرسالة ٥٣.
- (٨) وسائل الشيعة، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٣.
- (٩) المصدر نفسه.
- (١٠) مستند تحرير الوسيلة: ٣١ (كتاب القضاء).
- (١١) وسائل الشيعة، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤.
- (١٢) المصدر نفسه.
- (١٣) جواهر الكلام ٤٠: ١٥.

- (١٤) المصدر نفسه.
- (١٥) العروة الوثقى ٦: ٤٢٢.
- (١٦) مستند تحرير الوسيلة: ٣١ (كتاب القضاء).
- (١٧) وسائل الشيعة، الباب ١ من أبواب كيفية الحكم، ح ٧.
- (١٨) المصدر السابق، ح ٣.
- (١٩) المصدر السابق، الباب ٣ من أبواب كيفية الحكم، ح ١.
- (٢٠) المصدر السابق، ح ٢.
- (٢١) جواهر الكلام ٤٠: ٨٦، ٨٨.
- (٢٢) مفتاح الكرامة ١٠: ٣٦.
- (٢٣) الفقه على المذاهب الأربعة ٥: ٣٢٧.
- (٢٤) مباني تكملة المنهاج ١: ١٢.
- (٢٥) تفسير الصافي، ج ٢. راجع تفسير الآية الكريمة: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن: ٧).
- (٢٦) وسائل الشيعة، الباب ٣٣ من أبواب مقدمات الحدود، ح ٣.
- (٢٧) راجع: محمد حسن الآشتياني، كتاب القضاء: ٥١.
- (٢٨) وسائل الشيعة، الباب ٢ من أبواب مقدمات الحدود، ح ١.
- (٢٩) المصدر السابق، الباب ٢٥، ح ٣.
- (٣٠) المصدر السابق، الباب ٢، ح ١.
- (٣١) المنجد، مادة (بين).
- (٣٢) وسائل الشيعة، الباب ١ من أبواب كيفية الحكم، ح ٦.
- (٣٣) ملحقات العروة ٦: ٤٥٨.
- (٣٤) وسائل الشيعة، الباب ١٥ من أبواب كيفية الحكم، ح ٢.
- (٣٥) جواهر الكلام ٤٠: ٩١.
- (٣٦) ملحقات العروة ٦: ٤٥٧.

الحديث الشريف بين المصادر المذهبية والإسلامية

قراءة استدلالية في مرجعية الحديث الإسلامي

. القسم الأول .

الشيخ حيدر حب الله

تمهيد

نحاول في هذه الورقات المتواضعة الجواب عن السؤال الرئيس التالي: هل سلامة العقيدة الدينية والمذهبية شرطاً أو قيد في الأخذ برواية الراوي أو لا؟ هل الانتماء الديني أو المذهبي مدخل رئيس لتكريس أو نفي مرجعية حديثية معينة في التراث الحديثي عند المسلمين أو لا؟ هل توجد حواجز حقيقية ذات مضمون جاد تحول دون رجوع المسلمين لمصادر بعضهم الحديثية من حيث المبدأ أو لا؟ وما الذي تستدعيه القواعد العامة في علوم الفقه وأصول الفقه والحديث في هذا المجال؟

يدفعنا هذا السؤال لطرح علامة استفهام تريد استكشاف الأمر، وهي تقول: لماذا لم نلاحظ في الاجتهادات الفقهية وغيرها عند المذاهب الإسلامية أي ملاحظة للمصادر الحديثية الموجودة عند الطرف الآخر؟ قلماً نجد فقيهاً شيعياً يستحضر في بحثه الفقهي رواية من المصادر الحديثية السنية. وهكذا الحال في الوسط السنّي؛ إذ قلماً نجد من يراجع كتاب الكافي؛ لأخذ رواية منه في موضوع فقهي، حتى لو لم يكن هذا الموضوع من موضوعات الخلاف المذهبي، كزواج المتعة، أو المسح على القدمين في الوضوء، أو التأمين، أو التكثف، أو شهود الزواج والطلاق، أو... فإذا كانت العبرة بالوثاقة فلماذا لا يرجعون إلى كتب بعضهم بعضاً؛ للنظر في أسانيدها، بل يتعاملون وكأنها غير موجودة إطلاقاً؟

ومن الواضح تاريخياً أننا لم نرَ فقيهاً أو غيره إلا نادراً. إذا كان - قد راجع

كتب الحديث عند المذهب الآخر، وفنّدها روايةً رواية، لتكون ضعيفة السند عنده، ثم ليكون ذلك هو السبب في إعراضه عنها. فهذا ما لا يظهر من سيرتهم ومصنّفاتهم، بل الظاهر أنّ هناك موقفاً مبدئياً مسبقاً، هو الذي دفع إلى حصول هذه القطيعة المعرفيّة، وعدم شعور الباحث بالحاجة إلى السعي والبحث في مصادر الفرق الأخرى. هذا البحث المختصر هو محاولة لتحليل منطلقات هذه الظاهرة، ودراستها من زاوية معيارية؛ لرصد هذا الأداء، اعتماداً على قراءة تقويمية للبنيات التحتيّة الأصوليّة والفقهية والحديثيّة عند المسلمين، في ما يخصّ هذا الموضوع.

مداخل ضروريّة للموضوع

من هنا، لا بدّ من دراسة المنطلقات القبليّة والأدلة المسبقة التي تمّ الانطلاق منها؛ لتحليلها ورصدها ومحاكمتها ومعرفة صوابها من خطئها. لكنّ قبل ذلك - ونظراً للأهميّة القصوى، مهما كانت النتيجة لهذا البحث الذي لم يُتطرّق إليه في كتب أصول الفقه - من الضروري الإشارة إلى بعض النقاط المدخليّة، وهي:

أ- ضرورة تحييد الموضوع عن الخطاب التقريبي العام

النقطة الأولى: من المهم للغاية أن لا نطلق في مثل هذا البحث من منطلقات التقريب بين المذاهب، فيكون هذا هو شعارنا الذي نلجّ به الموضوع؛ إذ إنّ ذلك سيحرف البحث عن مساره الطبيعي العلميّ المحايد؛ فالتقريب شيءٌ والبُعد المعرفي شيءٌ آخر. فهذا البحث أسبق رتبةً من قضية التقريب؛ لأنّه يُعالج الجذر المعرفي لواحدٍ من منطلقات التقريب. فعلياً أن لا ننتهم - دوماً - مَنْ لا يؤمن بمصادر الحديث عند الآخرين بأنّه طائفيّ أو متعصّب أو... وهذه هي مشكلة بعض دعاة التقريب في عالمنا الإسلاميّ عند المذاهب كافّة، ولا سيّما أنّ بعضهم ليس مستعدّاً للنظر في مبررات الطرف الذي يراه طائفيّاً. وهذا ما يقف على النقيض من البنيات المعرفيّة للتقريب نفسه، ويُدخل التقريبيين ودعاة الإصلاح في تناقضٍ داخلي.

ب - الحاجة لتحديد الموضوع عن الخلفيات المذهبيّة الطائفية

النقطة الثانية: لا يصحّ في دراسة هذه المسألة المهمّة الانطلاق أيضاً من مواقف

مذهبية مسبقة، ومن عُقد طائفية؛ فلأن المصدر الحديثي الفلاني شيعي إذن لا نريد الرجوع إليه، ولأن المصدر الحديثي الآخر سني إذن لا نريد الرجوع إليه أيضاً، دون تقديم تبريرات منطقية ومُصاغة صياغة علمية في هذا المجال؛ لأن معالجة مثل هذا الموضوع على أسس من هذا النوع تغيب الروح الأكاديمية المنصفة، وتعطل النشاط الفكري الحرّ بالمرّة.

ج - الحيادية وتطابق المسافة مع جميع الأطراف

النقطة الثالثة: نسعى في هذا البحث لدراسة الأدلة التي يقدمها الشيعي لرفض مصادر الحديث السنية، كما نتابع الأدلة التي يقدمها السني لرفض مراجعة المصادر الحديثية الشيعية. فنحن في هذا البحث سنكون خارج الإطار الشيعي والسني معاً، لنرى هل موقف الشيعي صحيح وفق معطياته أو لا؟ وهل هناك مبرر صحيح للموقف السني وفق معطياته أو لا؟ ولا نريد هنا أن نقول للشيعي: خذ بروايات أهل السنة، ونسكت عن إعراض السني عن الأخذ بروايات الشيعة، كما لا نريد هنا أن نقول للسني: خذ بروايات الشيعة، ونسكت عن إعراض الشيعي عن الأخذ بروايات أهل السنة، بل نحن نخاطب الطرفين معاً.

نعم، قد تكون النتيجة لزوم أخذ الشيعي بروايات السنة، دون العكس؛ أو لزوم أخذ السني بروايات الشيعة، دون العكس؛ لأسباب ومبررات معرفية. لكن هذا على مستوى النتائج، أما على مستوى البحث نفسه فنفترض تساوي الجميع في الرصد والمعالجة.

د - مرجعية مصادر الحديث بين البحث العلمي والجدل المذهبي

النقطة الرابعة: لا يُقصد من هذا البحث دراسة مسألة الرجوع إلى مصادر الفريق الآخر لتسجيل إشكال نقدي عليه من مصادره، عبر الاحتجاج عليه بما في مصادره؛ فهذا النوع من المحاججة صحيح في باب الجدل لا غبار عليه، لكننا هنا لا نبحث على مستوى باب الجدل، وإنما على مستوى باب البرهان، أي جعل مصادر الحديث الإسلامية بمذاهبها مادة لرصد السنة المحكية، في طريق استنباط الأحكام

الشرعية والمفاهيم الدينية، بعيداً عن باب الاحتجاج والنقض وإفحام الخصم و...

هـ - بين مبدأ الرجوع إلى المصادر الحديثية للمذاهب ومبدأ الحجية

النقطة الخامسة: إن القول بعدم صواب الرجوع إلى مصادر الحديث السننية مثلاً معناه عدم حجية الروايات الواردة في هذه المصادر. فإذا قام دليل على عدم الرجوع من رأس كان معناه سقوط حجية هذه الروايات، أما إذا قام دليل على لزوم الرجوع إلى هذه المصادر فإنه لا يعني بالضرورة حجية تمام الروايات الموجودة، ولا حجية بعضها بشكل ناجز، بل يمكن أن يعني ترقب وجود روايات حجة في هذه المصادر بمقدار عقلائي من الترقب. فهذا أشبه شيء بالبحث عن الدليل أو عن المخصص، حيث يجب أن يكون السعي في المواضع التي يُترقب فيها عقلائياً ومنطقياً وجود الدليل أو المخصص، فقد نجده فنأخذ به، وقد لا نجده فنرجع إلى أصالة البراءة في الأول (الدليل)، وأصالة العموم في الثاني (المخصص)، فالإلزام بالرجوع معناه أو يكفي فيه ترقب الحجة، لا ثبوت الحجة بالضرورة؛ بوصف ذلك قضية مسبقة مسقطه، فليُنتَبَه جيداً لذلك.

و - المسؤوليات اللاحقة لتكريس مبدأ مرجعية مصادر الحديث عامة

النقطة السادسة: لا شك في أنّ النتيجة التي تقول بعدم لزوم الرجوع إلى مصادر الفريق المذهبي الآخر أكثر سهولةً ويُسرّاً من النتيجة الأخرى؛ لإفضاء الثانية إلى توسيع نطاق عمل الفقيه والباحث وجهودهما. وهذا ما يصعب عمله جداً، لكنه ليس مبرراً للرفض إذا قام الدليل عليه. فالمسألة مسألة وجوب الأمانة والإنصاف وبذل الوسع في البحث عن الدليل، وليس مهماً أن أجتهد في كلّ الفقه، بقدر ما أن يكون اجتهادي بمستوى المعرفة المطلوبة، ولو كان في باب واحد من الفقه وحده.

نطاقات الجهود البحثية في هذا الموضوع

وبعد هذه الكلمات المقدمة، نشرع في دراسة أصل الموضوع. وقد لاحظنا أنّ علم أصول الفقه لم يدرس هذا الموضوع من هذه الزاوية، إلا في ضوء بحثه في مسألة

شرط الإيمان والعدالة والوثاقة. كما أنّ علم الفقه والحديث والرجال لم يعالج هذا الموضوع إلاّ بمقدارٍ بسيطٍ نسبياً، كما سوف نرى. كلّ ما في الأمر أنّ هناك كلمات هنا وهناك متفرقة، يستوحى منها إشارة في هذا الإطار أو ذاك. وقد وجدنا أنّ هذا الموضوع أثّر على ثلاثة صُعد، وبشكلٍ مختصرٍ أيضاً في أغلبها:

الصعيد الأول: في الصراع الأخباري - الأصولي عند الإمامية. فقد انتقد علماء الأخبارية الشيعة ما اعتبروه تأثّر العلامة الحليّ وأنصار مدرسته بأهل السنة، لهذا طالبوا بقطيعة صريحة بين علوم الطرفين، وصرّحوا بأنّ علوم الشيعة غير علوم السنة، بل قالوها بصراحة: إنّ هموم الفقيه الشيعي مغايرةً لهموم الفقيه السنيّ، وأحاديثهم غير أحاديثهم، وفقههم غير فقههم، واعتقاداتهم غير اعتقاداتهم، حتّى عبّر الأخباريون بتعابير مثل: إلهم غير إلها، ونبيّهم غير نبيّنا، و... وفي ثنايا كلمات الأخباريين وجدنا لفتات تطالب بمزيدٍ من هذه القطيعة؛ لبناء كلّ المنظومات الفكرية السنية على الباطل وخلاف الحقّ، الأمر الذي لا مبرّر معه للتواصل الفكري معهم.

الصعيد الثاني: في السجال المذهبي. ففي إطار المساجلات المذهبية ظهرت مواقف هنا وهناك تتعلّق بهذا الموضوع. فعلى الصعيد السنيّ كانت دائماً الصورة النمطية المكوّنة عن الإنسان الشيعي حاكمة على العقل السنيّ؛ ألا وهي صورة المنافق الوضّاع الدجّال الذي يعمل بالتقية، وهذا معناه أنّه لا يمكن أخذ شيءٍ منه، وكذلك على الصعيد الشيعي، حيث السنيّ هو الموالي للسلطان الذي يضع الأحاديث لمصالح ومنافع. وفي هذا الإطار لم يُعدّ يمكن إحداث وصلة بين الفريقين. وسيأتي أنّ مثل الشيخ محمد حسن المظفر قال: إنّ أحاديث السنة في مناقب أهل البيت (عليه السلام) حجةٌ حقيقية، لا من باب الجدّل، أما في غير ذلك فهي ليست بذات قيمة أساساً.

الصعيد الثالث: وهو ما طُرِح في بعض الكلمات في علم الحديث والأصول والرجال، من عدم الأخذ بروايات المبتدعة وأنصار بعض الفرق، وكذلك شرط الإيمان والإسلام في الراوي. وهذا موجودٌ عند الشيعة وأهل السنة، كما سوف نرى بحول الله تعالى.

وعلى أيّ حال، سنقسّم البحث إلى ثلاثة محاور:

أ. في بداية البحث نطرح نظرية التواصل والدمج في مصادر الحديث،

ومقتضيات القواعد العامة في هذا المجال.

ب - ثم نتكلم في المحور الثاني عن مبدأ شرط المذهبية في الراوي، وهو استكمال للقاعدة العامة.

ج - ثم نعقب ذلك كله، في المحور الثالث، بالمحاذير أو العوائق التي تمنع عن الأخذ بروايات الفريق الآخر. وبهذا نجعل البحث في ثلاثة محاور:

المحور الأول: المقتضيات الأولية لقاعدة الدمج أو توحيد الحديث الإسلامي

نقصد بقاعدة التواصل والدمج الحديثي أنّ الباحث المسلم يلزمه - منطقياً وموضوعياً وأخلاقياً وشرعياً - النظر في مختلف مصادر الحديث الإسلامية عند المذاهب كافة، قبل تكوين رأيته في القضية الفقهية أو الكلامية أو التاريخية أو التفسيرية أو غير ذلك، وله الحق بعد ذلك في نقد أي من هذه الأحاديث في موضوع بحثه، واختيار أي منها، وفقاً لمعالجات علمية منطقية جادة.

والحديث في مقتضى القواعد - بعيداً عن معوقاتها - يمكن صياغته على

الشكل التالي:

تارةً نبني في باب الأخبار على نظرية الوثوق أو اليقين؛ وأخرى نتبنى نظرية الوثاقة بالمعنى الأعم أو السند. فهنا افتراضان قبليّان:

الافتراض الأول: أن نبني على اليقين أو الوثوق. وهنا:

١. أمّا البناء على اليقين، كما لو أتى من التواتر أو القرائن الحافّة، فلا فرق فيه بين أن يكون الخبر صحيحاً من الناحية السندية أو يكون ضعيفاً؛ لأنّ بناء اليقين في مثل هذه الحالة على معطيات خارجية أو على حساب الاحتمال، ومقتضى القاعدة أن لا يميّز بين خبر وآخر في إدخال هذا الخبر في حساب الاحتمال ما لم يقم ما يعيق هذا الحساب، أو نجزم مسبقاً بكذب وعدم صدور جميع أخبار هذا المذهب بضررٍ قاطع. نعم، أشكال الأخبار توجب تسريع حصول اليقين وعدمه؛ فإنّ عشرة أخبار تامّة السند تعطي نسبة احتمالية أكبر من عشرة أخبار لا سند لها، بل هي مرسلّة جدّاً.

وعليه، فطبقاً لفرضية اليقين يفترض أخذ كلّ خبر يحكي عن مصادر الدين

والشريعة بالحسبان، ولا معنى لاستبعاد أي خبر أو مجموعة أخبار من الحسبان، إلا إذا كان هناك عنصرٌ معيق، أو معطى ما يلغي احتماليَّتها من رأسٍ دفعةً واحدة، وإلا فمقتضى الحالة الطبيعيَّة القواعدية هو أخذ هذه الروايات بعين الاعتبار. من هنا، يُفترض - قواعدياً - الرجوع إلى مصادر أهل السنَّة لتتبع الروايات عندهم؛ إذ قد تكون بعض الروايات لا تحصل تواتراً في عددها بحسب المصادر الشيعة، أمّا لو ضُمَّت إليها المصادر السنية فيمكن أن يبلغ العدد والكم والكيف حدَّ التواتر. وهكذا الحال في خبر الشيعة بالنسبة إلى السني، والإباضي بالنسبة إلى الطرفين، وهكذا...

وهكذا الحال في الخبر المحفوف بالقرينة؛ فإنَّ العبرة هنا بالقرينة أينما كان الخبر. نعم وجوده في هذا المصدر أو ذاك يساهم في قوَّة القرينة. فمثلاً: ورود روايات توافق مذهب الشيعة في مصادر الحديث السنية يُعدُّ بنفسه قرينةً حافَّة قد تدفع لتقليص احتمال الكذب، كما قال المظفر في روايات فضائل أهل البيت النبوي الواردة في كتب الحديث السنية. فمقتضى القاعدة لزوم الرجوع إلى هذه المصادر للبحث فيها؛ إذ يُترقَّب فيها وجود عددٍ لا بأس به من الأخبار المحفوفة بالقرينة المفيدة لليقين بالصدور.

والذي قلناه بعينه يجري مع السني في المصادر الشيعة؛ فإنَّ هذه المصادر تساعد على تبلور التواتر في بعض الأحيان، كما تحتفَّ في أحيان أخرى بقرينة القطع، أو تشكِّل هي قرينة القطع تبعاً للموضوع. فمقتضى القاعدة لزوم التفتيش عن روايات الفرق الإسلامية كلّها؛ للنظر في التواتر أو القرائن الحافَّة. وما هو غير ذلك يحتاج إلى بيان ما يعطلُّ هذه القاعدة، أو يعيقها عن العمل.

٢. وأما البناء على الوثوق، بلا فرق في تفسير الوثوق بأنَّه الاطمئنان الشخصي أو النوعي، والظنَّ الشخصي أو النوعي، فمن الواضح انطباق الكلام عينه هنا بشكل أوضح منه في باب التواتر واليقين؛ لتوفّر حصول الاطمئنان والظنَّ أكثر من حصول اليقين الجازم. وعليه فوجود الروايات في مصادر الفرق الأخرى يساعد - قواعدياً - على حصول الاطمئنان أو الظنَّ. ولما كانت العبرة بهما، مهما كان طريق الوصول إليهما، كان المفترض التفتيش عن كلّ ما يُحتمل معه التأثير عليهما.

ومعنى ذلك كله أنّ مقتضى القاعدة في بابيّ: الوثوق؛ واليقين، هو لزوم أخذ روايات المسلمين جميعاً بالحسبان، ما لم يظهر ما يعيق ذلك. وحيث بنينا على الوثوق واليقين في باب الأخبار^(١) كان المفترض على نظريّاتنا الأخذ بالحسبان لتمام روايات المسلمين.

وعليه، لو فرضنا أنّ رواية في الإرث أو الطلاق منقولة عند الشيعي في مصادره عن أهل البيت، ثمّ وجد مضمونها منقولاً عن النبيّ أو عن أحد أئمّة أهل البيت في مصادر الحديث السنّيّة، وكان يبنى على نظريّة اليقين أو الوثوق، فلا شكّ في أنّ هذا الأمر يساعد في بحثه وتقوية يقينه، بل قد تحتوي الرواية في مصادر السنّة على قيد يرفع إبهاماً من الرواية في المصادر الشيعية، أو العكس، أو قد ترشد إلى سياق يساعد على فهم أفضل للرواية الواردة في مصادر الشيعة.

وحتى لو أراد الشيعي مثلاً أن يرفض الرواية السنّيّة، على تقدير مخالفتها للرواية الشيعيّة، وله في ذلك مبرّره الخاصّ، فلا بأس، فهذا تفصيل في آليات الرجوع والاستفادة. وهو لا يخلّ بالمبدأ، كما هو واضح. لكنّ ما دام يحتمل وجود عناصر تقوية وثوقيّة مثلاً للحديث الوارد عنده، أو يحتمل وجود عنصر دلاليّ مساعد هناك، فكيف يتسنى له ردّه لعدم حصول اليقين عنده منه في مصادره، مع أنّه ربما لو رجع لمصادر سائر المسلمين لأمكن تقوية يقينه في بعض الحالات، ورفع الخبر إلى مستوى الحجّية على نظريّاته الخاصّة، وقد تؤثّر روايات سائر المذاهب في حصول الشكّ عنده في روايته هو نفسه. وهكذا الحال على مستوى الاستعانة الفهميّة بروايات سائر المذاهب.

ويزداد هذا الأمر وضوحاً في ضرورته ومنطقيّته على مسالك اليقين والوثوق كلّما اقتربت المذاهب من بعضها عقديّاً وفكريّاً. فمثلاً: الأمر بين الزيدية والإماميّة يفرض رجوع بعضهم بعضاً إلى مصادر بعضهم بعضاً في ما رووه عن أهل البيت النبوي. وهكذا عندما نكون بين المذاهب العقديّة والفقهية لجمهور أهل السنّة، كالمتصوّفة والماتريدية والحنفية والمالكية والشافعية والأشاعرة، وكذا المعتزلة، فكّلما ازداد التقارب قويت إمكانات الاستفادة من بعض الجهات، بل كلّما ابتعد كانت الاستفادة قويّة من جهاتٍ أُخرى، كتحصيل التواتر بسبب تعدّد الطرق غير المتداخلة

أبداً.

إنّ تقوية الحديث وردّ بعض إشكاليات المستشرقين والناقدين عليه تستدعي توحيد الحديث الإسلامي؛ لأنّ ذلك يضاعف من إمكانات التصحيح بدرجة مقبولة. هذا كلّهُ، فضلاً عن مثل النظرية التي يُعرّف بها السيّد البروجردي، والتي تقول بأنّ فهم نصوص أهل البيت متفرّع على فهم المواقف العامة في تلك العصور عند الفقهاء وعامة المسلمين، فإنّ هذا يفرض النظر في الروايات التي عند سائر المسلمين؛ لما لها من دور عظيم في تحصيل هذا السياق العام المحيط بمجمل التجربة التي قدّمها أهل البيت النبوي، فكأنّ الرجوع لسائر المصادر نوعٌ تكوين لأسباب الصدور ومناخاته.

هذا، وقد بُذلت محاولة مؤخراً في جمع الأحاديث المروية عن أئمة أهل البيت من مصادر الحديث السنّية، أي تلك الروايات المروية في كتب الحديث عند غير الشيعة، وتنتقل حديثاً عن الإمام عليّ أو الصادق أو الباقر أو العسكري أو غيرهم. وهي محاولة جيّدة ونافعة أيضاً في هذا السياق. وقد صدر منها عام ١٤٢١هـ المجلّد الأوّل، وحمل عنوان: أحاديث أهل البيت من طرق أهل السنّة، للسيّد مهدي الروحاني(١٤٢١هـ) والشيخ عليّ الأحمد الميانجي(١٤٢١هـ)، وذلك عن جماعة المدرّسين في مدينة قم في إيران. إلّا أنّ الظاهر أنّ المشروع توقّف، ولم يكتمل، بعد وفاة المؤلّفين - رحمهما الله - معاً، في نفس العام الذي صدر فيه الكتاب.

وهناك محاولة أخرى قامت بها مؤسسة دار الحديث في إيران، التي يشرف عليها الشيخ محمدي الريّ شهري، وهي جمع الروايات السنّية - ولو بشكل غير موسّع وغير مستقصى -: لوضع كلّ مجموعة من الروايات طبقاً لأبواب كتاب تفصيل وسائل الشيعة، للحرّ العاملي. فكلُّ كتاب من كتب الوسائل تُجمَع الروايات التي تتّصل به عند أهل السنّة، وتوضع في الباب المخصّص لها، بحيث تكون الروايات السنّية بين يدي الباحث الذي يراجع كتاب الوسائل. وهذا عملٌ قيّم لم يكتمل بعدُ أيضاً، ويُتوقّع صدوره في خمسين مجلّداً. وقد صدر منه أكثر من مجلّد تحت عنوان: (مدارك فقه أهل السنّة على نهج وسائل الشيعة).

هذا، إلى جانب محاولات متفرّقة أخرى صدرت عن دار الحديث أيضاً من

جهة، وعن مجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية من جهة أخرى، وغيرهما. يشار هنا إلى أنه صدر مؤخراً أيضاً كتاب (الجامع الكافي في فقه الزيدية) في عشرة مجلدات، تحقيق: العلامة عبد الله حمود العزّي. وقد اشتمل على ما يزيد عن ٢٠٠٠ رواية نبوية، و ٢٥٠٠ رواية علوية، من مختلف مصادر الزيدية.

الافتراض الثاني: أن نبني على السند والوثيقة والعدالة... وهنا:

١. أما البناء على العدالة:

أ. فإن أخذ الاعتقاد شرطاً أو جزءاً في العدالة كان من الصعب استفادة كل فريق من مصادر حديث الفريق الآخر، إلا لتحصيل تواتر أو يقين واطمئنان؛ لندرة وجود سند يحوي هذا الشرط في كتب كل واحدة من الفرق الإسلامية بالنسبة إلى غيرها. وهذا واضح.

نعم، هناك رجال شيعية في أسانيد أهل السنة. وقد صنّف في هذا الأمر، مثل: ما ذكره السيد عبد الحسين شرف الدين في المراجعات من مائة راوٍ شيعي مذكورين في مصادر الحديث السنّية؛ ومثل: الكتاب المستقل الذي صنّفه الشيخ محمد جعفر الطوسي تحت عنوان: (رجال الشيعة في أسانيد السنّة)، وجمع فيه مائة وأربعين اسماً شيعياً متكرراً في مصادر وأسانيد الحديث السنّية. كما وهناك رجال سنّة في مصادر الحديث الشيعية، كالسكوني وحفص بن غياث وغيرهما. إلا أن المشكلة في العثور على سند كامل يكون رجاله جميعاً من العدول، بحيث لا يكون فيه أي راوٍ عنده خلل اعتقادي. ومن ثمّ فوفقاً لهذه النظرية لا تقتضي قواعد الحجّة مبدأ الدمج الحديثي أو توحيد الحديث الإسلامي بشكلها الموسّع على نظرية الوثوق أو اليقين.

لكنّ نظرية العدالة المأخوذ فيها شرط صحة الاعتقاد لا تختص بمصادر الحديث عند الطرف الآخر، بل تشمل حتّى الروايات الموجودة في كتب الفريق نفسه، من حيث وجود أشخاص في السند أحياناً ليسوا على المذهب الحقّ، أو ليسوا عدولاً. فعلى هذا المبنى تنعدم - بشكل كبير - فرص الاستفادة من مصادر الحديث الأخرى، لكنّها لا تزول بالمرّة، كما ألمحنا.

وتظلّ هناك منافع من وراء الرجوع إلى مصادر الحديث الإسلامية الأخرى، مثل: تحصيل بعض القرائن المحتملة التي تساعد الفقيه على فهم النصّ بشكل أوضح؛

وكذلك مراكمة الأسانيد لرفع حجّة الخبر الضعيف بناءً على صحّة ذلك؛ وكذلك تحقيق المناخ العامّ عند أهل السنّة لتطبيق قواعد التقيّة في التعارض عند مَنْ يلتزم بذلك؛ وغير ذلك من المنافع.

يُشار إلى أنّ الآيات القرآنيّة ليس فيها إشارة مباشرة - أي من دون فكرة العدالة - لمذهب الراوي، إلّا آية الأذن، فإنّها تشير للإيمان بمعنى الإسلام فيه، فإذا ثبت لها مفهوم، أو اقتصرنا على مفادها في منح الحجّة، وبقي الباقي تحت أصل عدم الحجّة، أفادت شرط الإسلام في الراوي، وإلّا فسائر الأدلّة القرآنية لا تكاد تدلّ هنا على شيء مستقلّ. لكنّنا حقّقنا أنّ آية الأذن لا تدلّ على باب حجّة الخبر. ولو دلّت فلا مفهوم لها لنفي حجّة خبر الثقة أو العدل لو كان غير مسلم، بناءً على إمكان تحقّق مفهوم العدالة في غير المسلم أيضاً إذا كان قاصراً.

ب - أما إذا لم يؤخذ الاعتقاد شرطاً في العدالة، على ما هو الصحيح، كما ستعرف، فإنّ مقتضى القاعدة الأخذ بروايات العدول الموجودة عند الطرفين؛ لأنّ الراوي السنّي العادل أو الراوي الشيعي العادل أو الراوي الإباضي العادل لا فرق في حجّة روايته بين أن تأتي هذه الرواية في كتاب الكافي أو في صحيح البخاري أو في مسند الربيع بن حبيب الأزدي؛ فالعبرة بعدالة الراوي. فمقتضى القاعدة عدم التمييز في حجّة الرواية بين مصادر الفرق الإسلامية.

٢. وأمّا البناء على الوثاقة فالأمر فيه أوضح من مسألة العدالة؛ لعدم أخذ الاعتقاد في ذاته شرطاً في الوثاقة عند أحد. وهذا معناه أنّ وثاقة الراوي إذا تحقّقت كفت في حجّة الخبر، بلا فرق في الموضع الذي يأتي فيه الخبر، وفي أيّ مصدر كان. **والنتيجة التي نخرج بها من تحليل المقتضيات الأوليّة للقواعد هي أنّ القاعدة تقتضي الرجوع إلى مصادر الحديث الإسلامية كلّها؛ لأنّها مما يُترقّب فيه وجود الخبر الحجّة أو المعين على إثبات أو فهم الخبر الحجّة. نعم، هذه النتيجة تتضاءل بشكل كبير جداً عند مَنْ يرى شرط العدالة أخذاً معها أو فيها قيد الاعتقاد، فإنّ حجم الروايات الحجّة سوف يكون عنده أقلّ نسبياً من غيره، إذا أخذت مبانيه بعين الاعتبار.**

هذا في مقتضيات القواعد وعمومات وأساسيات دليل الحجّة. وقد تبين أنّها

تؤسّس في الغالب لقاعدة الدمج أو التوحيد الحديثي. ومعنى ذلك أنّ المحدث أو الباحث أو الفقيه المسلم يلزمه النظر في تمام مصادر الحديث الإسلامية قبل الشروع في البحث الاجتهادي، وأن يتّخذ موقفاً ميدانياً منها، لا موقفاً أولياً مسبقاً أو أصولياً. فالمصدر الحديثي الذي لا يثبت عنده أنّ له اعتباراً، أو العكس، وكذلك الرواية التي يثبت عنده عدم اعتبارها، أو العكس؛ نتيجة خصوصية هنا أو هناك، عليه أن يعمل بموجب ما توصّل إليه فيهما، وإلاّ بقي الأمر على حاله.

لكنّ لكي يكتمل بحث المقتضيات العامة لا بدّ من دراسة مسألة دوران حجّة الخبر بين وثاقة الراوي وعدالته، وتأثير ذلك في ما نحن فيه، وذلك قبل الانتقال إلى مرحلة الموانع والعوائق، كما قلنا من قبل.

المحور الثاني: نظريّة الحجّة بين الوثاقة والعدالة

تعدّ هذه المسألة من المسائل المهمّة للغاية في نظريّة حجّة خبر الواحد؛ إذ يُقصد بالوثاقة فيها أن يكون الراوي ثقةً لا يكذب في إخباراته، حتّى لو كان على غير المذهب الصحيح من المذاهب الإسلامية، أو كان غير مسلم أصلاً. فالمهمّ وثاقته في الخبر وأن لا يكذب فيه، كما أنّه ليس مهماً تديّنه والتزامه العملي بالدين والشريعة، فحتّى لو كان فاسقاً عاصياً شارباً للخمر تاركاً للصلاة، لكنّه كان صادقاً في النقل والإخبار، كان خبره حجّةً. وهذا هو معنى حجّة خبر الثقة هنا.

وفي المقابل، طُرحت نظريّة أخرى، وهي نظرية حجّة خبر العادل أو العدل. وفُسّرت هذه النظرية بأنّ الراوي لا يمكن الأخذ بخبره إلاّ إذا كان عادلاً يعمل بالواجبات ويترك المحرّمات، لا أنّه يعمل بالصدق ويترك الكذب فقط، بل يتطوّر مفهوم العدالة عندما يؤخذ الاعتقاد الحقّ جزءاً من العدالة، ممّا يعني أنّه لم يعدّ يمكن للشيوعي الإمامي مثلاً الأخذ بالروايات التي فيها ولو راوٍ واحد من أهل السنّة بمذاهبهم، بل ومن الشيعة غير الاثني عشرية، كالواقفية والفضحية والكيسانية والناووسية والزيدية والإسماعيلية... وهكذا الحال في روايات هؤلاء مع روايات الإمامي بالنسبة إلى السنيّ، بل وروايات المتصوّفة وغيرهم بالنسبة إلى السلفي... الأمر الذي قد يُطرح بأغلبية الروايات الموجودة بين أيدينا كمسلمين، سواء روايات الشيعة

أم السنة.

وقد ظهرت بوادر أولى لهذه النظرية - على المستوى الإمامي - مع ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) بشكلٍ جادٍّ، ثم تمّ تداولها في عصر المحقق الحلّي (٦٧٦هـ)، لتشتهر بين القرنين الثامن والحادي عشر، ولتصل هذه النظرية إلى ذروتها مع صاحب المعالم والمدارك المتوفيين مطلع القرن الحادي عشر. فيما بدأت نظرية خبر الثقة بالتبلور والحضور بعد الحقبة الأخبارية، لتصل ذروتها مع السيد أبو القاسم الخوئي (١٣٤١هـ). وفي سياق معركة العدالة والوثاقة يُطرح التقسيم الرباعي للحديث، فإن علماء الشيعة، منذ العلامة الحلّي أو شيخه أحمد بن طاووس، قد قسّموا الحديث إلى أربعة أقسام هي:

١. الصحيح، وهو الذي يرويه العدل الإمامي عن مثله في تمام الطبقات، بلا إرسال ولا قطع.
٢. الحسن، وهو - كما هو معروف - ما يرويه إماميٌ ممدوح لم يعدل أو لم يوثق، بحيث يكون أحد الرواة كذلك، ولو كان الآخرون إماميين عدولاً، مع اشتراط الاتصال وعدم الإرسال والقطع.
٣. الموثق، وسمّاه بعضهم - وليس كلّهم - بالقوي، وهو ما فيه ولو راوٍ واحد غير إمامي، لكنّه موثّق.
٤. الضعيف وهو ما سوى هذه الثلاثة^(٢).

فالقائل بشرط العدالة يفترض أن لا يعمل إلا بالصحيح؛ وبعضهم عمل بالحسن؛ لكفاية المدح عنده. وأما القائل بالوثاقة فيعمل بالأوّل والثالث، كما عملوا بالثاني رغم عدم التوثيق؛ لكفاية المدح. وهذا ما يغيّر على أرض الواقع في التعامل مع الأحاديث كثيراً. ولهذا لا بُدّ لنا من معرفة أيّ من هذه الأقسام الأربعة حجّة، وأيّها ليس بحجّة؟

والبحث في معيار حجّة الخبر، هل هو الوثاقة أو العدالة؟ يقع في نقطتين أساسيتين:

النقطة الأولى: هل المأخوذ في أدلة حجّة خبر الواحد شرط الوثاقة أو العدالة؟ وكيف يمكن الجمع بين هذه الأدلة؛ للوصول إلى نظرية في المقام؟

النقطة الثانية: على تقدير أخذ شرط العدالة، هل الاعتقاد الحق شرط في العدالة أو لا؟ أي لو كان الراوي فاعلاً للواجبات تاركاً للمحرّمات بحسب اعتقاده فهل يكفي هذا في نعتة بالعدالة، أو يشترط في ذلك كونه عند الشيعي - مثلاً - شيعياً إمامياً يعتقد بالمذهب الاثني عشري؟

١- أدلة الحجية، وشرط الوثاقة والعدالة

لا بُدّ لنا من استعراض أدلة الحجية، في المهمّ منها؛ كي نرى موقفها من الموضوع، فنقول:

١. أما دليل الكتاب فبصرف النظر عن آية النبأ هو لا يشترط الوثاقة، ولا العدالة، كما هو واضح. وأما آية النبأ فسيأتي الحديث عنها بالتفصيل.

٢. وأما دليل السنة فالظاهر منه كفاية الوثاقة في مثل خبر العمري وأمثاله. نعم، بعض الروايات تشترط العدالة أو تحكي عن مقدارها. لكنّ السيد الصدر وأمثاله قالوا: إننا نأخذ بها ونثبت بها حجية خبر العمري، وبه نوسّع الدائرة لمطلق الثقة^(٣).

٣. وأما دليل الإجماع فالمسألة مشكّلة؛ حيث الكلمات مختلفة في هذا الأمر، فيؤخذ فيه بالقدر المتيقن، وهو خبر العادل الإمامي، وإن كانت دراستنا في كتاب نظرية السنة تميل إلى عدم اشتراط العدالة عند المتقدمين، فليراجع.

٤. وأما دليل سيرة المتشرّعة فحاله حال دليل الإجماع، طبقاً لأساسيات نظرية حجية خبر الواحد. وأما طبقاً لما توصّلنا إليه فالعدالة ليست شرطاً، والشيعية كانوا عاملين - كما ينصّ الشيخ الطوسي - بأخبار غيرهم ممّا لم يكن عندهم خلافه، كالسكوني وحفص بن غياث و...^(٤).

٥. وأما دليل السيرة العقلانية فمن الواضح أنّ العقلاء لا يشترطون العدالة في العمل بالأخبار، بل المهمّ عندهم جانب الوثاقة والضبط المتعارف. وهذه سيرتهم قائمة على ذلك في جميع الأديان.

وبهذا يظهر أنّ مختلف الأدلة لا تدلّ على شرط العدالة في حجية الخبر، إلّا الإجماع وسيرة المتشرّعة لو أُريد الأخذ بالقدر المتيقن منهما، ولم يُشكّك فيه، فلا

يبقى هناك إلا آية النبأ بوصفها الدليل العُمدة هنا، والقادر على تقييد سائر الأدلة.

وقفات مع دلالة آية النبأ من حيث الوثاقة والعدالة

إذن، المهمُّ هنا هو آية النبأ، فهي تواجه في منطوقها تمام أدلة حجّية خبر الواحد تقريباً؛ فمن جهةٍ هي تسقط خبر الفاسق، وهو إسقاطٌ عامٌ يشمل حالة كونه ثقة؛ فيما بعضٌ آخر من أدلة الحجّية يُثبت الحجّية لخبر الثقة، ولو كان فاسقاً، فمركز التعارض خبر الثقة الفاسق، وإلاّ فخبر غير الثقة ساقطٌ عند تمام الأدلة، وخبر الثقة العادل مشمولٌ للحجّية فيها جميعاً، كما هو واضح.

وقد ادّعى أنّ المشهور قد ذهب إلى اشتراط العدالة في الراوي، فيما الطوسي اكتفى بالتحرُّز عن الكذب^(٥). وعمدة المستند هو آية النبأ، كما يظهر بمراجعة كلماتهم.

وقد تُطرح هنا حلولٌ في التوفيق أو الحسم بين آية النبأ وسائر أدلة الحجّية.

وهذه الحلول هي:

الحلّ الأول: وهو أوّل الحلول تبادراً إلى الذهن، حيث يُقال: إنّ النسبة بين آية النبأ وسائر الأدلة هي العموم والخصوص من وجه؛ ذلك أنّ مادة الاجتماع هي الفاسق الثقة، والآية تنفي حجّية خبره، فيما تُثبتها سائر الأدلة. وطبقاً لقواعد التعارض يُفترض هنا الحكم بتساقط كلّ الأدلة، والرجوع إلى مقتضى الأصل. والأصل عند الشكّ في الحجّية هو عدم الحجّية، فتكون النتيجة لصالح القول بشرط العدالة في حجّية الخبر تقريباً^(٦).

وهذا **الحلّ نوقش** بأنّ الآية لا تصلح رادعةً عن السيرة؛ لأنّ السيرة مستحكمة مستمرة على العمل بخبر الثقة الفاسق حتّى بعد نزول الآية، ولا يُحتمل أنّ الآية نزلت ولم يرتدعوا، بل لو كانت هذه السيرة عقلانيّةً لتّم ذلك أيضاً؛ لأنّ قوّتها واستحكامها مع وجود آية النبأ معناه أنّ الآية لا تكفي في الردع، فلو لم يرُضَ الشارع بهذه السيرة لقدّم ردعاً متناسباً معها^(٧).

وهذا الكلام يردُّ عليه:

أولاً: إنّنا توصلنا في دراستنا التاريخيّة إلى أنّ المتشرّعة لا يُعلم أنهم كانوا

يعملون بخبر الثقة الظني، بل الأرجح عملهم بخبره الاطمئنان، الخارج عن دلالة آية النبأ. ومعه فالاستدلال بتقدم سيرة المتشرعة على آية النبأ غير دقيق. وهذا إشكالٌ مبنائي. والأمر عينه سبق أن ذكرناه في السيرة العقلانية، التي شككنا في انعقادها على العمل بأخبار الثقات الظنية أساساً^(٨).

ثانياً: قلنا غير مرة: إن نزول آية قرآنية صريحة وواضحة في الردع عن سيرة ما أمر كافٍ عندما نلاحظ مدى تأثير القرآن الكريم في حياة المسلمين. هذا، إلى جانب جملة من الروايات التي أخذت عنوان وروح العدالة في حجّة الخبر، كما اعترف بذلك الصدر نفسه، مع إخراج مثل خبر العمري. وهذا كافٍ في الردع. وإذا لم يرتدع العقلاء فليس ذلك دليلاً على تقصير المشرع في الردع.

وعليه، فالصحيح في نقد هذا الحلّ الأوّل هو إبطال نسبة العموم والخصوص من وجه المدّعاة فيه، كما سيأتي في الحلّ الثاني.

الحلّ الثاني: أن نفترض تقدّم دليل حجّة خبر الثقة على آية النبأ، وذلك بالقول: إن آية النبأ معلّلة بقوله تعالى: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ...﴾. وهذه الجهالة تحتمل:
أ. **الجهالة العملية.** والمقصود بها: كي لا ترتكبوا عملاً سفهياً غير عقلاني.
ب. **الجهالة العلمية.** والمقصود بها: كي لا تصيبوا شخصاً بأمراً عن جهلٍ وعدم علم.

ج - الجهالة المرددة بين العلميّة والعملية، بحيث لا يتميّز المراد منها، هل هو الأوّل أو الثاني من الاحتمالين المتقدمين.

وهنا:

١. **إذا قصد الجهالة العملية** سقطت الآية في مواجهة دليل حجّة خبر الثقة؛ لأنّ العمل بخبر الثقة الفاسق عملٌ عقلاني وغير سفهي. ومعه فعندما يُطلب تجنّب خبر الفاسق؛ دفعاً لمحدور التورط في إصابة الآخرين بشكلٍ سفهي، فإنّه يؤخذ بالتعليل ويقدم على المعلّل، فيُراد ترك الأخبار التي في الأخذ بها سفاهة وحماقة عملية. ومن الواضح عدم اندراج خبر الثقة الفاسق في هذا الميدان، فيؤخذ به دون أن تنهى عن العمل به آية النبأ.

٢. **وأما إذا قصد الجهالة العلمية** فإنّه وإن بدت النسبة بين الآية ودليل حجّة خبر

الثقة هي العموم والخصوص من وجه؛ لأن الآية تنهى عن خبر الفاسق، سواء كان ثقةً أم غير ثقة، فيما دليل حجّية خبر الثقة يعطي الحجّية لخبره، سواء كان فاسقاً أم غير فاسق، إلا أنّ التأمل في تعليل الآية جيداً يجعل النسبة هي العموم والخصوص المطلق؛ وذلك أنّ التعليل في الآية ينهى عن كلّ خبر غير علميٍّ، فيؤخذ به. وعندما نقيس هذا التعليل الذي يمثّل كبرى الآية وقاعدتها إلى دليل حجّية خبر الثقة ستكون النسبة هي العموم والخصوص المطلق، كما هو واضح. ومعه يتقدّم دليل الحجّية بملاك الأخصّيّة. ولا يمكن هنا، بعد مجيء التعليل، الاستناد إلى المعلّل في الآية، المأخوذ فيه وصف الفسق؛ لأنّ المفروض أنّ التعليل كشف لنا عن أنّ سبب النهي عن خبر الفاسق إنما هو لعدم كونه علمياً، لا لذاته ونفسه وعنوانه، فلا نقف عنده بعد مجيء هذا التعليل، فتكون النسبة هي العموم والخصوص المطلق.

٣. وأما إذا كانت الجهالة بالنسبة إلينا مردّدة؛ فإما أن تكون علميّة في الواقع، أو عمليّة. وقد تقدّم الجواب لا أقلّ على احتمال الجهالة العمليّة. ومعه، فعلى تمام التقادير يقدّم دليل حجّية خبر الثقة على آية النبأ. والنتيجة عدم اشتراط العدالة^(٩).

وهذا الحلّ جيّد. غير أنّ بعض الملاحظات قد تُسجّل عليه:

أولاً: إنّه قائم على عدم دلالة آية النبأ على حجّية خبر العادل؛ إذ لو بنينا على دلالتها فإنّ القائل بالدلالة يرى تقدّم مفهوم الآية على تعليلها، لا تقدّم التعليل على المفهوم، كما فصلناه في بحوثنا حول حجّية الحديث عند الكلام عن آية النبأ^(١٠)، وإلاّ لم تعدّ آية النبأ عنده دالّة على حجّية خبر الواحد، كما هو واضح. وعلى هذا التقدير سيكون معنى الآية حجّية خبر العادل، دون الفاسق، فيُستند إلى إطلاق المنطوق مباشرة، فلا يمكن تميم هذا الحلّ طبقاً لذلك.

ثانياً: إنّ هذا الحلّ يفترض الجهالة بمعنى السفاهة عقلاً، ولم يذكر لنا شاهده على ذلك، فلعلّ المراد هنا السفاهة في إشارة إلى سفاهة الاعتماد على خبر الفاسق، ولو كان ثقةً، فتكون الآية ردّاً عن البناء العقلاني في الاعتماد على خبر الثقة، ولو كان فاسقاً. فهذه النقطة لم يقدّم جواباً عنها في هذا الحلّ.

إلاّ أنّ هذا الإشكال ربما يمكن الجواب عنه بأنّ لسان التعليل يشير إلى أمرٍ

مرتكز في ذهن السامعين، فلا بُدَّ من فرض السفاهة مفهوماً مسبقاً منطبقاً في المقام. **الثالث:** إنّ هذا الحلّ لا تصل النوبة إليه؛ لوجود حلٍّ جيّد يحسم الموقف من الجذور، وهو الحلّ الرابع الآتي.

الحلّ الثالث: ما ذكره الميرزا القمّي، وأوضحه النائيني، واستند إلى روحه بعض الرجاليين؛ لتبرير البحث الرجالي شرعياً وأخلاقياً، من أنّ الآية تجيز العمل بخبر الفاسق بعد التبيين. ومن أنواعه: التبيين بملاحظة مضمون الخبر من حيث استناد المشهور له أو غير ذلك. كما أنّ من أنواعه: التبيين بملاحظة المخبر من حيث الوثاقة والصدق والضبط. فإذا أحرزنا وثاقة الفاسق المخبر كان ذلك تبييناً عقلائياً في الخبر، فيمكننا العمل به بعد ذلك^(١١).

والجواب: أولاً: إنّ الظاهر من الآية تعلّق التبيين بمضمون الخبر؛ حتّى لا يقع إصابة القوم عن غير علم، وإلاّ لزم عدم وجوب التبيين في ما يخصّ ضبط الناقل ودقّته في النقل، بعد أن كان عادلاً. وهذا يخالف بناء العقلاء أنفسهم. فلا إطلاق لكلمة التبيين هنا، وإلاّ لزم إمكان ربطها بالتبيين بشيء آخر خارج الخبر والمخبر معاً. وهو واضح الفساد. ولا أقلّ من الشكّ، فيؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو التبيين عن مضمون الخبر ومديات صحّته وثبوته. ودعوى أنّ التبيين عن أحوال الناقل للخبر نوع تبيين في مضمون الخبر فيه تكلف ظاهر. فإذا أخبرك زيد بخبر، فقلت لك: تبيين، أو تبيين الأمر، لم يفهم العرف هنا إلا محاولة التثبت من تحقّق مفاد الأمر المخبر عنه، فإذا كان تبيين حال الناقل يفيد اليقين فلا بأس؛ لحجّة اليقين، وإلاّ فلا يفهم العرف شمول الأمر بالتبيين لحال الناقل.

ثانياً: لو صحّ هذا الفهم للزم الخلل في بيان الآية الكريمة؛ وذلك أنّها فرضت فسق الجائي بالخبر شرعاً، ومقتضى إطلاق هذا الفرض هو الشمول لحالة علمنا بوثاقته أو علمنا بعدم وثاقته أو عدم علمنا بوثاقته وعدمها، فيلزم من إطلاق الشرط في الآية إطلاق الأمر بالتبيين عن حال وثاقته، حتّى مع علمنا بوثاقته. وهذا فيه تنافر واضح، قد يُرشد إلى أنّ المراد بالتبيين هو التحقّق من مديات صدقه في هذا الخبر، لا من مديات كونه ثقة من حيث اتّصاف الإنسان بهذه الصفة. إلاّ إذا قيل بأننا نخرج هذه الحالة من تحت الإطلاق بدلالة ضمنيّة.

الحلّ الرابع: ويقوم على ما ذكرناه في البحث اللغوي في مفردات آية النبأ من كتابنا (حجّة الحديث)^(١٣)، حيث قلنا: لا يُحرز أن المراد من كلمة الفاسق في اللغة العربية المعنى الشرعيّ، بل يُقصد الإنسان الخارج عن الحدّ في سلوكه ومواقفه، سواء صدق الفسق الشرعي أم لا، وسواء سُمّي عادلاً شرعاً أم لا. ومعه لا دليل يُثبت إرادة العدالة والفسق بالمعنى الشرعيّ من الآية.

يُضاف إلى ذلك أننا لو قارنا ما ذكرناه هناك في البحث اللغوي مع ما يقتضيه سياق الآية ومناسبات الحكم والموضوع فيها لوجدنا المراد الإنسان الذي خرج عن الحدّ بحيث لا يُوثّق بخبره؛ لأنّ السياق سياق باب الإخبارات، ولا أقلّ من أنّه لا دليل على ما هو أزيد من ذلك، ويكفي التردّد. ومعه فالآية لا علاقة لها بباب العدالة والفسق في الفقه الإسلامي، حتّى نجعلها في مواجهة سائر أدلّة حجّة خبر الثقة، فهي تشير إلى الفسق الخبري، لا إلى الفسق الشرعي.

وحتّى لو دلّ مفهومها على حجّة خبر العادل، على أساس القدر المتيقّن في المنطوق يستدعي قدراً متيقّناً في المفهوم، وهو فيه خصوص العادل الثقة، فهذا يعطي الحجّة لخبر العادل الثقة، لكنّه لا يُعارض أدلّة حجّة خبر مطلق الثقة، كما هو محلّ بحثنا؛ لأنهما مثبتان. فتأمّل جيداً.

ونتيجة ما تقدّم أنّه لم يقدّم دليل حاسم لصالح اشتراط العدالة في الراوي، بل يكفي فيه أن يكون إنساناً متزناً في إخباراته، يوثق بها، ويعتمد عليها. وهذا هو معنى الوثاقة الشاملة للضبط المتعارف. فالصحيح هو حجّة خبر الثقة، حتّى لو لم يكن عدلاً، بناءً على قانون حجّة خبر الواحد الظنّي، فضلاً عن مسالك الوثوق والاطمئنان.

٢- شرط العدالة ومسألة الاعتقاد

لعلّ المشهور بين العلماء - بل قيل: لا يُطلق في الاصطلاح الأصولي إلّا عليه^(١٣) - أخذ سلامة الاعتقاد وحقيّته شرطاً في العدالة. ولعلّه من هذا الباب - وأبواب أخرى - شرطوا في إمام الجماعة أن يكون شيعياً^(١٤). وكذا ما طرحه بعضهم في باب القضاء، وفي الشهادات، وفي التقليد والإفتاء، وفي ولاية الأمر والحكومة، حيث قالوا: إنّ

اشتراط العدالة في هذه الأمور والموارد يُعدّ بنفسه دليلاً على اشتراط الإمامية الاثني عشرية؛ لعدم صدق العدالة بدونها.

وفي مقابل هذا القول، ذهب بعض الفقهاء إلى عدم الربط بين العدالة والاعتقاد، فيمكن وصف غير الإمامي بالعدالة مهما كان اعتقاده، ما دام نابغاً عن نظره، ولم يخرج عن الشرع في مذهبه.

ومن الواضح كم هو حجم تأثير كل من النظريتين على الاستناد إلى الروايات الموجودة بين المسلمين. ومن الطبيعي أن يكون هذا البحث مبنياً على شرط العدالة في خبر الواحد، وإلا لو بنينا على كفاية شرط الوثاقة، فضلاً عن معيارية الوثوق، كما هو الصحيح فيهما بحسبه، فلا موضوع لهذا البحث هنا.

والملفت للنظر أنّ كبار الفقهاء الذين تركوا لنا رسائل في العدالة، مثل: الشهيد الثاني والشيخ الأنصاري، لم يعقدوا فصلاً عن هذا الموضوع، لدراسته والاستدلال عليه، وإنما ورد في ثنايا متفرقة للأبحاث الفقهية. حتّى أنهم عندما ناقشوا النظرية التي تقول بأنّ العدالة هي الإسلام مع عدم ظهور الفسق، وانتقدوها، لم يعلّقوا عليها برفض قيد الإسلام، واستبداله بقيد الإيمان، الذي بات يدلّ في الاصطلاح الفقهي الشيعي على التدين بالمذهب الإمامي الاثني عشري، مع أنّه كان من المناسب في مباحث العدالة، ولا سيّما الدراسات المفردة فيها، الاهتمام بهذا الموضوع الماثوث في ثنايا الفقه الإمامي. وهذا ما يرشد إمّا إلى وضوح عدم وجود دور لسلامة العقيدة في العدالة؛ أو إلى كون هذا الدور ثابتاً واضحاً مفروغاً عنه عندهم.

٢-١- تعريفات العدالة في الموروث الفقهي الإسلامي

من هنا، لا بُدّ من رصد أبرز التعريفات التي عرفها الفقه الإسلامي للعدالة، مقدّمةً للموضوع؛ لأنّ بحثنا لا يدور - حالياً - حول هذه النقطة. وأبرز التعريفات التي طرحت للعدالة خمسة، هي:

التعريف الأول: ما حُكي عن ابن الجنيّد، والشيخ المفيد، وهو ظاهر الشيخ الطوسي في بعض المواضع من كتبه، مدّعياً عليه الإجماع^(١٥)، من أنّ العدالة هي الإسلام وعدم ظهور الفسق. فالمسلم الذي لا تبدو عليه آثار الفسق ومعامله عادلاً،

تترتب عليه أحكام العدالة في الشريعة الإسلامية.

ولعلّ مراد أنصار هذا التعريف هو تعريف العدالة ثبوتاً، أو ربما يفهم من بعض تعابيرهم تعريفها إثباتاً، وأنّ الإسلام مع عدم ظهور الفسق كافٍ في إثبات العدالة.

التعريف الثاني: وهو تعريف مشهور جداً بين السنّة والشيعية، حيث يرى أنّ العدالة عبارة - على اختلاف تعابيرهم، وبقطع النظر عن الفرق بينها - عن مَلَكَةٍ أو هيئة راسخة أو كيفية باعثة على الطاعة، بالإتيان بالواجبات، وترك المحرّمات.

التعريف الثالث: وهو قولٌ معروف أيضاً، ذهب إليه ابن إدريس والمجلسي والإصفهاني والخوانساري... وحاصله أنّ العدالة ليست مَلَكَةً، بل هي عين الإتيان بالواجبات، وترك المحرّمات.

التعريف الرابع: وهو تعريفٌ لاح من بعض الفقهاء الميّل إليه، مثل: المحقّق الآغا رضا الهمداني، ونسبه الشهيد الأوّل في ذكرى الشيعة إلى بعض الأصحاب. وحاصله أنّ العدالة عبارة عن حُسْن الظاهر.

ولعلّ مرادهم كاشفيّة حُسْن الظاهر، لا كونه عين العدالة.

التعريف الخامس: ما ذهب إليه مثل المحدث البحراني، من التمييز في تعريف العدالة بين الموارد؛ ففي إمام المسلمين والمفتي تُشترط العدالة بوصفها مَلَكَةً؛ أما في غيرهما، كإمام الجماعة والشاهد، فيكفي حُسْن الظاهر^(١٦).

وبصرف النظر عن الصحيح في هذه التعاريف وغيرها، فإنّ الذي يبدو لنا منها أنها لم تأخذ قيد الاعتقاد في العدالة، باستثناء التعريف الأوّل الذي أشار إلى قضيّة إسلام الفرد الذي نريد وصفه بالعدل. ومعنى هذا أنّ الفقهاء إمّا لا يأخذون في العدالة أيّ قيد اعتقادي، لهذا ركّزوا على حسن السلوك والحلال والحرام...؛ أو أنّ القيد الاعتقادي مأخوذ هنا في بعض قيود هذه التعريفات، أو مفروض مسبقاً كأن يُقال: إنّ العدالة لا يُبحث عنها إلّا في حقّ المسلم أو الإمامي الاثني عشري أو السلفي أو غير ذلك.

فتعريفات العدالة في كلمات الفقهاء ليس فيها - سوى الأوّل منها - أيّ دور صريح لقيد العقيدة، بل إنّ التعريف الأوّل يأخذ العقيدة الإسلامية، ولا يأخذ العقيدة المذهبيّة، إلّا إذا قيل بكفر كلّ مَنْ كان على غير المذهب الحقّ.

٢-٢- أدلة نظرية أخذ سلامة الاعتقاد في العدالة، وقفات وتأملات

وعلى أي حال، فحاصل ما يمكن أن يكون دليلاً على أخذ الاعتقاد جزءاً أو قيداً أو مستتبناً في مفهوم العدالة، وشرطاً في الراوي، أمور، أهمها نبيته في وجوه:

٢-٢-١- نفي القاصر العقدي غير القاصر الطبيعي والسماعي، وقفات نقدية

الوجه الأول: أن نذهب إلى النظرية الكلامية - الأصولية القائلة بعدم وجود قاصر في القضايا الاعتقادية، سوى مَنْ كان عنده قصورٌ طبيعي، مثل: الصبيان والمجانين، فإن هؤلاء إذا دانوا بغير الحق كانوا جاهلين قاصرين، أما غيرهم فإنه لو دان بذلك لم يكن قاصراً، إلا في مثل القضايا السمعية التي لم تبلغه، كما لو كان يعيش في أدغال أفريقيا أو أمريكا الجنوبية، ولم يسمع أساساً بدعوة الإسلام أو بولاية أهل البيت، فإنه يكون قاصراً حينئذٍ، وأما غير هؤلاء فهم مقصرون، وإذا كانوا كذلك كانوا عصاة؛ لأن التقصير في القضايا الاعتقادية معصية، وإذا كان ذلك معصيةً كان فسقاً، فيخرجون بذلك عن إطار العدالة في تعريفها المتقدم.

وهذا الوجه يفترض عدم وجود قاصر في العقائد، إلا القاصر الطبيعي؛ والقاصر السماعي. وهي نظرية تم تداولها في التراث الكلامي الإسلامي منذ الجاحظ (٢٥٥هـ) وحتى العصر الحاضر. ولعلها النظرية المعروفة في أكثر الأوساط. وليس بحثنا هنا كلامياً حتى نتوسع فيه، فقد عالجت هذه المسألة في دراساتٍ أخرى، كما في كتابنا (التعددية الدينية)، لكننا - سريعاً - نشير إلى ملاحظاتٍ نقدية:

الملاحظة الأولى: إن الدليل الذي ساقه علماء أصول الفقه الإسلامي على حجية القطع - بما يشمل القطوعات الذاتية - لا يفرق في روحه بين أن يكون الموضوع المقطوع به عملياً أو اعتقادياً نظرياً فيه جانب ثواب وعقاب، فإذا كانت الحجية والمعذرية لازماً ذاتياً للقطع فهذا معناه أنها لا تنفك عنه؛ لأن هذا هو معنى اللازم الذاتي، وإلا لو انفكت عنه في القضايا العقائدية أو غيرها لم تكن لازماً ذاتياً، فحجية القطع لا تميز فيها بين العقيدة والفروع العملية.

وانطلاقاً من ذلك، لما كان غير الشيعي بالنسبة إلى الشيعي، وغير السنّي بالنسبة إلى السنّي مثلاً، قاطعاً - ولو قطعاً خاطئاً - بما يقول به فإن قطعه هذا يكون

معذوراً فيه على تقدير عدم إصابة الواقع.

ولعلّ هذا هو ما أراده الإمام الخميني في استناده إلى حجّة القطع لإثبات أنّ أكثر علماء وعوام أهل الكتاب والكفار جهّال قاصرون، لا مقصّرون، فقد قال ما نصّه: «فحكم العقل بالقبح وصدق الإعانة على الإثم فرع كون الإتيان بما ذكر إثماً وعصيانياً. وهو ممنوع، لا لكون الكفار غير مكلفين بالفروع، أو غير معاقبين عليها، فإنّ الحقّ أنّهم مكلفون ومعاقبون عليها، بل لأنّ أكثرهم إلّا ما قلّ وندر جهّال قاصرون، لا مقصّرون. أما عوامهم فظاهر؛ لعدم انقذاح خلاف ما هم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحّة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب، نظير: عوام المسلمين. فكما أنّ عوامنا عالمون بصحّة مذهبهم، وبطلان سائر المذاهب، من غير انقذاح خلاف في أذهانهم؛ لأجل التلقين والنشوء في محيط الإسلام، كذلك عوامهم، من غير فرق بينهما من هذه الجهة، والقاطع معذور في متابعة قطعه، ولا يكون عاصياً وآثماً، ولا تصحّ عقوبته في متابعته. وأما غير عوامهم فالغالب فيهم أنّه بواسطة التلقينات من أول الطفوليّة والنشوء في محيط الكفر، صاروا جازمين ومعتقدين بمذاهبهم الباطلة، بحيث كلّ ما ورد على خلافها ردّوها بقولهم المجبولة على خلاف الحقّ من بدوّ نشوئهم. فالعالم اليهودي والنصراني كالعالم المسلم، لا يرى حجّة الغير صحيحة، وصار بطلانها كالضروري له؛ لكون صحّة مذهبه ضروريّة لديه، لا يحتمل خلافه. نعم، فيهم من يكون مقصّراً لو احتمل خلاف مذهبه، وترك النظر إلى حجّته عناداً أو تعصّباً، كما كان في بدوّ الإسلام في علماء اليهود والنصارى من كان كذلك. وبالجمله: إنّ الكفار كجهّال المسلمين، منهم قاصر، وهم الغالب، ومنهم مقصّر...»^(١٧).

ولعلّ ذلك هو مستند الشيخ البهائي، الذي ذهب إلى أنّ من أخلص ثمّ بحث ووصل إلى غير الحقّ كان معذوراً، كما ينقل عنه ذلك الخوانساري في روضات الجنات، مشيراً إلى تسبّب هذا الرأي عنده في إثارة القلاقل عليه^(١٨).

وقد مال إلى معذوريّة الباحث عن الحقيقة، لكّنه لم يصل إليها، جماعة من العلماء، مثل: الشيخ محمد جواد مغنّية، والشيخ حسين علي المنتظري، والسيد محمد حسين فضل الله. وهو المنسوب - كما في كلمات الغزالي والآمدي - إلى الجاحظ

وعليه، فعلى نظرية حجّة القطع بشكل ذاتي مطلقاً، ولو كان قطعاً ذاتياً، لا يكون المخطئ في الاعتقاد مطالباً بنتائج خطئه بمحض أن يكون قد أخطأ، بل يكون معذوراً، ومن ثمّ فلا معنى للحديث عن فسقه، وإلاّ لزم الحديث عن فسق جميع المختلفين مع بعضهم في الأحكام الشرعيّة داخل المذهب الواحد والدين الواحد.

الملاحظة الثانية: إنّ الإنسان إذا كان قاطعاً بدين أو مذهب، ولو لنشوّئه عليه وتربيّه في فضاء اجتماعي على اعتقاداته، مهما كان منطلق قطعه ومبرّره وصوابه أو خطئه، لا يُلزمه عقله العملي بالبحث عن مذهب آخر؛ لأنّه يرى أنّه قد وصل إلى الحقيقة، فما هو الملزم الأخلاقي الذي يدفعه للبحث عن الحقيقة؟

وإذا قلت له: لعلّ الحقيقة في المذهب الآخر فإنه سوف يقول لك: أنا قاطعٌ بأنها في مذهبي، فكيف أكون ملزماً بالبحث عنها في مكان أنا متأكّد أنها غير موجودة فيه. فهذا أشبه شيء بمنّ أضاع قطعة من ذهب، وهو في بيته، ثمّ قلنا له: ابحث عنها في أواسط المحيط الأطلسي أو على القمر، فإنّه لن يرى أنّ عقله العملي يُلزمه. ما دام متأكّداً من خطأ هذا الاحتمال. بالبحث عنها هنا، بل سيرى عمله عبثاً لا محصل من ورائه. وفي هذه الحال هل يحكم العقل عليه بأنه مقصّر في البحث حتّى لو فرضنا أنّ معجزة ما وضعت ذهبه على القمر واقعاً؟! وإذا لم يحكم العقل عليه بالإلزام بالسعي والبحث فكيف يمكن وصفه بالتقصير حينئذٍ. ولعلّ هذا هو مراد الإمام الخميني من كلامه المشار إليه آنفاً.

إلا أنّ هذه الملاحظة قد يُسجّل جوابٌ نقديّ عليها، وهو أنها تتسجم مع القطع بالتعريف الأرسطي له، وهو الذي لا يحتمل الخلاف إطلاقاً، بل يراه مستحيلًا. أما اليقين بالتعريف الاستقرائي، وكذا تعريف الأخباريين له، فهو يجمع الإمكان في الخطأ. ومعه فالقاطع على هذا التقدير يظلّ رغم قطعه يحتمل صواب الآخر، ممّا يدفع بعقله العملي بالإلزام بالبحث والسعي، وعدم الاتّكال على علومه.

وهذه المناقشة يمكن إيرادها على بعض أهل العلم والاختصاص ممّن يمكن أنّ تظهر في أذهانهم مثل هذه القضايا، أما غالب الناس فهم بالرغم من عدم كون يقينهم أرسطياً، إلاّ أنهم لا يلتفتون إلى احتمال الخلاف رغم عدم جزمهم باستحالته.

ولعلّه لهذا عبّر الخميني بعدم انتقاد الخلاف في إذهانهم، لا بانقداح استحالة الخلاف. فهذا الجواب النقدي غير صحيح على نحو الإطلاق.

الملاحظة الثالثة: بصرف النظر عما تقدّم، وإذا التزمنا بأنّ العقل العملي يُلزم الإنسان بالبحث والسعي بمجرد سماع اسم الحقيقة، كأنّ يسمع بوجود ديانة اسمها الإسلام، مع ذلك ثمة ما يمنع عن الأخذ بالتفعيل التجيزي لحكم العقل هذا. فهذه الملاحظة مردّها إلى وجود المانع في الجملة، فيما الملاحظتان السابقتان ترجعان إلى عدم وجود المقتضي في الجملة لحكم العقل بلزوم الفحص. وحاصل الملاحظة هنا أنّه لو ألزم العقل بالبحث لكان إلزاماً بغير المقدور؛ لأنّ احتمالات الحقيقة كثيرة جداً، والإلزام بالبحث فيها أمرٌ صعب وشاق. فمثلاً: إذا سمعنا بوجود ديانة يهودية فإنّ موضوعيّة البحث وإنصافه لمعرفة صحّة هذه الديانة ستُلزمننا بدراستها من مصادرها، وقد يحوجنا ذلك إلى تعلّم عدّة لغات، تماماً كمن سمع بالإسلام فلا يحقّ له الحكم بصواب أو خطأ الإسلام لمجرد كتاب قرأه بغير اللغة العربية، فإذا حسبنا هذا البحث المنصف سوف يحتاج إلى أعمار عديدة وقرون، كي يصل الإنسان إلى الحقيقة. هذا، فضلاً عن أنّ غالبية الناس ليس لها المقدرة على هذا البحث، وإلّا لتوقّفت الحياة وانشلت وتعطلت، فالقول: إنه بمجرد أن تسمع باسم الديانة الحقّة يصبح البحث عنها لازماً، ومن ثمّ يتشكّل علم إجمالي بالحقّ في ضمن احتمالات كثيرة، فيكون ملزماً عقلاً بالبحث في الجميع... قولٌ بعيد عن واقع قدرات البشر، وهو يفترض لزوم البحث في الإسلام فقط، مع أنّ ذاك الطرف لم يعرف أنّ الإسلام هو الحقّ أو لا بعد، حتّى يُلزم نفسه بخصوص البحث فيه، فالمفترض عقلاً سرية الإلزام إلى كلّ ديانة... يكون احتمال صوابها كاحتمال صواب الإسلام في ذهن ذاك الباحث عن الحقيقة، فلا يصحّ تنزيل الآخر منزلة الذات مع الفارق الكبير. وعليه، فالمفترض القول بحكم العقل بلزوم البحث قدر الإمكان، لا مطلقاً.

وإذا كان الأمر كذلك يلزمنا العمل على الظاهر. فمع وجود احتمال عدم التقصير في هذا السّني أو الشيعي مثلاً لا يمكننا اتّهامه وإثبات فسقه، بل نُحسن الظنّ به، بل لعلّه سأل وحصل على أجوبة غير مقنعة له، وصادف أنّ من أجابه من أبناء المدرسة الحقّة لم يكن موفقاً في إجاباته، والأصل عدم تورّطه بمعصية أو جناية

أخلاقية حتى نُثبتها بدليل. ومن الواضح أنّ ترتيب الآثار الفقهية على إسلام شخص أو تسنّنه أو تشييعه أمرٌ فقهيّ، تخضع له قواعد التعامل مع أبناء المذاهب والأديان. لكنّ هذا يغيّر المعذورية وعدم التقصير وعدم التورّط في الفسق بينه وبين الله. فهو معذور، لكن لا نرتّب عليه آثار الإسلام أو التشييع في الدنيا.

الملاحظة الرابعة: إذا ألزمتنا الطرف الآخر بالبحث، ثمّ بحثَ وحَقَّق؛ فيما أن

نقبل نتيجة؛ أو نرفضها:

أ. فإذا قبلنا النتيجة التي توصّل إليها - مهما كانت - قبولاً تعديرياً، أي حتى لو كانت على خلاف الحقّ في ديننا ومذهبنا، فمعنى ذلك وجود القاصر، ولو كان مفكراً، أي عدم انحصار القصور بالضعف الطبيعي، كالصغر والجنون، فهذا معذورٌ حينئذٍ، ولا يتصف بالتقصير.

ب. وأما إذا رفضنا نتيجته على مستوى العذر؛ فهذا تارةً نرفض ما قام به من منطلق تقصيره في المقدمات مباشرةً، بصرف النظر عمّا توصّل إليه؛ وأخرى نطلق ممّا توصّل إليه لافتراض تقصيره. فهذا حالتان:

الحالة الأولى: أن ننظر إلى مقدمات عمله بصرف النظر عن النتيجة، فنقول: إنه مقصّرٌ، كما لو بحث عن الإسلام ولم يقرأ القرآن ولو لمرةً واحدة، أو بحث عن المسيحية ولم يطالع الكتاب المقدّس عند المسيحيين، فهذا يكون مقصراً بلا شكّ. لكنّ تقويمنا لتقصيره مستقلاً عن نتيجة بحثه. فمثلاً: لو كنّا مسلمين، ووجدناه بحث عن اليهودية فرفضها، ثمّ أسلم، ولم ينطلق في رفضه من مطالعة أيّ كتاب يهوديٍّ أو يسمع أدلّتهم، فهذا نثّمه بالتقصير، لا أنه لمجرد أنه أسلم لم يعد مقصراً.

الحالة الثانية: أن لا ننظر إلى مقدمات عمله، بل إلى نتيجة عمله، ونجدها تخالف ما نراه من الحقّ في الدين والمذهب، فننطلق من ذلك إلى افتراض تقصيره في المقدمات؛ إذ لولا تقصيره لوصل. ونعزّز هذا الكلام بأنّ ما نعتقده حقّاً هو أمور فطرية ينبغي أن تكون حاضرةً عند الإنسان، فلولا تقصيره لحضرت عنده، فنخرج بنتيجة تقضي بتقصيره، ولهذا نثّم هذا الشخص بالعصيان وعدم العدالة.

وهذه الحالة وهذا الاستنتاج في غير محله إذا أُريد منه تععيد قاعدة؛ وذلك:

أولاً: لا ملازمة بين الخطأ والتقصير، لا عقلاً ولا عرفاً ولا شرعاً ولا عادةً. فقد

لا يقصّر الحاكم لكنّه يخطئ، ولا يقصّر القاضي لكنّه يخطئ، ولا يقصّر الفقيه لكنّه يخطئ. فإذا عمّمنا القاعدة لكلّ خطأ لزم الحكم بفسق تمام المجتهدين والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والحكّام والقضاة و... وهو ما لا يقبله عقل سليم، ولا يقرّه منطق قويم، وليس كلّ المسائل العقديّة من الأمور الفطريّة الواضحة.

ثانياً: إنّ الأمور الفطريّة - كما حُقّق في محلّه - من القضايا التي قد تضرر في الإنسان نتيجة عوامل خارجيّة. وهذه العوامل ليست منحصرة في التقصير، بل التقصير أحد أسبابها. وإلاّ فالتربية في بيئة فاسدة منذ الطفولة يساعد على ضمور بعض الفطريّات. وأيّ تقصير لهذا الشخص الذي خلّق في هذه البيئة؟! ولعلّ هذا هو معنى ما ورد في بعض الروايات^(٢٠) من أنّ الإنسان يولد على الفطرة، وأنّ أبويّه - أي المحيط - هما السبب في انحرافه عنها، لا التقصير. ومعه لا دليل على حصر الانحراف عن الفطريّات بالتقصير، لا عقلاً ولا شرعاً ولا عادةً.

ثالثاً: إذا كان العذر وعدم العذر في بحثين متساويين في الكيف والكمّ هو مصادفة الحقّ فيلزم تعليق الثواب والعقاب على ما ليس بالاختيار، وهو باطلٌ.

ولكي أوضح هذه الفكرة نأخذ شخصين غير مؤمنين بدين، ثمّ نطلب منهما استخدام طريقة بحث واحدة، يدرسان فيها الديانتين: اليهوديّة؛ والإسلاميّة، أو المذهبين: الإمامي؛ والأشعري، ثمّ نراقبهما، فتجدهما يستخدمان الطريقة عينها، وهما في الأصل غير مسلمين، ولا يهوديين، ولا شيعيين، ولا أشعريين، وأنّ هذه الديانات والمذاهب سواء بالنسبة إليهما، ونظر، ونرى أنّ أحدهما يرى حقّيّة الإسلام، فيما يرى الآخر حقّيّة اليهوديّة؛ أو أحدهما يرى حقّيّة التشيع، والآخر يرى حقّيّة الأشعريّة، فهل نحكم هنا بالتقصير أو لا؟

فإذا لم نحكم بالتقصير فهذا معناه عدم وجود ملازمة مفترضة بين عدم إصابة الحقيقة وبين التقصير. فلا يمكن ادّعاء أنّ كلّ مَنْ نراه على غير الحقّ فهو مقصّر... وأما إذا حكمنا بالتقصير، وأنّ مَنْ توصل إلى اليهوديّة معاقب وغير معذور، فيما الذي توصل إلى الإسلام معذور، بل مُثاب، لزم من ذلك ربط الثواب والعقاب والتقصير وعدمه بأمرٍ خارج عن اختيار المكلف؛ لأنّ المفروض أنّ الطرفين قاما بالخطوات عينها، ولأنّه صادف خطأ أحدهما استحقّ العقاب، فهنا نسأل: ما الذي جعله يستحقّ

العقاب فيما استحق الآخر الثواب؟

والجواب - طبقاً للمنطق عينه -: إنه أصاب، وذاك خطأ، رغم تشابههما في العمل والمقدمات. فمصادفة الحق، وهي أمر خارج عن الاختيار، تكون هي المعيار. ومن الواضح أن العقل يحكم بقبح العقاب على أمر خارج عن اختيار المكلف، فلا معنى للقول بعدم عذره.

بل يُطرح هنا - عقلاً - تساؤل جذري، وهو: لو قصر الباحث في البحث فوصل إلى الحق صدفة، فيما لم يقصر آخر فوصل إلى الباطل كذلك، لزم من عدم تساويهما في الخلاص عند الله ظلم واضح بين. وهذا موضوع عقدي مهم في الثواب والعقاب، نترك تفاصيله إلى محله.

بهذه الملاحظات الأربع نتوصل إلى عدم وجود دليل على تقصير كل من لم يبلغ الحق والمذهب، حتى لو لم يعان من قصور طبيعي أو سمعي. فلا دليل يُثبت فسقه وتقصيره بناءً عليه. نعم، لا شك في وجود مقصرين ومعاندين، ومن يعرف الحقيقة ثم ينكرها ويخفيها، ومن يلعب بالحق ويتاجر به، ومن لا يبالي بالبحث عن الدين فيما يضع كل عمره في البحث عن اللذة والشهوة ومنافع الدنيا. إلا أن هذا لا يعني صيرورة كل من لم يبلغ الحق مقصراً عاصياً معانداً منكراً. فالقاعدة والأصل عدم التقصير والعصيان، حتى يثبت بدليل في حق زيد أو بكر أو خالد. فهذا الدليل على فسق غير الإمامي أو مطلق من لم يكن على المذهب الحق غير صحيح عندما يُتخذ قاعدة.

وتجدر الإشارة إلى أن العذر وعدم العذر هنا لا ربط لهما بترتيب آثار الإسلام أو التشيع، فيبقى هذا الشخص محكوماً بعدم الإسلام في الدنيا قانوناً، وتترتب عليه آثاره، وكذا بعدم التشيع أو التسنن، وتترتب عليه آثاره، لكن الكلام في عصيانه وعدمه بما يخل بصفة العدالة.

٢-٢-٢- اختيار نظرية كفر غير المعتقد بالمذهب الحق، تعليق نقدي

الوجه الثاني: أن نستند لإثبات فسق مطلق غير الشيعي الإمامي إلى القول بكفره، ولا سيما بناءً على النظرية القائلة بكفر منكر الضروري مطلقاً وبعبوانه، حتى لو لم يستلزم تكذيب الرسول الأكرم ﷺ. وأغلب الظن أن متقدمي فقهاء

الإمامية إنّما حكموا بفسق غير الشيعي؛ إمّا انطلاقاً من تقصيره، كما هو الوجه الأول؛ أو كفره، كما هو الوجه الثاني. هذا، ولعلّ الرأي الذي كان سائداً في الفقه الشيعي القديم هو القول بكفر أهل السنة، أو كفر منكر الضروري بعنوانه، على أساس أنّ الإمامة من الضرورات التي يكفر منكرها، الأمر الذي أخذ بالضعف والتراجع عند متأخري المتأخّرين.

ولعلّ من أقدم النصوص الصريحة في ربط الخبر بعدالة الراوي، مع الإشارة إلى فسق غير الشيعي وكفره، ما ذكره ابن إدريس الحلّي في السرائر، حين قال: «...فلا خلاف بين مَنْ يعمل بها لأخبار الآحاد أنّ من شرط العمل بذلك أن يكون راوي الخبر عدلاً، والفتحي كافرٌ، فكيف يُعمل بخبره ويُخصّص بخبره العموم المعلوم^(٢١)؛ إذ من الواضح هنا أنّه انطلق من كفر غير الإمامي ليصل إلى فسقه، ومن ثمّ يُسقط خبره بوصفه خبر فاسقٍ، وليس بعادلٍ.

وعلى المقلب الآخر، قد نجد العديد من علماء أهل السنة وجمهورهم يروّون كفر - ولو بعض - المبتدعة وأهل الانحراف في العقيدة، ومن ثمّ فلا يمكن العمل بأخبارهم؛ انطلاقاً من سلب صفة العدالة عنهم، وخاصّة في نظرة بعض السلفية للشيعة والصوفيّة بأغلب طرقهم ومذاهبهم، كما هو معلوم.

ولا نريد أن نبحث هنا في كفر غير الشيعي أو إسلامه، أو في كفر غير السلفي أو إسلامه؛ لأنّ هذا أصلٌ موضوع، وإنّ كنّا نرى إسلامهم ما داموا يشهدون الشهادتين؛ استناداً إلى الكثير من الأدلّة في الكتاب والسنة التي تجعل معيار الإسلام شهادة أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً رسول الله؛ بل استناداً إلى السيرة النبويّة وسيرة الصحابة وأهل البيت على ذلك أيضاً، والتعامل مع جمهور المسلمين تعاملهم مع أهل مذهبهم. فالخلاف مع هذا الوجه مبنائيٌّ. وقد بحثنا في مواضع عدّة إشكاليّة التكفير، فلا نُطيل هنا. هذا لو صرفنا النظر عن تأثير الكفر في العدالة بوصفها حُسن سلوك أخلاقي، كما مرّ في الوجه الأوّل ومناقشاته.

يقول السيد عبد الحسين شرف الدين (١٣٧٧هـ)، في كتاب الفصول المهمّة: «الفصل الرابع: في يسير من نصوص أنتماء ﷺ في الحكم بإسلام أهل السنة، وأنّهم كالشيعة في كلّ أثر يترتّب على مطلق المسلمين. وهذا في غاية الوضوح من مذهبنا،

لا يرتاب فيه ذو اعتدال منّا؛ ولذا لم نستقص ما ورد عن هذا الباب؛ إذ ليس من الحكمة توضيح الواضحات...»^(٣٣).

وأما قضية منكر الضروري فأول الكلام كون الإمامة من ضروريات الدين التي يكفر منكرها. ولن أبحث في هذا الأمر هنا، إلا أنني سأكتفي بالإشارة إلى نصين دالّين في هذا المجال، وتحقيق البحث موكول إلى محله.

وهذا النصان هما:

النص الأول: ما يقوله الإمام الخميني في كتاب الطهارة من مباحثه الفقهية وهو: «إنّ الإمامة بالمعنى الذي عند الإمامية ليست من ضروريات الدين، فإنها لأي الضروريات عبارة عن أمور واضحة بديهية عند جميع طبقات المسلمين، ولعلّ الضرورة عند كثير على خلافها، فضلاً عن كونها ضرورة. نعم، هي من أصول المذهب، ومنكرها خارج عنه، لا عن الإسلام»^(٣٤).

النص الثاني: وهو للسيد محمد باقر الصدر، في كتابه (بحوث في شرح العروة الوثقى). وهذا نصّه: «...إنّ المراد بالضروري الذي ينكره المخالف، إنّ كان هو نفس إمامة أهل البيت فمن الجلي أنّ هذه القضية لم تبلغ في وضوحها إلى درجة الضرورة، ولو سلّم بلوغها - حدوثاً - تلك الدرجة فلا شكّ في عدم استمرار وضوحها بتلك المثابة؛ لما اكتنفها من عوامل الغموض؛ وإنّ كان هو تدبير النبيّ وحكمة الشريعة على أساس افتراض إهمال النبيّ والشريعة للمسلمين بدون تعيين قائد أو شكل يتمّ بموجبه تعيين القائد يساوق عدم تدبير الرسول وعدم حكمة الشريعة فإنّ هذه المساوقة؛ حيث إنها تقوم على أساس فهم معمّق للموقف، فلا يمكن تحميل إنكار مثل هذا الضروري على المخالف؛ لعدم التفاته إلى هذه المساوقة، أو عدم إيمانه بها»^(٣٥).

ومن هذين النصّين، ولا سيّما الثاني منهما - ونحن نوافقهما تماماً -، يُفهم أنّ الأمر الواضح البديهيّ عندي ليس من الضروري أن يكون بديهيّاً عند غيري، حتّى اتّهمه بالتقصير دوماً، أو الكفر والطمس للحقّ كذلك. فالانقسامات التي شهدتها تاريخ الإسلام كانت أكبر بكثير من أن نبسطها، ونتجاهل كلّ تعقيداتّها.

والأمر عينه نقوله لغير الشيعي في نظريته إلى الشيعة. فإنّ محاكمة الناس على أساس لازم القول، مع أنّهم غير ملتفتين لذلك أو ملتفتون ولكنهم لا يروّون هذه الملازمة

التي أنت تراها، هذه المحاكمة غير موضوعية، ومن ثمّ فمَنْ يؤمن بقَدَم العالم لا يرى أنّ قَدَم العالم يساوق إنكار التوحيد أو الألوهية، كما ترى ذلك أنت، بل هو يدّعي بأنّ قَدَم العالم يكرّس مفهوم الربوبية، ويقوّي من فقر العالم لله تعالى. فواقعية إفضاء قوله للكفر من وجهة نظرك شيء، والتزامه بالكفر (وهو تعدّد الآلهة القدماء مثلاً)، بحيث نعتبره كافراً، شيء آخر.

وهكذا مَنْ ينكر عدالة الصحابة، فهو لا يُنكر السنّة النبوية، بل هو يرى أنّ بعض طرقها غير صحيح، وأنّ لديه طرقاً أخرى في المقام. فإذا كان إنكار عدالة الصحابة عندك يفضي لسدّ باب السنّة النبوية فلا يعني ذلك أنّ منكر عدالة الصحابة ينكر السنّة النبوية، فلا يمكن تحميل لوازم الأمور للآخرين، مع عدم التفاتهم لذلك، أو مع اعتقادهم بالعدم. وقد تعرّضنا لهذا الموضوع في أكثر من موقع، ليس آخرها ما أوردناه في كتابنا (رسالة سلام مذهبي)^(٢٥)، فليراجع.

وعليه، فالأساس هنا باطلٌ غير صحيح، وهو القول بكفر غير الإمامي أو غير السنّي، ومن ثمّ انعدام عدالته.

وبعيداً عن تقويمنا لنظرية الشهيد الثاني، فقد ذهب، في كتاب حقائق الإيمان، ليس إلى إسلام سائر فرق الشيعة غير الإمامية، بل إلى تشييعهم بما للكلمة من معنى، حيث رأى أنّ التشييع عبارة عن الاعتقاد بأنّ هؤلاء الأئمة من أهل البيت علماء يجب اتّباعهم، والأخذ عنهم، وبناء الدين على أقوالهم، حتّى لو لم يجزِ الاعتقاد بعصمتهم، ولا بولايتهم التكوينية، ولا بعلمهم الغيبي، ولا بمثل ذلك، وهذا ما يوسّع من دائرة الشيعة اتّساعاً نسبياً.

يقول الشهيد الثاني: «الأصل الرابع: (التصديق بإمامة الاثنا عشر صلوات الله عليهم أجمعين). وهذا الأصل اعتبره في تحقّق الإيمان الطائفة المحقّة الإمامية، حتّى أنّه من ضروريّات مذهبهم، دون غيرهم من المخالفين، فإنّه عندهم من الفروع. ثمّ إنّ لا ريب أنّه يشترط التصديق بكونهم أئمةً يهدون بالحقّ، وبوجوب الانقياد إليهم في أوامرهم ونواهيهم؛ إذ الغرض من الحكم بإمامتهم ذلك، فلو لم يتحقّق التصديق بذلك لم يتحقّق التصديق بكونهم أئمةً. أما التصديق بكونهم معصومين مطهّرين عن الرجس، كما دلّت عليه الأدلّة العقلية والنقلية، والتصديق بكونهم منصوباً عليهم

من الله تعالى ورسوله، وأنهم حافظون للشرع، عالمون بما فيه صلاح أهل الشريعة من أمور معاشهم ومعادهم، وأن علمهم ليس عن رأي واجتهاد، بل عن يقين تلقوه ممن لا ينطق عن الهوى، خلفاً عن سلف، بأنفس قوية قدسية، أو بعضه لدني من لدن حكيم خبير، وغير ذلك مما يفيد اليقين، كما ورد في الحديث أنهم عليهم السلام محدثون، أي معهم ملكٌ يحدثهم بجميع ما يحتاجون أو يُرجع إليهم فيه، أو أنهم يحصل لهم نكتٌ في القلوب بذلك، على أحد التفسيرين للحديث، وأنه لا يصحّ خلوّ العصر عن إمامٍ منهم، وإلاّ لساخت الأرض بأهلها، وأن الدنيا تتمّ بتمامهم، ولا تصحّ الزيادة عليهم، وأن خاتمهم المهديّ صاحب الزمان عليه السلام، وأنه حيٌّ إلى أن يأذن الله تعالى له ولغيره، وأدعية الفرقة المحقة الناجية بالفرج بظهوره عليه السلام كثيرة، فهل يُعتبر في تحقّق الإيمان أم يكفي اعتقاد إمامتهم ووجوب طاعتهم في الجملة؟ فيه الوجهان السابقان في النبوة. ويمكن ترجيح الأوّل بأنّ الذي دلّ على ثبوت إمامتهم دلّ على جميع ما ذكرناه، خصوصاً العصمة؛ لثبوتها بالعقل والنقل. وليس بعيداً الاكتفاء بالأخير، على ما يظهر من حال روايتهم ومعاصريهم من شيعتهم في أحاديثهم عليهم السلام؛ فإن كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم؛ لخفائها عليهم، بل كانوا يعتقدون أنهم علماء أبرار، يعرف ذلك من تتبّع سيرهم وأحاديثهم، وفي كتاب أبي عمرو الكشي رحمته الله جملةٌ مُطلعة على ذلك، مع أنّ المعلوم من سيرتهم عليهم السلام مع هؤلاء أنهم كانوا حاكمين بإيمانهم، بل عدالتهم^(٢٦).

وما أبعد ما بينه وبين ابن إدريس الحلّي في كلامه المتقدم!

٢-٢-٣- فرضية الفسق بمخالفة الواقع دون الحكم الاعتقادي، قراءة نقدية

الوجه الثالث: إنّ غير الشيعي يرتكب بالتأكيد العديد من المعاصي المقطوع بعدم شرعيّتها في المذهب الإمامي، كالتأمين، والتكفُّ في الصلاة، والإخلال بالأذان والإقامة، وعشرات من الموارد الأخرى، ومع ارتكابه لهذه المعاصي كيف يمكن الحكم بعدالته؟

والأمر عينه يمكن أن يطبّقه غير الشيعي في حقّ المختلفين معه في المذهب، فيحكم - وفقاً لذلك - بفسقهم، وينفي عنهم صفة العدالة.

وقد أجاب الشهيد الثاني - في ما نقله عنه ولده - عمّا يتّصل بهذا الوجه، عبر

القول بأنّ العدالة رهيبة اعتقاد الحرمة أو الوجوب. فالذي يعتقد حرمة عملٍ ما، ثم يقوم بارتكابه، يكون عاصياً فاسقاً؛ أما إذا كان يعتقد حليّة هذا العمل، فيُقدِّم عليه، فيكون هذا العمل حراماً واقعاً، فلا يكون عاصياً بذلك، بل معذوراً.

وقد رفض وكّد الشهيد الثاني الشيخ حسن صاحب المعالم هذا الربط الذي ذكره والده بين اعتقاد الحكم ومخالفته، فأصرّ على الفسق مع ارتكاب الحرمة^(٢٧).

وهو منه غريب؛ إذ الحقّ ما ذهب إليه الشهيد الثاني. فإنّنا نسأل هل المعيار في خروج الإنسان عن وصف العدالة هو ارتكاب الحرام الواقعي أو الحرام عنده؟ فإذا كان الثاني فإنّ غير الشيعي بفعله التأمين وغيره معتقداً بالجواز، فيكون الحكم الظاهري معذوراً له، فلا يكون مخالفاً للطاعة والانصياع حتّى يكون فاسقاً؛ وأما إذا كان الأوّل، وربط الأمر بالواقع، فإنّ ذلك معناه صيرورة تمام الناس تقريباً فاسقاً، وسيحكم الفقهاء على بعضهم بعضاً بالفسق لمخالفتهم - بنظر بعضهم - للحكم الواقعي، ولو مرّة واحدة، بلا توبة، بل كيف يكون المنقاد المثاب على انقياده فاسقاً عاصياً إلاّ إذا أُريد فصل مفهومَي الفسق والعصيان، فقد يكون المطيع فاسقاً، أو بتعبير أدق: المنقاد فاسقاً، وهو أمرٌ مخالف للمرتكزات المتشرّعية.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو تمّت هذه النظريّة لشمّلت بعض الشيعة الذين يُحرّز مخالفتهم للأحكام الواقعيّة، ولو بنحو العلم الإجمالي، إنّ لم نقل: كلّ الشيعة. فلماذا نأخذ بروايات كلّ شيعيٍّ فيما نترك روايات كلّ سنّيٍّ أو غير إمامي، رغم أنّ العلم بحصول المخالفة الواقعيّة من الجميع حاصلٌ. ولا فرق في الحصول بين العلم الإجمالي والتفصيلي؛ لأنّهما معاً يثبتان حصول الفسق الواقعي، حتّى لو لم نحرز بالتفصيل سبب الحصول معيّنًا. وعليه فهذا الوجه لعدم الأخذ بروايات غير الإماميٍّ غير واضح.

وما قلناه هنا يجري بعينه في حقّ الإمامي بالنسبة إلى غيره، فلا نعيد. يقول ابن حزم الأندلسي: «وأما مَنْ قدم على ما يعتقد حلالاً، ممّا لم يقم عليه في تحريمه حجّة، فهو معذورٌ مأجور، وإنّ كان مخطئاً. وأهل الأهواء، معتزليّهم ومرجئيّهم، وزيديّهم وأباضيّهم، بهذه الصفة، إلّا مَنْ أخرجهم هواء عن الإسلام إلى كفرٍ متفق على أنّه كفر...»^(٢٨).

نتيجة البحث في الوثاقة والعدالة

خلصنا مما تقدّم إلى أنّ أدلّة حجّية خبر الواحد تُثبت حجّية خبر مطلق الثقة في النقل، المأمون فيه، بلا فرق بين أن يكون عادلاً من الناحية الفقهية أو غير عادل. كما توصلنا إلى أنّه لا يوجد دليل حاسم يُقحم مسألة الاعتقاد بمفهوم العدالة والفسق، إلّا من حيث إنّ المعتقد بغير المذهب الحقّ والدين الحقّ لو قصر في المقدمات، أو كان معانداً يتبع مصالحه الذاتية، ويعارض الحقّ، ويصدّ عنه عناداً وبغياً، ففي هذه الحال يحكم بفسقه بشكل واضح. إلّا أنّ الكلام في تعيين هذا الأمر بالنسبة إلينا نحن البشر. والمفروض أنّ أصالة عدم مخالفته للشرع والأخلاق هي المحكّمة، وخاصة لو قلنا بأنّ المأخوذ في حجّية الخبر هو عدم فسق الراوي، لا عدالة الراوي، أو بعبارة أخرى: قلنا بمانعية الفسق عن قبول خبره، لا بشرط العدالة في قبول الخبر، وذلك بمقتضى الجمع بين أدلّة الحجّية مع منطوق آية النبأ، بل حتّى لو قلنا بشرط العدالة، وفسرناها بأنّها نفس ترك الحرام، فإنّ جريان الأصل هنا ينقح تركه للحرام، فنُثبت عدالته.

وبهذا كلّه نكون قد انتهينا من مقتضى القواعد الأولية، وأنّها تساعد على قانون الدمج الحديثي أو توحيد الحديث الإسلامي، وأنّ معيار حجّية الخبر ليس العدالة، بل الوثوق أو الوثاقة. بل لو فرضت خبر العادل هو موضوع حجّية الخبر لم يكن الاعتقاد شرطاً أو قيداً في العدالة، ما لم يثبت التقصير في المقدمات البحثية العقدية.

وعليه، فالهمّ هنا - بعد هذه المرحلة - رصد معوّقات الأخذ والرجوع إلى روايات الفرق الأخرى، لنرى هل تعطلّ اقتضاءات قواعد الحجّية العامة فيها، بحيث تُخرجها من الأوّل عن أن تكون ممّا يُترقّب فيه وجود الدليل الحجّة أو المخصّص الحجّة أو نحو ذلك أو لا؟

المحور الثالث: معوّقات الرجوع إلى المصادر المذهبية الحديثية الأخرى

وفي سياق استعراض معوّقات الرجوع إلى مصادر الحديث المذهبية الأخرى يمكننا ذكر عدّة معوّقات وموانع، أبرزها:

١- حاجز الثقة العام

المانع الأول أو العائق الأول أمام توحيد الحديث الإسلامي أو قاعدة الدمج والوصل هو ما نسميه حاجز الثقة العام، حيث يقال: إنه لا يمكن حصول وثوق بروايات الفرق الأخرى، ولا نعرف شخصاً من هؤلاء يمكن عدّه من الثقات، فهم مشكوكٌ فيهم، أتباع السلطان وصنّاع رواياته، أو أتباع الغلوّ وصنّاع روايته. فكيف يمكن للشيعة أن يثقوا بالبخاري الذي لم يورد عن أئمة أهل البيت إلاّ رواياتٍ محدودة جداً، رغم جلالته ووثاقتهم في الأمة، فيما روى عن بعض الخوارج؟ إنّ مثل هذه المواقف من هذا الرجل تفقدنا الوثوق به. كما أنّ انحيازهم المذهبي لا يجعلنا نقف بما يروونه في هذه القضايا.

وهكذا الحال في رؤية السنّي لمصادر الحديث الشيعيّة، حيث يرى أنّ تعصّب الكليني وأمثاله بلغ حدّاً أنّه لم ينقل ولا رواية واحدة عن مصادر الحديث السنّي التي ألفت قبله، ورواياته كلّها مشحونة بالغلوّ والتطرّف المذهبي، فباب الإمامة عنده أكبر من باب العقل والجهل والتوحيد وغيرها من أبواب العقائد، ففي الإمامة (كتاب الحجّة) يوجد ١٢٩ باباً، أي أكثر من التوحيد والمعاد، وقد روى الكليني عن الغلاة الذين ضعفتهم الطائفة الشيعيّة، ولم يروِ حديثاً من صحاح السنّة، ولا عن بعض الصحابة الكبار، مثل: أبي بكر، وعمر، وعثمان، وابن العاص، وأبي هريرة، وعائشة، وغيرهم؟

تعليقات حول حاجز الثقة، جولة في منبّهات ضروريّة

لا شكّ في أنّ الصراع المذهبي الممتد أكثر من ألف وثلاثمائة عام لا يمكن محوه بجوابٍ عن إشكال؛ فمن فقد الثقة لا يرى في أبناء المذهب الآخر مَنْ هو صادقٌ متدينٌ مخلص لله ولرسوله، غاية الأمر أنّه مشتبّه. كيف يمكن أن تُنفع السنّي بأنّ في الشيعة صادقاً، وهو يرى فيهم منافقين يستخدمون التقيّة، فلا يمكن تصديقهم بشيء؟

فالحلّ الوحيد لتحديد مدى صواب هذه الثقة أو عدم الثقة يكمن في التواصل الاجتماعي، الذي سيكون كفيلاً بفهم الآخر عن كثب، لا عن بُعد.

كما يكمن بشكل أكبر في تفكيك مبررات عدم الثقة، والخروج من حالتها في اللاوعي إلى تحويلها لأمر يخضع للوعي والترجمة والبيان؛ كي تتم مناقشة كل مفردة من مفرداته التي كوَّنت هذه الحالة العامة من فقدان الثقة. وإلا فبناء موقف بهذا الحجم من أمم كبيرة من الناس يحتاج للكثير من التريث ومجاهدة النفس والتقوى، وعدم الاكتفاء بما تربى الإنسان عليه منذ طفولته، واعتاد سماعه من منابر أهل ملته؛ كي تفرغ ذمته أمام الله تعالى، ويقدر على تقديم أجوبة مقنعة لمواقفه الكبيرة هذه؛ وليرى أن مراوغة هذا العالم الشيعي هنا، أو السني هناك، أو خطؤه الكبير هنا أو هناك، هل تختص به، أو يوجد مثل ذلك عند علمائي، وأقوم بحمله على الأحسن أو تأويله، فيما لا أسمح لنفسي - لأجل الخلاف العقدي - بذلك في حق الآخرين.

وبعبارة موجزة: إن حاجز الثقة يجب أن يكون معلولاً للمعطيات المبررة له، ومن ثم يجب دراستها لتكوينه تكويناً واعياً، وليس هو العلة لاتخاذ المواقف أو رد مبررات عدمه.

لهذا؛ ولكي نسجل ملاحظات على هذا المانع، نوكد سلفاً أنها منبهات وجدانية تحاول إحداث انزياح وحلحلة في الصور النمطية المرسومة، تلك الصور التي ترى كل سني ناصبياً، وكل شيعي مغالياً يؤله علياً وآل علي.

وأبرز هذه المنبهات هو التالي:

المنبه الأول: هناك فرق في المحدث والمؤرخ بين أن يُنقص حقاً أو أن يزيد باطلاً. وهذه نقطة جوهرية جداً. فكثير وربما جميع مؤرخي العالم لم يذكروا كل ما عرفوه، ربما لخوف أو مصالح وقتية أو اعتبارات ما ذات تبريرات دينية أو سياسية أو... فرب رواية تضر بالمصالح المذهبية لا يذكرها المحدث لذلك، ورب حديث تاريخي لا يتناسب مع اعتقادات المؤرخ فيحذفه كذلك، أو يكون في ذكره عليه مضرّة أذية السلطان فيكفي نفسه شره، فيحذف ذلك من كتابه. إن هذا ما يحصل كثيراً في التوثيق التاريخي، وما يزال حتى عصرنا الراهن. فاليوم يوجد كثير ممن يملكون معلومات مهمة عن حقبة زمنية سابقة عاشوها لا يبوحون بأسرارها؛ لمصالح أو اعتبارات.

ونحن - كما أشرنا في دراسة أخرى حول كتابة التاريخ الإسلامي^(٢٩) - لا نحبذ استخدام هذه الطريقة في تدوين التاريخ، إلا في حالاتٍ نادرة جداً، لكنّه لا يمكن عدّ أصحابها غير ثقات في ما ينقلونه، إلا عندما ينقلون قصّةً، ويتعمّدون حذف مقطع منها له علاقة بدلالات القصّة الأخرى؛ فإنّ هذا ما يعبر عن نوع من أنواع الكذب في النقل. فإذا كنّا نرى عدم وثاقة مَنْ لا يذكر في كتابه بعض الروايات؛ لأنّها خلاف معتقده أو...، فسيكون ذلك مشكلةً؛ لأنّه لا العرف ولا العقلاء يعتبرونه كاذباً. نعم قد لا يصوّبون فعله أو يذمّونه، لكنّ الذمّ على فعل ما لا يعني عدم الوثاقة. فحتّى يخرج الإنسان عن أن أثق به لا بدّ أن أشكّك في صدق نقله، لا أنّه بمجرد عدم ذكر بعض الأخبار يصبح غير ثقة، إلا إذا تعهّد بنقل تمام الأخبار التي يعتقد بها والتي لا يعتقد بها، وشهد بأنّه ينقل كلّ ما هو صحيح السند عنده، ثمّ يحذف بعضه، فهذا فيه مشكلة، وإنّ كان قد يُحمل على تعديل نظره. فمثلاً: الشيخ الطوسي في مقدّمة الفهرست وعد ببيان التوثيق والتضعيف^(٣٠)، لكنّه لم يفّ بوعده، كما قيل، وهذا لا يعني اتّهامه بالكذب. كما أنّ الشيخ الصدوق وعد بأن لا يورد إلا ما هو حجة بينه وبين ربّه في كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه، فإذا صحّت عنده رواية سنداً لكنّه رآها باطلة المضمون؛ لمخالفتها للمسلّم عنده عقائدياً، فإنّ حذفه لها ليس خيانةً، ما دام قد جعل اعتقاده هو المعيار في اختيار الأحاديث، من حيث قضية نقد المتن الحديثي.

إذن، كما حقّ للصدوق حذف ما لا يعتقد به كذا يصحّ للبخاري حذف ما لا يعتقد به. والعكس صحيح؛ لشيوع أساليب نقد المضمون في تلك الفترة. ومن الواضح أنّ نقد المحتوى يقوم بالدرجة الأولى على الخلفيات المعرفيّة للمحدّث نفسه، ولا يمكن فصل هذه الخلفيات عن اختيار الأحاديث. فانتقاء الأحاديث تبعاً للخلفيات المسبقة، ولو في الجملة، أمرٌ فعله كلّ محدّثي الإسلام، إلا مَنْ شدّ وندر. نعم، لو ذكر المحدّث تعهّده برواية كلّ ما وصل إليه فهذه خيانة، لكنّا أشرنا إلى أنّه ليس لازماً الكذب في النقل.

وعليه، لا يمكننا تضعيف رواية في الكافي لعدم رواية البخاري لها. لكنّه لا يمكن تكذيب البخاري لعدم روايته لهذه الرواية. والعكس صحيح.

هذا، فضلاً عن أنّ البخاري بعدم نقله عن الصادق قد ينطلق من كون الإمام

الصادق عنده مجتهداً، وغالب ما يقوله هو آراؤه الاجتهادية، وغالب ما ينقله عن النبي لعله يراه مرسلاً لا سند له؛ لأن كثيراً من روايات أئمة أهل البيت عن شخص النبي لا يُذكر فيها السند على شكل رواية. فلهذا اعتبر ذلك إرسالاً. فالمبررات المحتملة موجودة.

وهكذا الحال في عدم نقل الكليني روايات عن بعض الصحابة؛ فإنه على عقيدته لا يرى هؤلاء ثقات. وإذا اختلف السنّي معه في هذا الاعتقاد فلا يعني أنه يحقّ له اتّهامه بالخيانة أو الكذب؛ لكون عمله الحديثي جاء على وفق قناعاته الشخصية، تماماً كما غلب المحدثين المسلمين يكون عملهم الحديثي منطلقاً من قناعاتهم. هذا، وقد تعرّضتُ لإشكالية سياسة التعصّب والانحياز عند المحدثين في موضعه^(٣١)، فليراجع.

المنبه الثاني: من الطبيعي في النقاط الخلافية المذهبية التي ثار جدلٌ فيها بين المذاهب أن يكون احتمال الجعل في الفريق الآخر وارداً. فداعي الكذب موجودٌ بنسبة جيدة. لهذا فإنّ النقاط الخلافية الساخنة، حتّى في المجال الفقهي، مثل: (حيّ علي خير العمل)، وزواج المتعة، وغير ذلك، يحقّ لكلّ فريق أن لا يرى روايات الفريق الآخر موجبةً للوثوق أو للموثوقية الناشئة عن الوثاقة عنده. ولعلّ هذه النقاط هي التي عمّمت فقدان الموثوقية، فيما داعي الكذب في الأمور الأخرى ليس على الوتيرة نفسها، بحيث يتميّز المحدث المنتمي إلى مذهب عن غيره فيها، بل هما متساويان في ذلك. فإذا وردت روايات في البخاري والكا في تتعلّق بمسألة الإمامة فمن الطبيعي أن يضعف الوثوق أو الموثوقية بروايات الكا في عند السنّي، وروايات البخاري عند الشيعي؛ لأنّ داعي الكذب في أحد الرواة يرتفع حينئذٍ؛ لوجود مصالح مذهبية. أمّا لو وردت روايات في موضوع استحباب ذكر الله تعالى في المصدرين المذكورين، فإنّ هذا الداعي المنبعث من التحيز المذهبي يتلاشى بنسبة كبيرة جداً، فأئياً مبرّر لتعميم هذا الداعي لسائر الأبواب الفقهية والأخلاقية والتفسيرية والتاريخية وغيرها؟
والتفكيك في الداعي بين المجالات صحيح، وفاقاً للسيد الصدر.

المنبه الثالث: إنّ وجود روايات عديدة مشتركة في المضمون على الأقلّ في مصادر الفرق الإسلامية المختلفة، وتشكّل نسبة تعدّد بالآلاف الروايات، يؤكّد أن

هناك نظرة منصفة عند الآخر تسمح بالركون إليه بدرجة ما. فعندما تشترك آلاف الروايات في مئات الموضوعات فهذا يؤكد وجود صادقين عند الطرفين بنسبة جيدة. وانطلاقاً من ذلك يتبلور تصوّر مختلف عن الفريق الآخر حينئذٍ، إلّا إذا أصرّ إنسانٌ وقال بأنّ كلّ ما عند الآخر، ممّا هو صدقٌ وصحيح، إنّما هو سرقةٌ ممّا عندنا، مع تركيب سندٍ آخر له!

وهي دعوى لو صحّت في موضع أو اثنين، لكنّه لا يمكن تصحيحها بمجرد تشابه المتن، وإلّا لزم إسقاط جميع الروايات التي يكون مضمونها موجوداً في كتب الديانات السابقة!

المنبه الرابع: إنّ وجود روايات كثيرة جداً في مصادر أهل السنّة يمكن للشيعي أن يستفيد منها دليلٌ على أنّ السنّي لما روى لم يكن دائماً متعصباً، وإلّا لحذف فضائل أهل البيت (عليه السلام)، وهو يعرف أنّ الشيعي يستفيد منها، حتّى لو كان هو نفسه يؤوّلها.

فوجود حديث الغدير والثقلين والمنزلة والمباهلة وعشرات الأحاديث في مدح أهل البيت وإبراز مناقبهم في مصادرهم الحديثية يرفع من مستوى الصورة الإيجابية، وإلّا فلماذا لم يحذفوها من كتبهم، حتّى لو كنّا نعتقد أنهم حذفوا الكثير، بل ووجود الكثير من الأحاديث في الطعن على بعض الصحابة وذكر مثالب لهم هو الآخر يعزّز من هذه المصادقية على الصعيد المذهبي، وأنّ الصورة ليست سوداء تماماً.

طبعاً لا نستبعد الحذف عند الفرقاء كافّة؛ انطلاقاً من قناعات تارة أو من ميول وتعصّبات أخرى. وهذا شيء نحتمله في موضوعات متعدّدة. وقد احتملناه في روايات عرض الحديث على القرآن، وقلنا بأنّه من الممكن أن يكون للموقف السلبي عند المحدثين السنّة من هذه الروايات دورٌ في هجرانهم لها، وبالتالي موتها تدريجياً في التراث الحديثي السنّي. وليس هذا أمراً غريباً، فابن الجنيّد الإسكافي، الفقيه والعالم الشيعي المعروف، ينقل النجاشي أنّ له كتاباً اسمه: كتاب إظهار ما ستره أهل العناد من الرواية عن أئمّة العترة في أمر الاجتهاد^(٣٢)، فإنّ هذا العنوان يشي بأنّ ابن الجنيّد يتّهم المعارضين للاجتهاد بأنّهم ستروا روايات شرعيّته، ومن ثمّ ولهذا السبب لم نعدُ نجد هذه الروايات في كتب الشيعة اليوم من وجهة نظر ابن الجنيّد.

كيف وابن الجنيد نفسه اختفّت كتبه، حتّى قال الطوسي عنه بأنّه كان جيّد التصنيف حسّنه، إلّا أنّه كان يرى القول بالقياس، فترك ذلك كتبه، ولم يعوّل عليها^(٣٣)!

بل نحن نجد أنّ المحدث قد يترك نقل الروايات؛ لأسباب دينيّة، رغم أنّه قد يرى هذه الروايات صحيحة. يقول الشيخ الصدوق، في مباحث رؤية الله من كتاب التوحيد، ما نصّه: «والأخبار التي رويت في هذا المعنى، وأخرجها مشايخنا رضي الله عنهم في مصنّفاتهم، عندي صحيحة، وإنّما تركت إيرادها في هذا الباب؛ خشية أن يقرأها جاهلٌ بمعانيها فيكذب بها، فيكفر بالله عزّ وجلّ وهو لا يعلم. والأخبار التي ذكرها أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره، والتي أوردها محمد بن أحمد بن يحيى في جامعهم، في معنى الرؤية، صحيحة، لا يردّها إلّا مكذبٌ بالحقّ، أو جاهل به، وألفاظها ألفاظ القرآن، ولكلّ خبر منها معنى ينفي التشبيه والتعطيل، ويثبت التوحيد، وقد أمرنا الأئمة صلوات الله عليهم أن لا نكلّم الناس إلّا على قدر عقولهم»^(٣٤).

المنبّه الخامس: لا يُراد من الرجوع إلى مصادر الفريق الآخر التوصل إلى حجّية تمام رواياته، بل المقصود ولو صحّة خمسة في المائة من هذه الروايات. وهذا كافٍ. وهذا المقدار هل هو مستبعدٌ حقّاً؟ فهل يوجد داعٍ لتكذيب هؤلاء الرواة حتّى في خمسة في المائة من الروايات، أي لا يزيد عدد الروايات الصحيحة التي نريد العمل بها من مجموع كتب السنّة على بضع مئاتٍ مثلاً من أصل ما يقارب عشرين ألفاً أو خمسين ألفاً أو أكثر مثلاً؟ هل القول بصحّة هذا العدد مبالغةٌ في التصديق؟ وهل رفض هذا العدد إنصافٌ في النقد؟

وإنّما نقول ذلك لأنّنا بعد الرجوع إلى تلك المصادر سوف نُعمل النقد فيها سنداً وامتناً، ونحن مطمئنّون إلى ضعف أكثر الروايات على هذا الصعيد. فعلى طرائقنا في النقد لمصادر الحديث الشيعي لم تثبت الحجّية لآلاف الروايات، بل وأكثر، فكيف بالإعمال في مصادر الحديث السنيّة؟ وهكذا الحال بالنسبة للسنيّ، فإنّ حركة نقد الحديث عنده أودتْ بآلاف الأحاديث، أفهل من المعقول بحساب الاحتمال أن يكون الشيعة قد كذبوا في ما يقرب من خمسين ألف رواية موجودة في مصادرهم كلّها؟

فبعد إجراء النقد السندي والمضموني، وحذف قضايا الاختلاف المذهبي، هل يصحّ التعامل مع سائر الروايات بالمنهج نفسه عقلاً؟

بل إنّ الكثير من علماء السنّة قرييون جداً من الشيعة، حتّى وفق قول الشيعة أنفسهم، مثل: النسائي والشافعي ومالك والحاكم النيسابوري وغيرهم، فلماذا لم يكن هذا الحاجز النفسي مرتفعاً في حقّ هؤلاء، لو فرضنا وجوده في حقّ مثل البخاري أو ابن حنبل أو غيره؟ والعكس صحيح. بل لماذا لم يكن هناك تقارب حديثي بين أبناء الخطّ الواحد، مثل: الزيدية والإمامية؟ هل يُعقل أن يكون حاجز الثقة إلى هذا الحدّ؟

وكلامي هنا في أئمة الحديث الموسوعيّين، وإلاّ فالكلام يجري أيضاً في كبار الرواة السابقين عليهم زمناً.

المنبّه السادس: لا يُراد هنا من الشيعي أن يجعل قوّة الكشف في الرواية السنيّة مطابقة لقوّة الكشف في الرواية الواردة في المصادر الشيعية، ولا نطلب من السنيّ ذلك. فمثلاً: مع التعارض يمكن تقديم المصدر الحديثي المذهبي، وهكذا. لكنّ المقصود أصل وجود الحدّ الأدنى من الحجّة؟ فهل يعقل عدم وجوده في تمام هذه المصادر؟ وإذا كنت أحرز في مصادر الفريق الآخر وجود أكاذيب فأنا أحرز في مصادري وجود أكاذيب أيضاً، كما أنّه إذا كان في مصادر الفريق الآخر روايات ضعيفة فهي كذلك في مصادري، وهكذا. فالمقصود جامع الحجّة، حتّى لو تفاضلت المصادر، فهذا شيء طبيعي.

ونكتفي بهذه المنبّهات؛ لأنّ إعادة تقويم الثقة بالآخر تتبع المطالعات المحايدة المسبقة، وتطالب بالكثير من مطالعة الموروث بهذه الطريقة.

٢ - الاستغناء وعدم الحاجة للمصادر غير المذهبيّة، قراءة نقدية

المانع الثاني: وهو عدم الحاجة؛ إذ يطرح كلّ فريق عادةً مقولةً تقول: لسنا بحاجة إلى المصادر الروائيّة عند الفريق الآخر؛ لأنّ ما عندنا من روايات يكفيها في ممارسة الاجتهاد الكلامي والفقهّي و... فلماذا نسعى خلف روايات فريق آخر كثير منها مشكوك في أمره؟

وتتعرّز هذه الفكرة عند الشيعة، كما عند السنّة؛ لأنّ الروايات الشيعية الأصلية كثيرة للغاية، وبعشرات الآلاف، كما هي الحال عند السنّة. وهي عند كلّ فريق ممتدة على امتداد موضوعات الفكر الإسلامي، ففي أيّ موضوع يجد الشيعي والسنيّ إجابات في القرآن، وفي ما عنده من روايات. فهذا التراث الغنيّ يكفي كلّاً من الطرفين، ممّا لا يعوزه بعد ذلك إلى التفتيش في المصادر الأخرى.

وهذه تجربة التاريخ خير شاهد على صحّة هذا الكلام. فقد استطاع الشيعة والسنّة - كلّ فريقٍ على حدة - أن يبنوا نظاماً فقهيّاً شاملاً، وتراثاً واسعاً، بالاعتماد على مصادرهم، دون أن يجدوا حاجةً للذهاب إلى هذا المصدر أو ذاك. فهل المهمّ تكثير المصادر، وإتباع النفس في ذلك، أو المهمّ الوصول إلى نتيجة في البحث، ولو بطريقٍ مختصر؟ بل قد يزداد الأمر وضوحاً عند السنيّ، وهو يرى من وجهة نظره أنّ فقه الشيعة كان هامشاً على فقهه، وأنّ السنّة هم الأصل في الثورات العلميّة في تاريخ الإسلام، فما الذي يحوجهم إلى اللهث وراء مصادر فريق هامشيّ، مثل: الإماميّة، لا يعتدّ به، كي يبنوا نظامهم الفقهي وغيره عليه؟!

يقول الحرّ العاملي: «اللازم بعد التسليم هو النظر في كتبهم لتحقيق مسألة خاصّة قد وردت فيها أحاديث مختلفة، مع عدم حسن الظنّ بهم، لا مطالعة جميع الكتاب، وإنّما ننظر مذهبهم بقصد مخالفته، لا لأجل الاستفادة من ذلك الكتاب، ومع ذلك فإنّ مطالعة كتبهم مفسدٌ لها كثيرة مشاهدّة، أقلّها حسن الظنّ بهم في ما لا يعلم أنّه موافقٌ للإماميّة أو مخالفٌ لهم»^(٣٥).

لكنّ هذا المانع لا يصحّ الاعتماد عليه؛ وذلك أنّه قد تقرّر في علم أصول الفقه الإسلامي أنّه لا يمكن إجراء أصالة البراءة إلّا بعد اليأس من الظفر بدليل. وكذلك الحال لا يصحّ العمل بالعامّ إلّا بعد اليأس عن الظفر بالمخصّص. فهنا نساءل: هل يحصل يأسٌ عن الظفر بدليل عندما استبعد من حسابي دفعةً واحدة أكثر من خمسين ألف رواية مثلاً موجودة في مصادر أهل السنّة، أو خمسين ألف رواية موجودة عند الشيعة؟ إذا كانت عند الشيعي خمس روايات ضعيفة السند ألاّ يحتمل وجود عشرين رواية - ولو ضعيفة السند - عند أهل السنّة في الموضوع عينه، قد يحصل له بضمّها إلى روايات الشيعة اطمئنانٌ بالصدور؟ هل يكون الإعراض منسجماً مع لزوم البحث عن الدليل؟

وهل يكون ترك هذه المصادر يأساً عن الظفر بدليل؟ وهكذا الحال في السنّي عندما تكون لديه روايات ضعيفة السند.

هل يمكن للفقيه الشيعي مثلاً اليوم أن يكتفي بالروايات الفقهية التي في الكتب الأربعة، ويقول بأنه غير معنيّ بأيّ رواية خارج هذه الكتب؛ لأنّ الكتب الأربعة تكفي، إذا لم تكن لديه نظرية ميدانية في سائر الكتب غير الكتب الأربعة؟ هل له إطلاق عنوان عام بالاستغناء بهذه الطريقة، وفي الكتب الأربعة أكثر من عشرين ألف رواية تقريباً؟ هل يمكن للفقيه السنّي الاكتفاء بما في الصحيحين وترك سائر كتب الحديث للبيهقي والنسائي وابن حبان والطبراني وابن أبي شيبة وابن ماجة وأبي داود والترمذي وغيرهم؟!

يُضاف إلى ذلك، أنّه إذا وُجدت روايتان متعارضتان عند الشيعة والسنة داخل كتبهم المذهبية ألا يمكن أن يكون وجود عشرة روايات لصالح إحدى الروايتين مقوياً لها، وموجباً للترجيح، أو لا أقلّ موجباً لترجيح الرواية المعارضة لأهل السنة، بناءً على نظرية الأخذ بما خالفهم؟ أليس هذا معناه لزوم الرجوع إلى تلك المصادر كي يتّضح الموقف بشكل أكثر جلاءً؟ وكيف تفرغ الذمّة البحثيّة دون ذلك؟

إنّ مجرد اعتياد الفقهاء على بناء نظام فقهي قائم على مصادرهم المذهبية لا يعني عدم وجوب السعي خلف ذلك؛ لأنّ هذا ليس اكتفاءً، بل وصولاً إلى نتيجة من خلال أحد المصادر. وهو ما يمكن تطبيقه في مواضع أخرى. أليس الأخذ بكتاب البخاري ومسلم يكفيان أيضاً إذا أردنا؟ وأليس التهذيب والكايفي يكفيان كذلك؟ فلماذا السعي خلف سائر المصادر إذن؟ ليس هكذا يكون حساب الأمور في تقديره. وأمّا الكلام عن الخوف من تسرّب الضلال، فلو صحّ للزم الخوف من تسرّب الضلال من مراجعة كتب الحديث كلّها؛ للجزم بوجود الموضوع وغير المطابق للواقع فيها، فلماذا لا يكون الحقّ مع القرآنيين الذين يذهبون لترك الحديث مطلقاً؛ لما فيه من مفسد ومشاكل. علماً أنّنا نتكلّم هنا مع مختصّين نقاد علماء في الحديث وأهل خبرة به، لا مع عامّة الناس لكي يتسرّب إليهم (الضلال).

- يتبع -

المواشم

- (١) تعرّضنا بالتفصيل لمسألة معيار الحجّة في الأخبار في كتابنا (حجّة الحديث)، فليراجع، فهو مخصّص برمّته لذلك.
- (٢) انظر حول التقسيم الرباعي وتعريفاته وتاريخه ومسيرته والجدل حوله: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ١٨٥ - ١٩٥ و... .
- (٣) المصدر، مباحث الأصول (القسم الثاني) ٢: ٥٧٧ - ٥٧٨.
- (٤) انظر: الطوسي، العدة في أصول الفقه ١: ١٤٩ - ١٥٠.
- (٥) انظر: القمّي، قوانين الأصول: ٤٥٩.
- (٦) انظر: المصدر، مباحث الأصول (القسم الثاني) ٢: ٥٧٨.
- (٧) المصدر، مباحث الأصول (القسم الثاني) ٢: ٥٨٠.
- (٨) انظر: حيدر حب الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي: ٣٣ - ٦٤؛ وحجّة الحديث: ٥٨٥ - ٦٣١.
- (٩) انظر: المصدر، مباحث الأصول (القسم الثاني) ٢: ٥٧٩ - ٥٨٠؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٤.
- (١٠) انظر: حيدر حب الله، حجّة الحديث: ٣٧٢ - ٣٨٨.
- (١١) القمّي، القوانين المحكمة: ٤٥٨؛ وانظر: النائيني، أجود التقريرات ٢: ١٠٩؛ والمامقاني، تنقيح المقال ١: ١٧٥، ١٧٦ (حجري)؛ والكجوري، الفوائد الرجالية: ٧٢؛ والجيلاني الرشتي، رسالة في علم الدراية، ضمن رسائل في دراية الحديث ٢: ٢٣٣ - ٢٣٤؛ والسبحاني، كليات في علم الرجال: ٤٠.
- (١٢) انظر: حيدر حب الله، حجّة الحديث: ٣٢٠ - ٣٢٧. يُشار إلى أنّ الميرزا النائيني في أجود التقريرات ٢: ١٠٩ - ١١٠، والسيد الصدر في بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٤، ذكرا شيئاً مثل هذا الحلّ. وقد اطّلت عليه بعد تدوين ملاحظتي هذه، فاقتضى التنويه.
- (١٣) الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٢٨٢.
- (١٤) لاحظ - على سبيل المثال -: الشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة ٤: ٣٩٢ - ٣٩٣.
- (١٥) انظر: الطريحي، جامع المقال: ٢٤؛ والطوسي، الخلاف ٦: ٢١٧ - ٢١٨؛ والاستبصار ٣: ١٣ - ١٤؛ والتبيان ١: ١٧١؛ والحليّ، تحرير الأحكام الشرعية ١: ١٩٣؛ ومختلف الشيعة ٣: ٨٨؛ والشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة ٤: ٣٩١؛ والبحراني، الحقائق الناضرة ١٠: ١٨؛ والقزويني، رسالة في العدالة: ٢٤.
- (١٦) البحراني، الحقائق الناضرة ١٠: ٥٨.
- (١٧) الخميني، المكاسب المحرمة ١: ٢٠٠.
- (١٨) الخوانساري، روضات الجنات ٧: ٦٧.
- (١٩) انظر: الخواجويّ، الرسائل الاعتقاديّة ٢: ٢٥٢؛ والغزالي، المستصفى: ٣٩٤؛ والآمدي، الإحكام

٤: ٤٧٨؛ والمنتظري، من المبدأ إلى المعاد في حوار بين طالبين: ١٠٥؛ وفضل الله، من وحي القرآن ٣: ١٧٩. ولزيد من التفصيل في بعض الإشكاليات التي ترد على رأي هؤلاء الذي نوافقهم عليه، وهي إشكاليات واضحة الضعف لا حاجة للإطالة بها، يمكن مراجعة: حسين الخشن، أصول الاجتهاد الكلامي، دراسة في المنهج: ١٦٦ - ١٩٧؛ حيث كفانا مؤونة هذا البحث في الردّ على إشكالاتهم.

(٢٠) انظر: الصدوق، كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٤٩؛ وصحيح البخاري ٢: ٩٧ - ٩٨؛ وصحيح مسلم ٨: ٥٢.

(٢١) السرائر ٢: ٦٧٥ - ٦٧٦.

(٢٢) شرف الدين، الفصول المهمة: ١٨.

(٢٣) الخميني، كتاب الطهارة ٣: ٤٤١.

(٢٤) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣١٥.

(٢٥) انظر: حيدر حب الله، رسالة سلام مذهبي: ٧٩ - ٨٢.

(٢٦) حقائق الإيمان: ١٤٩ - ١٥١.

(٢٧) منتقى الجمان ١: ٥.

(٢٨) ابن حزم، الأحكام ١: ١٣٢ - ١٣٣.

(٢٩) انظر: حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني: ٣٨٤ - ٣٨٥.

(٣٠) انظر: الطوسي، الفهرست: ٣ - ٤.

(٣١) انظر: حيدر حب الله، المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي: ٦٠٩ - ٦٢٩.

(٣٢) انظر: رجال النجاشي: ٣٨٧ - ٣٨٨.

(٣٣) الفهرست: ٢٠٩.

(٣٤) الصدوق، التوحيد: ١١٩ - ١٢٠.

(٣٥) الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية: ٢٥١.

تبعية الدين للأخلاق

د. أبو القاسم فنائي (*)

ترجمة: وسيم حيدر

«لا دين لمن لا مروءة له، ولا مروءة لمن لا عقل له» (الإمام الصادق عليه السلام).

١- المدخل

تعرّضنا في محله لنقد ودراسة أدلة تبعية الأخلاق للدين بالتفصيل. وقد توصلنا إلى نتيجة عامّة مفادها عدم تبعية الأخلاق للدين، وأن الأخلاق العلمانية - أي الأخلاق القائمة على الأسس والفرضيات غير الدينية أو ما وراء الدينية - ممكنة ومعقولة أيضاً. وفي هذا الفصل سوف نتعرّض لأدلة تبعية الدين للأخلاق بالنقد والدراسة. إن نفي تبعية الأخلاق للدين يثبت مجرد استقلال الأخلاق عن الدين، إلّا أن إثبات تبعية الدين للأخلاق يثبت أن الأخلاق مقدّمة على الدين. وفي ما يتعلق بتبعية الدين للأخلاق هناك نظريات متنوّعة، ونحن سنستعرض بعض أهمّ تلك النظريات.

٢- تبعية الدين اللغوية للأخلاق

إن المراد من تبعية الدين اللغوية للأخلاق هو أن المفاهيم الأخلاقية مأخوذة في تعريف بعض المفاهيم الدينية. فإذا صحّ هذا الادّعاء كانت نتيجته أن الأخلاق متقدّمة على الدين من الناحية المفهومية؛ وأما إذا توقّف تعريف وتصوّر بعض المفاهيم الدينية على المفاهيم الأخلاقية فإن تبرير وتصديق التعاليم الدينية المشتملة على المفاهيم

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

• تبعية الدين للأخلاق

الدينية سيتوقف أيضاً على القول بالمتبنيات الأخلاقية أيضاً، بمعنى أن تبعية الدين اللغوية للأخلاق سوف تستتبع تبعية الدين المنطقية والمعرفية للأخلاق.

وإنّ أهمّ مفهوم ديني يستحق البحث في هذا الشأن هو مفهوم «الله». يمكن الادّعاء بأن الصورة التي ترسمها الأديان الإلهية عن الله تشتمل على الفضائل الأخلاقية، من قبيل: العدالة والرحمة والعفو والحكمة، بمعنى أنّ مفهوم الله الفاقد لهذه الصفات مفهومٌ ينطوي على الكثير من المفارقات.

ولكنّ يمكن لنا أن نناقش في هذا الادّعاء؛ لأنه يقوم على الخلط بين «التصور الإجمالي» و«التصور التفصيلي»، أو الخلط بين «المفاهيم» و«تفسير» المفاهيم. إنّ التصور الإجمالي لمفهوم هو المفهوم المشترك بين جميع الذين يستعملون الألفاظ الدالة على ذلك المفهوم، ويبرعون في استعمالها. وإنّ هذا الاشتراك المفهومي هو الذي يجعل التواصل اللغوي والتفاهم بين الأفراد ممكناً. إلّا أنّ التصور الإجمالي من الغموض والإبهام والإجمال بحيث يصعب العثور على مرادفٍ مستقلّ له.

ففي التصور الإجمالي لشيء لا تؤخذ الكثير من صفاته. إلّا أنّ التصور التفصيلي يخلو من هذه الخصائص. فأولاً: إنّ مختلف الأفراد الذين يتمتّعون بمهارة في استعمال مفردة ما قد يمتلكون تصوّرات تفصيلية متفاوتة عن الموضوع الذي تدلّ عليه تلك المفردة. وثانياً: إنّ التصور التفصيلي لموضوع ما يشتمل على جميع الأوصاف والخصائص التي يعتقد الشخص توفرها في ذلك الموضوع. إنّ التصور التفصيلي لشيء في الحقيقة هو التعريف أو التفسير الذي يحمله الفرد في ذهنه عن ذلك الموضوع^(١). وإنّ هذا التصور قابلٌ للتكميل والتعميق والإصلاح والتشذيب وإعادة النظر، ويكون مشمولاً للقبض والبسط والتحوّل والتكامل^(٢).

بالإلتفات إلى هذه النقطة يمكن الادّعاء بأن الصفات الأخلاقية غير مأخوذة في التصور الإجمالي لله، بل هي مأخوذة في بعض التصوّرات التفصيلية، أو في بعض التفسيرات التي يحملها بعض الأفراد عن هذا المفهوم؛ فإن لدى الأفراد تصوّر إجمالي مشترك عن الله، وإنّ هذا التصور هو الذي يمكنهم من التحاور فيما بينهم بشأنه، ويتبادلون الآراء والعقائد والأفكار بشأن هذا الموضوع والموضوعات المرتبطة به. إلّا أنّ هذا التصور يفتقر إلى جميع الصفات والخصائص التي يختلف الأفراد في نسبتها إلى

الله. وإن الصفات الأخلاقية من الخصائص التي يختلف الناس في إطلاقها على الله؛ فإن الله بالنسبة إلى بعض الأفراد يمتلك هوية شخصية، في حين أن إله غيرهم إله غير متشخص. وإن بعض الناس يؤمنون بتعدد الآلهة، بينما يؤمن البعض الآخر بإله واحد فقط. وإن إله بعض الناس إله مستبد، وإله بعض آخر إله مصلحي، وإله بعض إله أخلاقي، وهكذا. وعليه فإن الأفراد يحملون تعريفات تفصيلية متفاوتة عن الله. وإن بعض هذه التعريفات تشتمل على صفات أخلاقية. وهذا يُثبت أن الصفات الأخلاقية غير مأخوذة في فهم وتفسير الله عند جميع الناس.

وعلى الرغم من ذلك يصحّ هذا الادّعاء القائل بأن التعريف الذي يفهم من ظاهر النصوص الدينية للأديان الإبراهيمية عن الله يتضمن الصفات الأخلاقية، من قبيل: «العدالة» و«الرحمة» و«العفو» و«إرادة الخير» أيضاً. إلا أن هذا التعريف ليس مقبولاً من قبل جميع أتباع الديانات الإبراهيمية، فضلاً عن الذين يؤمنون بالله ولكنهم في الوقت نفسه لا ينتمون إلى أي واحد من هذه الأديان. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نستنتج من هذا الادّعاء أن الصفات الأخلاقية مأخوذة في تعريف الله. إنما الشيء الوحيد الذي يمكن قوله هو أن تعريف بعض الأفراد لله يشتمل على الصفات الأخلاقية أيضاً. بيد أن التصور الإجمالي - على كلّ حال - يفتقر إلى هذه الأوصاف. وفي الوقت نفسه يمكن أن نستنتج من هذا البحث أن الذين يشتمل تصوّرهم لله على مفاهيم أخلاقية لا مندوحة لهم من القول بتقدّم الأخلاق على الدين على المستوى «اللغوي» و«الوجودي» و«المعرفي». فمثلاً: إن الذي يعتقد بأن «الله عادل» يجب عليه الإذعان بما يلي:

١. إمكان تعريف العدالة بغض النظر عن إرادة وأمر الإله المشرّع. وإن تعريفه التفصيلي لمفهوم الله يفترض تعريف العدالة في مرتبة سابقة (التقدّم اللغوي).
٢. إن العدالة أمر حسن، وإن حُسْنها ووجوبها لا يتوقّف على إرادة وأمر الإله المشرّع، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، بمعنى أن عدالة الله إنما هي بسبب حُسْنها (التقدّم الوجودي أو المعرفي).
٣. إن معرفة مصاديق العدل والظلم ممكنة بغض النظر عن فعل وإرادة وحكم الإله المشرّع، وأن إثبات المضمون القائل: (إن إرادة وأمر الإله المشرّع عادل) يتوقّف على مثل هذه المعرفة (التقدّم المعرفي).

• تبعية الدين للأخلاق

ولكن ما الذي يمكن قوله بشأن سائر المفاهيم الدينية الأخرى؟ إن من المفاهيم الدينية الهامة الأخرى، والتي تشتمل على صبغة أخلاقية قوية وعميقة، مفهوم «التقوى». وربما أمكن الادّعاء بأن التقوى من الناحية الدينية تعدّ أمّ القيم، ومصدر الفضائل الأخلاقية. فعلى سبيل المثال: يقول الله في القرآن الكريم: ﴿اعْبُدُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (المائدة: ٨). وقد رُوِيَ عن الإمام عليّ عليه السلام في نهج البلاغة أنه قال: «التَّقْوَى رَئِيسُ الْأَخْلَاق»^(٣). والذي يبدو لنا هو أن حقيقة التقوى عبارة عن الرجوع إلى «الشاهد المثالي» في مقام اتخاذ القرار والعمل، وتقديم رأيه وتشخيصه على الميول والأهواء النفسية، وعلى النزعة المصلحية والنفعية للعقل الاقتصادي والأنوي، في حالة التعارض. وإن الشاهد المثالي - كما سنرى - من وجهة النظر الدينية هو «إله الأخلاق»، وإنّ حكم هذا الإله متقدّم على حكم «الإله المشرّع» أو «إله الفقه».

أما المفهوم الآخر الذي يجدر ذكره هنا فهو مفهوم «العمل الصالح». ليس هناك من شك في أن العمل الصالح هو العمل المنطبق على الموازين الأخلاقية، وأن العمل الذي لا ينسجم مع الموازين الأخلاقية لا يمكن أن يكون عملاً صالحاً، حتّى إذا كان منسجماً مع الموازين الفقهية، أي إنّ مجرد الانسجام مع الموازين الفقهية لا يكفي في جعل أو صيرورة العمل صالحاً. ومن هنا - وخلافاً للتصور السائد - فإنّ تأكيد النصوص الدينية على العمل الصالح وربطه بالإيمان لا يعني التأكيد على الفقه والشريعة بمعزل عن الأخلاق، أو بشكل منفصل عن الأخلاق، أو بوصفه بديلاً عن الأخلاق^(٤).

كما أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الواجبات الدينية ذات الفحوى الأخلاقي الواضح. وقد استشهد البعض بهاتين الوظيفتين الدينيّتين لإثبات عدم الانسجام بين الدين وحقوق الإنسان، أو الاختلاف بين حقوق الإنسان في الإسلام وحقوق الإنسان في الغرب.

ولكن يمكن الادّعاء أولاً: أن المعروف والمنكر الأخلاقي يختلف عن المعروف والمنكر الفقهي. وثانياً: إن تحديد المعروف والمنكر الفقهي يتوقّف على التحقيق بشأن العلاقة بين الدين والأخلاق. ولو أن شخصاً قبل بتقدّم الأخلاق على الدين، واعترف بالقيم الأخلاقية بوصفها إطاراً ومعيّاراً لفهم واستنباط الأحكام الشرعية، سيضطرّ -

في مقام تعيين وتشخيص المعروف والمنكر، وفي مقام أسلوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - قبل كلّ شيء إلى الرجوع إلى الأخلاق، والتعرّف على مقتضى الأصول الأخلاقية في مورد هذا الموضوع، ليرجع بعد ذلك إلى النصوص الدينية في ظلّ هذا المعيار. وعلى هذا الأساس لا يمكن نقض حقوق الإنسان استناداً إلى النصوص الدينية الدالّة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأن قيمة واعتبار المعرفة الدينية رهناً بانسجام مضمون هذه المعرفة مع القيم الأخلاقية، ومن بينها: حقوق الإنسان، بمعنى أن للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أخلاقهما الخاصة. وإنّ تطبيق هذه الوظائف خارج إطارها الأخلاقي هو في حقيقته واحدٌ من المنكرات الأخلاقية الشائعة في المجتمعات الدينية. وحيث إن الأمر كذلك لا يمكن نسبة هذا الحكم إلى الشارع من خارج الأطر الأخلاقية.

وبعبارة أخرى: إن «المعروف» و«المنكر» أولاً وبالذات من المفاهيم الأخلاقية، وإن المعروف والمنكر الشرعيين وإن كانا ليسا عين المعروف والمنكر الأخلاقيين، إلّا أنّهما يحملان إطاراً أخلاقياً. وإن المنكرات الأخلاقية لا تتحوّل إلى مباح أو معروف بحكم الشرع، ولا يجوز ارتكاب المنكرات الأخلاقية للحيلولة دون ارتكاب المنكرات الشرعية. وإنّ الأمر بالمعروف الشرعي من خلال الطرق غير الأخلاقية إنما هو في الحقيقة واحدٌ من المنكرات الأخلاقية.

٣- تبعيّة الدين الوجودية للأخلاق

يمكن بيان ومناقشة تبعيّة الدين الوجودية للأخلاق على مستويين مختلفين. يمكن القول: إن الدين بالمعنى العام والخاص للكلمة تابعٌ للأخلاق من الناحية الوجودية. ويمكن تأييد تبعية الدين للأخلاق بالمعنى العام للكلمة بأدلة متعدّدة. فمثلاً: يمكن إثبات أن الهداية الدينية للناس، وإرسال الأنبياء والرسل، وإنزال الكتب السماوية من قبل الله، تنبثق عن صفاته وفضائله الأخلاقية. ولو أن الله كان فاقداً لهذه الصفات والفضائل لما كان هناك دينٌ ولا نبوةٌ ولا كتاب. وبعبارة أخرى: إن تدخل الله في حياة الإنسان، وإرادته القائمة على هداية الناس، ينشأ عن أخلاقيته، ويكون لهذه الظاهرة تبريراً أخلاقياً. كما يمكن أن نثبت بالأدلة الدينية أن تخلّق

• تبعية الدين للأخلاق

الناس بالفضائل الأخلاقية، وتهذيب أنفسهم من الرذائل الأخلاقية، وتعاطيهم الأخلاقي مع الآخرين، من بين أهم أهداف الأنبياء. ولذلك فإن الأخلاق تمثل «العلة الغائية» للدين وفلسفته الوجودية. وعلى هذا الأساس تكون تبعية الدين الوجودية للأخلاق من سنخ تبعية المعلول للعلة الغائية. كما يمكن القول بأن «الأخلاقية» و«السلوك الأخلاقي» من الشروط الضرورية للتقرب من الله، واكتساب التجربة الدينية، والرقى المعنوي، بل هو شرطٌ للدخول في عالم المعنوية، والحصول على السعادة الخالدة^(٥).

وأما تبعية الدين الوجودية للأخلاق بالمعنى الخاص للكلمة، بمعنى تبعية «الشرعية» للأخلاق، فيمكن بيانها على أحد معنيين.

وطبقاً للمعنى الأول تقع القيم الأخلاقية في سلسلة علل الأحكام الشرعية. وإنَّ الشريعة بوصفها مجموعة من الأحكام الشرعية الثابتة في اللوح المحفوظ تنشأ من القيم الأخلاقية.

وأما طبقاً للمعنى الثاني فإنَّ الأحكام الشرعية وإنَّ كانت لا تنشأ عن القيم الأخلاقية دائماً، إلا أنَّ الشريعة لا تخالف القيم الأخلاقية، أي إنَّ لها إطاراً أخلاقياً، وإنَّ الأحكام الشرعية لا تنقض الأطر الأخلاقية.

وبعبارة أخرى: إنَّ لهذا الادعاء قراءتين: قراءة في «الحد الأقصى»؛ وقراءة في «الحد الأدنى». أما القراءة في حدّها الأقصى فتقول: إنَّ الأحكام الشرعية إمّا هي القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية التي صيغت بصيغة الأمر والنهي، ولبست ثوب الشريعة، أو إنها لا تنقض هذه القيم والضرورات والمحظورات. والفرض الأول في الحقيقة يحمل مضمون «قاعدة التلازم بين حكم العقل العملي وحكم الشرع». وهذا من الناحية النظرية مورد قبول الكثير من فقهاء الشيعة أيضاً، وقد اشتملت كتب أصول الفقه الشيعي على بحوثٍ تفصيلية حول هذا الموضوع.

وأما في ما يتعلق بالقراءة في حدّها الأدنى فيقال: إنَّ الأحكام الشرعية ذات مبنى ومنشأ مستقلّ عن الأخلاق، فهي لا تنشأ عن القيم الأخلاقية بالضرورة دائماً، ولكنَّ في الوقت نفسه هناك إطاراً أخلاقياً للشرع، وإنَّ إرادة الإله المشرّع تابعة للقيم الأخلاقية، بمعنى أنه لا ينقض القيم الأخلاقية، وأنَّ أوامره ونواهيه لا تتجاوز الأطر

الأخلاقية. وطبقاً لهذه الرؤية قد تكون بعض الأعمال «المباحة» من الناحية الأخلاقية «محرمّة» أو «واجبة» من الناحية الشرعية، رغم أن الأعمال «القبیحة» أو «غير الصائبة» من الناحية الأخلاقية لا يمكن أن تكون «مباحة» أو «واجبة» من الناحية الشرعية، وإن الأعمال «الواجبة» من الناحية الأخلاقية لا يمكن أن تكون «محرمّة» أو «مباحة» من الناحية الشرعية^(٦).

إن القراءة القصوى لتبعية الشريعة الوجودية للأخلاق تؤدي إلى الارتباط المنطقي والإنتاجي والاستنتاجي للأخلاق والشريعة، ولا يمكن الدفاع عنها، أي إنّه لا يوجد بأيدينا دليل عليها. أما القراءة في الحد الأدنى لهذه التبعية فيمكن تبريرها والدفاع عنها. ونحن نسمي القراءة في الحد الأقصى بـ «التلازم الوجودي بين الأخلاق والشريعة»، والقراءة في الحد الأدنى بـ «الشريعة في إطار الأخلاق». وسوف نتناول هاتين الرؤيتين في عنوانين متعاقبين.

أ- التلازم الوجودي بين الأخلاق والشريعة

كما ذكرنا فإن الكثير من فقهاء الشيعة على المستوى النظري يقولون بالملازمة بين «حكم العقل» و«حكم الشرع»^(٧). ويرَوْن أن حكم العقل يشمل القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية أيضاً. وفي ما يتعلق بالمعنى الدقيق لقاعدة التلازم، والأدلة على هذه القاعدة، والتطبيق العملي لها في معرفة الشريعة، هناك الكثير من البحث والنقاش. ويتمّ تقسيم الأحكام العقلية في كتب أصول الفقه إلى: أحكام العقل النظري؛ وأحكام العقل العملي. وإنّ القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية تندرج عادة ضمن أحكام العقل العملي. وأما في الرؤية الشهيرة فإنّ أحكام العقل العملي تتلخّص في أحكام المصالح، ويُدعى بأن حكم العقل بالحسن والقبح إنما ينشأ من علم العقل بالمصالح والمفاسد. إنّ الفهم السائد بين علماء الشيعة للحسن والقبح الأخلاقي يقوم على النتائج والذاتيات، بمعنى أن حسن الفعل وقبحه من الناحية الأخلاقية تابع للنتائج التي يحصل عليها الفاعل من وراء قيامه بذلك الفعل^(٨).

وعلى أيّ حال فإن قاعدة التلازم تقول إجمالاً: إنّ حكم الشرع تابع لحكم العقل على المستوى الوجودي، وهو بمعنى من المعاني معلول له وناشئ عنه، ولذلك لا

يوجد للشرع حكمٌ لم يكن موجوداً لدى العقل في مرحلةٍ سابقة. ومن الطبيعي أن يستتبع الارتباط الوجودي والعليّ والمعلولي بين حكم العقل وحكم الشرع ارتباطاً منطقيّاً ومعرفياً بينهما؛ إذ عندما يكون حكم الشرع تابعاً ومعلولاً لحكم العقل يجب التعرف على حكم الشرع من خلال التعرف على حكم العقل (بالبرهان اللّمي)^(٩).

وأياً كان فمن وجهة نظري لا توجد أيُّ ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وحيث كان هناك حكم للعقل لا حاجة لحكم الشرع بالضرورة. وحيث يكون هناك حكم للشرع لا حاجة لحكم العقل بالضرورة. فلا الإله المشرّع مضطّر ليكون له أمر ونهي «مولوي» بموازاة حكم العقل، ولا العقل مضطّر لأن يكون له أمر ونهي بموازاة حكم الشرع؛ فإن حيثية «عقل» الله و«حكمته» تختلف عن حيثية كونه «مشرّعاً». وبطبيعة الحال هناك ترابطٌ وصلة بين هاتين الحيثيتين، إلّا أنّ هذه الصلة والارتباط ليس على النحو المذكور. فلا مانع من الاقتران بين حكم الشرع وحكم العقل، ولكن ليس هناك أيُّ دليل يقضي بضرورة واستمرار هذا الاقتران أو التلازم الوجودي بينهما.

لو توفّر لدى الفرد طريقٌ يوصله إلى حكم العقل، أو صعب عليه الوصول إلى هذا الطريق، ولكنّ الله أمكنه من الوصول إليه، من خلال تذكيره أو توجيهه إلى حكمه «الإرشادي»، ففي هذه الصورة لن تكون هناك ضرورة لجعل الحكم الشرعي المولوي، المعادل والمناظر لحكم العقل من قبله.

نعم، مع افتراض وجود الله وشارعيّته يكون اتّباع أوامر الشرع من الناحية الأخلاقية ضرورياً، أي إنّنا مكلفون باتّباع الضرورات والمحظورات الشرعيّة أخلاقياً. إلّا أنّ هذا لا ربط له بقاعدة التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع. وكما سنرى قريباً فإن الوجوب الأخلاقي لاتّباع الأحكام الشرعية ليس مطلقاً، وإنما هو مشروطٌ بانسجام تلك الأحكام مع القيم الأخلاقية. فإذا كان الفرد ممّن ينفي التلازم (الضروري) بين حكم العقل وحكم الشرع فسوف لا يستطيع الكشف عن حكم الشرع أو إثباته من طريق حكم العقل، بمعنى أنه عندما لا تكون هناك أيُّ ملازمة ضرورية بين حكم العقل وحكم الشرع لن يكون بالإمكان من الناحية «المنطقية»

و«المعرفية» أن نقيم بين هذين الحكمين صلةً إثباتية «استنتاجية»، واستتباط الأحكام الشرعية من صُلُب القيم الأخلاقية.

والمسألة الجديرة بالتأمل أن علماء الشيعة رغم قولهم بهذه الملازمة، إلا أنهم من الناحية العملية، وفي مقام استتباط الأحكام الشرعية، قلما يتمسكون بقاعدة التلازم، وعذرهم الوحيد في ذلك هو أن حكم العقل إنما يكون حجةً ومعتبراً إذا كان قطعياً ويقينياً، ولا يمكن اكتشاف الحكم الشرعي واستتباطه من طريق الحكم العقلي الظني. إلا أن هذا العذر غير وجيه؛ لأن حكم العقل في موقعه يحتوي على قيمة، ويكون معتبراً أيضاً. وإن التفكيك بين الظنون العقلية والظنون النقلية غير مقبول، ولا مقنع أبداً، بل هو مخالف للعقلانية^(١).

وعليه لا توجد أي ملازمة بين حكم «العقل الأخلاقي» وحكم الشرع. ولكن هل يمكن القول بوجود مثل هذه الملازمة بين حكم «العقل المصلحي» وحكم الشرع؟ إن الإجابة عن هذا السؤال رهناً بأن نؤمن بتبعية «أحكام الشرع للمصالح والمفاسد» أو لا. إلا أن بين العلماء في هذا المورد اختلافاً. وعلى أي حال فإن إثبات مثل هذه الفرضية بشأن جميع الأحكام الشرعية صعبٌ للغاية. ويمكن القول في الحد الأدنى بعدم وجود دليل مقنع لصالح هذه الدعوى العامة. إنما الادعاء الوحيد الذي يمكن طرحه في هذا الشأن هو أن الدين يشتمل على واجبات ومحرمات، وأن بعضها ينشأ عن المصالح والمفاسد الغيبية والأخروية والفردية، وأن على المؤمن أن يلتزم بها عملياً بمقتضى إيمانه، وأما القول:

١. إن جميع الأحكام الشرعية تابعةٌ للمصالح والمفاسد.

٢. وإن هذه المصالح والمفاسد غيبية دائماً.

٣. وإنها تعود إلى شخص الفاعل.

فهي فرضيات لا تستند إلى تبرير مقبول، أو معقول، بل هناك الكثير من الأدلة على خلافها^(٢).

ولكن حتى لو قبلنا بوجود تلازم بين حكم العقل المصلحي وحكم الشرع فإنه لا يمكن لنا القول بأن هذه المصالح والمفاسد غيبية وأخروية دائماً، أو أنها تعود إلى شخص الفاعل؛ فإن مصالح ومفاسد الأعمال إما دنيوية أو أخروية؛ وإما فردية أو

• تبعية الدين للأخلاق

جماعية؛ وإما ظاهرية أو غيبية. وبالتالي إذا آمنا بأن جميع الأحكام الشرعية تنشأ عن المصالح والمفاسد الغيبية والأخروية والفردية يمكن القول: هل حكم العقل المصلحة مُلْزَمٌ بشكلٍ مطلق، أم إنه إنما يكون مُلْزَمًا بشرط انسجامه مع القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية؟ لو قبلنا بتقدم العقل الأخلاقي على العقل المصلحة، ولو قلنا بأن تداعيات ونتائج العمل لمجرد كونها واحدة من الخصائص المرتبطة أخلاقياً، وبوصفها صانعة للحُسْن والقُبْح، أو الصواب والخطأ، ففي مثل هذه الحالة يجب علينا القول: عند حصول التعارض بين حكم العقل المصلحة وحكم العقل الأخلاقي لن تكون هناك ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بمعنى أنه لا يوجد في الشرع حكمٌ مخالف للأخلاق، وأنّ المصالح والمفاسد الذاتية إنما تنتهي إلى الحكم الشرعي إذا كان الفعل مورد البحث مسموحاً به من الناحية الأخلاقية.

نرى أن الرؤية الوحيدة المقبولة بشأن منشأ الأحكام الشرعية هي الرؤية في «الحد الأدنى». تقول هذه الرؤية: إن لله واجبات ومحرمات ينشأ بعضها عن المصالح والمفاسد الغيبية، وليس كلها، وإن تلك المجموعة من الأحكام الإلزامية ذات المناشئ الأخرى، غير المصالح والمفاسد الأخروية والغيبية، تتسجم مع المصالح والمفاسد الغيبية، بمعنى أنها لا تنقض هذه المصالح والمفاسد. وعلى هذا الأساس فإن الواجبات والمحرمات الشرعية، سواء أكانت ناشئة عن المصالح والمفاسد الغيبية أو من المناشئ الأخرى، لا تنقض القيم والمعايير الأخلاقية، وإن معرفتها والعمل بها لن يُغني المؤمنين عن معرفة الواجبات والمحرمات الأخلاقية، والواجبات والمحرمات العرفية. وهذا يعني عدم وجود أي دليل على جامعية وشمولية علم الفقه - الذي يتكفل بمعرفة الواجبات والمحرمات الشرعية فقط -، وأن علم الفقه لا يكون بديلاً عن علم الأخلاق، ولا بديلاً عن علم الحقوق.

يجب القول صراحةً: إن علم الفقه لا يمثل نظرية لإدارة المجتمع من المهد إلى اللحد. أجل، يمكن القول: إن الواجبات والمحرمات الشرعية من السعة والشمول بحيث تستوعب جميع حياة الإنسان من المهد إلى اللحد، بل حتى ما قبل ولادته، وما بعد وفاته أيضاً، إلا أن معرفة هذه الواجبات والمحرمات واتباعها لا يكفي لوحده لإدارة المجتمع البشري، إلا إذا قلنا بأن الواجبات والمحرمات الأخلاقية والعرفية

ممضأة من قبل الشارع أيضاً. إلا أن إمضاء الشارع هنا يعني مجرد أن الشارع لا يخالف الإلزامات الأخلاقية والعرفية، ولا يعني ذلك أن هذه الإلزامات هي عين الإلزامات الشرعية، ويمكن الكشف عنها من خلال المنهج المتبع في الفقه التقليدي. وعلى أي حال فإن إمضاء الأحكام الأخلاقية والعرفية من قبل الشارع لا يستلزم جعل الحكم الشرعي المتناظر مع هذه الأحكام من قبلة. من هنا فإن علم الفقه - كما ذكرنا - لا يمكن له أن يسد الفراغ الذي يخلفه علم الأخلاق وعلم الحقوق. وإن القيم والمعايير الضرورية لإدارة المجتمع الإنساني المنشود من المهد إلى اللحد تستخرج وتستنبط من ثلاثة مصادر مختلفة، ومن خلال الاستفادة من ثلاثة أساليب مختلفة. وإن الشريعة إنما تشكل مجرد مصدر واحد من هذه المصادر. وإن المنهج والأسلوب الفقهي إنما هو واحد من هذه الأساليب الثلاثة. وإن جانباً واحداً فقط مما يمكن الحصول عليه لإدارة المجتمع الإنساني يتم الحصول عليه من هذا المصدر، ومن خلال الاستفادة من هذا الأسلوب، وليس بأكمله، بل وليس ذلك هو الجانب الأهم أيضاً. وعليه فإن كلاً من الشريعة والفقه - الذي هو علم معرفة الشريعة - يعتبران من الحد الأدنى، ولا دليل مقنع على فهمهما على مستوى الحد الأقصى. فالفقه لا يلبي جميع حاجات الناس، بل لا يلبي حتى حاجتهم إلى القوانين القيمية والمعيارية بشكل كامل، بمعنى أنه لا يغني حتى على المستوى الحكمي، فضلاً عن أن يكون مغنياً على المستوى البرمجي والإداري.

ب - الشريعة في إطار الأخلاق

أذهب إلى الاعتقاد بأن المعنى المقبول والمنطقي لقاعدة التلازم يمكن بيانه على الشكل التالي: «إن القيم الأخلاقية تؤيد وتمضى من قبل الشرع»، بمعنى أن الشارع لا يحكم على خلافها، ولن يصدر إذناً بنقضها، وأن للشريعة إطاراً أخلاقياً. ليس هناك بين الفقه والأخلاق علاقة منطقية أو استنتاجية، إلا أن واجبات ومحرمات أخلاق السلوك تشكل جزءاً من محظورات أخلاق التفكير والبحث الفقهي. هناك فرق بين قولنا: «إن حكم الشرع مطابق لحكم العقل» وبين قولنا: «إن حكم الشرع لا يخالف حكم العقل». ففي الصورة الأولى يمكن إثبات أو تبرير حكم الشرع من خلال

• تبعية الدين للأخلاق

الاستعانة بحكم العقل، في حين أن أقصى ما يمكن لنا فعله في الصورة الثانية هو إبطال حكم الشرع - أو بعبارة أصح: إبطال فهم وتفسير خاص عن حكم الشرع - من خلال الاستعانة بحكم العقل. وإن الصفات الأخلاقية للشارع وكمال علمه وحكمته لا تقتضي منه ما هو أكثر من عدم نقض القيم والمعايير الأخلاقية في مقام تشريع أحكامه، وأن لا يُصدر حكماً على خلاف الإلزامات الأخلاقية. تقع أوامر ونواهي الإله الشارع في طول القيم الأخلاقية، أي إنها منسجمة مع هذه القيم. وعليه فإن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ملازمة سلبية، وليست إيجابية. وإن الدليل الذي يمكن تقديمه لصالح هذه الملازمة على النحو التالي:

إن «التشريع» و«التقنين» فعلٌ إرادي واختياري، وهو مثل كل فعل إرادي واختياري آخر محكوم للقيم الأخلاقية، سواء أكان المقتن هو الله تعالى أو غيره. إن كلاً من «القانون» و«المقتن» قابلين للاتصاف بالحسن والقبح، بمعنى أننا من الناحية الأخلاقية لدينا قانون حسن وقبيح، ولدينا أيضاً مقتن جيد وسيئ. كما أن كلاً من مفاد القوانين التشريعية يتمّ تحديدها من طريق الواجبات والمحظورات الأخلاقية، ومنهج تشريع القوانين وشرائطها ومقدماتها أيضاً.

وعلى هذا الأساس فإن للتشريع والتقنين أخلاقاً خاصّة، وإن المقتن والمشرّع إنما يتمنّع بحق التقنين والتشريع في إطار الضرورات والمحظورات النازرة إلى مقام التشريع، أو رعاية قيم الأخلاق الحاكمة على هذا المقام. ومن جهة أخرى يمكن القول: حيث إن الله كمال مطلق، ولا يصدر عنه عمل غير أخلاقي، فإنّ تشريعه وتقنيته سوف يكون منسجماً مع الموازين الأخلاقية، وليس هناك في الشرع حكم يخالف الموازين الأخلاقية، لا أنه ليس في الشرع حكم لا يوجد في الأخلاق. ولو كانت مثل هذه الملازمة قائمة بين حكم العقل وحكم الشرع لما كانت هناك حاجة إلى حكم الشرع أساساً.

والنتيجة هي أنه لا يوجد بين علم الأخلاق وعلم الفقه علاقة استنتاجية، بمعنى أنه لا يمكن تبرير أو إثبات الحكم الشرعي من طريق القيم الأخلاقية، ولا يمكن التوصل إلى نتيجة فقهية من خلال تركيب وضمّ المقدمات الأخلاقية. إلا أن النصوص الدينية إذا كانت مشتملة على حكم غير منسجم مع القيم الأخلاقية فإنها ستفقد

اعتبارها، وسوف يسقط سندها أو دلالتها عن الحجّة. وعليه فإنّ الفتاوى الفقهية التي هي عبارة عن فهم واستنباط الفقهاء من النصوص المبيّنة لأحكام الشرع قابلة للإبطال أخلاقياً. وإنّ حجّيتها واعتبارها مشروطٌ بانسجامها مع القيم والإلزامات الأخلاقية.

وباختصار: يمكن إبطال فتوى فقهية من خلال التمسك بقيم أخلاق السلوك، ولكن لا يمكن من هذا الطريق تأييد أو إثبات أيّ فتوى فقهية. وبطبيعة الحال لو كان هناك فتويان متعارضتان في مورد، وكانت إحدهما منسجمة مع القيم الأخلاقية، والأخرى غير منسجمة معها، فإنّ الفتوى المنسجمة مع القيم الأخلاقية سوف تحظى بمزيدٍ من التبرير، وسوف يرتفع احتمال صدقها. ولكن هذا رهناً بأن تحصل هذه الفتوى على تبريرها الأوّلي وفي بادئ النظر^(١٢) من طريق آخر، وأن يكون هناك دليل آخر لصالحها، بحيث يجعل إسناد ذلك الحكم إلى الشارع ممكناً.

إن الملازمة السلبية بين حكم العقل وحكم الشرع أولاً وبالذات ملازمة «أنطولوجية» و«ميتافيزيقية». وفي الوقت نفسه تتطوي هذه النظرية على تداعيات منطقية ومعرفية هامة سوف نتناولها بالبحث في كتابنا (أخلاق المعرفة الدينية). وفي الحقيقة فإنّ إحدى أهمّ نتائج هذا الادّعاء هو أن معايير وقيم «أخلاق السلوك» تتجلى في دائرة الفقه على شكل معايير وقيم «أخلاق البحث والتفكير». لا يمكن كشف وإثبات حكم العقل من خلال الاستعانة بالعقل المحض، ومن طريق استدلال العقل المحض، ولكن يمكن من خلال الاستعانة بهذا العقل كشف وإبطال الفهم الخاطئ لحكم الشرع. وكذلك يمكن كشف وإبطال التفسير والاستنباط الخاطئ للنصوص الدينية أيضاً. وهذا الادّعاء منسجمٌ مع مضمون الحديث القائل: «إن دين الله لا يُصاب بالعقول الناقصة»^(١٣) تمام الانسجام؛ إذ إن معنى هذا الحديث أن العقل المحض لا يستطيع كشف وإثبات حكم الإله الشارع، لا أن العقل المحض لا يستطيع كشف وإبطال الفهم والتفسير الخاطئ لحكم الله. إن هذا الحديث لا يريد القول: إن أحكام الله غير معقولة. وباعتقادي فإنّه حتّى عند القطع واليقين بحكم العقل لا يمكن الكشف عن حكم الشرع وإثباته، وإن الحائل المنطقي القائم بين العقل والشرع وبين الأخلاق والفقه لا يخصّ الظنون العقلية فقط، وإنّما يشمل أحكام العقل

• تبعية الدين للأخلاق

القطعية أيضاً. ولكن يمكن من طريق حكم العقل - سواء القطعي أو الظني - القول ما هو الحكم غير الموجود في الشريعة، وما هي الفتوى غير المبررة والفاقة للاعتبار. وبعبارة أخرى: يمكن لنا أن ننسب حكم العقل إلى الإله الحكيم أو العادل، الذي هو الشاهد المثالي أو إله الأخلاق، ولكن لا يمكن نسبة حكم العقل إلى الإله المشرع.

٤- تبعية الدين العقلانية للأخلاق

إن تبعية الدين العقلانية للأخلاق تعني أن عقلانية الالتزام الديني رهناً بالأخلاق^(١٤). إن التحقيق بشأن تبعية الدين العقلانية للأخلاق يتبلور في الحقيقة حول هذا السؤال القائل: «هل تجب إطاعة الله من الناحية الأخلاقية؟»، أو «هل حق الطاعة لله على العباد في نفسه حق أخلاقي؟».

ولكي نجيب عن هذين السؤالين لا بدّ أولاً من الإجابة عن السؤال القائل: «لماذا تجب إطاعة الله؟».

وقبل الخوض في هذا السؤال لا بدّ أيضاً من التذكير ببعض الأمور التمهيدية: **الأمر الأول:** إن الإجابات المقدمة عن هذا السؤال تؤكد على بعض صفات الله وخصائصه، وتسعى على هذا الأساس إلى تبرير حق الطاعة له أو وجوب إطاعته، وتخلق لدى الفرد الدافع الضروري إلى اتباع أوامره. وعليه فإن جميع هذه الإجابات لا مندوحة لها من افتراض مقدّمة خاصّة لإثبات المطلوب. وإن موضوع تلك المقدّمة صفة من صفات الله، ومحمولها مفهوم دالّ على «الوجوب».

ولكن كما سوف نرى فإنّ هذا «الوجوب» يمكن أن يكون أخلاقياً، ويمكن أن يكون مصلحياً، ولكنّه شرعيٌّ في كلتا الحالتين.

الأمر الثاني: إنّ لهذا السؤال في الحقيقة معنيين، أو إنه ينحلّ إلى سؤالين.

المعنى الأول لهذا السؤال يقول: «ما هو التبرير المتوفّر لإثبات إطاعة الله؟ أو كيف يتمّ تبرير وجوب إطاعة الله؟».

والمعنى الثاني لهذا السؤال يقول: «ما هو الدافع الذي يمكن أن يجب أن نمتلكه لإطاعة الله؟».

وبعبارة أخرى: إن هذا السؤال في حقيقته سؤالٌ عن دليل العمل، ودليل العمل يمكن أن يكون دليلاً تبريراً^(١٥)، ويمكن أن يكون دليلاً تحفيزياً^(١٦). إن الدليل الذي يبرر العمل هو الذي يبرره من الناحية العقلانية. وإن المطالبة بمثل هذا الدليل يعني السؤال عن عقلانية أو معقولية العمل مورد البحث. وأما الدليل التحفيزي فهو الأمر الذي يخلق الحافز لدى الفرد للقيام بذلك العمل. وسوف نقتصر هنا على مناقشة معنى السؤال الأول فقط. وأما مناقشة المعنى الثاني فنتركه إلى القسم الآتي.

الأمر الثالث: يمكن أن نجيب عن السؤال السابق طبقاً للمعايير الأخلاقية؛ ويمكن أن نجيب عنه طبقاً لمعايير المصلحة. وفي الحقيقة هناك العديد من الإجابات عن هذا السؤال. وإن البعض من هذه الإجابات فقط هو المقبول من الناحية الأخلاقية. وعلى هذا الأساس يمكن تحليل هذا السؤال إلى الأسئلة الأربعة التالية:

١. هل هناك تبريرٌ أخلاقي على إطاعة الله؟
٢. هل هناك تبريرٌ مصلحي على إطاعة الله؟
٣. هل هناك دافعٌ أخلاقي على إطاعة الله؟
٤. هل هناك دافعٌ مصلحي على إطاعة الله؟

إن فرضية فصل وتفكيك السؤال الأول عن الثاني هي أن التبرير العقلاني ينقسم إلى: أخلاقي؛ ومصلحي. وإن فرضية فصل وتفكيك السؤال الثالث عن الرابع هي أن الدافع العقلاني ينقسم إلى: أخلاقي؛ ومصلحي. وبعبارة أخرى: إن هذا التفكيك يقوم على أساس القول بفرضية أن العقل والعقلانية العملية تنقسم إلى: عقلانية أخلاقية؛ وعقلانية مصلحية (نفعية أو أنانية أو أنوية). وإن الإجابات العديدة عن السؤال حول سبب وجوب إطاعة الله إنما تنشأ في الحقيقة عن معايير أحد هذين النوعين من العقل والعقلانية.

وهنا سوف نبحث في السؤال الأول والثاني، ونترك بحث السؤال الثالث والرابع إلى القسم التالي. إن السؤال الأول والثاني يتساءلان عن الدليل الذي يبرر إطاعة الله، وليس عن الدليل الذي يحفز الأفراد نحو إطاعة الله. يقول هذا السؤال: «هل يمكن تبرير إطاعة الله من الناحية العقلية؟». وإذا كان الجواب موجباً: «هل هذا التبرير مجرد تبرير أخلاقي» أم يمكن تقديم نوع آخر من التبرير العقلاني لإطاعة الله أيضاً؟

• تبعية الدين للأخلاق

إذا أمكن لنا أن نثبت أن وجوب إطاعة الله أو حق الطاعة له لا يُختزل في الوجوب والحق الأخلاقي عندها يمكن القول بأن الدين من الناحية العقلانية غير تابع للأخلاق، وإن بالإمكان تبرير الالتزام الديني عقلياً من طرق أخرى أيضاً، بمعنى أن القول بتبعية الدين العقلانية للأخلاق إنما تكون مبررة إذا أمكن إثبات أن الالتزام والتمسك بالدين واتباع تعاليم الله إنما تقبل التبرير العقلائي من طريق القيم الأخلاقية فقط، ولا يمكن تبريرها على أساس أنواع العقلانية الأخرى.

وهنا لا مندوحة لنا من الفصل والتفكيك بين «التبرير الأخلاقي السلبي» و«التبرير الأخلاقي الإيجابي». إن التبرير الأخلاقي السلبي إنما هو تبرير في الحد الأدنى، وإن الالتزام الديني إنما يكون مبرراً من الناحية الأخلاقية إذا لم يستلزم نقضاً للقيم والمعايير الأخلاقية، ولم يكن هناك دليل أخلاقي على خلافه. أما التبرير الأخلاقي الإيجابي فهو تبرير في الحد الأقصى، وإن الالتزام الأخلاقي بهذا المعنى من الناحية الأخلاقية إنما يكون مبرراً إذا كان لدينا دليل أخلاقي لصالح هذا الالتزام، وكان هذا الالتزام الأخلاقي ناشئاً عن القيم والإلزامات الأخلاقية.

وعلى هذا الأساس فإن تبعية الدين العقلانية للأخلاق تعني أن عقلانية الالتزام الديني رهناً بالتبرير الإيجابي أو الأكثرى، ومنوط بامتلاك دليل أخلاقي لصالح هذا الالتزام. إلا أن استقلال الدين العقلاني عن الأخلاق يعني أن عقلانية الالتزام الديني ليست رهناً بالتبرير الإيجابي والأكثرى، وإن التبرير السلبي والحد الأدنى من هذا الالتزام يُعدّ كافياً من الناحية الأخلاقية، شريطة أن يكون هناك تبرير مصلحي لصالح هذا الالتزام^(١٧).

نرى أن الدين من الناحية العقلانية غير تابع للأخلاق؛ إذ يمكن تبرير الالتزام الديني من الناحية العقلانية على أساس معايير العقلانية المصلحية.

وكما رأينا فإن العقلانية العملية على معنيين. وإن الالتزام الديني يمكن أن يكون التزاماً عقلياً، وفي الوقت نفسه لا يحظى بأيّ دعامة أخلاقية إيجابية.

وعليه إذا كان المراد من تبعية الدين العقلانية للأخلاق عدم وجود أيّ تبرير مصلحي لصالح الالتزام الديني وجب القول: إن الدين من الناحية العقلانية ليس تابعاً للأخلاق. وأما إذا كان المراد من هذه التبعية أن الالتزام الديني إنما يكون معقولاً إذا

كان مضمون الدين ومحتواه منسجماً مع القيم الأخلاقية فعندها يجب القول: إن الدين من الناحية العقلانية تابع للأخلاق، إلا أن هذه التبعية هي تبعية في الحد الأدنى، دون الحد الأقصى.

وعليه لو ارتضينا بتقدم العقلانية الأخلاقية على العقلانية الذاتية لن يكون لنا في إثبات عقلانية الالتزام الديني مناص من القول:

أولاً: إن الإقبال على الدين والإيمان به من مقتضيات العقلانية الذاتية.

وثانياً: إن هذا الاقتضاء لا يناه في أي واحد من اقتضاءات العقلانية الأخلاقية.

وعلى هذا الأساس فإن مجرد إقامة البرهان لصالح المقدمة الأولى لن يكون كافياً لإثبات عقلانية الالتزام الديني. إن السؤال القائل: «لماذا تجب إطاعة الله؟» موضع اهتمام جميع الأديان التي تقول بوجود الله وهدايته التشريعية، بمعنى أنها تؤمن بوجود «الإله المشرع».

وتكمن أهمية هذا السؤال بالنسبة إلى بحثنا في أن الإجابات المقدمة عنه ترتبط ارتباطاً وثيقاً ببحث العلاقة بين الدين والأخلاق.

ويمكن العثور على إجابات متعددة عن هذا السؤال في الدين الإسلامي. وسوف نتعرض هنا إلى نقد ومناقشة أهم هذه الإجابات. ولكن قبل الخوض في هذه الأجوبة لا بد من الالتفات إلى هذه المسألة الهامة، وهي أن موضوع بحثنا هنا هو وجوب إطاعة أوامر «الإله المشرع» (إله الفقه)، وليس إطاعة أوامر الله بوصفه «شاهداً مثالياً» (إله الأخلاق)؛ لأن السؤال عن سبب وجوب إطاعة أوامر الشاهد المثالي ليست كذلك.

الجواب الأول: إن الجواب الأول عن السؤال القائل: «لماذا تجب إطاعة أوامر الإله المشرع؟» يستند إلى المقدمة القائلة: «يجب دفع الضرر المحتمل».

ويمكن تنسيق هذا الاستدلال على النحو التالي:

١. إن في إطاعة أوامر الإله المشرع دفعاً للضرر المحتمل.

٢. دفع الضرر المحتمل واجبٌ.

- إذن تجب إطاعة أوامر الإله المشرع^(١٨).

يتم تبرير المقدمة الأولى من هذا الاستدلال على أساس احتمال أو الاعتقاد بوجود حياة بعد الموت والجزاء الأخروي.

وأما المقدمة الثانية فيقال في تبريرها: إنها من بديهيات العقل العملي. ولكن بالالتفات إلى أن العقل العملي ينقسم إلى نوعين، أو أن العقل العملي يُصدر نوعين من الأحكام، يمكن التساؤل: عن أي نوع من أنواع العقل العملي يصدر هذا الحكم؟

وبعبارة أخرى: إن الحكم بـ «وجوب» دفع الضرر المحتمل إما أن يصدر عن العقل الأخلاقي أو عن العقل المصلحي. وفي الحالة الأولى يمكن القول: إن العقل الأخلاقي لا يُصدر مثل هذا الحكم، بمعنى أن حكم هذا العقل بدفع الضرر المحتمل ليس مطلقاً، بل هو مشروطٌ بانسجامه مع القيم الأخلاقية، بمعنى أن دفع الضرر المحتمل من ناحية العقلانية الأخلاقية إنما يجب في إطار القيم الأخلاقية، وإنّ تحمل الضرر في مقام العمل بالوظائف الأخلاقية هو الكلفة التي يتعيّن على الفرد دفعها لكي يتّصف بكونه أخلاقياً، ويبقى ملتزماً بالضوابط الأخلاقية.

وإن إطاعة شخص من أجل دفع الضرر المحتمل إنما تجوز بشرط أن تتسجم أوامر هذا الشخص مع القيم الأخلاقية.

فعلى أساس هذا الاستدلال لا يمكن استنتاج وجوب إطاعة الإله المشرّع بالمطلق، بحيث تشمل هذه القاعدة حتّى أوامره المنافية للأخلاق أيضاً.

فلو أمر الله بالظلم - على فرض المحال مثلاً - لا يقول العقل الأخلاقي: حيث يمثل الظلم الذي أمر به الله مقدّمة لدفع الضرر (وإنني إذا لم أظلم أحتمل الخلود في جهنم)، ودفع الضرر المحتمل واجبٌ، إذن يجب عليّ أن أظلم الآخرين.

وأما في الحالة الثانية فيمكن القول: حيث إن المحتمل يحظى بأهمية كبرى فإن العقل المصلحي يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل.

إلا أن هذا الحكم إذا كان يستلزم انتهاك القيم الأخلاقية لا يعني سوى الاستسلام للقوة والسلطة. وحيث إن حكم العقل الأخلاقي مقدّم على حكم العقل المصلحي عند التعارض بينهما يمكن الاستنتاج بأن إطاعة أوامر الإله المشرّع - من حيث المجموع - إنّما تجب من ناحية العقل إذا كان مضمون تلك التعاليم منسجماً مع القيم الأخلاقية^(١٩).

إن التأكيد على هذا القيد ليس من أجل الشكّ في أخلاقية أوامر الإله المشرّع،

وإنما هو لقطع الطريق على إساءة استغلال الدين في انتهاك حقوق الإنسان والقيَم الأخلاقية، والحيلولة دون التنظير للعنف والوحشية باسم الدين.

لا شكَّ في أن صفات الله الأخلاقية تمنع من جعله وإصداره الحكم المناهية للأخلاق، إلا أن الحكم الشرعي إنما يمكن أن يكون أخلاقياً إذا كان منسجماً مع القيم الأخلاقية في ظروف زمانية ومكانية خاصّة، وهو يفقد هذه الخصوصية عند تغَيُّر الأوضاع والظروف، ويتحوّل إلى حكم منافي للأخلاق.

وفي هذه الحالة لا يمكن التمسك بعموم وإطلاق الأدلة النقلية لتعميم ذلك الحكم على جميع الأزمنة والأمكنة.

ومضافاً إلى ذلك فإن انسجام الأحكام الصادرة عن الله مع القيم الأخلاقية لا يستوجب من تلقائه انسجام فهم وتفسير الفقهاء لذلك الحكم مع القيم الأخلاقية أيضاً.

ليس هناك من شكَّ في عدالة حكم الله، إلا أن الفقهاء قد يُخطئون في فهم حكم الله العادل، فيحكمون استناداً إلى الأدلة النقلية بحكم ظالم ينسبونه إلى الله.

ومن الواضح أنه لا يمكن نسبة مثل هذا الفهم والاستنباط الفقهي من الشريعة بذريعة عدالة الأحكام الشرعية في اللوح المحفوظ، أي لا يمكن القول بأن مسؤولية مواءمة الحكم الشرعي مع القيم الأخلاقية تقع على عاتق الله، وإنه قد عمل على طبق مسؤوليته، ولا يحقّ لنا أن نقيّم فهمنا للأحكام الشرعية من خلال القيم الأخلاقية.

إن هذه كلمة حق يُراد منها الوصول إلى نتيجة باطلة. صحيح أن مسؤولية مواءمة الحكم الشرعي مع القيم الأخلاقية تقع على عاتق الله؛ إذ بيده جعل الحكم الشرعي، وهو الذي يراعي قيم «أخلاق التشريع» في تشريعاته، إلا أن مسؤولية انسجام فهم وتفسير الأفراد للأحكام الشرعية مع القيم الأخلاقية تقع على عاتق الأفراد أنفسهم، ولا تقع على عاتق الله؛ لأنّ فهم وتفسير الشريعة واستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها ليس من مسؤولية الله، وإنما هو من مسؤولية الأفراد الذين يجوز عليهم الخطأ. وإنّ عليهم في مقام فهم واستنباط الأحكام الشرعية مراعاة

• تبعية الدين للأخلاق

المعايير والقيَم المُتَّبعة في «أخلاق التقنين والتشريع». وإن قيَم أخلاق التقنين تتَّحد مع قيَم أخلاق معرفة القوانين. ولذلك يمكن من خلال معرفة قيَم أخلاق التقنين الكشف عن الأفهام والاستنباطات الفقهية الخاطئة، والعمل على إبطالها.

الجواب الثاني: إنَّ الجواب الثاني عن السؤال عن سبب وجوب إطاعة الله يسعى إلى استنتاج هذا الوجوب من قاعدة «وجوب شكر المنعم».

وتتسبب هذا الاستدلال على النحو التالي:

١. إن في إطاعة أوامر الله المشرَّع شكراً للمنعم.

٢. إن شكر المنعم واجبٌ.

- إذن تجب إطاعة أوامر الله المشرَّع.

يبدو أن لا نقاش أو شك في أن إطاعة أوامر الله المشرَّع تنطوي على نوع من أداء واجب الشكر له.

إلا أن قاعدة «وجوب شكر المنعم» بوصفها قاعدة عامة بحاجة إلى المزيد من البحث والنقاش. فإننا إذا تمسَّكنا لإثبات وجوب إطاعة أوامر الله بوجوب شكر المنعم يجب علينا الالتزام بثلاث تداعيات أخرى في الحد الأدنى. ويمكن بيان تلك التداعيات على النحو التالي:

أولاً: إن وجوب شكر المنعم حكمٌ عقلي، وليس حكماً شرعياً. وإن العقل الذي يحكم بالوجوب الأخلاقي لشكر المنعم يحكم بالوجوب الأخلاقي للكثير من الأمور الأخرى أيضاً، بمعنى أن هناك الكثير من الأمور الأخرى الواجبة بحكم العقل أيضاً. وإن إدراك ومعرفة هذه الأحكام من حيث التبرير والاعتبار المعرفي تقع على نسقٍ واحد تقريباً.

وثانياً: إن وجوب شكر المنعم واحدٌ من بين الكثير من القواعد والقيَم الأخلاقية. وهو يقع على مرتبةٍ واحدة بين سائر القواعد والقيَم الأخلاقية الأخرى، ولا يتقدَّم عليها أبداً، بمعنى أن هناك من القواعد والقيَم الأخلاقية ما يتقدَّم على وجوب شكر المنعم عند التعارض فيما بينها وبينه.

فمثلاً: إذا تعارض وجوب العدل وحرمة الظلم مع وجوب شكر المنعم كان التقدُّم لوجوب العدل وحرمة الظلم على وجوب شكر المنعم، بمعنى أن المنعم إذا أمر

بظلم لا يمكن الاستناد إلى وجوب شكره لتبرير إطاعته في ذلك الأمر الظالم. وبعبارة أخرى: إن العقل الذي يقول: «إن شكر المنعم واجب» هو نفسه الذي يقول: إن المنعم لا يحق له من الناحية الأخلاقية أن يأمر بالظلم، ولا يحق لنا أن نطيعه في ذلك؛ فإن ذلك الحق وهذا التكليف كلاهما مقيّد بالحدود والقيود الأخلاقية، بمعنى أن المنعم لا يحق له أن يصدر حكماً مخالفاً للأخلاق، ولسنا مكلفين بإطاعة مثل هذه الأحكام والأوامر.

فمثلاً: لا يحق للأب أو الأم أن يأمر ولدهما بقتل بريء. ولو أصدرنا مثل هذا الأمر لا يستطيع الولد ارتكاب القتل بذريعة وجوب إطاعة الوالدين؛ لكونها نوعاً من أداء واجب الشكر لهما، أي إنه لا يمكن تبرير «صدور» مثل هذه الأوامر والأحكام و«اتباعها» استناداً إلى وجوب شكر المنعم.

وعليه فإننا ندّعي بأن شكر المنعم من التكاليف الأخلاقية. إلا أن هذا التكليف يقع في طول وعرض سائر التكاليف الأخلاقية الأخرى. وكما لا يحق لنا أن ننتهك القيم الأخلاقية في مقام شكر المنعم لا يحق لنا ذلك في مقام إطاعة أمر المنعم أيضاً.

وعلى هذا الأساس لا يمكن القول بوجوب شكر المنعم، والقول تبعاً لذلك بوجوب إطاعة الله، والاستناد إلى ذلك في انتهاك سائر القيم الأخلاقية. ولا يمكن القول بحق الطاعة لله بوصفه حقاً أخلاقياً، والتعويل على هذا الحق في إنكار حقوق الإنسان. إن حق إطاعة الله وحقوق الإنسان كلاهما من الحقوق الطبيعية والأخلاقية، إلا أن القول بأحدهما لا يُبرّر بإنكار الآخر. وإن الدليل الأخلاقي على وجوب إطاعة الله لا يستوجب إطاعة الأوامر اللاأخلاقية (على فرض وجود مثل هذه الأوامر). ولذلك لا يمكن لنا أن نستببط جواز نقض القيم الأخلاقية من صلب الأخلاق.

الجواب الثالث: إن الجواب الثالث عن علة وجوب إطاعة الله^(٣٠) يؤكد على «خالقية» الله. ويمكن بيان هذا الاستدلال على النحو التالي:

١- إن إطاعة أوامر الله المشرّع إطاعة لأوامر الخالق.

٢- إن إطاعة أوامر الخالق واجبة.

- إذن إطاعة أوامر الله المشرّع واجبة.

وفي ما يتعلق بهذا الجواب تحتاج المقدمة الثانية إلى مزيدٍ من النقاش والتأمل.

فأولاً: يمكن القول: إن الخالقية بما هي خالقية لا تقتضي من الناحية الأخلاقية أي حق للخالق، ولا تتضمن أي تكليف للمخلوق، بمعنى أنه لا يوجد أي أصل أخلاقي غير اشتقاقي في هذا المورد. وإن جميع الحقوق والتكاليف المترتبة على عنوان الخالق والمخلوق اشتقاقية^(٢١) واستنتاجية^(٢٢). وبعبارة أخرى: إن وجوب إطاعة الخالق ليس بديهيًا، وهو بحاجة إلى تبرير استنتاجي. وإن السؤال القائل: «لماذا تجب إطاعة الخالق؟» هو سؤال مفتوح. وإذا أراد شخص تبرير وجوب إطاعة الخالق من خلال صفة الخالقية سيرتكب مغالطة «الوجوب» و«الكينونة»، أي إن هذا الوصف إنما يقتضي - من الناحية الأخلاقية - حقًا وتكليفًا إذا انضم إلى أوصاف وعناوين أخرى، من قبيل: «المنعم»، و«المالك».

وثانيًا: إن وجوب إطاعة الخالق ليس مطلقًا، وإنما هو مشروطٌ بانسجام أوامره ونواهيه مع القيم الأخلاقية. ولذلك لا يمكن التذرع بهذا الوجوب الأخلاقي لنقض وإنكار سائر الحقوق والقيم والتكاليف الأخلاقية، بمعنى أنه لا يمكن الاستناد إلى وجوب إطاعة الخالق من أجل سلب الحقوق الطبيعية والفطرية للبشر، وتجاهل التكاليف المنبثقة عن هذه الحقوق. لا يحق لأي خالق أن يظلم عباده، أو أن يأذن للآخرين بظلم الآخرين من قبله، أو بالاستناد إلى حكمه.

الجواب الرابع: إن الجواب الرابع عن السؤال القائل: «لماذا تجب إطاعة أوامر الإله المشرّع؟» يستند إلى وصف الله بـ «المالكية»، ويسعى إلى استنتاج وجوب إطاعة الله المشرّع من خلال «حق المالكية». ويمكن تنسيق هذا الاستدلال على النحو التالي:

١. إن الله هو المالك الحقيقي لجميع المخلوقات.

٢. لا يجوز - من الناحية الأخلاقية - التصرف في ملك المالك دون إذنه.

٣. إن رضا الله مشروطٌ بإطاعة أوامره وتعاليمه.

- إذن تجب إطاعة الأوامر الإلهية.

إن مقدمات هذا الاستدلال بحاجة إلى شرح وتوضيح أيضاً.

فأولاً: إن أي عمل يقوم به الفرد، وأي فعل أو ترك يصدر عنه، إما أن يكون

عين التصرف في ملك الله، أو مستلزماً لمثل هذا التصرف. وإن تصرف الإنسان في الأشياء المحيطة به وفي روحه وجسده، وتصرفه في الآخرين - مما يعدّ بأجمعه داخلاً في ملكية الله - دون إذن الله ورضاه يعدّ تصرفاً غصبياً، ولا يمكن لهذا التصرف أن يكون جائزاً من الناحية الأخلاقية. وبعبارة أخرى: إن جميع المواهب والنعم الطبيعية والإمكانات التي وضعها الله تحت تصرف الإنسان إنما هو أمانة إلهية، وإن أيّ تصرف غير شرعي في هذه النعم الإلهية يعتبر خيانة للأمانة.

وثانياً: إن حق الملكية إجمالاً من البديهيات الأخلاقية. وإن بين هذا الحق والضرورات والمحظورات الأخلاقية المترتبة عليه علاقة «أنطولوجية» و«ميتافيزيقية» يمكن إدراكها من طريق الشهود الأخلاقي. وإن القول بوجود مثل هذه الضرورات والمحظورات لا ينطوي على مغالطة «الوجوب» و«الكينونة». ولا فرق من هذه الناحية بين الملكية الحقيقية والملكية الاعتبارية، أو الملكية التكوينية والملكية التشريعية. إن القول بأن بين «الكينونات» و«الوجوبات» حاجزاً منطقياً منيعاً لا يقبل الاختراق يعني مجرد عدم إمكان استنتاج «الوجوبات» (المنطقي - الاستنتاجي) من «الكينونات»، بمعنى أنه لا يمكن «استنتاج» أيّ «وجوب» من أيّ «كينونة»، ولا يمكن «الاستدلال» بكلّ «كينونة» لصالح أو بضرر كلّ «وجوب». إن هذا الحاجز المنطقي إنما يمنع نوعاً خاصاً من الاستدلال القياسي منطقياً، ولا يعني

(١) أن أيّ «كينونة» لا «تقتضي» أيّ «وجوب». كما لا يعني

(٢) أن الارتباط بين «الكينونات» و«الوجوبات» ارتباطاً اعتبارياً وجزائياً تماماً،

أو أنه يتبع المزاج والرغبة الجذافية للمعتبر.

هناك ارتباط بين بعض «الكينونات» وبعض «الوجوبات». وهذا الارتباط هو من نوع الارتباط بين اللازم والملزوم، أو الترئب، ويتم إدراكه من طريق الشهود. إن هذه العلاقة الأنطولوجية والميتافيزيقية إنما تقوم بين «الوجوبات» وبعض «الكينونات»، بمعنى أن «الكينونات» تنقسم إلى ذات صلة وغير ذات صلة. وإن معرفة «الكينونات» ذات الصلة، وتمييزها من «الكينونات» غير ذات الصلة، إنما يكون بمساعدة الشهود الأخلاقي. وعليه لا مناص لنا هنا من الفصل بين ثلاثة أنواع من الروابط، وهي:

١. الارتباط المنطقي.

٢. الارتباط الأنطولوجي (الوجودي).
٣. الارتباط الشهودي (الارتباط المعرفي غير الاستنتاجي).
وإن نفي الارتباط المنطقي بين «الوجوبات» و«الكينونات» منسجمٌ وقابل للجمع مع الارتباط الأنطولوجي والشهودي بينهما.

فعلى سبيل المثال: إن القول بأن «كلّ شخص يجب عليه أن يتعامل مع الآخرين على أساس العدل» لا يحتوي على أيّ استدلال واستنتاج، لكي نصل بعده إلى الحديث بشأن صحة أو سقم هذا الاستدلال أو الاستنتاج، واعتباره نوعاً من المغالطة المنطقية. وبعبارة أخرى: إن وجود الحاجز المنطقي بين «الكينونة» و«الوجوب» ينسجم مع وجود الارتباط العيني والتكويني بين بعض «الكينونات» وبعض «الوجوبات»، وكذلك يتناغم مع وجود القضايا البديهية التي تعبّر عن علاقة «الكينونة» و«الوجوب». إن هذه القضايا شهودية، ولا تحصل على تبريرها الأوّلي من الاستدلال والاستنتاج القياسي، رغم أن هذا التبرير الشهودي قد يتعرّز أو يتمّ إضعافه من مختلف الطرق. وإن التبرير الاستنتاجي لا يُختزل في التبرير المنطقي (القياسي). إن الحاجز المنطقي هو غير الحاجز العيني والأنطولوجي، وأخصّ من الحاجز المعرفي. ولا وجود لأيّ ملازمة بين هذه الأنواع الثلاثة من الحواجز. وعلى هذا الأساس فإن الارتباط العيني والأنطولوجي بين بعض «الكينونات» وبعض «الوجوبات»، والذي يمكن اكتشافه والتعرّف عليه من خلال الشهود، قابلٌ للجمع والانسجام مع وجود الشرخ المنطقي بين القضايا المشتملة على «الكينونة» والقضايا المشتملة على «الوجوب» بشكلٍ كامل.

وعلى الرغم من ذلك يمكن المناقشة في هذا الاستدلال من عدّة جهات، أي إن هناك إشكالاً في التمسك بـ «حقّ الملكية» للمالك من أجل إثبات «وجوب إطاعة أوامر المالك بشكلٍ عام»، والتمسك تبعاً لذلك بملكية الله لإثبات وجوب إطاعة أوامره بشكلٍ خاص، وخاصة إذا أراد الفرد القول بأن هذا الوجوب مطلق، وليس خاضعاً لأيّ حدودٍ أو قيود.

فأولاً: كما أن للمالك حقّاً وحقوقاً تحدّد من دائرة تصرف المملوك وتصرفات الآخرين في ملكه، كذلك للملوك حقّ وحقوق تحدّد من دائرة تصرفات المالك، وخاصة إذا كان هذا المملوك كائنًا مثل: الإنسان، يتمتّع بهوية ومنزلة أخلاقية

خاصّة. فلا يحقّ للمالك أن يتصرّف في ملكه كما يحلو له، أو أن يبيع للآخرين مثل هذا التصرف في ملكه. إن حقوق المالك وحقوق المملوك تتبثق عن مصدر واحد، وتحظى باعتبار متكافئ، وإن القول بأحدهما وإنكار الآخر لا يحظى بأيّ دعامة عقلية أو منطقية، ولا يمكن إلغاء أحدهما أو تجاهله بالاستناد إلى الآخر. إن كلاً من حقوق المالك وحقوق المملوك ينشآن عن «حقوق طبيعية»، ومبدأ واحد، ويتم إدراكهما وتبريرهما من طريق واحد، ويحظيان بدعامة وقاعدة فلسفية واحدة. وإن الأدلة التي نمتلكها بشأنهما تتمتع بقيمة واعتبار معرفي متكافئ. ولذلك فإن التفريق بين حقوق المالك وحقوق المملوك، وترجيح أحدهما على الآخر، يعتبر نوعاً من الترجيح بلا مرجح، ولا يمكن تبريره والدفاع عنه منطقياً.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن الله هو المالك الحقيقي لجميع الكون وعالم الوجود. وإن مالكيته لهذا العالم مطلقة.

إلا أن حقّه في الملكية ليس مطلقاً؛ إذ لا يحقّ لأيّ مالك بالاستناد إلى حقّه في الملكية أن يمارس الظلم بحقّ مملوكه، أو أن يتخلّى للآخرين عن مثل هذا الحق؛ إذ لا وجود أساساً لمثل هذا الحق بشكل مطلق، ولا يمكن تبريره وإثباته؛ فإنّ تصرّف المالك في ملكه خاضع للتقييم والنقد الأخلاقي، ويتمّ تقسيمه من الناحية الأخلاقية إلى: تصرف حسن وقبيح، ومباح وممنوع، وصائب وخاطئ.

لا يمكن لله أن يخلق كائناً ثمّ يسلبه حقّه في الحياة والمأكل والمشرب والملبس والسكن والحرية، أو أن يفرّق بينه وبين الكائنات الأخرى التي تساويه من حيث الشأن والمنزلة الأخلاقية.

كما لا يمكن لله أن يخلق إنساناً ثمّ يعمل على تجريده من كرامته، أو ينتهك هذه الكرامة، بمعنى أن كرامة الإنسان تحدّ من دائرة حقّ الله في ملكه.

وعلى هذا الأساس لا يمكن لنا أن نستند إلى حقّ الله في ملكه لكي نبيح له كلّ تصرف أو حكم، وتبرير اتّباع ذلك الحكم على أساس ذلك.

كما لا يمكن تبرير التفريق الحقوقي بين الناس على هذا الأساس.

إنّ أهمّ شرط في وجوب إطاعة أوامر المالك هو أن يكون مضمون هذه الأوامر منسجماً مع القيم الأخلاقية؛ لأن وجوب إطاعة المالك هو وجوب أخلاقي. ولكي

• تبعية الدين للأخلاق

يكون هذا الوجوب وجوباً أخلاقياً يجب أن لا يعمل متعلقه على نقض تلك المعايير والموازن الأخلاقية.

وعلى هذا الأساس فإن مجرد كون الشخص مالكا لا يبيح له أي تصرف في مملوكه؛ فإن تصرف المالك في ملكه والخالق في مخلوقه مقيد برعاية القيم الأخلاقية. ولا يحق لأي مالك أن يتصرف في ملكه تصرفاً يؤدي إلى سلب حقوق الآخرين، أو الإضرار بهم. وإن القواعد الأخلاقية قد وجدت في الأساس كي تحد من دائرة تصرف الكائنات العاقلة والمختارة والمسؤولة على المستوى الأخلاقي، حتى إذا كان هذا التصرف داخلاً في أملاك تلك الكائنات. وإن السؤال عن سبب إطاعة أوامر المالك أو الخالق بشكل مطلق سؤال مفتوح. وبعبارة أخرى: إن حق إطاعة الله على العباد ليس مطلقاً، بل هو مشروط بأن يكون مضمون الأمر والنهي الإلهي منسجماً مع القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية.

وثانياً: إن تنظيم العلاقة بين الله والإنسان على أساس نموذج المالك والمملوك لا ينسجم مع شأن الله ومنزلته، ولا مع شأن الإنسان ومرتبته.

إن هذا النموذج لا يتناسب مع شأن الله ومنزلته؛ لأن الله بالإضافة إلى المالكية يتصف بالعديد من الصفات الأخرى التي يكون لها دخل في تنظيم علاقته بالإنسان، ولا بد من أخذها بنظر الاعتبار أيضاً. إن قيمة وأهمية كسب مرضاة الله ليست لمجرد كونه مالكا، وإن أوامره لا تنشأ من حيثية مالكيته فقط، ولذلك فإن وجوب إطاعة أوامره لا يدور مدار مالكيته، فحتى لو لم يكن الله مالكا يكون حق وجوب إطاعته باقياً.

كما يأتي عدم انسجام هذا النموذج مع إنسانية الإنسان؛ من حيث إن كرامة الإنسان من ذاتياته، وإن هذه الكرامة هي التي ترفع شأن الإنسان إلى مقام الخلافة الإلهية. وعليه فإن الإنسان في الوقت الذي يعد مملوكاً لله هو خليفته أيضاً. وإن هذه الخصوصية تستدعي شأنًا ومنزلة خاصة لا بد من أخذها بنظر الاعتبار في تنظيم العلاقة بين الله والإنسان. وعلى هذا الأساس فإن عنوان «المالكية» و«المملوكية» ليس مرآة عاكسة لجميع صفات الله وصفات الإنسان، ولا حتى أبرز صفات الله والإنسان. وإن تنظيم العلاقة بين الله والإنسان على أساس هذين العنوانين يستلزم في الحقيقة

تجاهل سائر الخصائص المرتبطة على المستوى الأخلاقي، والتي يجب أخذها بنظر الاعتبار في تنظيم هذه العلاقة.

كما يصدق هذا المعنى بشأن «ولاية» الله أيضاً؛ فإن ولاية الله مقيّدة لبياً بالقيم الأخلاقية أيضاً. ولذلك لا يمكن تبرير أي حكم فقهي غير أخلاقي أو مخالف للأخلاق، وغير منسجم مع الكرامة الإنسانية، من خلال التمسك بإطلاق الولاية الإلهية.

وعلى هذا الأساس هناك غموض بشأن السؤال القائل: «لماذا تجب إطاعة الله؟». فأولاً: لا بدّ من تحديد من هو الإله المقصود في هذا السؤال، ثمّ السؤال عن سبب وجوب إطاعته. وفي الحقيقة إننا بدلاً من هذا السؤال الواحد نواجه العديد من الأسئلة التي يمكن إجمالها كما يلي:

١. «لماذا تجب إطاعة الله بوصفه شاهداً مثالياً؟».

٢. «لماذا تجب إطاعة الإله المشرّع؟».

٣. «لماذا تجب إطاعة الإله الخالق؟».

٤. «لماذا تجب إطاعة الإله المنعم؟».

٥. «لماذا تجب إطاعة الإله المالك؟».

إذا كان الإله مورد البحث هنا هو «الشاهد المثالي» كان الجواب عن هذا السؤال واضحاً وبديهيّاً؛ لأن وجوب إطاعة الشاهد المثالي يُعدّ واحداً من مقتضيات العقلانية في باب الأخلاق. وإن السؤال القائل: «لماذا تجب إطاعة الشاهد المثالي؟» يعادل من الناحية المنطقية السؤال القائل: «لماذا يجب على المرء أن يكون أخلاقياً؟». وبعبارة أخرى: إن القضية القائلة: «تجب إطاعة الشاهد المثالي» قضية تحليلية، وإن «وجوب الإطاعة» هنا يُستنتج من تحليل وتعريف مفهوم الشاهد المثالي، وهو من اللوازم والعوارض الذاتية لذلك المفهوم. إن وصف الشاهد المثالي لا يتمّ بحضور واسع في ثقافتنا، رغم أنّه بالإمكان استنباطه من الكثير من آيات القرآن الكريم، حيث تمّ التأكيد في القرآن الكريم كثيراً على هذا المعنى، وبتعبيرات متفاوتة. وسوف نبحت هذا الوصف بالتفصيل في دراسة لاحقة، حيث سنبرز أهميته في حسم النزاع بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية. والذي يمكن قوله هنا هو أن هذا الوصف متقدّم

• تبعية الدين للأخلاق

على سائر الصفات الإلهية الأخرى، من قبيل: «الخالقية»، و«المالكية»، و«المشرعية»، بمعنى أن وصف الشاهد المثالي يحدّ من الاقتضاءات المعيارية والعملية لسائر الصفات الإلهية الأخرى، وأن حكم الله بوصفه شاهداً مثالياً - والذي هو الحكم الأخلاقي - متقدّم على الحكم الصادر عنه بوصفه خالقاً أو مالِكاً أو مشرّعاً، وأن القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية هي التي تعيّن وتحدّد رقعة ومساحة خالقية الله ومالكياته وشارعيته، ودائرة تصرّفاتة التكوينية والتشريعية.

وبعبارة أخرى: لو التزمنا بأن الله شاهدٌ مثالي لن يكون لنا مناصٌ من تقسيم أحكامه وأوامره إلى قسمين:

القسم الأوّل من الأحكام والأوامر الإلهية يشتمل على ذات الضرورات والمحظورات التي تنشأ عن علمه أو إرادته بوصفه شاهداً مثالياً، وتعبّر عن المسائل الأخلاقية دون المصلحية.

إن هذه الأحكام هي أحكام «إرشادية»، وليست «تعبّدية»، أو «مولويّة». أما القسم الثاني من الأحكام والأوامر الإلهية فهي التي تنبثق عن إرادته بوصفه خالقاً أو مشرّعاً أو مالِكاً. وقد تكون تابعة للمصالح والمفاسد الغيبية أو لا تكون كذلك، بمعنى أن الله ليس ملزماً بإقامة أحكامه الشرعية على المصالح والمفاسد الغيبية، وإن المصالح والمفاسد الغيبية لا تضيق من دائرة حقّ الله في جعل الأحكام، أي إن الأمر لا يقوم على استحالة أن يجعل الله حكماً شرعياً إلزامياً، إلا إذا كانت في البين مصلحة أو مفسدة غيبية.

وبطبيعة الحال فإن موافقة أو مخالفة حكم الله وإرادته يشتمل على آثار وتداعيات إيجابية وسلبية، دنيوية وأخروية، إلا أن الآثار المترتبة على موافقة ومخالفة أحكام الله وأوامره ليست بالضرورة ملاك وعلة جعل هذه الأحكام، وصدور تلك الأوامر.

أما القسم الثاني من الأحكام والأوامر الإلهية فهو الأحكام التعبّدية والمولويّة. وهذه الأحكام تنقسم إلى قسمين: ١- «تأسيسية»؛ ٢- «إمضائية». وكل واحد من هذين القسمين ينقسم بدوره إلى: ١- «ثابت»؛ ٢- «متغيّر».

يمكن أن تكون لله أحكام تعبّدية وتأسيسية ثابتة أو متغيّرة. كما يمكنه

أن يُمضي ما عليه مختلف الشعوب والأمم من التقاليد والأعراف والسير والاعتبارات السائدة بينهم.

وإنّ تمييز الأحكام الثابتة من الأحكام المتغيرة رهناً بالفصل بين الطرفين والمظروف، أو فصل الدين ما وراء التاريخي والمطلق عن الدين التاريخي، والذي يتمّ تطبيقه على الظروف والأوضاع والأحوال الخاصة، وبحاجةٍ إلى التفسير اللغوي للنصوص الدينية. وقد تعرّضنا لهذا الأمر بالتفصيل في كتابنا (أخلاق المعرفة الدينية). أما القسم الأول من أوامر وأحكام الله فهي ليست مولويةً وتعبدية. وإن طريق معرفتها هو الكشف عن حكم الشاهد المثالي، من خلال الرجوع إلى عقل وعُرف العقلاء. وعلى أيّ حال، فإنّ هناك مسألة ثابتة ومسلّمة، وهي أن إرادة الله بوصفه شاهداً مثالياً (إله الأخلاق) مقدّم على إرادته بوصفه خالقاً أو مشرعاً أو مالِكاً (إله الفقه)، بمعنى أن القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية تعيّن وتحدّد مساحة ودائرة الشريعة في صلب الواقع واللوح المحفوظ، وليس هناك في الشرع حكمٌ يخالف القيم الأخلاقية، رغم وجود الكثير من موارد معارضة القيم الأخلاقية في ما يتعلّق بفهم وتفسير المؤمنين للشريعة. وعليه يمكن القول: إن وجوب إطاعة أوامر إله الأخلاق مطلق، في حين أن وجوب إطاعة أوامر إله الفقه ليس مطلقاً، بل هو مقيّد بانسجام تلك الأوامر مع القيم الأخلاقية، أو بعبارة أخرى: إنه مقيّد بأن تكون الأوامر منسجمة مع أوامر إله الأخلاق.

ومن الضروري هنا التأكيد على هذه المسألة، وهي أن بحثنا لا يدور حول السؤال القائل: «هل تجب إطاعة الإله الخالق أو المالك أو الشارع أو المنعم أو لا؟»، بل يدور حول:

١. ما هو المبنى أو الدعامة التي تبرّر وجوب إطاعة الإله الخالق والمالك والمنعم والمشرّع؟

٢. ما هي اللوازم والتداعيات المترتبة على هذا المبنى، والدعامة التبريرية لمعرفة الأحكام الشرعية؟

٣. ما هو أسلوب معرفة أوامر الإله الخالق والمالك والمنعم والمشرّع؟

أي إن البحث يدور حول:

• تبعية الدين للأخلاق

١. ما هي الأشياء التي أمر بها الإله المشرّع؟ وما هي الأشياء التي نهى عنها؟
٢. ما هو الأسلوب الصحيح لتفسير النصوص الدينية، والمنهج الصائب لفهم الشريعة؟

وإن النتيجة التي توصلنا إليها هي أن وجوب إطاعة الله المشرّع يمكن تبريره من الزاوية الأخلاقية. كما يمكن تبريره من الزاوية المصلحية. بمعنى أن هذا الوجوب ينسجم مع معايير العقلانية الأخلاقية، كما ينسجم مع معايير العقلانية الأنوية. ولكن حيث إن حكم العقل الأخلاقي مقدّم على حكم العقل الأنوي والمصلحي فإن وجوب إطاعة الإله المشرّع إنما يمكن تبريره والدفاع عنه عقلاً إذا كانت الأحكام الشرعية منسجمة مع القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية. وفي غير هذه الصورة لن يكون المؤمنون ملزمين بالعمل على طبق هذه الأحكام، بل سيكونون مسؤولين إذا عملوا على طبق هذه الأحكام، ويمكن مؤاخذتهم على ذلك، وسيكونون مستحقين للعذاب والعقاب. وعلى هذا لا يمكن تبرير أي سلوك غير أخلاقي لمجرد الإحساس بالتكليف الشرعي. وإن الذي يقول: «إذا شعرتُ بالتكليف فإني سأهتك عرض الناس» لن يكون من الأخلاق في شيء.

٥- تبعية الدين النفسية للأخلاق

إن تبعية الدين النفسية للأخلاق تعني أن دوافع البشر نحو الدين والإيمان به، واختيار النموذج الديني للحياة، واتباع التعاليم الدينية، هي مجرد دوافع أخلاقية حصرية، أو يجب أن تكون كذلك.

هناك الكثير من الدوافع المختلفة والمتنوعة التي تدفع الناس إلى اعتناق الدين أو الإعراض عنه. وإن هذه الدوافع تنقسم إلى: دوافع «معقولة» و«غير معقولة»، أو «عقلانية» و«غير عقلانية».

كما تنقسم الدوافع العقلانية بدورها إلى: ١. دوافع عقلانية «أخلاقية»؛ ٢. دوافع عقلانية «مصلحية».

لو كان الفرد عاقلاً فإنه لا محالة سيختار لأمره دوافع عقلانية. وكذلك الحال لو كان عاقلاً بالمقدار الكافي، حيث سينشد لنفسه دوافع أخلاقية حتماً.

وكما رأينا فإن العقلانية العملية تنقسم إلى نوعين: ١. عقلانية أخلاقية؛ ٢. عقلانية نفعية. من هنا يمكن لدوافع الإنسان في الاتجاه إلى الدين أن تكون دوافع عقلانية، وتكون في الوقت نفسه دوافع مصلحة، ولا تعارض الأخلاق بالضرورة. وبعبارة أخرى: إن التبرير العقلاني أعمّ من التبرير الأخلاقي. ولذلك فإن الدوافع المنبثقة عن العقل والعقلانية لا تُختزل في الدوافع الأخلاقية.

وقبل مواصلة البحث لا بدّ من الالتفات إلى أن الموضوع مورد البحث هنا ليس في الدوافع الفعلية للإنسان في ما يتعلق بالدين؛ فكما قلنا: إن الناس يعتقدون الدين أو يعرضون عنه للكثير من الدوافع المختلفة والمتنوعة. وإن الكشف عن هذه الدوافع وتحليلها ودراستها يرتبط بعلم النفس الديني، أو علم الاجتماع الديني، أو فلسفة الدين، ولا يرتبط بفلسفة الأخلاق. وعلى أيّ حال فإن السؤال عن الدوافع الفعلية للناس في الاتجاه إلى الدين هو سؤال «توصيفي»، وليس سؤالاً «معياريّاً». إلا أن الذي ننشده هنا هو:

١. ما هي الدوافع التي يجب أن ينطلق منها الناس في توجُّههم إلى الدين؟
٢. هل الدافع الوحيد المعقول والمبرّر في التوجّه إلى الدين واعتناقه هو الدافع الأخلاقي فقط؟

وهذه الأسئلة هي أسئلة تقييمية^(٢٣) ومعيارية^(٢٤)، وليست أسئلة توصيفية^(٢٥). والجواب عن السؤال الأول هو: يجب على الإنسان أن يقبل على الدين منطلقاً من الدوافع العقلانية، وليس بدوافع غير عقلانية. ولكن؛ حيث تنقسم العقلانية إلى نوعين، وهما: العقلانية في حدّها الأقصى؛ والعقلانية في حدّها الأدنى، فإن الدوافع العقلانية تنقسم بدورها إلى: دوافع عقلانية في الحدّ الأقصى؛ ودوافع عقلانية في الحدّ الأدنى أيضاً. أما العقلانية في «الحدّ الأدنى» أو «المسوغة» فهي العقلانية التي على أساسها يكون الشيء مباحاً وجائزاً. إن الدافع إنّما يكون عقلانياً هنا إذا لم ينقض معايير العقلانية فقط.

وأما العقلانية في «الحدّ الأقصى» أو «المؤيدة» فهي العقلانية التي يكون الشيء على أساسها واجباً. إن الدافع إنّما يكون عقلانياً هنا إذا كان منبثقاً عن المعايير

• تبعية الدين للأخلاق

العقلانية فقط، ولا يكفي هنا مجرد الانسجام والتناغم والمطابقة مع معايير العقلانية لكي يُعتبر الدافع أو يكون عقلانياً.

أما الجواب عن السؤال الثاني فهو النفي؛ إذ كما رأينا فإن العقلانية العملية تنقسم إلى نوعين: عقلانية عملية أخلاقية؛ وعقلانية عملية مصلحة. وإن الدافع في الرجوع إلى الدين - حتى إذا استحال أن يكون دينياً - يمكن أن يكون مصلحة، وهذا المقدار يكفي لمعقوليته.

إن الدافع العقلاني أعمّ من الدافع الأخلاقي، وإن الاتجاه المصلحة والنفعي إلى الدين جائز ومبرر ومقبول من الناحية العقلانية، ولكن بشرط أن ينسجم مع الموازين الأخلاقية. وبالتعبير الديني: إن إطاعة أوامر الله وتعاليمه خوفاً من عذابه، وشوقاً إلى ثوابه، يحظى بالقبول من قبل الله، ويمكن تبريره على أساس معايير العقلانية المصلحة.

إن التدين المصلحة هو من أكثر أنواع التدين شيوعاً وانتشاراً. وإنّ هذا النوع من التدين وإن كان يشكو من الافتقار إلى التبرير الأخلاقي الإيجابي، إلا أنه لا يتنافى في حد ذاته مع القيم الأخلاقية، ويمكن تبريره والدفاع عنه، بشرط أن لا يؤدي إلى نقض القيم الأخلاقية. كما يمكن أن (يشتمل على التبرير الأخلاقي السلبي) أيضاً. وبعبارة أخرى: إن هذا الدافع يتوقّر على الحد الأدنى من الشروط التي يحتاج إليها الدافع ليكون أخلاقياً ومعقولاً.

وعليه فإننا حتى في حقل الدوافع لا مناص لنا من الفصل بين الأخلاق في حدّها الأدنى والأخلاق في حدّها الأقصى^(٢٦).

إن الدوافع يمكن أن تكون أخلاقية بأحد معنيين:

فمن ناحية الأخلاق في الحد الأدنى إنما يكون الدافع أخلاقياً إذا كان ذلك الدافع مباحاً وجائزاً من الناحية الأخلاقية، ولكي يكون الدافع مباحاً وجائزاً من الناحية الأخلاقية يكفي مجرد أن لا يكون مخالفاً للمعايير الأخلاقية، بمعنى أنه من ناحية الأخلاق في الحد الأدنى يعتبر مجرد عدم نقض الشخص الفاعل لأي قيمة أو معيار أخلاقي في امتلاكه للدافع كافياً في اعتبار دافعه أخلاقياً.

وأما من ناحية الأخلاق في الحد الأقصى فإنما يكون الدافع أخلاقياً إذا كان

منبثقاً عن إدراك واعتناق القيم الأخلاقية، وأن يكون حسناً وواجباً من الناحية الأخلاقية. وفي هذه الحالة لن يكون المحرك للفاعل ودفعه نحو العمل غير القيم الأخلاقية لذلك العمل، خلافاً للمورد السابق الذي كان محرك الفاعل فيه هو المصالح والمفاسد والمنافع والمضار التي يشتمل عليها ذلك العمل لذات الفاعل. وعلى هذا الأساس فإن الدافع الأخلاقي بالمعنى الأول يتوقف على امتلاك التبرير الأخلاقي السلبي للعمل، وبالمعنى الثاني يتوقف على امتلاك التبرير الأخلاقي الإيجابي لذلك العمل.

وإن الدافع الأخلاقي بالمعنى الأول من مقتضيات «العقلانية الأخلاقية في الحد الأدنى»، وبالمعنى الثاني من مقتضيات «العقلانية الأخلاقية في الحد الأقصى». وحصيلة القول: إننا في ما يتعلق بتبعية الدين النفسية للأخلاق يجب علينا القول بالتفصيل.

فإذا كان المراد هو أن دافع المؤمنين في الالتزام الديني لكي يكون عقلانياً يجب أن ينبثق بالضرورة عن القيم الأخلاقية وجب القول: إن الدين ليس تابعاً للأخلاق من هذه الناحية؛ إذ يمكن لدافع الالتزام الديني أن يكون دافعاً مصلحياً وأنوياً، وفي الوقت نفسه عقلانياً. وإن مثل هذا الدافع لا يكون في حد ذاته مستلزماً لنقض القيم الأخلاقية. ولذلك فإن الالتزام الديني المنبثق عن العقلانية الأنوية أو المصلحية ينطوي على الحد الأدنى من العقلانية اللازمة، بشرط عدم مخالفته للأخلاقيات. وهذا يعني استقلال الدين النفسي عن الأخلاق.

وأما إذا كان المراد هو أن دافع المؤمنين في الالتزام الديني لكي يكون عقلانياً يجب أن لا يخالف القيم الأخلاقية ففي مثل هذه الحالة يجب القول بأن الدين من الناحية النفسية تابع للأخلاق؛ لأن الدافع المخالف للأخلاق دافع مغاير للعقلانية، ولا يكون معقولاً.

٦- كلمة أخيرة

بحسبنا في هذا الفصل أنواع تبعية الدين للأخلاق. وقلنا بأننا لا نستطيع أن نصدر حكماً كلياً وعمماً في هذا الشأن؛ فإن بعض المفاهيم الدينية من الناحية المفهومية

• تبعية الدين للأخلاق

واللغوية غير تابعة للأخلاق، وليس للمسائل الأخلاقية دورٌ فريد في تعريف هذه المفاهيم؛ إذ يمكن تعريفها دون الحاجة إلى الرجوع والتمسك بالمفاهيم الأخلاقية. وعلى جميع الأحوال فإن تعريف الله في الأديان الإبراهيمية يشتمل على بعض المفاهيم الأخلاقية.

وكذلك هناك مفاهيم دينية هامة أخرى مفعمة بالمضامين الأخلاقية. ويمكن لهذا الأمر أن يكون شاهداً على تبعية الدين للغوية للأخلاق في خصوص هذه الموارد.

وأما في ما يتعلق بتبعية الدين الأنطولوجية للأخلاق فقد ذكرنا أن الدين بالمعنى العام للكلمة - للعديد من الأدلة - تابعٌ للأخلاق. إلا أن الدين بالمعنى الخاص للكلمة (الشرعية) فهو من بعض النواحي تابعٌ للأخلاق، ومن بعض النواحي الأخرى غير تابعٍ للأخلاق. وإن استقلال وتبعية الشرعية الأنطولوجية للأخلاق تقوم على تفكيكين هامين، وهما: تفكيك الأخلاق في حدّها الأقصى عن الأخلاق في حدّها الأدنى؛ وتفكيك التبعية الإيجابية عن التبعية السلبية.

إن الأخلاق في حدّها الأقصى في هذا المقام تعني أن الأحكام الشرعية تنبثق عن القيم الأخلاقية. وإن الأخلاق في حدّها الأدنى في هذا المقام تعني أن الأحكام الشرعية لا تتنافى مع القيم الأخلاقية، ولا تنقضها.

إن الأخلاق في الحدّ الأقصى تقتضي نشوء الأحكام الشرعية عن القيم الأخلاقية، في حين أن الأخلاق في الحدّ الأدنى تقتضي مجرد عدم مخالفة الأحكام الشرعية للقيم الأخلاقية.

إن التبعية الإيجابية هنا تعني أن بين الأحكام الشرعية والقيم الأخلاقية علاقة إيجابية وعينية وتكوينية (علية ومعلولية). وإن التبعية السلبية تعني أن القيم الأخلاقية تعمل على مجرد رسم الحدود النهائية للشرعية، وتحدّثنا عن مجرد الحكم الذي لا يوجد في الشرعية، ولا يمكن له أن يوجد فيها، ولكنها لا تحدّثنا عمّا هو الحكم الموجود في الشرعية، والذي يجب أن يكون فيها.

وعلى هذا الأساس لو أردنا من «الأخلاق» الأخلاق في حدّها الأقصى، ومن «التبعية» التبعية الإيجابية، وجب علينا القول بأن الشرعية غير تابعةٍ للأخلاق.

وأما إذا كان مرادنا من «الأخلاق» الأخلاق في حدّها الأدنى، ومن «التبعية» هي التبعية السلبية، وجب علينا القول بأن الشريعة تابعة للأخلاق.

وإن الأخلاق بهذا المعنى متقدمة على الدين والشريعة. وإن هذا التقدم هو تقدم «أنطولوجي» و«ميتافيزيقي». إلا أن تقدم الأخلاق الأنطولوجي على الدين يؤدي بالمعايير الأخلاقية إلى أن تعمل في مقام معرفة واستنباط أحكام الشرع من النصوص الدينية على شكل المعايير المبطلّة، بمعنى أن تبعية الدين الأنطولوجية للأخلاق بالمعنى المتقدم تستلزم تبعية الدين «المعرفية» للأخلاق، وتؤدي إلى «الإمكان الأخلاقي» على إبطال الاستنباط الفقهي. وبعبارة أخرى: إن معايير وقيم أخلاق السلوك تشكل جزءاً من معايير وقيم أخلاق التفكير والبحث الفقهي.

إن فصل الأخلاق في حدّها الأقصى عن الأخلاق في حدّها الأدنى، وفصل التبعية الإيجابية عن التبعية السلبية، يمنحنا القدرة على الحكم بشأن تبعية الدين النفسية والعقلانية للأخلاق أيضاً.

والنتيجة التي توصلنا إليها بشأن هذين الموردين هي أننا لو أردنا من «الأخلاق» الأخلاق في حدّها الأقصى، ومن «التبعية» التبعية الإيجابية، يجب علينا القول بأن الدين من الناحية العقلانية والنفسية ليس تابعاً للأخلاق؛ إذ يمكن تبرير الالتزام الديني على أساس العقلانية المصلحية. كما يمكن لدوافع الناس العقلانية في اتباع الدين أن تكون دوافع مصلحية أيضاً. وعليه فإن التبرير العقلاني للالتزام الديني والمحرك العقلاني للتدين لا ينبثق عن الأخلاق ضرورة، وإن كان بالإمكان تبرير التدين على أساس القيم الأخلاقية أيضاً. وإن مثل هذا التبرير هو المحرك للأحرار في اعتناق الدين والتدين.

وأما إذا كان مرادنا من «الأخلاق» الأخلاق في حدّها الأدنى، ومن «التبعية» التبعية السلبية، فيجب القول: إن الدين تابع للأخلاق من الناحية العقلانية، ومن الناحية النفسية أيضاً، بمعنى أن الناس إنما يحقّ لهم اتباع التعاليم الدينية إذا كانت منسجمة مع القيم الأخلاقية، وإلا لن يكون لديهم دافع عقلائي لتبرير هذا العمل. والدليل على هذا القول هو تقدم العقل والعقلانية الأخلاقية على العقل والعقلانية المصلحية.

المواش

(١) يتمّ بيان هذا التفكيك في فلسفة الغرب في إطار التفاوت بين الـ (concept) و (conception) أو التفاوت بين الـ (concept) والإصلاح العقلاني لذلك المفهوم (rational reconstruction). انظر في هذا الشأن:

- Rawls, J. (1999) A Theory of Justice (Oxford: Oxford University Press). Revised edition. First published in 1971.

(٢) في ما يتعلق بـ (التصورات التفصيلية) أميل إلى الشمولية (holism)، أو الترابط المنطقي (coherentism). وفي ما يتعلق بـ (التصورات الإجمالية) أميل إلى الأصولية المعتدلة (moderate foundationism).

(٣) نهج البلاغة، قصار الكلم، الحكمة رقم ٤١٠.

(٤) يعتبر (الإيمان) و (العمل الصالح) في القرآن شرطاً للفلاح. وعُدّ المؤمنون من اليهود والنصارى والصابئين إذا كان عملهم صالحاً من المفلحين. في حين لا شكّ في أنهم غير متمسكين بالفقه الإسلامي. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٦٢)، وقال أيضاً: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ (المائدة: ٨٣).

(٥) سندرك فيما بعد أن الأخلاق تتمثّل شرطاً ضرورياً في فهم رسالة الدين بشكل صحيح.

(٦) لو ادعى شخصٌ بأن القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية لا يمكن التعرف عليها إلا من خلال الرجوع إلى (الشاهد المثالي)، وقلنا بأن الله هو المثل الأعلى للشاهد المثالي، أمكن له القول بأن الأحكام (الإرشادية) لله، أي الأحكام التي يصدرها بوصفه (شاهداً مثالياً)، مقدّمة على أحكامه (المولوية)، أي الأحكام التي يصدرها بوصفه (شارعاً) و(مولياً) و(مقتناً).

(٧) ويبرزون ذلك ضمن القاعدة الشهيرة التي تقول: (كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع).

(٨) طبقاً لهذه الرؤية تنشأ قيم الأخلاق الاجتماعية، من خلال اتفاق العقلاء ضمن مماكساتهم حول المصالح الشخصية.

(٩) إن تركيب قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وقاعدة الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل، واحدة من القراءات المعتدلة لنظرية الأمر الإلهي. انظر في هذا الشأن:

- Berg, J. (1991) "How Could Ethics Depend on Religion?" in Peter Singer (ed.) A Companion to Ethics, (Oxford: Blackwell Publishers), p. 526.

(١٠) في ما يتعلق بنقد ودراسة هذه الرؤية بالتفصيل انظر كتابنا (أخلاق المعرفة الدينية)، الفصل

الأول، الفقرة رقم (١/٢/١)، و(٢/٢/١)، والفصل الثالث، الفقرة رقم (٧/٣).
(١١) يبدو أن السعي إلى عقلنة وهضم الادّعاء الثقيل القائل بأن جميع أحكام الشريعة ثابتة وخالدة قد حمل الفقهاء على القول بأن جميع الأحكام الشرعية قاطبةً، ومن دون استثناء، تنشأ عن المصالح والمفاسد الغيبية.

إلا أن نفس هذا الادّعاء يقوم على تفسير وفهم خاطئ لخلود الدين والشريعة. ومن وجهة نظري لا بُدَّ في هذا المورد من الفصل بين الرؤية في حدّها الأدنى والرؤية في حدّها الأقصى. يمكن الادّعاء بشكلٍ مبرّر وقابل للدفاع بأن الأحكام الشرعية يجب أن لا تنقض المصالح والمفاسد الغيبية والأخروية؛ إذ إن حياة الآخرة من الزاوية الدينية مقدّمة على حياة الدنيا، ولكن لا يمكن الادّعاء بأن الأحكام الشرعية يجب أن تنشأ عن المصالح والمفاسد الغيبية. إن وجود المصالح والمفاسد الغيبية والأخروية وعلم الله بهذه المصالح والمفاسد لا يؤيد الادّعاء القائل بأن جميع الأحكام الشرعية قد نشأت عن المصالح والمفاسد الغيبية والأخروية. إن النتيجة المنطقية التي يمكن استنتاجها من هذه المقدّمات هي مجرد أن الأحكام الشرعية لا تنقض المصالح والمفاسد الغيبية والأخروية، وإن بعض هذه الأحكام تنشأ عن المصالح والمفاسد الغيبية والأخروية، وليس كلّها.

وعليه فإن دعوى أن حكماً خاصاً ينشأ عن مصلحة ومفسدة غيبية سوف يحتاج إلى دليل خاص. وإن مجرد احتمال أن حكماً واحداً ينشأ عن المصالح والمفاسد الغيبية لا يصحّ تعميمه على جميع الأزمنة والأمكنة؛ لأن مثل هذا التعميم لا ينسجم مع العلم الإجمالي بوجود أحكام لا تنشأ عن المصالح والمفاسد الأخروية، والتي تكون مؤقتة ومختصة بزمان ومكان خاص. يمكن القول: في الموارد التي توجد فيها مصلحة أو مفسدة ملزمة لا يعلم بها العقل البشري العادي يجب على الله؛ من باب اللطف، أن يرشد الناس بشكلٍ من الأشكال إلى وجود تلك المصلحة أو المفسدة. وإن أحد تلك الأشكال هو جعل الحكم الإلزامي الشرعي. إلا أن عكس ذلك لا يكون صادقاً، بمعنى أنه لا يمكن الادّعاء بأن جميع الأحكام الشرعية الإلزامية لا تنشأ عن مثل هذه المصالح والمفاسد. نرى أن المصالح والمفاسد الأخروية للأعمال، وبتبعها الثواب والعقاب، تابعة بشكل كامل لنية الفاعل وصدقه وجديته أو عدم صدقه وعدم جديته في مقام تشخيص التكليف والعمل به. وهذا هو مضمون كلام النبي الأكرم(ص) إذ يقول: «إنما الأعمال بالنيّات» (بحار الأنوار ٦٧: ٢١٠). وقد ذكرت الشرح التفصيلي لهذا الادّعاء في كتاب (أخلاق المعرفة الدينية)، الفصل الثالث، الفقرة: (٥/٤/٣).

(12) prima facie.

(١٣) بحار الأنوار ٢: ٣٠٣.

(١٤) لا يكفي مجرد الأحقية النظرية للتعاليم الدينية - بمعنى صرف القابلية على تبريرها على أساس المعايير العقلانية النظرية - لتبرير التوجّه الأوّلي للإنسان نحو الدين، وخلق الدافع عنده إلى

ذلك. وإن الإنسان في إقباله على الدين بحاجة إلى التبرير والدوافع الأخلاقية أو المصلحية أيضاً، حتى تبرّر له معرفة الدين والإيمان به من ناحية العقل العملي، وتدفعه نحو القيام بهذا العمل. إن كلاً من المعرفة والإيمان من الأفعال الاختيارية، والتي تكون عرضةً لتقييم العقل العملي، وتكون محكومةً لضوابط ومعايير العقل العملي. وبعبارةٍ أخرى: إن بحثنا لا يدور حول معقولية العقائد الدينية، وإنما يدور حول معقولية الإيمان والتدين والسلوك الديني. وجميع هذه الأمور الثلاثة تندرج تحت مقولة العمل، ولذلك فإنها بحاجة إلى تبرير على أساس معايير وضوابط العقلانية العملية.

(15) justifying reason.

(16) motivating reason.

(١٧) إن للعقلانية المصلحية، مثل العقلانية الأخلاقية، مرتبتين: مرتبة في الحد الأدنى؛ ومرتبة في الحد الأقصى. إلا أننا نحجم عن ذكر هذا التقسيم هنا تجنباً لتعقيد البحث. ومن الجدير أن نعلم أن تقسيم مراتب العقلانية إلى الحد الأدنى والحد الأقصى لا يختص بالعقلانية العملية، بل هو سائد حتى في دائرة العقلانية النظرية أيضاً.

(١٨) وفي الكتب الكلامية يذكر «وجوب دفع الضرر المحتمل» عادةً كدليل لإثبات وجوب المعرفة الدينية. ولكن يمكن توظيفه بوصفه دليلاً على إثبات وجوب إطاعة الله أيضاً. وقد استند بعض فلاسفة الغرب في إثبات وجوب إطاعة الله بقدرته على العقوبة، انظر مثلاً:

- Geach, P. (1994) God and the Soul (Bristol: Thoemmes Press). P. 127.

ولنقد أدلة غيتش انظر:

- Phillips, D. Z. (1970) Death and Immortality, (London: Macmilan). P. 39.

(١٩) إن هذا القيد قيدٌ لبيّ، وليس لفظياً؛ فإن وجوب إطاعة الله من الناحية اللفظية مطلق، إلا أن هذا الإطلاق لا يعني أن إطاعة أوامر الله واجبة حتى إذا أمر الله بفعل يتنافى مع الأخلاق. وإن هذا الإطلاق إنما يعني حصول ذلك القيد اللبي دائماً.

(٢٠) يعتمد بعض الفلاسفة والمتكلمين الغربيين إلى تبرير وجوب إطاعة الله في ظل اتّصافه بالخالقية أيضاً. انظر على سبيل المثال، دون الحصر:

- Swinburne, R. G. (1993) The Coherence of Theism (Oxford: Oxford University Press). P. 12 – 211.

(21) derivative.

(22) inferential.

(23) evaluative.

(24) normative.

(25) descriptive.

(٢٦) يمكن بيان الاختلاف بين الأخلاق في حدّها الأدنى والأخلاق في حدّها الأقصى من خلال التشبيه التالي: إن القيم الأخلاقية في ما يتعلّق بالأخلاق في حدّها الأدنى تلعب دور الكابح والمقود بالنسبة إلى السيارة، وأما المحرّك فهو شيء آخر، حيث يتمّ توفير الوقود والطاقة المحرّكة لها من خارج الأخلاق. وأما بالنسبة إلى الأخلاق في حدّها الأقصى فإن القيم الأخلاقية تلعب دور المحرّك أيضاً، حيث يتمّ توفير الوقود والتزوّد به من داخل الأخلاق أيضاً.

الملكية الاعتبارية للنفس بين الاستحالة والإمكان

د. الشيخ خالد الغفوري الحسني^(*)

خلاصة المقالة

تناولت هذه الدراسة فكرة الملكية الاعتبارية للنفس من ناحية ثبوتها وعدمه. وقد اشتملت على ستّة محاور، بحثنا فيها ما يلي:

١. الأدلة على ثبوت الملكية الاعتبارية للنفس، وعدم استحالة جعلها، وكذلك ثبوت ملكية منافع النفس، وملكيتها أعمالها، ملكية اعتبارية.
٢. تعرّضنا إلى نظرية الشهيد الصدر حول ملكية الأعمال، وناقشناها.
٣. كما تناولنا ما يُصطلح عليه بملكية الذمم، وناقشناها.
٤. ثمّ بيّنا خصائص ملكية النفس، ومنافعها، وأعمالها.

مقدّمة

١- بيان المسألة

لا ريب في وقوع ملكية الإنسان للأموال المنفصلة عنه فيما لو تحقّق أحد أسباب الملكية. ولا داعي للبحث عن إمكان ذلك وعدمه. وأمّا ملكية الإنسان لنفسه فقد وقع فيها الكلام من قبل بعض الفقهاء من ناحية إمكانها، فضلاً عن وقوعها. ونحن في هذه الدراسة نحاول تسليط الضوء على بحث هذه النقطة وما يتعلّق بها من الزاوية الفقهية، ونسعى لتحليل وتقويم كلمات الفقهاء.

(*) عضو الهيئة العلميّة في جامعة المصطفى (عليه السلام) العالميّة، ورئيس تحرير مجلّة فقه أهل البيت (عليهم السلام) من العراق.

٢- ضرورة البحث

تتضح ضرورة البحث من أهمية الملكية ودورها في المجال الاقتصادي في حياة الإنسان. وقد عُنيتُ الشريعة بالملكية وأحكامها عنايةً كبيرة. ولكن هذا البناء العلوي من الأحكام الشرعية بحاجة إلى تحليل؛ لاكتشاف الأسس التحتية التي يبنى عليها. وهذا البحث، نقضاً وإبراماً، يقع في هذا السياق.

٣- أهداف البحث

إنّ الهدف الأساس من فتح هذا الملفّ البحثي هو الوصول إلى رؤية متكاملة حول النظرية الصحيحة؛ لتحليل شبكة أسباب الملكية من وجهة نظر فقهية، والتمكن من تحصيل تفسيرٍ منسجمٍ لها؛ باعتبار الدور المؤثر لمسألة ملكية النفس ثبوتاً وعدمًا.

٤- سابقة البحث

ثمّة مسألة تعرّض لها الفقهاء المتقدمون، ألا وهي (مسألة شراء العبد نفسه من سيّده)، وهل يصحّ أم لا؟ وهل يقع بيعاً أم عتقاً؟ وهل تشمله أحكام الخيار أو لا؟ وقد بنى بعض الفقهاء المتأخّرين هذه المسألة على مدى ثبوت فكرة الملكية الاعتبارية للنفس وعدمها. وأنا لا أعلم أوّل مَنْ أثار هذه الحيثية التحليلية على وجه التحديد، ولكنّها موجودةٌ في كتاب مكاسب الشيخ الأنصاري، وشرّاحه، ومَنْ تلاه من الفقهاء والباحثين، ولم أرَ مَنْ أفرد لها بحثاً مستقلاً مستوعباً.

هذا، وقد عقدنا البحث في ستّة محاور، وهي:

الأوّل: ملكية النفس.

الثاني: ملكية منافع النفس.

الثالث: ملكية أعمال النفس.

الرابع: نظرية الشهيد الصدر في ملكية الأعمال.

الخامس: الموقف من ملكية الذمم.

السادس: ما هي سمات وخصائص ملكية النفس، ومنافعها، وأعمالها؟

وإليك تفصيل البحث:

المحور الأول: ملكية النفس

وهذه الملكية هي أمّ المملكات، ومنها نشأت سائر الملكيات؛ فإنّ أوّل سلطان للشخص هو سلطانه على نفسه وملكه لها. ومُرادنا الملكية الاعتبارية الحقوقية، وإلّا فالملكية التكوينية الحقيقية للنفس أمرٌ مسلمٌ، ولا كلام لنا فيه.

تنبيه

إنّ عنوان (الذاتية)، الذي هو أمرٌ اعتباري، يختلف بحسب اصطلاحنا عن عنوان (الذاتية) بحسب اصطلاح بعض الفقهاء، الذي يُريد به الملكية التكوينية، فيما نحن نُريد به ما لم يحتجْ إلى سببٍ خارج عن النفس وذات الإنسان.

الاستدلال

ونحن؛ بالنظر الى كلمات الفقهاء، ينبغي لنا أن نسير في الاستدلال ضمن مرحلتين: الثبوت؛ والإثبات.

المرحلة الأولى: هل أنّ اعتبار الملكية للنفس ممكنةٌ ثبوتاً أو لا؟

وقد يبدو في النظر إمكان القول بالملكية الاعتبارية للنفس؛ حيث لا مشكلة في البين. ولكنّ تبرز أمامنا إشكالتان: عقلية؛ وعقلانية^(١).

الإشكالية الأولى: إشكالية الاستحالة عقلاً^(٢)؛ وذلك لأنّ ملكية النفس تكويناً ثابتة بالوجدان، واعتبار الملكية لها ما هو إلّا تحصيلٌ للحاصل، وهو مستحيلٌ.

الجواب: الظاهر أنّ هذه الإشكالية لا مجال لها؛ فإنّ تحصيل الحاصل إنّما يكون حال تكرار الشيء بنفسه، وأمّا إذا كان كلّ منهما متفاوتاً مع الآخر؛ لاختلاف السنخ، فإنّ الملكية التكوينية هي مقولة واقعية خارجية تدخل ضمن الأعراض، وأمّا الملكية الاعتبارية فهي ليست من المقولات، وإنّما هي صورة ذهنية مفترضة، فلا استحالة في اعتبارها البتّة. فما يُراد تحصيله من الملكية الاعتبارية

الافتراضية غير ما هو حاصلٌ من قبل، وهي الملكية الحقيقية والتكوينية.

الإشكالية الثانية: إشكالية الاستحالة العقلائية، لا العقلية؛ وذلك بسبب اللغوية، كما ورد في عبارات بعضهم^(٣). فما دامت الملكية التكوينية متحققةً يكون اعتبار ملكية أخرى لغوياً، لا تترتب عليها أي فائدة، ولا سيما أنَّ الثانية الاعتبارية ليست بأقوى من الأولى التكوينية، فهو استبدال الأدنى بالذي هو خير.

الجواب: ويرد على هذه الإشكالية، حلاً ونقضاً:

أما النقض فإنَّ ثمة ظاهرة مشابهة للملكية، وهي السلطنة، التي هي على نوعين: سلطنة تكوينية؛ وسلطنة اعتبارية. ولا يرى العقلاء أيَّ غضاضة في جعل السلطنة للإنسان على نفسه واعتبارها. ولا لغوية في ذلك، فضلاً عن استحالاته.

وأما الحل فإنَّ هذه الإشكالية سوف تنتفي فيما لو تصوّرنا بعض الآثار العقلائية التي قد تترتب على اعتبار ملكية النفس. وهذا حاصل؛ فثمة آثار من قبيل:

المورد الأول: بيع النفس على الغير، كما كان يحصل في بعض المجتمعات غير الإسلامية، بل ربما نسمع أحياناً بحصول مثل ذلك في عصرنا الحاضر، فيصبح الحرّ عبداً.

المورد الثاني: شراء النفس من الغير، كما في شراء العبد نفسه بمكاتبه أو ببيع. وقد أورد ذلك عددٌ غفير جداً من الفقهاء، من المتقدمين والمتأخرين^(٤). وهؤلاء الفقهاء الذين ذكرناهم بين مَنْ قَبْلَ هذا البيع، صريحاً أو ظاهراً، وبين مَنْ احتمله أو تردّد فيه، وبين مَنْ رَدّه. وموقف القسم الأول كاشفٌ عن عدم استحالة ملكية الإنسان لنفسه. وكذا موقف القسم الثاني، وإلا فلو كان مستحيلاً وفاسداً فلا معنى لاحتماله أو التردّد. وأما القسم الثالث فهم وإن لم يروا صحة هذا البيع، لكن لا من جهة محذور الاستحالة، بل من جهاتٍ أخرى.

أجل، ثمة مَنْ قال ببطلان هذا البيع من جهة محذور استحالة ملكية الإنسان لنفسه. ولكن هؤلاء لا يتجاوز عددهم عدد أصابع اليد، حَسْبُ تَتَبُعْنَا، كالأخوند الخراساني والمامقاني والسيد محسن الحكيم، كما أشرنا قبل قليل عند بيان الإشكالية الأولى^(٥).

لا يُقال: إنّه يُشترط في البيع مغايرة المبيع مع المشتري؛ فإنَّ الإنسان إنَّما يشتري

• الملكية الاعتبارية للنفس، بين الاستحالة والإمكان

الأموال المنفصلة عنه، وفي شرائه نفسه يتحد المبيع مع المشتري، أي يتحد المالك والمملوك^(٦).

فإنه يُقال:

١. تكفي المغايرة الاعتبارية. وهي مصححةً للتملك، نظير: تملك الإنسان ما على نفسه، كالدين يبيعه الدائن من المديون. غاية الأمر أنه بعد هذا الاعتبار يسقط المال عن كونه مملوكاً له^(٧)، وحينما يشتري نفسه يصبح حراً^(٨)، أي لا يملك منافعه أحد^(٩).

٢. أدلة صحة البيع ونفوذه له^(١٠).

كما لا يُقال: إنه يشترط في البيع مغايرة الثمن مع المبيع؛ فإن البيع هو مبادلة مال بمال؛ لعدم تعقل بيع الإنسان أحد ماله بهال الآخر. وفي المقام نفس العبد ملك للمولى، والثمن الذي هو ملك للعبد ملك للمولى أيضاً، فكيف يبيع عبده بمال عبده الذي هو ماله؟^(١١).

فإنه يُقال أيضاً: تكفي المغايرة الاعتبارية والتعدد الاعتباري بين المالك والمملوك؛ فإن الثمن وإن كان ملكاً للمولى إلا أنه ملكه طويلاً، لا في عرض ملكه للعبد؛ فإن الملك الواحد لا يجتمع عليه مالكان عرضاً، وأما طويلاً فلم يقم على امتناعه دليل. فالثمن الذي يملكه العبد وإن كان ملكاً للمولى إلا أنه ملك له طويلاً، والثمن - وهو العبد - ملك للمولى بلا واسطة، فيجوز تبديل ملك له بلا واسطة بملك له بواسطة ملكه لصاحب المال. فاختلف المالكان اعتباراً^(١٢).

المورد الثالث: بيع وشراء بعض أعضاء البدن، كالكلية والكبد والدم.

المرحلة الثانية: هل ثمة دليل على اعتبار الملكية للنفس؟

الدليل الأول: لقد قام الارتكاز العقلاني على أن للإنسان سلطنة اعتبارية على نفسه، ناشئة من ملكيته التكوينية على نفسه، وسلطنته الحقيقية عليها. وأثرها هو تمتع الإنسان بالحرية، وعدم سلطنة الغير عليه، ولا مزاحمته. ولكن قد تنتقل هذه السلطنة على النفس وملكيتها إلى الغير؛ بسبب الرق. فالنفس تملك النفس، والنفس تملك الخارج من النفس. وملكها في المقامين بمعنى واحد، وإن كان الأثر المترتب على ملكها للنفس هو الحرية، والأثر المترتب على ملكها للخارج من النفس بمعنى

العبودية والرقية. فالحرّ مملوكٌ لنفسه، والعبد مملوكٌ للأجانب، وسلطنة الحرّ على نفسه وملكه لنفسه هو معنى القاعدة العقلائية القائلة: (الناس مسلّطون على أنفسهم)، وسلطنته على الغير هو معنى: (الناس مسلّطون على أموالهم)^{(١٣)(١٤)}.

ولولا هذه الملكية الاعتبارية للنفس لما أمكن الحكم بالرقية، ولا الحرية، من قبل العقلاء. فحكم العقلاء بالرقية والحرية كاشفٌ كشافاً إنيّاً عن وجود اعتبار ملكية الإنسان لنفسه في الرتبة السابقة. وإنّ هذا مركّزٌ في ذهن العقلائي. بل ولولا هذه الملكية الاعتبارية للنفس لما حكم من قبل العقلاء بملكية سائر الأموال الخارجة عن النفس.

وقد أمضى الشارع هذا الارتكاز العقلائي^(١٥) في الجملة، لا بالجملة. وهذا الإمضاء لم يتمّ من خلال عدم الردع وسكوته فحسب، بل من خلال إقراره الرقية والحرية المترتبتين على الملكية الاعتبارية، ومن خلال ما ربّبه عليهما من أحكام تكليفية ووضعية، كما هو الحال بالنسبة إلى الرقية، من مشروعية البيع والوطء بملك اليمين وتحريم الإباق وغير ذلك.

أجل، قد منع من بيع الإنسان لنفسه، وإنّ أباح له شراءها، كما في باب المكاتب. قال المحقّق الإيرواني: «وحسب ما ذكرناه - من أنّ كلّ سلطنة قابلة للنقل والتحويل بالبيع - جاز للشخص أن يبيع نفسه، لولا التبعّد الشرعي بالمنع»^(١٦). هذا، ونظراً للتسليم بإمضاء الشارع لهذا الارتكاز العقلائي نرى الفقهاء قد سلّموا بقاعدة (الناس مسلّطون على أنفسهم)، واستدلّوا بها في موارد كثيرة تفوق حدّ الحصر^(١٧).

المناقشة الأولى

لقد ناقش السيد الخوئي في ثبوت هذه القاعدة، وردّها بقوله: «إنّ هذه الجملة وإنّ وردت في كلمات الفقهاء، إلّا أنّها لم تُذكر في شيء من النصوص، ولم يدلّ عليها دليل».

ثمّ تطوّع بذكر بعض الوجوه الممكنة للاستدلال على هذه القاعدة، وهي قوله تعالى، حاكياً عن موسى عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي﴾ (المائدة: ٢٥).

ثمّ تصدّى لردّها؛ بكونها أجنبية عن السلطنة على النفس. ولا يصحّ الاستدلال بها؛ فإنّها في مقام بيان قدرة موسى عليه السلام على تنفيذ أمر الله تبارك وتعالى، وأنّه لا قدرة له إلّا على نفسه وأخيه، دون بني إسرائيل. وختم النقاش متسائلاً بقوله: «وأيّن هذا من محلّ كلامنا؟»^(١٨).

والجواب:

١- إنّ هذه القاعدة وإنّ لم تردّ بألفاظها في النصوص، إلّا أنّها قاعدة عقلائية قد أمضاها الشارع. والإمضاء يُفيد ثبوت الدليلية لها، فلا يصحّ إنكارها وإبعادها عن ساحة الاستدلال الفقهي.

٢- إنّ عدم دلالة الآية المتقدّمة في المائدة على قاعدة السلطنة وإنّ كان صحيحاً، إلّا أنّ ثمة أدلة أخرى، كقوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٦)، وكذلك حديث الغدير^(١٩)، وأيضاً كونها أولى من السلطنة على المال الثابتة بقاعدة: (الناس مسلّطون على أموالهم)^(٢٠)، كما سوف يأتي.

الدليل الثاني: التمسك بقوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفاً كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُوراً﴾ (الأحزاب: ٦)^(٢١).

وتقريب الاستدلال بالآية: دلّت هذه الآية على أنّ للنبي ﷺ ولاية على الناس، وهذه الأولوية والسلطنة الثابتة للنبي ﷺ ثابتة بالقياس إلى أولوية النفس بنفسها وسلطنتها عليها. وإنّ سلطنة النبي ﷺ وولايته مقدّمة على سلطنة النفس وولايتها على نفسها. ومن الواضح أنّ ولاية للنبي ﷺ هذه هي ولاية تشريعية واعتبارية، ولازمها أنّ ولاية النفس على نفسها تشريعية واعتبارية أيضاً، وإلّا فلا تصحّ نسبة الولاية التشريعية والاعتبارية إلى الولاية التكوينية؛ لكونها من سنخ آخر.

الدليل الثالث: قوله ﷺ في حديث الغدير المعروف: «...وأنا أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ، فهل تُقرّون لي بذلك وتشهدون لي به؟» فقالوا: نعم، نشهد لك بذلك، فقال: «ألا من كنتم مولاه فإنّ علياً (= فهذا عليّاً مولاه)^(٢٢).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية نحو ما تقدّم في الآية السابقة. ويزيد عليه بتثبيت أولوية للإمام علي عليه السلام ومولويته، وهذا أمر تشريعي أيضاً.

الدليل الرابع: لقد ثبتت قاعدة سلطنة الناس على أموالهم، بحيث يكون لهم حق التصرف فيها، إلا ما حرّمه الله تعالى. وليس لغيرهم أن يتصرفوا في مال الغير إلا بإذنه، فهم بطريق أولى مسلّطون على أنفسهم وذواتهم^(٢٣)؛ فإن السلطة على الذات قبل السلطة على المال بحسب الرتبة، بل هي العلة والملاك لها، حيث إنّ مال الإنسان محصول عمله^(٢٤).

المناقشة الثانية

قد يُقال: إنّ الملكية الاعتبارية من الظواهر الاجتماعية، لا الفردية، فإنّ العقلاء إنّما اعتبروا الملكية حينما وقع التزاحم في المجتمع، وأمّا اعتبار ملكية النفس فيُلحظ فيها الشخص مستقلاً، لا بلحاظ عضويته في المجتمع. وهذا اللحاظ لا يهمّ العقلاء حتّى يُخصّصوا له اعتبارات خاصّة وتشريعات، فتشريعها يكون عبثاً حينئذٍ، واعتبارها للشخص يكون لغواً محضاً^(٢٥).

والجواب:

١. إنّ اعتبار الملكية على النفس أيضاً تكون بلحاظها كظاهرة اجتماعية، فمع ثبوتها للنفس فلا أحد يُزاحمه على نفسه، وهو أولى بها من غيره، ومع ثبوتها لغيره فهذا الغير هو أولى بنفسه منه.
٢. ليست الاعتبارات العقلائية المتعلّقة بالنفس بعزيزة، كقاعدة سلطنة الناس على نفوسهم.

المناقشة الثالثة

قد يُقال: إنّ لا ضرورة لافتراض ملكية النفس لنفسها اعتباراً، بل يكفي افتراض ولايتها وسلطنتها على نفسها. ومن هنا شاعت هذه القاعدة العقلائية: (الناس مسلّطون على أنفسهم)؛ إذ المراد بهذه السلطنة ولاية التصرف، لا الملكية.

والجواب:

إنّ ولاية التصرف هي حقّ اعتباري ناشئ من الملكية الاعتبارية، لا أنّه عينها، ولا أنّه يُغني عنها. ونظير ذلك: القاعدة الأخرى الواردة بالنسبة إلى الأموال: (الناس

• الملكية الاعتبارية للنفس، بين الاستحالة والإمكان

مسلطون على أموالهم)، فهي تثبت حقّ الولاية للنفس على أموالها بالمطابقة. وهذا الحقّ إنّما نشأ بلحاظ ملكية الناس لأموالهم، فلكونها أموالهم، وأنّها ملكٌ لهم، ثبت لهم حقّ الولاية بالتصرّف فيها، وبعبارة أخرى: إنّ مالكية التصرّف منبثقة عن مالكية الرقبة، فمالك العبد أولى بالتصرّف فيه، وهذه الأولوية نشأت من ملكه لرقبته. هذا بحسب الأصل. ولكن لا مانع أحياناً من التفكيك بين ملكية الرقبة وبين أولوية التصرّف في بعض الحالات الاستثنائية، الخارجة بدليل خاصّ، كولاية الولي الخاصّ أو العامّ على الشخص أو المال. كما يحصل التفكيك أحياناً بين ملكية الرقبة وبين منافعها، كملكية منافع الدار لمستأجر الدار، مع كون رقبته باقية على ملك مالكيها المؤجّر.

المناقشة الرابعة

قد يُقال: إنّ لا ضرورة في افتراض الملكية للشيء في رتبة سابقة قبل إيقاع المعاولات عليها، كالبيع، فيمكن أن يقع البيع على ما ليس بمملوك، بل يكفي في البيع المالية.

والجواب:

إنّنا لو قطعنا النظر عن ملكية المال الذي وقع مورداً للمعاوضة، كالبيع، فلا يبقى حينئذٍ أيّ معنى للمعاملة بنظر العقلاء. وإنّما يقدم العقلاء على المبادلة بين الأموال بلحاظ كونها مملوكة لشخص أو جهة بخيط الملكية، على حدّ تعبير النائيين. فهم يستهدفون فكّ هذا الارتباط - سواء قلنا بفكّ الخيط كلّه عن الشخص ونقله من عنق أحد المتعاملين إلى الطرف الآخر، أيّ تبديل ملكية بملكية، أو قلنا بإبقاء الخيط على وضعه، وتغيير طرفه، وتبديل مملوكٍ بمملوكٍ آخر - فلا بُدّ من لحاظهم الملكية على كلّ حال.

المناقشة الخامسة

قد يُقال: إنّ القول بالملكية الاعتبارية للنفس يستلزم سلطنة الإنسان على نفسه سلطنةً كاملة، فيفعل ما يشاء. ومن الواضح بطلان هذا اللازم؛ لمنع الشارع للإنسان

من جملة من الأفعال والتصرفات الخارجية والقانونية، فالملزوم يكون باطلاً أيضاً.

والجواب:

أولاً: إنّ الملكية الاعتبارية لا تتنافى مع المنع الشرعي، مهما كانت دائرته واسعة أم ضيقة، كما هو الحال بالنسبة إلى ملكية بعض الأموال الخارجية. فملكية ما لا يؤكل لا تتنافى مع حرمة الأكل، وملكية المصحف لا تتنافى مع حرمة بيعه من الكافر. فلا ملازمة بين الملكية وبين السلطنة المطلقة، فيُمكن للشارع أن يمنعه عن بيع نفسه، ويُقيّد سلطنته على نفسه^(٢٦).

ثانياً: إنّ هذا الإشكال لا يختصّ بالقول بملكية النفس، بل يشمل سلطنة الإنسان على نفسه؛ فإنّ السلطنة لا تستلزم الحرّية المطلقة، بل بإمكان الشارع أن يُقيّدَها، كما هو واقع فعلاً. وتقييد الشارع، كما لا يتنافى مع السلطنة، لا يتنافى مع الملكية الاعتبارية للنفس.

المناقشة السادسة

قد يُقال: إنّ افتراض الملكية الاعتبارية للنفس أو منافعها أو أعمالها هو تحصيلٌ للحاصل؛ لأنّ المفروض أنّ نفس الإنسان ومنافعه وعمله مملوكٌ له بالإضافة الذاتية، كما أنّ الله تعالى مالكٌ لمخلوقاته بالإضافة الذاتية الإشرافية^(٢٧)، فإنّه مع ثبوت الملكية التكوينية الحقيقية لا يُحتاج إلى الثبوت الاعتباري^(٢٨)، بديهية أنّ الثبوت الاعتباري إنّما يصحّ فيما إذا لم يكن هناك ثبوتٌ تكويني حقيقي^(٢٩).

وقد فصل المحقق الخوئي القول في توضيح ذلك، في مسألة (شراء العبد نفسه من سيّده وعدم ثبوت الخيار فيه) - حيث قال الشيخ الأنصاري بسقوط الخيار^(٣٠) -، وأفاد في بيان الوجه: «أنّ المانع هنا عقليّ؛ بداهة أنّ المولى إنّما هو مالك للعبد بالإضافة الاعتبارية، كملكه لبقية أمواله ملكيّة اعتبارية. وإذا ارتفع هذا الاعتبار فيكون العبد مالكاً لنفسه، وكذا لجميع أفعاله وأعماله ملكيّة ذاتيّة، حيث لا يكون لأحد التسلّط عليه. وهذا عين الحرّية، وليس شيئاً آخر وراءه. ومع هذا لا معنى لاعتبار ملكيّة على نفسه؛ لكونه لغواً محضاً، كما أنّ اعتبار الملكية لكلّ أحد على نفسه أو على أعماله وذمّته لغوٌ؛ لوجود إضافة الملكية في جميع ذلك ملكيّة ذاتيّة،

• الملكية الاعتبارية للنفس، بين الاستحالة والإمكان

والسلطنة الحقيقية من غير أن تقارنها سلطنة اعتبارية أصلاً. وهذه السلطنة هي التي أشار إليها عزّ من قائل: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي﴾ (المائدة: ٢٥).

وعليه فلا معنى في هذه الصورة لشراء العبد نفسه، بل هو صورة بيع، وإنّما حقيقته العتق. فيكون ذلك نظير: العبد المكاتب؛ فإنّه ليس إلّا عتقاً. وإطلاق البيع إنّما هو بالمشابهة والمشاكلة، كما لا يخفى.

بل نظير ذلك موجود في هذا الزمان أيضاً، فإنّه إذا كان شخصٌ محكوماً بالإعدام في المحكمة الاختصاصية، وأعطى مالاً، و نجا من القتل، فإنّه يُقال: إنّهُ اشترى نفسه ممّن كان حاكماً على قتله. وكذلك المقام.

وعليه فلا معنى لحصول البيع من الأوّل أبداً حتّى أنا ما؛ فإنّه لا يُقاس بالمانع الشرعي؛ فإنّه قلنا هناك بحصول الملكية أنا ما بمقتضى الجمع بين الأدلة الشرعية. وهذا بخلاف المقام؛ فإنّ المانع عقلي، فهو مانع من الأوّل.

والألو كانت الملكية حاصلة أنا ما لم يكن وجه للسقوط، بل كان باقياً إلى الأبد؛ لعدم الدليل عليه. وعلى هذا فليس المقام من المستثنيات، حتّى موضوعاً؛ لعدم كونه بيعاً أصلاً، كما لا يخفى.

أقول: الظاهر أنّه لا مانع من الالتزام بصحة البيع هنا؛ فإنّ الشان هنا هو الشان في أعمال الإنسان والكلّي في الذمّة؛ فإنّه يصحّ أن يشتري ويبيع ما في ذمّته للغير ومن الغير، غاية الأمر تبدل الملكية الاعتبارية بالملكية الحقيقية؛ لكونها لغواً، وأمّا عدم جواز بيع نفسه فمن جهة ما دلّ على حرمة بيع الحرّ، فيصح بيع المولى عبده من نفسه بالملكية الاعتبارية، وبعد الشراء يكون العبد مالكا بالملكية الذاتية، كما أنّه مالكٌ لعمله وفعله وذمّته كذلك»^(٣١).

الجواب:

١- إنّ شراء العبد نفسه هو بيعٌ صورة وحقيقة، وليس عتقاً. بل إنّ نتيجه عين نتيجة العتق وهي الحرية. وأمّا دفع المال للخلاص من الإعدام فهو ليس بيعاً، لا صورة ولا حقيقة.

٢- إنّ الآية الكريمة لا ربط لها بالملكية مطلقاً، لا الاعتبارية ولا الحقيقية، بل مفادها: إنّ موسى عليه السلام لا قدرة له على امتثال التكليف إلّا في حدود نفسه وأخيه، ولا

قدرة له على بني إسرائيل.

٣. إنّ ملكية العبد لنفسه هي ملكية حقيقية، وهذه الملكية ثابتة وباقية ما دام العبد حياً، ولا ترتفع بطرؤ الملكية الاعتبارية عليها، وهي ملكية السيد له.

٤. ومما تقدّم يتّضح عدم وجاهة القول بعودة الملكية الحقيقية للعبد بعد شرائه نفسه من سيّده؛ فإنّها لم ترتفع ولا لحظة حتّى تعود مرّة أخرى.

ثمّ لا أعلم كيف يُمكن تعقّل أنّ الملكية الاعتبارية قادرة على خلق الملكية الحقيقية؟! إلاّ أن يتبدّل عالمنا هذا بعالم آخر.

٥. إنّ اعتبار الملكية للنفس ليس لغوّاً، بل ثمة غرض عقلائي كامن وراءه، ألا وهو من أجل ترتيب بعض الآثار العقلانية عليه، كالحريّة والرقية، وهما حكمان وضعيان شرّعاً لكي تُبنى عليهما بعض الأحكام التكليفية، كما هو واضح.

٦. وأمّا عدم تصحيح بيع الحرّ نفسه من جهة المانع الشرعي فهو تامّ، إلاّ أنّه كاشف عن إمكانه عقلاً وعقلاً. ومقتضى إمكانه الثبوتي هو معقولية وعقلانية الملكية الاعتبارية للنفس. ومن هنا فإنّ بيع الحرّ قد وقع حتّى في أيامنا هذه في بعض المجتمعات غير الإسلامية، وإنّ كان عملاً غير أخلاقي، وليس ذلك إلاّ من جهة اعتبار الملكية الاعتبارية للنفس.

٧. إنّّه في حالات بيع الحرّ أو بيع عمله ومنافعه إنّما يُمكن تصحيح هذا البيع عند افتراض الملكية الاعتبارية للنفس وأعمالها في الرتبة السابقة، وإلاّ فلا يقع البيع؛ لأنّ البيع يقع على الشيء المملوك، عوضاً كان أو معوّضاً. ولا يُعقل افتراض تبدّل الملكية الحقيقية إلى اعتبارية. كما لا يُعقل نشوء الملكية الاعتبارية من البيع نفسه؛ فإنّ البيع سببٌ للمبادلة والمعاوضة بين الشيئين المملوكين، وليس سبباً لخلق ملكية من لا شيء.

ملحوظتان

الملحوظة الأولى: لقد سبق المحقّق الخوئي في هذا التصوير لبيع النفس ومنافعها وأعمالها بعض مَنْ تقدّمه من الأعلام، ومنهم: المحقّق الإيرواني، فراجع إنّ شئت^(٣٢).

الملحوظة الثانية: إنّ المحقّق الإيرواني قد عبّر عن ملكية الإنسان لنفسه في

• الملكية الاعتبارية للنفس، بين الاستحالة والإمكان

أكثر من مرة بالسلطنة على النفس، وإن عبّر أحياناً بالملكية.

وفي كلامه هذا احتمالان:

الاحتمال الأول: إنه أراد الملكية الاعتبارية، فيكون موافقاً لما ذكرناه.

ومرحباً بالوافق. ويُمكن أن يؤيده قرينتان:

القرينة الأولى: قوله بإمكان بيع الإنسان لنفسه لولا المنع الشرعي.

القرينة الثانية: ما فرّعه على ذلك من تصويره لكيفية الانعتاق في شراء

العمودين^(٣٣).

الاحتمال الثاني: إنه أراد الملكية التكوينية والحقيقية، لا الاعتبارية.

وهو الأظهر؛ لعدة قرائن:

القرينة الأولى: تعبيره عنها بالسلطنة، الظاهر في إرادة السلطنة الفعلية

والحقيقية، وهي التكوينية.

القرينة الثانية: تعبيره عن الحيازة في أنها أمّ المملكات في بعض المواضع^(٣٤)، فلو

كان يرى ملكية الإنسان لنفسه ملكية اعتبارية لصارت هذه أمّ المملكات، لا تلك.

القرينة الثالثة: إنّ القول بالملكية التكوينية للنفس هو المعروف بين الفقهاء،

فلو كان مخالفاً لهم لنبّه على ذلك.

المحور الثاني: ملكيّة منافع النّفس

وهذه الملكية مترشحة من السبب الأول - وهو ملكيّة النفس -، وهي مرتبة نازلة

منها، أي لكونه مالكاً لنفسه بالملكية الاعتبارية اعتُبر مالكاً لمنافعها.

الاستدلال

١- إنّ الاستدلال المتقدم في إثبات الملكية الاعتبارية للنفس - من إمضاء الشارع

للارتكاز العقلاني والسيارة العقلانية - يجري نظيره هنا. بل هنا الأدلة الشرعية أوضح

من الأولى وأكثر؛ لورودها في أبواب فقهية متعددة.

وهنا أمكن للشخص أن يبيع منفعته وأن ينقلها للغير بحسب الأصل،

كاستئجار العالم والخبير للانتفاع بعلمه وخبرته للمشورة، إلّا إذا دلّ الدليل على المنع

في بعض الحالات، أو ضمن قيود خاصة، كالاستئجار للانتفاع الجنسي.
٢. إنَّ مؤدَّى قاعدة السلطنة على النفس - الثابتة ببعض الأدلة، من قبيل: الآية السابقة^(٣٥) - هو ملكية المنافع، ولا معنى له غير هذا.

المحور الثالث: ملكية أعمال النَّفس

وهذه الملكية مترشحة من السببين الأول والثاني - وهو ملكية النفس؛ وملكيتها منافعها -، وهي مرتبة نازلة منهما، أي لكونه مالكا لنفسه بالملكية الاعتبارية، ومالكا لمنافعه - وعمل الإنسان ما هو إلاَّ استيفاء لمنفعة النفس بواسطة أعضاء النفس -، تكون النتيجة الحاصلة، وهي المسماة بالعمل، مملوكة لصاحب المنفعة، وأداة استيفائها، وهي أعضاء البدن.

الاستدلال

١. إنَّ الاستدلال المتقدم في إثبات الملكية الاعتبارية للنفس ومنافعها - من إمضاء الشارع للارتكاز العقلائي والسيرورة العقلانية - يجري نظيره هنا أيضاً. وما ورد من الشرع من أدلة على ملكية العمل أوضح وأكثر ممَّا دلَّ على ملكية المنافع.
٢. إنَّ العمل الذي يُمارسه الإنسان يتوقَّف على التصرف بمنافع النفس. فالنجار عندما يُمارس النجارة إنَّما ينتفع بما في نفسه من يده ورجله ورأسه وسائر جوارحه، وما في نفسه من منافع، كخبرته ومهارته في النجارة. وإنَّ كان قد ينتفع، مضافاً إلى ذلك، بآلات النجارة أيضاً. وحيث إنَّه مالك لمنافعه فيكون مالكا لعمله الذي هو تجسيد لمنافعه.
وهنا أمكن للشخص أن يبيع عمله وأن ينقله للغير بحسب الأصل، كاستئجار النجار للنجارة، إلاَّ إذا دلَّ الدليل على المنع في بعض الحالات، أو ضمن قيود خاصة، كالاستئجار لصنع الخمر أو لممارسة الفواحش.

ملحوظة

لقد تعمَّدتُ التفرقة بين ملكية المنفعة وملكية العمل، وإنَّما فرقت بين المنفعة والعمل، مع أنَّهما قد يُعتبران متَّحدين في بعض الأحيان، ومندكَّين من حيث الملكية؛

• الملكية الاعتبارية للنفس، بين الاستحالة والإمكان

لأنه في الإنسان قد تصدق المنفعة أحياناً مع عدم صدق العمل عليها، كمن استأجر جارية جميلة للنظر إليها، والاستمتاع بجمالها، دون أن تقوم هي بأي عمل، وكسكنى الدار واستيفاء منفعتها.

وأما بالنسبة إلى غير الإنسان فالأمر مختلف. ففي الحيوان يكون العمل والمنفعة متّحدين في النظر العقلاني، وإن أمكن التفرقة بينهما واقعاً. ففرق بين الانتفاع من صوف الغنم وبين استعمال البقر في حرث الأرض. والفرق بين الإنسان والحيوان في هذه النقطة هو إمكان ترتّب بعض الآثار؛ نظراً لما يتمتع به الإنسان من إرادة وقصد وتعهد والتزام، وأما في الأموال الصامته فلا وجود إلا للمنفعة.

المحور الرابع: نظرية الشهيد الصدر في ملكية الأعمال

إن مالكية الإنسان لعمله ليست بمعنى الملكية الاعتبارية، التي جعلت بلحاظ الأموال المنفصلة عنه. نعم، الإنسان مالك لأعماله بملكية حقيقية، بمعنى قدرته وسلطته التكوينية عليها، بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك. وترتبت على هذه الملكية التكوينية ملكية أخرى بمنطق العقل العملي، وهي أيضاً حقيقية، وليست جعلية واعتبارية، وهي كون الإنسان أولى بأعماله من غيره. فالملكية بهذا المعنى لا هي أمرٌ اعتباري وجعلي، كما في ملكية الأموال المنفصلة عن الإنسان، ولا هي أمرٌ تكويني خارجي، كما في المعنى الأول لملكية الأعمال، وإنما هي أمرٌ خلقي، وراجع إلى حكم العقل العملي.

وأولوية الإنسان بعمله تارة تكون بلحاظ الفعل والترك؛ وأخرى بلحاظ التصرف الوضعي في أعماله، كما في الإيجار.

والأول يكفيه حكم العقل العملي، بلا حاجة إلى أي جعل.

والثاني بحاجة إلى صغرى مجعولة، وهي جعل أصل ذاك التصرف الوضعي، كجعل قانون الإيجار. فإذا تمّ الجعل صغرياً طبقت عليها الكبرى المعلومة بالعقل العملي، وهي أولوية الإنسان بعمله، فكان له هذا التصرف، لا لغيره.

وأولوية الإنسان بأعماله إنما هي أولوية في مقابل سائر الناس، وليست أولوية في مقابل الله تعالى، ولا هي مقابل منع العقل العملي عن بعض الأعمال. فكذب الإنسان

مثلاً مملوكٌ للإنسان، بمعنى أنه أُولى بالاستفادة منه من غيره، لكنّه ممنوعٌ عليه بحكم العقل العمليّ. كما أنّ الله تبارك وتعالى له أن يمنعه من عملٍ ما، والله تعالى مالكٌ لمخلوقاته، بمعنى أنه هو الذي خلقهم وكونهم بقدرته، وهذا يقابل القدرة والسلطنة الثابتة للإنسان على عمله، ويترتّب على هذا حقّ المولويّة. وهذا الحقّ له مظاهر أربعة:

١. حقّ الطاعة. فلو نهاه عن عملٍ ما لم يكن للعبد حقّ المخالفة.
 ٢. حقّ أخذ أعمال الشخص منه قهراً، كأنّ يجوز لأحدٍ أن يستوفيّ منه عمله جبراً. وهذا ما يقابل مالكيّة الشخص لأعماله.
 ٣. حقّ التصرفّ الوضعيّ في أعمال الشخص، كأنّ يجعل عمل زيد مملوكاً لعمرو. وهذا ما يقابل مالكيّة الشخص للتصرفّ الوضعيّ في عمله. وهنا تكون الكبرى مندمجة في الصغرى، وثابتة بنفس حقّ المولويّة، بلا حاجة إلى جعلٍ من قبل جاعل.
 ٤. حقّ القيمومة على شخص، بأنّ يتصرفّ تصرفاً وضعياً في عمله، كما في السابق، لكنّ لنفس العامل، بأنّ يعطي عمله لشخصٍ آخر بعوضٍ لنفس العامل. وبكلمةٍ أخرى: أن يقف تجاه العبد موقف الوليّ تجاه الصبيّ.
- أمّا إذا تجاوزنا حقّ الله تبارك وتعالى، وحكم العقل العمليّ، وقسنا الإنسان إلى سائر أفراد البشر، كان كلّ إنسانٍ أُولى بعمله من غيره. وهذه الملكية الحقيقية للناس لأعمالهم كأنّها هي التي أوحتُ إليهم بفكرة جعل الملكيّات. والملكيّة الاعتباريّة للأعيان المنفصلة عن الإنسان تترتّب على ملكيّته لعمله بحسب الارتكازات العقلانيّة بهمزة وصلٍ، وهي الحيّزة أو العلاج^(٣٦).

المناقشة

أولاً: إنّ كون الإنسان مالكاً لأعماله بالملكية الحقيقية أمرٌ لا ريب فيه. ولكن تترتّب على هذه الملكية الحقيقية ملكية اعتبارية وجعلية، أي إنّها هي الملاك في جعلها، وليس جعلها واعتبارها لغواً، بل جعلت لغرض عقلائي، وهو تنظيم تعامل الناس بعضهم مع البعض الآخر اقتصادياً، نظير: اعتبار ملكية الإنسان لما تحت يده

من أعيان وأموال فعلاً، إلى جانب سلطته التكوينية عليها. فلا لغوية في هذا الجعل.
ثانياً: إنّ ملكية الإنسان لأعماله ليست برزخاً بين عالم التكوين وعالم الاعتبار؛ فإنّ الملكية نوعان لا ثالث لهما؛ إمّا تكوينية؛ وإمّا اعتبارية. وأمّا الملكية الأخلاقية فلا وجود لها إلّا في ذهن مدّعيها.

ثالثاً: إنّ المقولات الأخلاقية تتعلّق بواقع الأفعال من حيث اتّصافها بالحسن أو القبح، كحسن الصدق وقبح الكذب، ولا شأن لها بالأشياء وأوضاعها وأوصافها، ككونها حلوة أو مرّة، وكونها ملكاً أو لا، والتي هي متعلّقات للأفعال. وتشخيص ذلك يتمّ من خلال إدراك العقل التأملي لعالم الخارج، أو من خلال الاعتبارات العقلانية، لا من خلال إدراكات العقل العملي.

رابعاً: وحيث كانت الملكية من الاعتبارات العقلانية المجعولة لغرض تنظيم علاقات الناس فيما بينهم من الناحية الاقتصادية يعتبر العقلاء الإنسان مالِكاً لأعماله التي لها قيمة اقتصادية، ولا شأن لهم بغيرها من الأفعال، كالصدق والكذب.

خامساً: إنّ مقتضى أولويّة الشخص بأعماله من غيره أنّ تصرّف الغير بأعماله يكون ظلماً وقبيحاً بحسب منطق العقل العملي. وهذا بدوره يتوقّف على افتراض كون تلك الأعمال مملوكةً لصاحبها في الرتبة السابقة. وهذه الملكية المفترضة لا مناص من كونها اعتبارية؛ إذ لا قبح في التصرف بما هو مملوك للغير بالملكية الحقيقية، كالتصرّف بأفعال الإنسان إذا كان مملوكاً لغيره، مع كون ذلك الإنسان مالِكاً لأعماله تكويناً في الوقت نفسه، وكالتصرّف بمنافع الحيوان مع كونها تكويناً مملوكة لذات الحيوان في ذات الوقت، وإنّما القبح في التصرف بما هو مملوك للغير اعتباراً.

سادساً: إنّ التصرف الوضعي ليس هو سوى التصرف الاعتباري، كعقد الإجارة، فإنّه ليس تصرفاً خارجياً كي يُمكن وصفه بالأخلاقي أو بغير الأخلاقي. وحقيقة هذا التصرف الاعتباري هو اعتبار العقلاء عقد الإجارة سبيلاً لنقل ملكيّة الأعمال من صاحبها الأوّل إلى الغير. فملكية الإنسان التكوينية لأفعاله التكوينية نوعٌ واحد، وهي سلطة الإنسان على الفعل والترك، وأمّا التصرفات القانونية فهي ليست سوى تلك القوانين التي اعتبرها العقلاء لتنظيم العلاقات الاقتصادية،

كالملكية وكيفية تبادلها ونحو ذلك.

سابعا: إنّ ملكية الإنسان الاعتبارية لأعماله ملكية ثابتة رتبة قبل اعتبار قوانين الإجارة والنقل والانتقال؛ لأنها هي الموضوع للإجارة.

ثامنا: إنّ دعوى كون التصرف القانوني يشكّل صغرى لكبرى أولوية الإنسان بأعماله ليس صحيحاً؛ فإنّ التصرف القانوني الاعتباري مباح لكلّ أحد، غاية الأمر أنّه تارة يترتب عليه الأثر إنّ توفّرت فيه الشروط التي اعتبرها العقلاء؛ وأخرى لا يترتب عليه أثر إنّ كان فاقداً لتلك الشروط. فقد يقع عقد الإجارة خارجاً، فإنّ توفّرت الشروط فيه، ككون الأجير مالكاً لأعماله ملكية اعتبارية محجوراً عليه؛ لصغر، فلا يترتب على عقد الإجارة أيُّ أثر، كما لو وقع العقد فضولياً.

تاسعا: إنّ القيمة الأخلاقية للفعل واحدة، فإمّا أن يكون قبيحاً أو حسناً. ولا يُعقل أن يُصدر العقل العملي حكمين فعليّين متضادّين: أحدهما: أولوية الإنسان بأفعال نفسه وإباحة التصرف له فيها؛ والآخر: منعه منها. فكذب الإنسان كيف يكون مملوكاً ومباحاً بحكم العقل العملي، ثمّ يعود العقل العملي ويمنعه منه؟ ولكنّ في ضوء ما تصوّرناه من تكييف للملكية الاعتبارية لأفعال النفس يكون حلُّ المسألة بسهولة، وهو كون الاعتبار الأوّل منصباً على الملكية، والاعتبار الآخر هو عبارة عن تحديد لطرق نقلها، والتعامل عبرها مع الغير. فلا تهافت في الجعل. وأمّا لو قيل بأنّ كلا الحكمين عقليّان، فهما فعليّان في الوقت نفسه؛ لأنّ حكم العقل بأولوية الإنسان بأفعاله، وأحقّيته بالفعل والترك، من حفظ مع انحفاظ حكمه الآخر في الوقت ذاته بمنعه من بعضها.

عاشرا: إنّ ملكية الإنسان لأفعاله إذا لوحظت بما هي ملكية تكوينية فهي بمعنى سلطة الإنسان على الفعل والترك، وأمّا إذا لوحظت بما هي اعتبارية فهي بمعنى قدرته على إبقاء إضافتها له، أو نقلها إلى الغير، أو تبديلها بمالٍ آخر. وأمّا دعوى ثبوت الأولوية للإنسان على الفعل والترك فهي ناتجة عن خلطٍ بين مقولتين مختلفتين سنخاً.

الحادي عشر: إنّهُ فرقٌ بين الأولوية وبين الملكية مفهوماً مطلقاً. وليس مفهوماً واحداً؛ فإنّ الأولى عبارة عن حقّ، والحقّ بالمعنى الأخصّ غير الملكية، فلا ينبغي الخلط بينهما.

الثاني عشر: لقد أشرنا في موضع من هذا البحث إلى أن حق الأولوية للإنسان على أفعاله، وسلطنته عليها، ناشئ من الملكية الاعتبارية، ومتأخر عنها رتبةً، وليس هو عينها.

الثالث عشر: إن ما ذكر في المظهر الأول من مظاهر حق المولوية لله تعالى، وهو حق الطاعة، فإنه بناءً على مسلك حق الطاعة يثبت هذا الحق للمولى تعالى في عهدة الإنسان، فإن أمره فعليه الإتيان بالمأمور به، وإن نهاه فيحرم عليه المخالفة. لكننا نسأل: ما هو نوع هذا الثبوت؟

أ. فإن كان ثبوت هذا الحق ثبوتاً اعتبارياً وتشريعياً فيمكن تصوّر الطاعة والمخالفة حينئذٍ، وكذلك ترتّب الجزاء الديني والأخروي عليهما.

ب. وإن كان ثبوتاً حقيقياً تكوينياً فلا معنى لتصوّر المخالفة، بل لا يصدر من الإنسان سوى الطاعة، كما هو الحال في طاعة السماوات والأرض لله تكويناً. وحينئذٍ لا معنى لرتّب الجزاء على الطاعة، لا في الدنيا ولا في الآخرة.

ج. وإن كان ثبوتاً أخلاقياً فلا معنى لرتّب الجزاء في الدنيا، ولا الثواب والعقاب في الآخرة على الطاعة والمخالفة، بل يثبت المدح والذم فقط.

الرابع عشر: وأمّا المظهر الثاني للمولوية الإلهية - من حقه في أخذ أعمال الشخص منه قهراً مجّاناً، كأن يجوز لأحد أن يستوفي منه عمله جبراً - فإن المراد بالأخذ القهري هنا الاعتباري التشريعي لا غير، كما هو واضح.

الخامس عشر: وأمّا المظهر الثالث للمولوية الإلهية - من حقه في التصرف الوضعي في أعمال الشخص، كأن يجعل عمل زيد مملوكاً لعمرو - فهذا كسابقه، هو جعل تشريعي لا غير، وإلا كيف يصح أن يكون مُقيّداً لمالكية الشخص للتصرف الوضعي في عمله، قال: «وهذا ما يقابل مالكية الشخص للتصرف الوضعي في عمله. وهنا تكون الكبرى مندمجة في الصغرى، وثابتة بنفس حق المولوية، بلا حاجة إلى جعل من قبل جاعل».

السادس عشر: وأمّا المظهر الرابع للمولوية الإلهية - من حقه القيمومة على الشخص، بأن يتصرف تصرفاً وضعياً في عمله كما في السابق، لكن لنفس العامل، بأن يعطي عمله لشخص آخر بعوضٍ لنفس العامل، وبكلمة أخرى: أن يقف تجاه العبد

موقف الولي تجاه الصبيّ - فهو كسابقه؛ إذ إنّ التصرف الوضعي وإعطاء العوض كلّ ذلك في عالم الاعتبار والتشريع. مضافاً إلى أنّ هذا الحقّ مستبطن في سابقه.

السابع عشر: هل أنّ المراد حصر مظاهر المولوية الإلهية بهذه الأربعة فقط أو لا؟ إذ من الواضح عدم انحصارها في ما ذكر؛ لأنّ مساحات التدخّل الإلهي وتحديد تصرفات واختيارات الإنسان أوسع من ذلك بكثير.

الثامن عشر: كما لا يُعلم هل أنّ النسبة بين هذه المظاهر الأربعة للمولوية الإلهية هي نسبة طولية أو عرضية؟ نظراً لوجود التداخل الواضح بين بعضها، دون البعض.

أقول: وهذان التساؤلان اللذان أثّرناهما ليكشفان عن وجود خللٍ في هذه الصياغة المقدّمة من قبّل الشهيد الصدر؛ بسبب عدم الجامعية، والتداخل.

والصياغة الفنيّة لمظاهر المولوية الإلهية أن يُقال: إنّ له تعالى حقّين: حقّ الطاعة على عباده؛ وله حقّ التشريع لهم؛ بسبب خالقيته وربوبيته لهم.

ودائرة التشريع هذه تعمّ التكاليف والأحكام الوضعية. والأحكام الوضعية لها عرضٌ عريض، من قبيل: تشريع اختصاص بعض الأشياء بالشخص، وترتيب آثار الملكية عليها، أو عدم ترتيب الآثار أو بعضها، أو تملك ما يختصّ به الشخص لغيره، أو تشريع التصرف في ملكه بعنوان الولاية عليه، أو تشريع تملكه تعالى للأشياء، وغير ذلك.

كما أنّ الأحكام التكاليفية لها عرضٌ عريض أيضاً، من قبيل: إيجاب بعض الأفعال، والإلزام بالإتيان بها، أو تحريم بعضٍ آخر، والإلزام بتركها، وإباحة قسمٍ آخر.

ومن هنا اتّضح عدم اختصاص هذا البيان بملكيّة الأعمال، بل يعمّ كلّ أسباب الملكية وأنحاءها، بل ويعمّ سائر المجالات التشريعيّة الأخرى، ولا يختصّ بالملكية فحسب.

التاسع عشر: لا أدري لِمَ هذا الخلط بين سلطات الحضرة الإلهية وسلطة الإنسان على أعماله؟ ولمَ كلّ هذا التعقيد في كيفية تصوير سلطة الإنسان على أعماله؟ وما هي الضرورة لارتكاب مثل هذا التكلّف والتعسّف والمتعبة للنفس؟ مع كون القضية أبسط من هذا بكثير، وهي كون العقلاء قد وضعوا بإزاء الملكية

• الملكية الاعتبارية للنفس، بين الاستحالة والإمكان

والعلاقات التكوينية ملكية وعلاقات اعتبارية وجعلية بمقدار ما يُنظَّم شؤونهم الاقتصادية وسائر المجالات الحياتية الأخرى، وجاءت الشريعة فتابعَت هذه الاعتبارات والارتكازات العقلانية، فأَمْضَتْ ما تراه مناسباً منها، ورفضت بعضاً، وقَيَّدَتْ بعضاً، وأضافت اعتبارات جديدة. وكان من مصاديق ذلك ملكية الإنسان لأعماله.

ملحوظة

لا ملازمة بين ثبوت الملكية للنفس ومنافعها وأفعالها وبين ثبوت المالية لها؛ فقد تثبتت الملكية دون المالية، كما هو الحال في نفس الحر؛ وقد يثبتان معاً، كما في منافع النفس وأفعالها، فهما مالان مملوكان.

المحور الخامس: الموقف من ملكية الذم

١. لقد تكرر على لسان الأعلام التعبير بـ (ملكية الإنسان لذمته)، وأن هذه الملكية وزانها وزان ملكيته لنفسه ومنافعه وأعماله، أي إنه - بحسب الرؤية المشهورة - مالك لها بالملكية الحقيقية، لا الملكية الاعتبارية^(٣٧).

ونحن إذا أردنا أن نتماشى معهم لكان ينبغي علينا أن نضيف إلى الأسباب الثلاثة المتقدمة من أسباب الملكية الذاتية سبباً رابعاً، ألا وهو (ملكية ذمة النفس).

٢. بيد أننا إذا تأملنا جيداً عرفنا أن بين الذمة وبين الثلاثة المتقدمة - النفس ومنفعتاتها وأعمالها - تفاوتاً ماهوياً؛ فإن النفس ومنفعتاتها وأعمالها لها وجود حقيقي، ومن هنا بات من المعقول ثبوت ملكيتين لها: ملكية حقيقية؛ وأخرى اعتبارية، في حين أن الذمة هي اعتبارية، ولا وجود لها وراء اعتبارها، فهي وعاء اعتباري للأموال الكلية^(٣٨). فلا معنى لعطف الذمة على ملكية النفس ومنافعها وأعمالها، ولا معنى لوصف ملكيتها بأنها حقيقية؛ فإن هذا من الأخطاء الشائعة في الوسط العلمي الناشئة من المسامحة.

ولذا فقد تعمّدنا هنا عدم إدراج (ملكية الذمة) ضمن الأسباب الذاتية؛ لأنّ الذمة لا تكون إلا اعتبارية فقط وفقط، كما أنّ الذمة هي وعاء للأموال، وليس من الأسباب المولدة للملكية.

٣. كما أنّ الإنسان لا يملك ذمّة نفسه اعتباراً أيضاً، وإنّما يملك ما في ذمم الآخرين.

وعليه، فالإنسان لا يملك ذمّة نفسه، لا حقيقةً ولا اعتباراً.

٤. إنّ ملكية الإنسان لذمّة غيره ليست من أسباب التملك بتاتاً؛ لأنّ الذمّة هي مجرد وعاء اعتباري تُضاف إليها الأموال الكلّية، وهذه الأموال لا بدّ من افتراض كونها قد ملكت بسبب من الأسباب، وإنّما يُبحث لها عن مستقرٍّ، فاعتُبرت الذمّة مستقرّاً لها.

المحور السادس: ما هي سمات وخصائص ملكيّة النّفس ومنافعها وأعمالها؟

١. إنّ لدينا ثلاثة أسباب اعتبارية للملكية، وهي: ملكية النفس، وملكيتها لمنافعها، وملكيتها لأعمالها.

٢. إنّ هذه الأسباب الثلاثة مستقلة عن غيرها من الأسباب، وغير مندرجة في شيءٍ منها. كما أنّ سببية كلّ منها مستقلةٌ بعضها عن البعض الآخر.

٣. إنّ هذه الملكية هي ملكية ذاتية؛ لأنّها ليست ملكيةً لشيءٍ منفصل عن ذات الإنسان؛ ولأنّ منشأ اعتبارها الملكية التكوينية.

٤. وهي ملكية أصلية. وإطلاق سمة (الأصلية) عليها لعدم تبعيتها لغيرها، بل هي مجعولةٌ على نحو الاستقلال.

٥. وهي ملكية أولية. وإطلاق سمة (الأولية) عليها لأنّ إضافة هذا المملوك إلى المالك لم تكن مسبقةً بإضافةٍ إلى مالك قبله.

٦. وهي ملكية قهرية وغير اختيارية. فسلطنة الإنسان على نفسه ومنافعها وأعمالها ليست بتسليطٍ من قبله، حتّى يرفع يده عنها، فالأمر ليس بيده؛ إنّ شاء ملك نفسه ومنافعها وأعمالها؛ وإنّ شاء لم يملك. ولا يُنأى القهرية إمكان نقل هذه الملكية فيما بعد، ولو ثبوتاً، نقلاً اختيارياً، كما لو آجر نفسه. فسمّة القهرية لهذه الملكية إنّما هي حدوثاً، لا بقاءً.

٧. وهذه الأسباب هي أسباب بسيطة، غير مركبة.

٨. إنّ هذه الملكيات مندكةٌ في ملكية النفس. كما أنّ منافع العين مندكة

• الملكية الاعتبارية للنفس، بين الاستحالة والإمكان

في ملكية العين نفسها. وكما أنّ ملكية جزء العين مندكة في ملكية الكل. إلا أنّه عند التفكير تبرز لكلّ عنصرٍ ملكية خاصّة به؛ نظراً لوجود الحاجة العقلانية إلى هذا التفكير أحياناً. ومن هنا قلنا: إنّ ملكية منافع النفس وملكية أعمال النفس مترشحة من ملكية النفس. فلو آجر نفسه، أي ملك عمله ومنافعه للغير، هنا يبقى هو مالكاً لنفسه، إلا أنّ ملكيّاته لعمله ومنافعه انتقلت إلى المستأجر.

نتائج البحث

١. بعد أن بحثنا فكرة الملكية الاعتبارية للنفس أثبتنا إمكانية اعتبارها وجعلها، وأنه لا محذور في ذلك عقلاً أو عقلياً. كما أقمنا أدلة اعتبارها.
٢. كما أثبتنا فكرة الملكية الاعتبارية لمنافع النفس.
٣. وأيضاً أثبتنا الملكية الاعتبارية لأعمال النفس.
٤. وفي هذا الإطار تعرّضنا لنظرية دقيقة وعميقة للشهيد الصدر حول ملكية الأعمال، مفادها أنّ الإنسان مالك لأعمال نفسه بملكية برزخية بين الملكية الاعتبارية والحقيقية، وهي سلطنته عليها. وبعد أن حللنا هذه النظرية تصديناً لمناقشتها وردّها.
٥. تعرّضنا إلى ما يُصطلح عليه في كلمات الأعلام بـ (ملكيّة الدّم). وأثبتنا عدم صحّة هذا الإطلاق.
٦. وفي نهاية المطاف أبرزنا خصائص هذه الملكيّات الاعتبارية الثلاث. ملكية النفس ومنافعها وأعمالها.، من كونها: ذاتية، أولية، استقلالية، قهرية، بسيطة غير مركبة، وأنّ الملكيات الثلاث مندكة في ملكية النفس.

الهوامش

(١) تنبيه: إنَّ مآل الإشكاليّتين، بحسب النظرة الشائعة، إلى إشكالية واحدة؛ فإنَّ إشكال اللغوية عندهم موجبٌ للامتناع العقلي، فيما إنَّ صدور اللغوية بحسب نظرنا ليس مستحيلًا؛ فما أكثر ما يقع من العقلاء من أمور تافهة، سواء أكانت تصرفات خارجية أو اعتبارية، وإنَّما هو أمرٌ ممكن، إلَّا أنَّه خلاف الحكمة.

(٢) انظر: الآخوند الخراساني، حاشية المكاسب: ١٥٩. وعبارته: «عدم تعقّل تملّك الإنسان نفسه»؛ المامقاني، نهاية المقال في تكملة غاية الآمال: ٢٦؛ الحكيم، نهج الفقاهة: ٤٤٩ - ٤٥٠.

(٣) انظر: التوحيد، مصباح الفقاهة ٦: ١٠٩ - ١١١.

(٤) انظر: القمّي السبزواري، جامع الخلاف والوافق: ٢٥٩؛ العلّامة الحلّي، تذكرة الفقهاء ١١: ٦٨؛ العلّامة الحلّي، قواعد الأحكام ٢: ٦٥؛ ٣: ٢١٥؛ ابن أبي جمهور الأحسائي، الأقطاب الفقهية على مذهب الإمامية: ١٢١؛ الكركي، جامع المقاصد ٤: ٢٨٧؛ الشهيد الثاني، الروضة البهية ٨: ١٨٢؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ٣: ٢١٢؛ الفاضل الإصبهاني، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام ٨: ٤١٠؛ البحراني، الحقائق الناضرة ١٩: ٦٥؛ العاملي، مفتاح الكرامة ٤: ٥٤٩؛ محمد المجاهد، المناهل: ٣٣٥؛ كاشف الغطاء، شرح خيارات اللمعة: ٤١؛ النجفي، جواهر الكلام ٣٤: ٢٥٩؛ الأنصاري، كتاب المكاسب ٥: ٤٥؛ الإصفهاني الغروي، حاشية المكاسب ٤: ٨٨؛ الطباطبائي اليزدي، حاشية المكاسب ٢: ٢٦؛ الإيرواني، حاشية المكاسب ٢: ١٠؛ الخوانساري النجفي، منية الطالب في حاشية المكاسب ٢: ٢٠؛ النجم آبادي، حاشية المكاسب: ٣١٥؛ الشهيدي التبريزي، هدى الطالب إلى أسرار المكاسب ٤: ٤١٧؛ المظفر، حاشية المظفر على المكاسب ٢: ١١٠.

(٥) انظر: الآخوند الخراساني، حاشية المكاسب: ١٥٩؛ المامقاني، نهاية المقال في تكملة غاية الآمال: ٢٦؛ الحكيم، نهج الفقاهة: ٤٤٩ - ٤٥٠.

(٦) انظر: الخوانساري النجفي، منية الطالب في حاشية المكاسب ٢: ٢٠.

(٧) انظر: الطباطبائي اليزدي، حاشية المكاسب ٢: ٢؛ الإصفهاني الغروي، حاشية المكاسب ٤: ٨٨.

(٨) انظر: الخوانساري النجفي، منية الطالب في حاشية المكاسب ٢: ٢٠.

(٩) انظر: المصدر نفسه.

(١٠) انظر: الآخوند الخراساني، حاشية المكاسب: ١٥٩. وعبارته: «عدم تعقّل تملّك الإنسان نفسه»؛ المامقاني، نهاية المقال في تكملة غاية الآمال: ٢٦.

(١١) انظر: الخوانساري النجفي، منية الطالب في حاشية المكاسب ٢: ٢٠.

(١٢) انظر: المصدر نفسه.

(١٣) ابن أبي جمهور الإحسائي، عوالي اللآلي ١: ٢٢٢، ح ٩٩. وانظر: المجلسي، بحار الأنوار ٢:

- ٢٧٢، ح٧. وأوّل الحديث: «إنّ الناس...».
- (١٤) انظر: الإيرواني، حاشية كتاب المكاسب ٢: ١٦ - ١٧.
- (١٥) انظر: السبحاني التبريزي، المختار في أحكام الخيار: ٦٦٦.
- (١٦) الإيرواني، حاشية كتاب المكاسب ٢: ١٧.
- (١٧) انظر: الأنصاري، كتاب المكاسب ٦: ٢١٦؛ الهمداني، حاشية كتاب المكاسب: ٤٨٣؛ الإيرواني، حاشية كتاب المكاسب ٢: ١٧؛ الإصفهاني، حاشية كتاب المكاسب ٥: ٣٤٥؛ الأملي، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى ١١: ٤٣٤؛ الخوانساري، جامع المدارك ٣: ١٨٧؛ الخرّم آبادي، كتاب البيع (تقريرات السيد الخميني): ٥٠، ٦٥. الخميني، كتاب البيع ١: ٤٢؛ ٤: ٢٣٧؛ التستري، النجعة في شرح اللمعة ٨: ٢١١؛ الحكيم، المرتقى إلى الفقه الأرقى/الخيارات (تقريرات السيد محمد الروحاني) ٢: ٣٢٩؛ الجزائري، القواعد الفقهية والاجتهاد والتقليد ٦: ٦٤٧؛ الجزائري، هدى الطالب في شرح المكاسب ٣: ٢٩٣، ٦٠١؛ الشيرازي، إيصال الطالب إلى المكاسب ١: ١٤٧؛ ٢: ٣٨، ٢٧٦؛ ٥: ٧٠؛ ١٦: ٥٥. اللنگرودي، الدرّ النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد ٢: ٢٤٩؛ جواد التبريزي، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب ٤: ١١٩؛ تجليل التبريزي، التعليقة الاستدلالية على تحرير الوسيلة: ٣٨١؛ المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ١: ٢٧، ٤٩٥؛ المنتظري، كتاب الخمس والأنفال: ٧٠؛ كاظم الحائري، ولاية الأمر في عصر الغيبة: ١٨١.
- (١٨) محمد تقي الخوئي، كتاب النكاح ٢: ٣٦٦.
- (١٩) الصدوق، الخصال: ٦٦، ح٩٨. وانظر: الصدوق، معاني الأخبار: ٦٧، ح٨. وانظر: الكليني، الكافي ١: ٤٢٠، ح٤٢.
- (٢٠) انظر: الحائري، ولاية الأمر في عصر الغيبة: ١٨١؛ المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ١: ٤٩٥.
- (٢١) انظر: محمد الشيرازي، إيصال الطالب إلى المكاسب ١: ١٤٧.
- (٢٢) الصدوق، الخصال: ٦٦، ح٩٨. وانظر: الصدوق، معاني الأخبار: ٦٧، ح٨. وانظر: الكليني، الكافي ١: ٤٢٠، ح٤٢.
- (٢٣) انظر: الحائري، ولاية الأمر في عصر الغيبة: ١٨١.
- (٢٤) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ١: ٤٩٥.
- (٢٥) انظر: التوحيد، مصباح الفقاهة ٢: ٣٦، ٤٠، ٥٩؛ ٦: ١٠٩ - ١١١.
- (٢٦) انظر: الخوانساري النجفي، منية الطالب في حاشية المكاسب ٢: ٢٠.
- (٢٧) انظر: التوحيد، مصباح الفقاهة ٢: ٣٦.
- (٢٨) انظر: المصدر السابق ٢: ٤٠.

- (٢٩) انظر: المصدر السابق ٢: ٥٩؛ ٦: ١٠٩ - ١١١.
- (٣٠) الأنصاري، كتاب المكاسب ٥: ٤٥.
- (٣١) التوحيدي، مصباح الفقاهة ٦: ١٠٩ - ١١١.
- (٣٢) الإيرواني، حاشية كتاب المكاسب ٢: ١٦ - ١٧.
- (٣٣) انظر: المصدر السابق ٢: ١٨.
- (٣٤) انظر: المصدر السابق ٢: ١٣ - ١٦.
- (٣٥) الأحزاب: ٦.
- (٣٦) انظر: كاظم الحائري، فقه العقود ١: ٤٥ - ٤٦.
- (٣٧) انظر: التوحيدي، مصباح الفقاهة ٢: ٧.
- (٣٨) انظر: محمد تقي الآملي، كتاب المكاسب والبيع ١: ٣٥٢؛ النجفي، منية الطالب ١: ١٠٢، ١١٠، وغيرها.
- والفرق بين (الذمة) و(العهد) أنَّ الذمة وعاءٌ لأموالٍ وهمية تتعلَّق بها الملكية؛ وأمَّا العهد فهي وعاء لمسؤوليات والتزامات. والفرق بينهما على حدِّ الفرق ما بين الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية.
- (انظر: محمد باقر الصدر، موسوعة الإمام الشهيد السعيد محمد باقر الصدر/محاضرات تأسيسية ٢١: ٢٢٤).
- وهذا التفسير للعهد يختلف عن تفسير المحقِّق النائيني؛ فإنَّه فسَّرها بأنَّها الوعاء الاعتباري للأعيان
- (انظر: محمد تقي الآملي، كتاب المكاسب والبيع ١: ٣٥٢؛ موسى النجفي، منية الطالب ١: ١٠٢، ١١٠).

غسيل الأموال

المشكلة، الآثار، سبل المكافحة

فقهاً وقانوناً

د. الشيخ حسن آقا نظري^(*)

أ. ماجد كماش ديوان^(**)

مقدمة

البحث عن ظاهرة غسيل الأموال من المباحث المرتبطة بالنظام المالي العام، ويسلط الضوء فيه على ظاهرة مستحدثة، لها آثارها الخطيرة على مستوى الأفراد والمجتمعات والدول، وتشكل أحد الأخطار المهددة للنظام القانوني، والاقتصادي، والمالي، والاجتماعي، والديني، والأخلاقي. ومن أجل ذلك جرّمها القانون، وحرّمها الشريعة الإسلامية.

تعريف عملية غسيل الأموال

عملية غسيل الأموال هي مجموعة من العمليات المتداخلة، تهدف إلى إخفاء أو تمويه طبيعة الأموال المكتسبة من مصادر غير مشروعة، وإظهارها في صورة أموال مكتسبة من مصدر مشروع^(١).

وتتألف من ثلاثة عناصر، هي: الغاسل، وهو صاحب الأموال غير المشروعة؛ والغسول، وهو المؤسسة أو المصرف الذي يقوم بالإجراءات المخالفة للقانون، ويلحق بهم

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

(**) طالب دكتوراه.

فئات السماسرة والعملاء والوسطاء والمساعدين؛ والمغسول، وهو عبارة عن الأموال أو المتحصلات أو غيرها.

وهي جريمة متكاملة الأركان، فلها ركنٌ مفترض، وركنٌ مادّي، وآخر معنوي. وتتم بثلاثة مراحل: الإيداع؛ والتمويه؛ والإدماج. ويمكن دمج هذه المراحل بمرحلة واحدة.

بالإضافة إلى أن أغلب مصادرها من تجارة المخدرات والسلاح وتهريب النفط والتهرب الضريبي والإرهاب، والفساد المالي والإداري والاتجار بالبشر وغير ذلك. وهناك دوافع وأسباب عديدة أدت إلى انتشارها، منها: إخفاء المال الحرام؛ والتهرب الضريبي؛ وضعف الجوانب الدينية والأخلاقية؛ وإشكالية السرية المصرفية؛ وغيرها.

وتتميز بأنها من الجرائم الاقتصادية المنظّمة ذات الطابع الدولي، التي تتفاوت فيها أساليب الغسيل - مصرفية أم غير مصرفية - بين البساطة الشديدة والتعقيد الكبير، وتتوّع بين الحداثة والتقليد.

ولظاهرة غسيل الأموال آثار سلبية مركبة. فهي ليست محدّدة بنشاطٍ أو حالة أو حدود جغرافية، بل ذات أبعاد تأثيرية متوّعة على التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأمنية والأخلاقية والدينية، في حاضِر المجتمع أو مستقبله.

وقد قامت الهيئات الدولية بالعديد من الجهود التي تهدف إلى مجابهة غسيل الأموال، من خلال إبرام العديد من الاتفاقيات والوثائق وبرامج العمل والندوات والمؤتمرات. وتتوّعت هذه الجهود إلى: جهود عالمية مختلفة؛ وجهود إقليمية ووطنية.

كما وأن الشريعة الإسلامية قد حرّمتها جملةً وتفصيلاً؛ لأنّ أغلب مصادرها محرمة، ولأنّ المال المكتسب منها سحتٌ، وأكل للمال بالباطل. مضافاً إلى ما لها من آثار خطيرة وجسيمة على الفرد والمجتمع والدولة. وقد حرم الشرع والعقل العمل بغسيل الأموال؛ لما فيه من الإعانة على ارتكاب هذه الجريمة والإثم. والإعانة على الإثم من المحرمات الشرعية والعقلية. كما أنها تعدّ خروجاً على القيم والمبادئ، وانتهاكاً صارخاً لحرّمات وحدود الله، ومن ثمّ فهي لا تعدو كونها من الحيل الشيطانية، التي يُراد من خلالها نهب الأموال، وخلخلة النظام الاقتصادي العام.

● غسيل الأموال: المشكلة؛ الآثار؛ سبل المكافحة، فقها وقانونا

لعلاج ومكافحة هذه الجريمة من الناحية الشرعية طرقٌ وسبل عديدة، منها: التمسُّك بالقيم والنظم الإسلامية؛ وإغلاق أبواب الكسب الحرام؛ وتقوية الشعور بالرقابة الإلهية؛ وبناء الرقابة الذاتية والاجتماعية؛ والتحلي بصفات الأمانة والبُعد عن الخيانة.

كما أنه على وليّ الأمر والحاكم الإسلامي أن يسعى للمنع والحدّ من هذه الجريمة، فيعاقب مرتكبها بما يردعه، ويزجر غيره عن مثل ذلك. ومع ذلك - على سبيل العلاج - باب التوبة مفتوحٌ أمام الجناة؛ ليصحّحوا خطأهم، وليتوبوا من وزر ما جَنَتْ أيديهم.

الجدور التاريخية

من الصعوبة بمكانِ الجزم بزمان أو مكان حدوث أوّل عملية غسيل أموال في التاريخ البشري. ومع ذلك فإن البعض يُرجع ظهور هذه الظاهرة إلى حقبة تاريخية سحيقة، إلى ما قبل ألفي سنة من الميلاد.

أما في العصر الحديث فقد ظهرت هذه العمليات لأوّل مرة في أمريكا، خلال الفترة من ١٩٢٠ إلى ١٩٣٠م، حينما لجأت عصابات المافيا إلى إنشاء مجال غسيل الملابس الأتوماتيكية؛ من أجل استثمار الأموال التي حصلت عليها بطريق غير شرعي من تجارة المخدرات؛ بغية إخفاء أصل هذه الأموال.

ثمّ استخدم هذا المصطلح لأوّل مرة في اللغة الإنجليزية عام ١٩٧٣م، وذلك عندما نشرت الصحف الأمريكية تقريراً عن فضيحة «ووتر جيت»، والتي لم تكن مجرد فضيحة سياسية، بل تعدّ حالةً نموذجية لعمليات غسيل الأموال في العصر الحديث.

ولكنّ الظهور القانوني لهذا المصطلح تحقّق في أوّل دعوى أمام القضاء الأمريكي عام ١٩٨٢م. ومنذ ذلك الوقت شاع الاصطلاح للدلالة على أنشطة إسباغ المشروعية على الأموال القذرة المتحصّلة من مصادر غير مشروعة، عن طريق إدخالها في عملية تتخذ مراحل متعدّدة، وأشكال عديدة، تؤدّي بالنتيجة إلى إظهار المال وكأنّه ناتج عن مصدر مشروع^(٢).

أركان غسيل الأموال^(٣)

وتتمثل أركان غسيل الأموال في: الركن المادي؛ والركن المعنوي؛ إضافة إلى ركن مفترض، وهو محل الجريمة. وبيان ذلك:

١. **الركن المفترض:** يشمل جميع الأموال المحصّلة من جرائم تجارة المخدرات، والأسلحة، والدعارة،، والتهرب الضريبي، والإرهاب، وغير ذلك.

٢. **الركن المادي:** هو مجموعة من العناصر المادية التي تتخذ مظهراً خارجياً تلمسه الحواس على وجه من الوجوه. فالقوانين لا تعاقب على النوايا والأفكار، بل تتطلب فعلاً أو نشاطاً مادياً تتحقق منه نتيجة الاعتداء على مصلحة يحميها القانون. فلا جريمة بغير ركن مادي. وهو يتكوّن من ثلاثة عناصر: سلوك؛ ونتيجة؛ وعلاقة سببية.

فجريمة غسيل الأموال، شأنها شأن كافة الجرائم، يقوم ركنها المادي على توافر هذه العناصر. فهي تتطلب من حيث الأصل وقوع فعل إجرامي معين، وتحقيق نتيجة إجرامية معينة، وعلاقة سببية بين الفعل والنتيجة.

٣. **الركن المعنوي:** لا يكفي لقيام البنيان القانوني للجريمة توافر الركن المادي فيها، بل لا بدّ، إلى جانب ماديات الجريمة، من وجود العناصر النفسية التي تتطلبها قيام الجريمة، في ما يُسمّى بـ (الركن المعنوي للجريمة)، وهو «علاقة تربط بين ماديات الجريمة وشخصية الجاني. وتتمثل فيها سيطرة الجاني على الفعل وآثاره. وجوهر هذا الركن هو الإرادة والعلم، بأن يكون الفعل قد ارتكب عمداً وعن قصد. وأما طبيعة العلم بنشاط غسيل الأموال فهو العلم المستخلص ضمناً من بعض الظروف الموضوعية والواقعية، والملابسات التي لا ترقى إلى حدّ ابتناء العلم اليقيني بمصدر هذه الأموال. وهذا ما ذهبت إليه التوصية السادسة من التوصيات الأربعين للجنة العمل الدولية (fata)، فقد توسّعت نصوصها في نشاط غسيل الأموال، وأخذت بمفهوم موسّع للعلم كأحد عناصر القصد الجنائي، ولا سيّما في ظلّ الالتزامات الملقة على عاتق المصرف بالتثبت في بعض الحالات من مشروعية مصدر الأموال المودعة، بل وثمة مبدأ مصرّحاً في سائد، وهو «اعرف عميلك».

مراحل غسيل الأموال^(٤)

يرى غالبية فقهاء القانون أن عملية غسيل الأموال تمرّ بثلاث مراحل مختلفة، تتمثل في الإيداع (التخلص المادي من الأموال)، ثم التعتيم (التمويه) بوضع العراقيل أمام أي مؤسسة، سواء عقابية أم اقتصادية؛ لعدم كشف أصول هذه الأموال، وأخيراً الإدماج في الاقتصاد المشروع والنظيف.

ولكنّ يلاحظ أنه من الممكن أن تتمّ كلّ مرحلة بشكلٍ مستقلٍّ عن الأخرى، كما يمكن حصولها مرّة واحدة.

المرحلة الأولى: مرحلة التوظيف (الإيداع)

وهي التي يبدأ بها غاسلو الأموال بمحاولة إدخال الأموال النقدية المتأتية من نشاط غير مشروع إلى النظام المصرفي والمؤسسات المالية؛ بهدف التخلص من كمية النقود الكبيرة أو الصغيرة من يد مالكيها.

المرحلة الثانية: التعتيم

وتسمّى مرحلة التغطية، حيث يتمّ طمس علاقة تلك الأموال مع مصادرها غير المشروعة، من خلال القيام بالعمليات المالية والمصرفية المتتالية. ومن أهم الوسائل المستخدمة: تكرار التحويل من حساب بنكي إلى حساب بنكي آخر؛ وكذا التحويل عبر الوسائل الإلكترونية.

المرحلة الثالثة: مرحلة الإدماج

حيث يتمّ خلالها دمج الأموال المغسولة في الاقتصاد، بحيث يصبح من الصعوبة التمييز بينها وبين الأموال من مصادر مشروعة، وذلك من خلال دمج هذه الأموال في الدورة الاقتصادية، وخلطها في بوتقة الاقتصاد الكلي، بحيث يصعب معها التمييز بين الثروة ذات المصدر المشروع وغيرها من الثروات ذات المصادر غير المشروعة. وتتميّز هذه المرحلة بمحاولة إضفاء الطابع القانوني على أعمالها، حيث يتمّ دفع الضرائب عنها، ويتمّ ذكرها في المركز المالي للمشروع وحسابات الإيرادات والمصروفات

والأرباح والخسائر وحسابات التشغيل والمتاجرة، وبذلك تدخل هذه الأموال في قنوات مشروعة بصورة كاملة.

مصادر المال المنوي غسله^(٥)

١. تجارة المخدرات: تعتبر تجارة المخدرات المصدر الرئيس لغسيل الأموال؛ نظراً للمردود الضخم الذي تدرّه هذه التجارة غير المشروعة.
٢. التهرب الضريبي: يعتبر التهرب من دفع الضرائب من أكثر المصادر التي يمكن أن تؤدّي إلى جني أموال طائلة تكون هدفاً لعمليات غسل الأموال.
٣. الاتجار بالبشر: وقد بدأت هذه الظاهرة بالانتشار في أوروبا بعد انهيار النظام الشيوعي. وتعتبر فرنسا مركزاً هاماً للاتجار بالنساء، وفتح بيوت الدعارة.
٤. جرائم البيئة: جرائم تصدير التلوث، حيث يتمّ دفن النفايات النووية والمواد المشعّة المستنفدة في الدول الفقيرة، وبيع المعدات والآلات الملوثة للبيئة، بل والمحظور استعمالها.

٥. الفساد الإداري والمالي: وذلك عن طريق الاختلاسات من الأموال العامة، أو تقاضي عمولات ورشاوى وهدايا مقابل تمرير صفقات محددة، أو صفقات تجارية كبيرة، كالأسلحة والسلع الرأسمالية، أو الحصول على التكنولوجيا المتقدمة، أو أنشطة الجاسوسية الدولية، والتجسس الصناعي المتفشّي بين الشركات وبين الحكومات، وهو ما يسمّى بجرائم أصحاب الياقات البيضاء.
٦. التهريب: التهريب عبر الحدود للنفط الخام ومشتقاته، وتهريب السلاح والآثار أو السلع والمنتجات المستوردة دون دفع الرسوم أو الضرائب الجمركية المقرّرة، مثل: تهريب السلع من المناطق الحرّة.

٧. الإرهاب^(٦): قامت المخابرات الأمريكية، عن طريق بنك الاعتماد والتجارة الدولي، بتمويل عمليات سرّية في دول العالم، منها: أفغانستان، والتي تشكّل منها تنظيم القاعدة وحركة طالبان الأفغانية. ومصادر تمويلهما هي من خلال خطف السياح وطلب الفدية والسطو والاتجار بالمخدرات والبشر. وحدّدت شبكة «سي إن إن» أن مصادر تمويل حركة «داعش» الإرهابية هي الابتزاز والفدية والمخدرات والخطف

• غسيل الأموال: المشكلة: الآثار: سبل المكافحة، فقها وقانونا

وغسل الأموال وبيع البترول، وهي تدرّ على التنظيم الإرهابي ميزانيات ضخمة، بالإضافة إلى تهريب الآثار، والنهب والسرقة لأموال الدولة والناس. إلى غير ذلك من المصادر المتعدّدة والكثيرة، التي لا يسع المجال لذكرها.

حجم المال المنوي غسله^(٧)

يعتبر نشاط غسيل الأموال ثالث أكبر نشاط اقتصادي على المستوى العالمي بعد تجارة العملات ومبيعات النفط. ولا توجد إحصائيات دقيقة عن حجم الأموال المغسولة؛ لأنها من جرائم الاقتصاد الخفي الذي لا يظهر حجمه ضمن الدخل القومي؛ وذلك لتعقيد الأساليب المستخدمة في عمليات الغسيل، وكذلك توزيعها بين قطاعات اقتصادية مختلفة، وفي أنشطة متعدّدة، مما يجعلها غير قابلة للحصر. وأظهر آخر تقرير لمنظمة النزاهة المالية العالمية حول غسيل الأموال، في ١٢/١٤/٢٠١٤م، أن أموالاً بلغت ٩٩١ مليار دولار غادرت ١٥١ اقتصاداً نامياً وناشئاً في ٢٠١٢م، بزيادة نحو ٥٪ عن العام السابق.

الدوافع والأسباب التي أدت إلى تنامي عمليات غسيل الأموال^(٨)

١. التجارة في المحرّمات والكسب غير المشروع، والبحث عن الأمان واكتساب الشرعية؛ خشية المطاردة القانونية.
٢. غياب القيم الأخلاقية، التي تعتبر من أهمّ وسائل الرقابة الذاتية للفرد أمام الله، ثم المجتمع.
٣. انفتاح الأسواق المالية الدولية لجذب الاستثمارات الأجنبية، وتحرير الأسواق المالية في إطار منظمة التجارة العالمية؛ لإحداث المزيد من الإنعاش والنمو الاقتصادي، بغض النظر عن مخاطر تزايد عمليات غسيل الأموال.
٤. انتشار الفساد المالي والإداري في العديد من الدول النامية والمتقدّمة، وما يتّصل به من جرائم الرشوة، والاختلاس، والإضرار بالأموال العامة.
٥. تشجيع بعض الدول لعمليات غسيل الأموال؛ حيث ترحّب كثير من الدول النامية باستثمار أموال سائلة في اقتصادها، نظراً للوضع الاقتصادي الضعيف، غير

عابئة بمصدرها.

٦. السرية المصرفية: إن الإصرار على الاحتفاظ بمبدأ السرية المصرفية في كثير من الدول بالنسبة للإيداعات وأصحابها والمستندات والسجلات المصرفية يسهل عمليات الغسيل.

٧. تباين التشريعات وقواعد الإشراف والرقابة بين الدول المختلفة يتيح الفرصة لوجود بعض الثغرات، التي يمكن أن تنفذ منها هذه الأموال.

٨. ظهور متخصصين ومحترفين يبتكرون طرقاً وأساليب، ويتفنون في إخفاء الأصل غير المشروع للأموال.

٩. انتشار التهرب الضريبي: إن ارتفاع معدلات الضرائب والرسوم على الأنشطة الاقتصادية يؤدي إلى التهرب من هذا العبء الضريبي، باعتماد طرق غير مشروعة، كغسيل الأموال.

١٠. النشاط الصهيوني الخفي في الاقتصاد العالمي، حيث يقوم خبراء الاقتصاد من اليهود بدور رئيس في عملية غسل الأموال.

مميزات عملية غسيل الأموال^(٩)

أولاً: إنها ذات بعد دولي. أدت التكنولوجيات الحديثة المستخدمة في المعاملات المالية إلى زيادة خطورة عمليات غسيل الأموال، وإعطائها بُعداً دولياً؛ لأن الغالب فيها وقوع الجريمة الأصلية مصدر المال غير المشروع في إقليم دولة ما، بينما يتوزع غسيل الأموال على إقليم دولة أخرى، فتتبعثر الأركان المكوّنة لها.

ثانياً: إنها من الجرائم الاقتصادية؛ نظراً لضخامة الأموال والمخاطر الناتجة عنها، ما جعلها جريمة اقتصادية بامتياز، بل هي من الجرائم الاقتصادية الكبيرة لما فيها من آثار اقتصادية خطيرة وسيئة على الاقتصاد القومي للدولة والمواطن.

ثالثاً: إن جريمة غسيل الأموال من الجرائم المنظّمة: يعتبر غسيل الأموال ضرورة لكلّ التنظيمات الإجرامية؛ لأن الغرض الرئيس للجريمة المنظّمة إنما هو التقليل من المخاطر الأمنية والتجارية، وتجميع أكبر قدر ممكن من الأموال غير المشروعة، ولا يتم ذلك إلا من خلال إضفاء الصفة المشروعة على عوائدها الإجرامية.

أساليب غسيل الأموال^(١٠)

أولاً: الأساليب التقليدية

١- الأساليب المصرفية

- أ. الإيداع والتحويل عن طريق البنوك.
- ب. إعادة الاقتراض.
- ج. الغسل بواسطة الاعتمادات المستندية.
- د. التحويلات الرأسمالية والتدفقات الخاصة بالاستثمار الأجنبي.
- هـ. الدين الوهمي.

٢- استخدام المؤسسات المالية غير المصرفية في الغسل

- أ. الغسل من خلال أسواق المال.
 - ب. شركات التأمين.
 - ج. الشركات الوهمية أو شركات الدمى.
 - د. السوق العقارية.
 - هـ. الغسل عن طريق تجارة المعادن النفيسة والمقتنيات.
 - و. تهريب العملة.
- إلى ذلك من الأساليب المختلفة والمتنوعة، مما لا يسع المجال لذكرها.

ثانياً: الأساليب التكنولوجية الحديثة

وتتمثل في:

- أ. البطاقات البنكية.
- ب. النقود الإلكترونية.
- ج. الشيكات الإلكترونية.
- د. البطاقات الذكية.
- هـ. بنوك الإنترنت.

آثار غسيل الأموال الآثار الاقتصادية^(١١)

إن أحد الأبعاد الأكثر وضوحاً، الذي تظهر فيه الآثار المركبة من غسيل الأموال، هو النشاط الاقتصادي.

١. في مجال الدُّخْل القومي: تساهم في زيادة معدلات الاستهلاك بشكل يفوق الدخل السنوي، محدثة نقصاً في الادِّخار، دون حدوث زيادة مماثلة في الإنتاج المحلي الإجمالي.

٢. في مجال الاستثمار: تقتزن هذه العمليات بهروب رأس المال إلى البنوك الخارجية، دون أن توجَّه إلى قنوات استثمار داخل البلاد.

٣. ارتفاع معدلات التضخُّم: عملية غسيل الأموال تؤدي إلى تزايد معدلات التضخُّم وتنامي الاستهلاك البذخي.

٤. في مجال المتغيِّرات النقدية: عمليات غسيل الأموال تؤثر على المتغيرات النقدية، مثل: سعر الصرف، وسعر الفائدة، والقاعدة النقدية، ممَّا يؤدي إلى الحدِّ من قدرة السياسة المالية للدولة.

٥. في مجال النشاط المصرفي والأسواق المالية: من خلال تفشِّي ظاهرة الفساد داخل البنوك، وتجاوز قواعد الائتمان المصرفي، وانهيار المؤسسات المالية والبنوك، وتشويه صورة الأسواق المالية.

٦. زيادة العجز في ميزان المدفوعات: تقود عمليات غسيل الأموال إلى زيادة العجز في ميزان المدفوعات، وضالَّة الموارد المالية للدولة، وارتفاع المديونية الخارجية، وزيادة الإنفاق الأمني.

الآثار الاجتماعية لعملية غسيل الأموال^(١٢)

١. البطالة: يؤدي تهريب الأموال إلى خارج البلاد إلى نقل جزء كبير من الدخل القومي إلى الدول الأخرى، ومن ثم تعجز الدول عن الإنفاق على الاستثمارات اللازمة لتوفير فرص العمل للمواطنين، وفي ظلَّ الزيادة السنوية في أعداد الخريجين، فضلاً عن الباحثين عن العمل من غير المتعلِّمين، ممَّا يؤدي إلى تفاقم مشكلة البطالة.

• غسيل الأموال: المشكلة: الآثار: سبل المكافحة، فقها وقانونا

٢. تزايد الضغوط المعيشية والاقتصادية للمجتمع: تؤدي زيادة عجز الموازنة العامة إلى اضطرار الدولة إلى زيادة معدلات الضرائب القائمة، مما يؤدي إلى زيادة معاناة الفئات محدودة الدخل، وخاصة عندما تفرض الدولة ضرائب غير مباشرة على السلع والخدمات الأساسية، مما يرفع أسعارها، ويؤدي إلى تآكل الدخل الحقيقية.

٣. زعزعة الروابط الاجتماعية: إن عملية غسيل الأموال وتبييضها تؤدي إلى خلخلة في القيم والأعراف السائدة، وطغيان قيم الشر والعدوان على قيم الخير والفضيلة، والخروج عن القوانين الاجتماعية التي تنظم العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع.

٤. تهميش أصحاب الكفاءات العلمية: إن سيطرة هذه الفئة من المجرمين المجردين من الدين والأخلاق والعلم والمعرفة تتحكم في إدارة الدولة، ويمنعون أصحاب الكفاءات من الوصول إلى المراكز العليا.

٥. تدني مستوى المعيشة: إن عمليات غسيل الأموال تؤثر في توزيع الدخل الوطني على أفراد المجتمع بشكل سيئ، وزيادة أعباء الفقر، واتساع الفجوة بينهم وبين الأغنياء، وخلق عدم التوازن الاجتماعي في المجتمع.

٧. انتشار الأوبئة: بسبب انخفاض مستوى الخدمات الصحية في مجال الصرف الصحي ومعالجة المياه، وخلافه.

الآثار السياسية والأمنية لغسيل الأموال^(١٣)

١. السيطرة على النظام السياسي: السيطرة على أعلى المراكز والمناصب السياسية في الدولة، وذلك بفضل ما لديهم من إمكانيات مادية، وكذلك اختراق وإفساد هياكل بعض الحكومات.

٢. الاضطرابات السياسية: تؤدي إلى زعزعة الأمن واستقرار المجتمع، ونشوب حروب أهلية.

٣. تأثيره على السياسة الخارجية: تؤثر عملية غسيل الأموال على السياسة الخارجية مع الدول الأخرى والمنظمات الدولية والإقليمية.

٤. تدخل المخابرات والتجسس: غسيل الأموال قد يساعد على التعاون مع أجهزة

• د. الشيخ حسن آقا نظري / آ. ماجد كماش ديوان

المخابرات والتجسس.

٥. زعزعة الأمن وزيادة الجريمة: غسيل الأموال يزعزع الأمن، ويزيد حجم معدل الجريمة، ويشجّع على تفشي الجرائم الاجتماعية.
٦. انتهاك المراكز القانونية: وذلك بالتعدّي على النصوص القانونية والأنظمة الداخلية التي تسير عليها الدولة.
٧. إفساد الجهازين الإداري والقضائي: فهو يرفع معدلات رشوة رجال إنفاذ القانون والضبط الجنائي ورجال القضاء.
٨. علاقة غسيل الأموال بالإرهاب: والإجرام المنظم، من ناحية تمويل الجماعات الإرهابية من الأموال المغسولة.

الآثار الدينية والأخلاقية لغسيل الأموال^(١٤)

١. الآثار الدينية: أ. سلب البركة؛ ب. عدم قبول العبادة؛ ج. ظلمة القلب وكسل الجوارح عن الطاعة؛ د. عدم استجابة الدعاء؛ هـ. عدم قبول الأعمال الصالحة وضياعتها؛ و. غضب الجبار ودخول النار، وغير ذلك من الآثار.
٢. الآثار الأخلاقية^(١٥): أ. تدمير الأخلاق في المجتمع؛ ب. فقدان الأمن الاجتماعي؛ ج. هلاك الأمم وزوالها؛ د. تضييع الأمانة؛ هـ. الإخلال بميزان العدالة؛ و. ضياع كرامة الإنسان؛ ز. انتشار الأخلاق السيئة ومظاهر الانتهازية؛ ح. نشر الفساد والانحلال الأخلاقي.

موقف القانون الدولي من غسيل الأموال^(١٦)

قامت الهيئات الدولية بالعديد من الجهود التي تهدف إلى مجابهة غسيل الأموال، من خلال إبرام العديد من الاتفاقيات والوثائق، وبرامج العمل، والندوات والمؤتمرات. وتنوّعت هذه الجهود إلى: جهود عالمية مختلفة؛ وجهود إقليمية ووطنية.

١- أهمّ هذه الاتفاقيات الدولية لمكافحة غسيل الاموال

أ. اتفاقية فيينا ١٩٨٨م.

• غسيل الأموال: المشكلة؛ الآثار؛ سبل المكافحة، فقها وقانونا

- ب - قانون المبادئ الصادر عن لجنة بازل ١٩٨٨م.
- ج - لجنة العمل المالي الدولية (fatf) ١٩٨٩م.
- د - هيئة الأيرويل للمعلومات ١٩٩٥م.
- هـ - إدارة فوباك التابعة للإنتربول الدولي ١٩٩٣م.
- و - مؤتمر نابولي/إيطاليا عام ١٩٩٤م.
- ز - مجموعة إيجمونت ١٩٩٥م.
- ح - القانون النموذجي للأمم المتحدة عام ١٩٩٥م.
- ط - معاهدة باليرمو - إيطاليا عام ٢٠٠٠م.

٢- التشريعات الاقليمية على المستوى العام

- أ - اتفاقية المجلس الأوروبي لعام ١٩٩٠م.
- ب - اتفاقية المجلس الأوروبي لعام ١٩٩٠م.
- ج - إعلان كنجستون في جامايكا عام ١٩٩٢م.
- د - منظمة الدول الأمريكية.
- هـ - تقرير مجموعة إفريقيا الغربية والجنوبية باريس ١٩٩٩م.
- و - إعلان باريس لمكافحة غسيل الأموال ٢٠٠٢م.
- ز - الاتفاقية العربية لمكافحة الاتجار غير المشروع بالمخدرات والمؤثرات العقلية ١٩٩٤م.
- ح - القانون العربي النموذجي الاسترشادي لمكافحة غسل الأموال ٢٠٠٢م.
- ط - مجموعة العمل المالي للشرق الأوسط وشمال إفريقيا (مينافاتف) لمكافحة غسيل الأموال وتمويل الإرهاب ٢٠٠٤م.

٣- أبرز الدول العربية والإسلامية التي جرّمت غسيل الأموال

- أ - البحرين / ٢٠٠١م؛ ب - لبنان / ٢٠٠١م؛ ج - الإمارات / ٢٠٠٢م؛ د - الكويت / ٢٠٠٢م؛ هـ - مصر / ٢٠٠٢م؛ و - قطر / ٢٠٠٢م؛ ز - السودان / ٢٠٠٣م؛ ح - السعودية / ٢٠٠٣م؛ ط - سوريا / ٢٠٠٣م؛ ي - العراق / ٢٠٠٤م؛ ك - الجزائر / ٢٠٠٤م؛ ل - الأردن / ٢٠٠٣م

الإجتهاد والتجديد - العددان ٤٠ - ٤١، السنتان ١٠ - ١١، خريف وشتاء ٢٠١٧م - ١٤٣٨هـ ١٩٩

• د. الشيخ حسن آقا نظري / آ. ماجد كماش ديوان

٢٠٠٧م؛ م. - إيران / ٢٠٠٨م.

ويُلاحظ أن جميع قوانين جرائم غسيل الأموال، سواء في البلاد الأوروبية أو الولايات المتحدة الأمريكية أو في المنطقة العربية والإسلامية، حديثة الصدور.

سبل المكافحة والعلاج في ضوء القوانين الدولية^(١٧)

١. تطوير الأنظمة القانونية الوطنية لمكافحة غسيل الأموال، وذلك من خلال:

أ. تجريم غسيل الأموال.

ب. تقرير المسؤولية الجنائية للأشخاص المعنوية.

ج. معالجة مشكلة الدول التي ليس لديها قوانين لمكافحة غسيل الأموال.

٢. دور النظام المالي والمصرفي في مكافحة غسيل الأموال:

أ. اعرف عميلك.

ب. الاحتفاظ بالسجلات.

ج. التبليغ عن المعاملات المشبوهة.

د. الرقابة على المؤسسات المالية والمصرفية.

هـ. الحد من مبدأ السرية المصرفية.

٣. تعزيز التعاون الدولي في مكافحة غسيل الأموال في المجالات التالية:

أ. تبادل المعلومات.

ب. المساعدة القانونية المتبادلة.

ج. تسليم المجرمين.

د. تبادل المساعدة في الأمور الجنائية.

٤. دور منظمة الشرطة الجنائية الدولية (الإنترپول) في مكافحة غسيل الأموال:

لا تستطيع أي دولة بمفردها القضاء على الجريمة أو الحد منها، ولا سيما إذا كانت عابرة للحدود، ترتكب من قبل أفراد أو جماعات منظمة في إقليم دولة معينة، ثم تنتقل إلى دولة أخرى، مما يقلل من فرص تعقبها، وإلقاء القبض على مرتكبيها، ومعاقبتهن. وتمثل منظمة الشرطة الجنائية الدولية أقدم صور التعاون الدولي ضد الجريمة، وخاصة الجريمة المنظمة. فملاحقة مرتكبي هذه الجرائم، وتقديمهم

● غسيل الأموال: المشكلة: الآثار: سبل مكافحة، فقها وقانونا

للمحاكمة، وتنسيق الجهود بين الأجهزة المكلفة بحفظ الامن، هذا الدور عهد به المجتمع الدولي إلى منظمة الشرطة الجنائية.

المعوقات والصعوبات^(١٨)

يعترض سبيل مكافحة غسيل الأموال صعوبات عديدة، أهمها:

١. المعوقات التشريعية، وضعف التعاون الدولي:

- أ. عدم كفاية التشريعات الخاصة بغسيل الأموال.
- ب. إشكالية التكييف القانوني لنشاط غسيل الأموال.
- ج. ازدواجية المعايير.
- د. ضعف أجهزة الرقابة.

٢. المعوقات المصرفية لمكافحة جريمة غسيل الأموال:

- أ. إشكالية السرية المصرفية.
- ب. عدم الالتزام بالمراقبة الجادة.
- ج. ضعف تأهيل موظفي البنوك.
- د. عدم وجود أنظمة معلوماتية متطورة.

٣. المعوقات والصعوبات بصورة عامة:

- أ. ضعف الجوانب الأخلاقية والتربوية.
- ب. الفساد الإداري والمالي.
- ج. تطور أساليب التبييض، وتعقيدها.
- د. التوسع الكبير الذي وصل إليه الاتجار بالمخدرات.

٤. ومن المعوقات التي ذكرتها لجنة العمل المالي الدولية (فاتف): معايير تصنيف الدول والأقاليم غير المتعاونة في محاربة غسيل الأموال.

سبل مكافحة غسيل الأموال في ضوء الشريعة الإسلامية

١. أما بالنسبة إلى المال المنوي غسله فحكمه تكليفاً ووضعاً هو حرمة شرعاً^(١٩)، وسقوطه عن المالية، فيكون الثمن بإزائه محرماً، وإذا حرم الشيء حرم

ثمنه، فتكون المعاملة عليه باطلة وضعاً.

٢. وأما بالنسبة إلى عملية غسيل الأموال فقد حرّمها الشريعة أيضاً؛ لعدّة وجوه:

أ. **إنّه من السحت.** وقد دلّت الآيات والروايات على حرّمته. ففي قوله تعالى ﴿أَكَاُولُونَ لِلْسُّحْتِ﴾ (المائدة: ٤٢)، وقول الصادق عليه السلام: «السُّحْتُ ثَمَنُ الْمَيْتَةِ وَثَمَنُ الْكَلْبِ وَثَمَنُ الْخَمْرِ وَمَهْرُ الْبَغِيِّ وَالرِّشْوَةُ فِي الْحُكْمِ وَأَجْرُ الْكَاهِنِ»^(٢٠)، دلالة على حرمة السحت بكلّ أشكاله وأنواعه، من دون حصره بمصاديق معين؛ إذ ما ذكرته الرواية إنما هو على سبيل المثال، لا الحصر^(٢١). وبما أنّ مصادر الأموال غير المشروعة أغلبها أموال محرّمة فتكون داخلة تحت عنوان السحت، وتكون عملية غسيل الأموال معاملة محرّمة في نفسها.

ب. **إنّه أكلٌ للمال بالباطل.** وقد دلّت على حرمة أكل المال بالباطل صريح الآيات والروايات، ومنها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (النساء: ٢٩)، فإنها تحكي عن قاعدة فقهية وقانون عام تشريعي، تشمل جميع أبواب الفقه الإسلامي في دائرة المعاملات التجارية والمالية والاقتصادية، ولذا نلاحظ أنّ الفقهاء تمسّكوا بهذه الآية في مواضع كثيرة في الفقه الإسلامي^(٢٢).

وعليه يكون غسيل الأموال مشمولاً لهذه القاعدة، وداخلاً ضمن مصاديقها، وخصوصاً إذا قارنّا بين مصادر المال المنوي غسله وبين المصاديق التي ذكرها المفسّرون والفقهاء لهذه القاعدة، حيث نجدها من سنخ واحد...

ج. **قاعدة (لا ضرر، ولا ضرار).** فالإسلام قد «حرّم جميع الأنشطة الاقتصادية والمالية التي فيها ضرر، أو يجيء منها الضرر، كبيع وشراء الأشياء المضرة، سواء كان ضررها جسماً أو أخلاقياً أو اجتماعياً أو غير ذلك»^(٢٣)، ومن قبيل: «بيع وشراء المخدرات والأشياء النجسة والملوثة، وكلّ شيء يسبب تلوثاً وفساداً وضرراً في المجتمع»^(٢٤)، كما هو الحال في عملية غسيل الأموال التي يلزم منها الضرر البالغ، وتترتب عليه آثار خطيرة وجسيمة على الفرد والمجتمع والدولة.

د. **الاستدلال بما ورد في رواية تحف العقول.** فعن الإمام الصادق عليه السلام: «...أو شيء يكون فيه وجهٌ من وجوه الفساد... فهذا كلّهُ حرامٌ محرّمٌ...؛ لما فيه من الفساد، فجميع تقلّبه في ذلك حرامٌ...»^(٢٥). وعملية غسيل الأموال وإن لم نقلُ بأنّها كلّها فساد -

وكلُّها فسادٌ .، فلا أقلّ من أنها تشتمل على جهاتٍ عديدة من الفساد، فتكون بمقتضى إطلاق هذه الرواية محرّمة بجميع حالاتها وتقلُّباتها.

هـ - الاستدلال بقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾؛ فإنّ الأضرار التي تحدث للحياة الإنسانية الفردية والاجتماعية في جميع مجالاتها من خلال عمليات غسيل وتبيض الأموال أكبر من المنافع الحاصلة منها (إن كانت منافع)، فإذا كانت المضار أكبر من المنافع، كما هو الواقع، فمن الطبيعي أن يحرمها الله، وينهى عن تداولها والعمل بها، لا أن يحللها^(٣٦).

و - إنّه من التحايل المحرّم، وقد قال تعالى: ﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ...الآيات﴾ (الأعراف: ١٦٣ - ١٦٦). فهناك نوعٌ من التشابه بين ما أورده المفسّرون في تفاسيرهم في قضية أصحاب السبت حول صفة متجدّرة عند اليهود، وهي التحايل، فاليهود يستخدمون مختلف الأساليب والطرق للتحايل وكسب المال الحرام^(٣٧)، وبين موضوع بحثنا، وهو غسيل الأموال. فالقائمون على عمليات غسيل الأموال يستخدمون مختلف الوسائل والأساليب في سبيل إخفاء مصادر الأموال المحرّمة، وإظهارها بعد ذلك بصورة الأموال المشروعة، فيكون محرّماً من باب التحايل المحرّم.

٣- حكم الجهة والأشخاص الذين يمارسون عمليات غسيل الأموال

يمكن القول بحرمة التصديّ لعمليات غسيل الأموال مطلقاً، من الأشخاص أم من الجهات؛ وذلك:

أ. من باب حرمة الإعانة على الإثم والمعصية^(٣٨)؛ فإنّ الذين يمارسون عمليات غسيل الأموال بوسائل غير مشروعة وغير قانونية، سواء كانوا أفراداً أم عصابات منظمة أم مؤسسات تكون ممراً لهذه العمليات كلّها، يكونون مصداقاً لعنوان الإعانة على الإثم والعدوان.

ب - من باب الاحتيايل المحرّم، الذي تقدّم ذكره. غايته أنه ناظرٌ إلى العملية من جهة القائمين عليها، بينما كان هناك ناظراً إلى نفس عملية غسيل الأموال وتبييضها.

ج - من باب حكم العقل بقبح القيام بعملية غسيل الأموال؛ لما يترتب من الفساد على هذه العملية؛ ولما يترتب عليها من الآثار الخطيرة المخلة بالنظام العام، بناء على القول: إنه إذا حرم الشيء يجب عقلاً أن يحرم ما يتوصل به إليه^(٢٩).

طرق الوقاية والعلاج

وهي متعددة، نذكر منها:

أ. إغلاق أبواب الكسب الحرام، كإجراء وقائي احترازي. فلا تكون هناك أموال محرمة، وبالتالي لا تكون هناك حاجة إلى ممارسة غسيل لهذه الأموال، وتبييض لها. وهذا ما تهدف إليه الشريعة، وهو من قبيل: الوقاية للفرد والمجتمع في الجانب الاقتصادي والمالي.

ب - تقوية الشعور بالرقابة الإلهية، وبناء الرقابة الذاتية والاجتماعية التي يشعر المسلم من خلالها أن الله مطلع عليه، ولا يغفل عنه طرفة عين، مما يستلزم الخشية منه تعالى، والخوف من عقابه، وتبعث فيه الحرص على أن يكون مأكله ومشربه وملبسه و... من الطرق المشروعة والأموال الحلال.

ج - إشراف ولي الأمر على النشاط العام^(٣٠)، وتدخل الدولة لحماية المصالح العامة وحراستها، وأن يعاقب مرتكبها بما يردعه، ويزجر غيره عن مثل ذلك.

د - التحلي بصفة الأمانة يعتبر سبيلاً من سبل العلاج، الذي حث عليه الشرع الحنيف، من باب ضمان الأمن المالي والاقتصادي والأخلاقي للفرد والمجتمع على حد سواء.

هـ - التوبة من الأموال المحرمة المكتسبة من غسيل الأموال تكون بالتخلص منها، بإعادة الأموال المحرمة إلى أصحابها إن كانوا معروفين، أو إلى ورثتهم، أو الرجوع إلى الحاكم الشرعي، ليعطي حكمه في هذه الأموال المحرمة^(٣١).

الخاتمة

ومن هنا فإن جميع القوانين، المحلية والعالمية، التي صدرت ضد غسيل الأموال بهذا المعنى توافق الشريعة الإسلامية، التي سبقت جميع القوانين والنظم إلى تحريم

ذلك، وتجريم فاعله.

وقد تجلّى لنا أن الشريعة الإسلامية نظرت إلى عملية غسيل الأموال على أنها محرّمة، وأن المال المكتسب منها سحتٌ، وأكل للمال بالباطل، ويلزم منها الضرر البالغ، وتترتّب عليها آثار خطيرة وجسيمة على الفرد والمجتمع والدولة. ولذلك فهي محرّمة بكلّ المقاييس؛ لما يترتّب عليها من الفساد والآثار الخطيرة المخلة بالنظام العام. فالعملية برمتها محرّمة شرعاً وقانوناً.

الهوامش

- (١) انظر: محمد محيي الدين عوض، جرائم غسل الأموال: ١٥، جامعة نايف للعلوم الأمنية، ط١، ١٤٢٥هـ.
- (٢) انظر: صالحة العمري، مجلة الاجتهاد القضائي، العدد الخامس، جريمة غسيل الأموال وطرق مكافحتها: ١٨٢.
- (٣) انظر: مفيد الدليمي، غسيل الأموال في القانون الجنائي: ١٣٥، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ٢٠٠٦.
- (٤) فريد علواش، جريمة غسل الأموال، المراحل والأساليب، مجلّة العلوم الإنسانية، العدد ١٢: ٢٥٠، جامعة بسكرة.
- (٥) انظر: ريتا سيدة، تبييض الأموال الناجمة عن الاتجار بالمخدرات، ط١، لبنان، ٢٠١٠م؛ صلاح الدين حسن السيسي، جرائم الفساد: ٩٠، دار الكتاب الحديث، ط١، ٢٠١٣م؛ صالحة العمري، المصدر السابق: ١٨٦. وانظر: الصباح برس، خبر أموال داعش:
- <http://www.assabah.press.ma>
- (٦) للمزيد انظر: فاطمة السكري، جريدة الدستور، الاثنين ٢٣ يونيو ٢٠١٤:
- <http://www.dostor.org/633556>
- (٧) أحمد سفر، المصدر السابق: ٥٨. وانظر: موقع رويترز عربي، بتاريخ: ٢٠١٤/١٢/١٦م:
- ra.reuters.com Tue Dec
- (٨) عبد المولى شوربجي. وانظر: محيي الدين عوض، المصدر السابق: ١١٥.
- (٩) انظر: د. كوركيس يوسف داوود، الجريمة المنظّمة: ٥٩، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠٠١.

- (١٠) انظر: السيدي، المصدر السابق: ٩٠ وما بعدها. وانظر: علوش، المصدر السابق: ٢٥٧ - ٢٥٨.
- (١١) انظر: سيلان العبيدي، غسيل الأموال وآثاره الاقتصادية ودور الجهاز المصرفي، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، المجلد ٢١، العدد ٤١. وانظر: شوريجي، المصدر السابق: ٣٣٨.
- (١٢) الدليمي، المصدر السابق: ٧٣. وانظر: سيده، المصدر السابق: ٨٦.
- (١٣) هاني السبكي وهاني عيسوي، غسيل الأموال: ١٦٦، دار الثقافة، عمان، ط١، ٢٠١٥. وانظر: عوض، المصدر السابق: ٧٧.
- (١٤) الكليبي، الفروع من الكافي ٥: ١٢٦؛ محمد الريشهري، ميزان الحكمة ٢: ٥٩٧، مؤسسة دار الحديث، ١٤١٩هـ.
- (١٥) خلال تتبُّعنا لبحث غسيل الأموال وجدنا أن لغسيل الأموال آثار أخلاقية خطيرة، لها تأثيرها على الفرد والمجتمع.
- (١٦) سيده، المصدر السابق: ٩٤. وانظر: الدليمي، المصدر السابق: ٢٠٧؛ السبكي، وعيسوي، المصدر السابق: ٢٠٨؛ أحمد سفر، المصدر السابق: ٧٢. وانظر: موقع خبر وكالة (نادي المراسلين) العالمية للأنباء.
- <http://www.yjc.ir/fa/news/4225890>
- (١٧) انظر: الدليمي، المصدر السابق: ٢٠٩. وانظر: نجاة صالح، المصدر السابق: ٥٥.
- (١٨) انظر: السبكي، المصدر السابق: ١٨٨. انظر: سيده، المصدر السابق: ١٥٩.
- (١٩) انظر: الخامنئي، كتاب أجوبة الاستفتاءات، ج٢؛ مكارم الشيرازي، الفتاوى الجديدة، ج٣. وانظر: السيستاني، استفتاءات حول أموال الدولة وحول المخدرات:
- <http://www.sistani.org/arabic/qa/0297/page/5>
- (٢٠) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٩٣.
- (٢١) انظر: طيب عبد الحسين، أطيب البيان في تفسير القرآن ٤: ٣١٧، انتشارات الإسلام، طهران، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٢٢) انظر: مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ٣: ١٧٩.
- (٢٣) انظر: مكارم الشيرازي، الخطوط الأساسية للاقتصاد الإسلامي: ١٧٦.
- (٢٤) انظر: الخامنئي، المرجع السابق ٢: ١٠٩.
- (٢٥) ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول، جامعة المدرّسين، قم، ١٤٠٤هـ.
- (٢٦) انظر: فضل الله، من وحي القرآن في تفسير القرآن ٤: ٢٢٥ (البقرة: ٢١٩ - ٢٢٠).
- (٢٧) انظر: مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل ٤: ٢٧٣.
- (٢٨) المائدة: ٢.

● غسيل الأموال: المشكلة: الآثار: سبل المكافحة، فقها وقانونا

-
- (٢٩) انظر: جعفر السبحاني، أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه: ٢٢٢، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط١.
- (٣٠) انظر: محمد باقر الصدر، المصدر السابق: ٢٨٤. وانظر: الخميني، بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر.
- (٣١) الشريف الرضي، نهج البلاغة (خطب الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام)، الحكمة رقم ٤١٧.

موقف الفقهاء من السلطة

قراءة أصولية

. القسم الثاني .

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد (*)

المبحث الرابع: إذن السلطان في إقامة صلاة الجمعة

رغم أنّ العبادة من مفردات العلاقة بين الله تعالى والإنسان الفرد، إلّا أنّ بعض العبادات تؤدّى أداءً جماعياً، مثل: الحجّ؛ إذ لا بدّ من أداء المسلم للمراسيم العبادية في وقتٍ واحد ومكانٍ واحد، فيكون العمل جماعياً. وكذلك أداء صلاة الجماعة، أو صلاة العيدين، أو صلاة الجمعة، فهي عبادات تؤدّى بصورة مجتمعية. فهل إذن السلطان أو حضوره شرطٌ لإقامة صلاة الجمعة أو لصحتها؟ في هذا انقسم الفقهاء إلى ثلاثة آراء:

١. رأي الحنفية والزيدية، الذين يقولون بأن شرط الأداء وجود السلطان أو إذنه.
٢. رأي الشافعية والمالكية والحنابلة الذين لا يرون وجود السلطان أو إذنه شرطاً في صلاة الجمعة.
٣. مذهب الإمامية. وفيه قولان أساسيان: أحدهما: وجوب أدائها مطلقاً بلا شرط؛ والقول الآخر: لا تجوز إلّا مع إذن السلطان العادل.

تفصيل الآراء الفقهية

١. يقرّر مذهب الحنفية أنّ إذن السلطان وإقامته، هو أو من ينصبه، شرط

(*) رئيس قسم الدراسات العليا في كلية الفقه، ومدير مركز الدراسات، في جامعة الكوفة. من العراق.

لصحته صلاة الجمعة. فإذا لم يأذن لا تصح أصلاً؛ لأنها من مختصات الإمام، لا يجوز لأحد القيام بها. وهذا هو قول أبي حنيفة والزيدية، ورواية لأحمد والحسن البصري والأوزاعي وحبيب بن أبي ثابت.

٢. أما مذهب الشافعية والمالكية والحنابلة فهو أن الجمعة، كسائر العبادات، قد حصل البلاغ بها، وأُديت على مرّ العصور، ولم يردّ نسخٌ أو تخصيصٌ على نصوصها، فلا يشترط لإقامتها إذن ولا حضور للإمام^(١).

المطلب الأول: صلاة الجمعة وشرط السلطان العادل

يميّز فقهاء الإمامية بين زمن الحضور وزمن الغيبة. ففي زمن الحضور لا يقيمها إلا الإمام المعصوم، أو مَنْ ينوبه إنابةً خاصة.

أما في زمن الغيبة فقد اختلفت كلماتهم؛ فمنهم مَنْ أفتى بوجوبها عيناً إذا أقامها الفقيه العادل الجامع للشرائط، أو مَنْ ينصبه لإقامتها؛ لأنه بمثابة الإمام (السلطان العادل).

وقال فريقٌ من أهل الاجتهاد: إذا لم يوجد السلطان العادل أو نائبه، ووجد الفقيه العادل، يُخَيَّر المكلف بينها وبين الظهر، مع رجاحة الجمعة. وذهب فريقٌ ثالث إلى أنها من مختصات الإمام المعصوم، فلا يجوز لأحدٍ مهما كان أن يؤدّيها بعد عصر الحضور.

ومن القائلين بأنّ للفقيه إقامتها الفقيه أبو الصلاح الحلبي: لا تتعقد الجمعة إلا بإمام الملة، أو المنصوب من قبله، أو بمن تكاملت له صفات إمام الجماعة^(٢). وهذا يعني أن الفقيه متى قدر على إقامتها أقامها، فهي مرهونة بالظروف السياسية العامة. ومثّل النمط الثالث، الذي يراها من مختصات الإمام، السيد المرتضى، فقال: إذا عدم الإمام العادل أو مَنْ ينصبه صُلّيت الظهر أربعاً. يقول العلامة: وهذا يشعر بعدم تسويغ إقامتها حال الغيبة^(٣).

من ذلك يتبين أن فقدان السلطة السياسية الشرعية يؤدي إلى تحويل العمل العبادي ذي الأبعاد المجتمعية إلى عملٍ فردي؛ لتلاّ يستغلّ العمل العبادي لحمل الناس على الضلالة من طريقٍ ديني.

وهو مذهب سلار، وابن إدريس، الذي أجاز للفقهاء أن يصلّوا بالناس في الأعياد والاستسقاء، بينما لم يجيزوا لهم الجمعة.

لكنك تجد الشيخ الطوسي يذهب إلى أنه متى اجتمع المؤمنون - في زمن التقية - بحيث لا ضرر عليهم جاز لهم إقامتها، فإن لم يتمكنوا صلّوا جماعة أربع ركعات. فالمسلم بالخيار بينها وبين الظهر.

ويشدّد الطوسي في الخلاف على أن إقامة الجمعة على الإمام أو من يأمره بوصفه شرط انعقاد، ومتى أقيمت بغير أمره لم تصحّ، فلا خلاف في انعقادها بالإمام أو بأمره، ولا دليل على انعقادها بدونه.

وقد أورد العلامة الحلي، استدلالاً منه للقائلين بعدم لزوم شرط الانعقاد، أربع روايات، كلّها لم تذكر شرط السلطان، ثم قال: ولأنّ الأصل عدم الاشتراط فلا دليل يسند القائلين بضرورة وجوده أو منصوبه أو إذنه^(٤).

واستدل العلامة للقائلين بشرط وجود السلطان أو منصوبه بالإجماع، في نهاية الأحكام: (ويشترط في وجوب الجمعة السلطان أو نائبه عند علمائنا أجمع)، معزّزاً بأن النبي ﷺ كان يعيّن الأئمة لإقامة صلاة الجمعة، كما يعيّن للقضاء. فكما لا يصحّ لشخص أن ينصب نفسه قاضياً من دون إذن الإمام فلا يجوز لأحد أن ينصب نفسه إماماً لصلاة الجمعة. كما استدلل بأن صلاة الجمعة تؤدّي جماعة، والاجتماع مظنة التنازع، والحكمة تقتضي إنهاء التنازع، ولا ينهي التنازع إلا بسلطان^(٥). واشترط أن يكون عادلاً؛ لأن الفاسق لا يزيل التنازع؛ لتبعية أفعاله لقوّته الشهوية، فليس هو محلاً للأمانة. كما استدلل المحقّق الأردبيلي على ذلك بالإجماع أيضاً.

أما الذين ذهبوا إلى عدم اشتراط السلطان أو إذنه فقد نقل عنهم العلامة رأيهم في المختلف: إنها بدلٌ عن الظهر، فلا يزيد حكمها على حكم البدل (الظهر). فكما لا يشترط لوجوب الظهر حضور الإمام أو إذنه فلا يشترط لها.

واستدلّ المحقّق البحراني على وجوبها من دون شرط السلطان بأن النبي ﷺ واطب عليها طول حياته، وحيث لا نسخ بعده ﷺ فلا يجوز وضع شروط لانعقادها بعد وفاته ﷺ. ولأنه لم يشترط لوجوبها شيء فهي واجبة عينا على كلّ مسلم، بلا شرط زائد. ويضيف بأن اشتراط المتأخّرين لسلطان عادل فيه تعطيلٌ لأداء فرض من الفروض

العبادية، فهو قد يوجد وقد لا يوجد، فلا تعلق لعبادة الله على أمرٍ قد يوجد وقد لا يوجد.

وبصدد ردّ العاملي على (الأخباريين)، القائلين بالوجوب العيني، دون اشتراط الإمام:

أ. إن ذلك يصادم الإجماعات المتواترة.

ب. إن ذلك بعيد عن مدلولات الأخبار.

ج. إن قولهم شاذّ نادر.

د. هو قولٌ أحدثه متأخرو المتأخرين، الذين اشتبه عليهم الحال، وأكثروا فيه الجدل، ونسبوا أعظم العلماء الذين اشترطوا إذن السلطان إلى الوهم والغفلة.

أمّا أدلة المشترطين حضور السلطان وإقامته لها أو إذنه فيروون:

١. أنه منذ عهد الرسول لم يقيم الجمعة إلّا أولو الأمر أو مأذونه. فكأنّ ذلك إجماعٌ على اشتراطه. والإجماع حجة قطعية.

ويردّ على هذا: إنّ أقصى ما يفيد ذلك أن وليّ الأمر هو الأحقّ بإقامتها، وليس هو شرط وجوبها، ولا شرط صحتها.

٢. استدلّوا بحديثه ﷺ: (أربعة إلى السلطان: الجمعة؛ والحدود؛ والفَيء؛ والصدقات). وفيه: إنها من مختصّاته، فلا يحقّ لأحد القيام بها دون حضوره أو إذنه.

والردّ: إن هذا الحديث لم يُروَ مرفوعاً، إنّما هو قولٌ لبعض التابعين، وهو الحسن البصري. ولم يثبت أنه قول للنبي ﷺ، ولا لصحابيٍّ. ولو فرضنا أنه حديث صحيح فلا يدلّ على أكثر من أن هذه الأشياء من واجبات السلطان التي يلزمه أدائها، لكنّ لا يعني أنها لا تجب إلّا به^(١). فلو أهملها فلا تسقط؛ لأنها أحكام تحدد (حقّ الله) غير القابل للإسقاط. لذلك يتمسّك الذين لم يشترطوا السلطان بوجوبها بدونه عيناً على كلّ مكلف.

٣. واستدلّوا بعدم تحقّق الإجماع على شرط وجود السلطان أو إذنه، سواء للصحة أو الوجوب، بل المخالفون لهذا كثير.

٤. لمقتضى الأصل القطعي القرآني بالتكليف في ضرورة السعي لصلاة الجمعة. والأصل القطعي لا يعارضه الظنّي.

٥. استدلووا بالاستصحاب، الذي يقتضي بقاء الفرض؛ لأن تشريعه يقيني، ولا يغيّر طارئ ظني.

٦. إنَّ علياً عليه السلام صلى بالناس الجمعة في فترة حصار عثمان، بلا إذن منه، فلو كان الإذن شرطاً لما صحّت.

٧. صلى ابن مسعود بَدَل الوليد بن عقبة في المدينة بلا إذن منه.

يقول ابن رشد، مبيناً ما دعا أبا حنيفة لاشتراط المصر والسلطان والمسجد الجامع، قال: إن النبي صلى الله عليه وآله لم يصلّها إلا في جماعة ومصر ومسجد جامع، فمن رأى اقتران هذه الأشياء بصلاته جعلها شرطاً^(٧).

واختلف القائلون في شرط وجود السلطان أو إذنه في وصف السلطان:

فقد اشترط الإمامية أن يكون السلطان عادلاً. والعدالة أمر مفروغ منه في الإمام المعصوم، نصّاً واعتقاداً. أما الفقيه الجامع للشرائط المخولّ الذي يجب أن يجتمع الناس على عدالته، أو يراها أغلب الناس، وإلا كان وجوده كعدمه. وذكر أن مذهب الحسن البصري هو جواز الصلاة خلف أهل البدع، فقد نقل عنه أنه قال: (صلّ خلفه، وعليه بدعته). ولا يجيزها أحمد. وكذلك مالك بن أنس، فإنه يجيز الصلاة خلف أئمة الجور، ولا يجيزها خلف أهل البدع. (وهنا يظهر أن قلق المعتقد أكثر حضوراً من القلق على العدل).

تختلف مواقف الفقهاء من اشتراط وجود السلطان أو إذنه لصلاة الجمعة وجوباً أو انعقاداً على أقوال:

يرى أغلب الشيعة الإمامية أن وجود السلطان العادل، أي الإمام المعصوم، أو إذنه، أو نائبه الخاصّ المسمّى، أو النائب العامّ «الفقيه العادل الجامع للشرائط»، شرط في الوجوب. واختلفوا في نوع الوجوب:

أ. الوجوب العيني.

ب. الصلّة الجوازية.

ويقول الأخباريون، ومعهم بعض الفقهاء: إن وجود الإمام المعصوم ليس شرطاً للوجوب، إنّما شرط أفضلية.

ومشهور الإمامية أن السلطان العادل أو مَنْ يأمره شرط لوجوب الالتحاق بصلاة

الجمعة، وكونه محلّ وفاق، وهو المنسوب إلى علماء الإمامية. واستدلّ المحقّق الحلّي في المعتبر بأن استمرار تعيين النبي ﷺ لأئمة الجمعة إجماعاً على شرط الإذن، فمخالفته خرقٌ للإجماع. وفي الخلاف (للطوسي) أن الشرط شرط انعقاد. ونفى في السرائر الخلاف في كونه شرط انعقاد. فهل هو شرط مطلق؟ اعتبره بعضهم شرطاً للوجوب العيني في عصر الحضور، لا مطلقاً؛ أما الآخرون فقالوا أنه شرط مطلقاً.

ويرى ابن إدريس حضور الإمام شرطاً في المشروعية، لا في الوجوب. وقد يلاحظ في مصادر كثيرة أن كلام المتقدمين خالٍ من ذكر هذا الشرط، بل هناك عبارات على خلاف هذا الشرط. ومع ذلك فقد توزّعوا على أربعة آراء:

١. إنها واجبة عيناً.
٢. إنها حرام.
٣. إنها واجبة تخييراً، مع الجامع لشرائط الإفتاء.
٤. لا شرط لوجوبها، إلا شروط إمام الجماعة.

المطلب الثاني: صلاة الجمعة في فقه المذاهب

أما الحنفية فقد اشترطوا وجود السلطان وإذنه، ولم يشترطوا عدالته، إلا ما ورد عن أبي يوسف القاضي.

قال السرخسي في المبسوط: (تقديم الفاسق للإمامة جائزٌ عندنا). ويكره عند مالك. والمراد بالكراهة هنا التحريم المقتضي للبطلان. ودليل الحنفية ما نسب إلى النبي ﷺ أنه قال: (صلُّوا وراء كلِّ برٍّ وفاجر)؛ ولأن الصحابة والتابعين كانوا لا يمتنعون من الصلاة خلف أمراء السوء، فقد اقتدوا بالحجّاج في صلاة الجمعة^(٨). لكنّ هذا - كما تقدّم - لا يسلم دليلاً؛ لأن اضطهاد الحجّاج وقسوته توجب موقفاً يحافظ فيه التابعون على أنفسهم.

ويستدلّ ابن تيمية على عدم اشتراط العدالة للسلطان، وجواز الصلاة معه بـ:

١- إن الصحابة وكبار التابعين كانوا يصلّون خلف الحجّاج.

وقد تقدم تقييم هذا الاستدلال.

٢. إن عدم وجود سلطان عادل يعني فوات صلاة الجمعة على رأي مَنْ يشترطه، وهو أعظم فساداً من الاقتداء به.

٣. إن التخلف عن السلطان الجائر لا يدفع فجوره، فتبقى المفسدة في ترك العبادة الشرعية بدون أن يدفع ترك الجمعة لمفسدة وجود السلطان الجائر.

٤. ومن تاريخ المسلمين يظهر أن التاركين للصلاة خلف أئمة الجور معدودون^(٩).

وعند المذاهب الأخرى يقول الفقهاء: إنه ضروري في الجمعات والأعياد؛ لتعلق هذه بالسلطين. فلقد كان أحمد يرى الصلاة خلف أئمة الجور، ولا يراها خلف أهل البدع^(١٠). وهنا يظهر أن التعارض إذا حصل فالموقف العام أن يقبل الجور، ولا يقبل الرأي العقائدي الآخر، المعبر عنها (البدع).

مما تقدم نلاحظ أن أزمة شرعية السلطة لم تكن أزمة سلوكية؛ فإن مشهور الموقف العام أن المؤلف لعقيدة أهل السنة يقبل جوره، وأن مخالفهم في الرأي لا يقبل، حتى وإن كان عادلاً.

وقد ظهرت عدالة إمام الجمعة بشكلٍ حادٍ في الاستتباط الفقهي عند الإمامية (بشأن جواز صلاة الجمعة)، أو وجوبها، أو صحتها. وظهرت ضرورة السلطان (في اشتراط فقهاء المذهب الحنفي) من إصرارهم على وجود سلطة تؤدّي هذه الشعيرة، اختلفوا في اشتراط شرعيتها على قولين: أشهرهما: عدم اشتراط العدالة؛ لأنهم يريدون هذه العبادة مع وجود سلطة مستقرّة، وفي مسجد المصر الجامع.

أما المالكية والشافعية والحنابلة فلم يظهر عندهم هذا القلق على المشروعية السياسية، فلم يشترطوها شرطاً في صحة (صلاة)؛ لأنهم ربما ينظرون للجانب العبادي أكثر من الجانب السياسي. فقد جاء في فتح الباري، لابن رجب، عن البخاري في تاريخه: قال لنا عبد الله، عن معاوية بن صالح، عن عبد الكريم البكاء، قال: أدركت عشرة من أصحاب النبي، كلهم يصلي خلف أئمة الجور^(١١). ويُعدّ هذا النصّ مستنداً لهم في عدم اشتراط السلطان العادل، وليس إسقاط شرط السلطان مطلقاً.

يقول ابن العربي المالكي: إنه تجوز الصلاة خلف مَنْ يقيمه الإمام على شرائعه وسننه، برّاً كان أو فاجراً أو مبتدعاً، ما لم تخرج بدعته عن الإسلام^(١٢). وهنا يظهر

موقف آخر، وهو شرط وجود رجل مخول من السلطان، ولا يهم بعد ذلك أن يكون برّاً أو فاجراً أو مبتدعاً، وهو يختلف عن المأثور والمشهور من موقف مالك بن أنس. فقد ورد عن مالك: إنه لا يصلّي خلف أهل البدع، ويصلّي خلف أئمة الجور. وقد تقدم أنه أيضاً رأي لأحمد بن حنبل.

وعن الشافعي أنه يجيز الصلاة خلف مَنْ أقامها وإن كان غير محمود في دينه^(١٣)، بحيث يفهم منه قبول الصلاة خلف شخص في تدنيّه مجموعة من الإشكالات.

والذي يغلب عليه الظن أن مَنْ نظر لصلاة الجمعة أنها فعل عبادي محض، كبقية الفروض، لم يجعل السلطان شرطاً أو مقدّمة لازمة لهذا الواجب، فهو واجب لذاته؛ ذلك لأنه لم يلحظ طبيعة المقصد والغرض من تشريع صلاة الجمعة، ودور الخطبة فيها.

أما مَنْ لاحظ الصفة الجماعية للصلاة، وربط وجود الجماعة (بالسلطة)، واعتبر أن لصلاة الجمعة دوراً في تنظيم هذه الجماعة، وتوصيف حركتها ومسارها، وتوضيح أهداف الحكومة وإجراءاتها، فقد اشترط لها وجود السلطان أي سلطان، كما هو رأي أبي حنيفة؛ أمّا مَنْ رأى أن الإمام العادل شرط ضروري لوجوبها؛ لأن المجتمع يتكامل بالإمام العادل الذي يسعى من خلال عدّة وسائل لإعادة بناء الإنسان والمجتمع على مدرج الكمال والأنموذج، وإلاّ فإن هذا التجمّع المحاط بهيبة العبادة وسمو السلطة الربانية يمكن أن يستغلّ من (القادة غير العدول) لدفعهم إلى ما يضرهم، ويحقق مصالح السلطات التي لا تتفق مع مصالح الناس.

لذلك أجد الأرجح في المواقف المتعدّدة شرطية الإمام العادل أو نوابه العموميين إذا كانوا على موازينه، بشرط توفر الظروف التي تصنع أنموذجاً حضارياً إنسانياً سامياً.

المبحث الخامس: الزكاة وجباية السلطان الجائر

يفتح الماوردي كتابه الأحكام السلطانية بأن الإمامة (رئاسة الدولة) موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا^(١٤). ومن حراسة الدين تشجيع الناس على

إيتاء الزكاة إيماناً واحتساباً، ومن سياسة الدنيا جباية الزكوات من أصحابها، وتفريقها على مستحقيها.

وقد نقل عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «سيلكم بعدي ولأه فيليكم البرّ ببرّه، والفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا»^(١٥). ومقتضى الحديث أن يطاع في جباية الزكاة. وقال في عون المعبود: إنما أمر ﷺ بالصلاة مع أئمة الجور حذراً من وقوع الفرقة، وشق عصا الأمة.

ومن الطبيعي أن تكون الزكاة صنو الصلاة، بلا فرق في أحكام الجباية. ومن واجبات السلطان العشرة - كما حدّدها الماوردي - جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع، نصّاً واجتهاداً^(١٦). ونصّ الماوردي يجعل الصدقات غير الفيء. والمراد بالصدقات مطلقاً زكاة الأموال وزكاة الأبدان (فطرة رمضان)، أما الفيء فهو المال الذي صار للمسلمين عامّة بلا قتال منهم، وتدخل فيه الثروات الوطنية، كالمعادن، والبحار، والأراضي غير المملوكة، ورؤوس الجبال، والوديان، وما آل أمره إلى بيت المال، مثل: مال ما لا وارث له، وأموال الجزية.

وقد ذكر الماوردي للإمام (ولي الأمر) أو السلطان صلاحية تقدير العطايا، وما يستحق في بيت المال للأفراد من عطايا وهدايا.

وإذا قلّد الخليفة أميراً على إقليم (والأمراء أقسام)؛ فمنهم (عن إمارة منه)؛ ومنهم اضطراراً؛ لأنه أمير متغلّب، فمن واجباته جباية الخراج، وقبض الزكاة من مستحقيها، وتوزيع ما استحقّ منهما لأصحابها^(١٧).

يتفق الفقهاء على أنه ليس لوالي الصدقات النظر في زكاة المال الباطن، وأن أربابه أحقّ بإخراجه، إلّا أن يبذلها أربابه طوعاً. فإذا كان السلطان عادلاً فأخراج زكاة الأموال الباطنة لأربابها التفرد بإخراجها، فإذا طلبها لأمرٍ مهمّ عليهم دفعها للسلطان العادل، قولاً للأكثر، ولا تجزئهم إذا أخرجوها؛ والقول الثاني: يكون إخراجها للسلطان استحباباً؛ إظهاراً للطاعة، وليس واجباً عليهم^(١٨).

وللسلطان على القولين أن يقاتلهم عليها إذا امتنعوا من دفعها؛ استفادة من حوادث أبي بكر مع مانعي الزكاة؛ لأنهم بمنعهم يصيرون بغاة^(١٩). وهنا يلزم التنبيه إلى أن التباساً تاريخياً كبيراً اكتتف الحملات المسلّحة التي أمر بها الخليفة الأول

ضدّ مجموعات من الناس، منهم المرتدّ، ومنهم مانع الزكاة، ومنهم المعترض على قرار السقيفة.

ويميّز الفقهاء في الأراضي المستغلة لأغراض إنتاجية بين كونها أراضٍ عشرية (دخلت طوعاً في نطاق السيادة الإسلامية)، وأراضٍ خراجية فتحت بالقوّة، فإذا كانت الأرض عشرية فللمسلم العمل فيها، وليس عليه إلاّ العشر، أما إذا ملكها الذميّ ثم زرعها فإن للفقهاء فيها أقوال:

ذهب الشافعي إلى أنه لا عشر فيها، ولا خراج؛ لأن مستغلها غير مسلم، والعشر يؤخذ من المسلم. ولأنها أرض عشرية لا يستبدل المأخوذ منها إلى الخراج؛ لأن الخراج ما يوظف على الأراضي العامرة المفتوحة عنوة فقط، ولا يجوز تحويل الأراضي العشرية إلى الخراجية.

ويوجب الشافعي أن يؤخذ من المسلم الذي يستثمر أرضاً خراجية العشر والخراج معاً؛ بلحاظ تكليفه كمسلم، فتؤخذ منه الزكاة، وبلحاظ كون الأرض ملكاً للدولة، فتؤخذ استحقاقات الدولة كمالكة للأرض الخراجية^(٢٠).

وذهب أبو حنيفة إلى أنّ الخراج يؤخذ من الأرض العشرية إذا استثمرها الذمي؛ وذلك بلحاظ وظيفة المورد المستثمر (الأرض الخراجية)، ولا يسقط الخراج بإسلامه، أي إن المسلم إذا استثمر أرضاً خراجية فعليه الخراج فقط، وليس عليه العشر؛ لأنه يرى أن لا يجتمع حقّان على موردٍ واحد.

وخالفه أبو يوسف، فذهب إلى مضاعفة العشر على الذميّ، فيؤخذ منه عشرون (٢٠٪). فإذا أسلم سقط عنه العشر الثاني.

أما الشيعة الإمامية فإنهم يرون أن الذميّ إذا اشترى أرضاً عشرية من المسلم فعليه دفع خمس الثمن إلى الدولة. وهو الرأي الذي توصلنا إليه في دراسةٍ خاصّة بنا لهذا الموضوع. وليس الأمر إحدى موجبات الخمس الشرعي.

وقال محمد بن الحسن وسفيان: لا يؤخذ من الذميّ إلاّ العشر؛ لأن الأرض عشرية، فلا يجب أن يؤخذ منها أكثر من العشر، ولا يسقط العشر بأيّ حالٍ.

ويرى الإمامية أنه يجب العشر في أرض الصلح، وما أسلم عليها أهلها، بإجماع العلماء. أما إذا كانت أرض خراج، وأدّى المستثمر المسلم الخراج، فإنّ بلغ الباقي

نصاباً وجبت فيه الزكاة، ثم قال: ولا تسقط الزكاة بالخراج عند علمائنا أجمع. فالخراج حقّ الدولة (الحقّ الاجتماعي)، والعشر حقّ الله تعالى الموظّف في المجال الاجتماعي، ولكنّ بنصّ دينيّ محدّد.

ويوافقهم الشافعية، فيرونّ جواز أن يجتمع العشر والخراج، وأنّ الخبر الدالّ الذي ينفي اجتماعهما ضعيف^(٣١)؛ إذ إنّ هناك أثراً يقول: (لا يجتمع عشرٌ وخراج).

وقد ذهب الفقهاء إلى أن حاصل الغلات الأربعة في الأرض الخراجية يحتسب لأغراض نصاب الزكاة. بعد إخراج ضريبة السلطان.، وكذلك الحال في مستحقّات الخمس عند الإمامية؛ إذ إن المال الذي حال عليه الحول هو المتبقي بعد خراج السلطان. ولم يلاحظ الفقهاء في دفع الخراج أن يكون السلطان جائراً أو عادلاً.

يقول في الجواهر: ولا تجب الزكاة إلّا بعد إخراج حصة السلطان. ونفى الخلاف في ذلك، بل نقل ادّعاء الشيخ الطوسي الإجماع عليه^(٣٢). ولعل المراد من مصطلح حصة السلطان المعبر عنها بالروايات هو الخراج، وهو قول صاحب المقاصد والحدائق^(٣٣).

ويرى النراقي، في كتابة مستند الشيعة، أنّ الروايات تنصّ على أنه إن كان السلطان يأخذ خراجه فليس عليك شيء؛ وإن لم يأخذ خراجه فعليك إخراج عشر ما يكون منها. وهذا الرأي على خلفية بقاء ما يفضل عن خراج السلطان، أو خضوع الحاصل للزكاة؛ لأن السلطان لم يأخذ خراجه؛ لأنه لم يُشِرْ إذا كانت الأرض خراجية أو عشرية.

ولكن هذا الحكم ينطبق على العشرية أكثر من انطباقه على الخراجية؛ فقد جاء في صحيحة العيص بن القاسم، عن الصادق عليه السلام، في الزكاة: (ما أخذه منكم بنو أميّة فاحتسبوا به، ولا تعطوهم شيئاً ما استطعتم؛ فإنّ المال لا ينبغي أن يزكّى مرتين).

وفي النصّ إشارة إلى أن ما يأخذه سلاطين الجور باسم الزكاة قهراً يجوز احتسابه من الزكاة، وما يأخذونه جوراً من الخراج فإنه سيؤثّر على النصاب المتبقي الخاضع للزكاة، ويظهر من النصّ أنه عليه السلام أمر أن يجتهد المرء بأن لا يعطيهم شيئاً. ويؤيّد ذلك ما نقله البحراني في الحدائق، من أنّ الأرض الخراجية إذا أخرج

منها حصة السلطان، وبقي في حاصليها نصاب، فيجب إخراج الزكاة عنه؛ لأن الزكاة الوظيفة الشرعية على مال المسلم إذا بلغ نصاباً وحال عليه الحول. وقد تقدّم أن الفقهاء قد قسّموا أموال الزكاة إلى قسمين: أ. الأموال الظاهرة، وهي الزروع والأنعام، وأموال التجارة، لمن يقول بوجوبها أو استحبابها.

ب. الأموال الباطنة، وهي الذهب والفضة. وقد قرّر الفقهاء أن زكاة الأموال الباطنة تترك للفرد، يخرجها هو، ويضعها حيث أمر الله تعالى. أما الظاهرة فالسلطان بالخيار؛ إمّا أن يدعها لصاحبها يفرّقها على مصارفها؛ أو يطلبها. فإذا طلبها السلطان فقد اختلف فيها؛ قال فقهاء المذاهب: يجب دفعها له، أما الباطنة فلا يجب على المزكيّ إجابته، ولا يجب عليه دفعها للحاكم؛ لقول الماوردي: ليس للولاة النظر في زكاتها، إلّا أن يبذلها أربابها طوعاً، أو يعلم الإمام أن أربابها لا يؤدّونها، فيقول لهم: إمّا أن تدفعوها لمستحقّيها؛ أو تدفع لنا فنفرّقها.

وجديرٌ بالذكر أنّ رأي الحنابلة والشافعية في الأموال الظاهرة أنّ صاحب الأموال نفسه يجوز أن يفرّقها، ولا يجب عليه دفعها للسلطان. وحجّتهم أنها مثل الأموال الباطنة؛ إذ لا فرق بينهما من حيث ترتّب حكم الزكاة^(٢٤).

بينما قال المالكية والحنفية: يجب أن يدفعها إلى السلطان؛ لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾. ووجه الدلالة أن الأمر (خُذْ) يقتضي وجوب أخذ السلطان للزكاة من أربابها، ويقتضي أن يدفعها المزكيّ له. وكون لفظة أموالهم (جمعاً مضافاً) فإنها تدلّ على العموم، فتشمل ما يصدق عليه مال.

وعند الإمامية قولان: الأوّل: إذا لم يطلبها الإمام فهناك قولٌ بوجوب حمل زكاة الأموال الظاهرة إليه؛ والثاني: استحباب حملها^(٢٥). أما إذا طلبها الإمام وجب صرفها إليه^(٢٦). ولعلّ هذا القول إذا لم يكن السلطان جائراً أو متسلّطاً بالغلبة؛ بدليل ما نقله الشيخ الطوسي في الخلاف: «إذا كان الإمام جائراً فالمزكيّ يليها بنفسه قولاً واحداً، ويضعها في مصالح المسلمين»^(٢٧).

ونجد في فقه المذاهب الأخرى قولاً مؤداه أنّه متى طلبها السلطان فيجب دفعها

إليه، ظاهرةً وباطنةً؛ لما في منعها من الفتنة، والافتيات على السلطان، ومقدمات لسقوط الطاعة، ومقدمات العصيان.

ويرى الشافعية أنه يجب عليه أن يدفعها للسلطان؛ لفعل الصحابة ذلك؛ ولزوال التهمة بمعادة السلطة، حتى ولو علم يقيناً أن السلطان لا يفرّقها في مواضعها. ويتفق الإمامية والمالكية والشافعية بأن المزكي إذا عرف أن السلطان لا يضع الزكاة في مواضعها له أن يضعها في مصالح المسلمين؛ لأن مقصود الشارع من الزكاة إيصالها إلى مستحقّها، فيكون إعطاؤها للسلطان الجائر تضييعاً للحقّ عن صاحبه، وهم: الأصناف الثمانية الذين ذكرتهم الآية.

أما الحنابلة فإنهم يرون جواز دفعها إلى السلطان؛ مستثنين إلى ما رواه البيهقي عن ابن عمر أنه قال: (ادفعوها لهم، وإن أكلوا بها الكلاب)، وفي رواية: (وإن شربوا بها الخمر)^(٢٨).

وبذلك يتكوّن لنا اتّجاهان:

الأوّل: وجوب دفعها للسلطان، أيّاً كان، إذا طلبها. وهو مشهور الشافعية والحنابلة.

الثاني: يتولّى المسلم وضعها في مواضعها إذا كان السلطان جائراً. وهو قول الإمامية والمالكية، وقول للشافعية.

وقال في شرح المستقنع: يرى الحنابلة: إذا خصّص السلطان الجائر سعةً وجباً لا تجزي إلا بدفعها له، ولا يجزيه أن يخرجها بنفسه. ولو أخرجها يجب عليه قضاؤها^(٢٩). بينما يرى المالكية أنّه إذا كان السلطان جائراً، واستطاع المزكي إخفاء أمواله عن السعاة، فليضعها هو في مواضعها. ونقل قول مالك: وأحبّ إليّ أن يهرب بها عنهم إن قدر على ذلك^(٣٠).

وقد نقل أصحاب مالك أنهم سألوه سراً عن زكاة الفطرة يبعث الوالي من يقبضها، فقال: أرى أن يفرّق كلّ قوم زكاة الفطرة في مواضعهم، ولا يدفعونها إلى السلطان^(٣١).

وموقف الإمام مالك هذا يكاد يكون موقفاً متميّزاً؛ لما رواه ابن مهدي، وهو واحدٌ من أئمة علم الحديث، من أن سفيان وحذيفة وأبا سعيد الخدري وسعد بن أبي

وقاص وأبا هريرة وعبد الله بن عمر وعروة ومجاهد وعطاء وعائشة وأنس كلهم يأمر بدفع الزكاة إلى السلطان، ولو كان جائراً، وهم يدفعونها له، وقالوا: يجزئ ما أخذوا، وإن فعلوا^(٣٢)؛ مستندين في ذلك على رواية ابن وهب، عن النبي ﷺ قال: «أدوها إليهم، فلكم برّها، وعليهم إثمها».

ولعل المتأخّرين من فقهاء المذاهب اختاروا الموقف الأكثر انسجاماً مع الواقع السياسي.

يُروى عن ابن حجر أنه سئل عن السلطان يأخذها جبراً، هل يسقط الفرض؟ قال: نعم؛ لأن الإمام الجائر كالعادل في الزكاة.

وبذلك خالف مشهور الشافعية في حجب الزكاة عن السلطة الجائرة. وفي حاشية ردّ المحتار يقول بعض فقهاء الحنفية المتأخّرين: أما السلطان الجائر فله ولاية أخذها^(٣٣). لذلك تساءل الفقهاء من الحنفية: هل يصحّ لو صادر السلطان أموال رجل، فنوى بذلك أنها زكاة؟ فكانوا على عدة أقوال:

١. لا يؤمر بأداء الزكاة لأنه أصبح فقيراً بمصادرة أمواله. وكان هذا الرأي لا يريد حسم المسألة فقهيّاً، بل تخلّص منها بأن الرجل إذا صادر السلطان أمواله فسببقى فقيراً، لا تجب عليه زكاة.

٢. إنّه يؤمر بأداء الزكاة؛ لانعدام الاختيار في أخذ أمواله منه. وهنا لم يحدّد المناط (جور السلطان وعدم استحقاقه)، إنما سقوط الاختيار؛ إذ العمل العبادي لا بدّ له من نيّة واختيار.

٣. تسقط عن أرباب الصدقة؛ لأن السلطان أخذها، فله أن يحسبها على هذا المضمار. وهذا هو الموقف الذي ظهر بوضوح عند المتأخّرين.

في حين ينصّ في حاشية ردّ المحتار: لا يجوز اعتبارها من الزكاة؛ لأنه ليس للظالم ولاية أخذ الزكاة^(٣٤).

ومن الجدير بالإشارة أن الفقه الحنفي يفرّق في جواز أخذ السلطان الجائر الخراج بوصفه حقّاً للدولة وبين أخذه الزكاة؛ لأن الزكاة حقّ الله، وهي عبادة تحتاج إلى نيّة القرية وتمام الأجزاء والشروط، وانتفاء الموانع، فلا يحقّ له، وعلى المأخوذ منه

إعادة الإنفاق؛ لأنها عندهم حقاً للمستحقين من الفقراء والمساكين، وليس حقاً قريباً خالصاً.

وعند الشيعة الإمامية أجد خلافاً في ما أخذه السلطان الجائر. فالرواية عن الصادق عليه السلام، بسند زيد الشحام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، إن هؤلاء المصدقين يأتوننا، فيأخذون منا الصدقة، فنعطيهما إياها، أتجزي عنا؟ فقال عليه السلام: لا، إنما هؤلاء غصبوكم وظلموكم، وإنما الصدقة لأهلها. وهذا يخالف فهم الشيخ الطوسي، الذي يرى أن الرواية تقرّر استحباباً إعادة أداء الزكاة.

وفي ظني أن ما ورد من أقوالهم عليه السلام في أنه من أخذ منه السلطان الخراج لا زكاة عليه تحمل على الأرض الخراجية، وليس العشرية^(٣٥).

المبحث السادس: فريضة الجهاد وشرعية السلطة

يتسع مصطلح الجهاد في القرآن الكريم ليشمل، إلى جانب جهود الدفاع عن مصالح المسلمين ونشر الإسلام، كل جهد بقاء على مستوى إصلاح الذات، وتزكية النفس، وتهذيب المجتمع، وبناء الدولة، وإعلاء شأن الممارسة الإنسانية. ويقترن التوسّع في المعنى مع المصطلح القرآني الذي يورد الجهاد من مستوى النفس إلى بناء التجربة الإسلامية الكونية.

أما مصطلح القتال فقد ورد في القرآن في الغالب دفاعاً عن حرية الاعتقاد، وعن حقوق ومصالح المسلمين. لذلك يرد الجهاد في القرآن بما هو أعمّ من القتال، ويرد مصطلح القتال في القرآن حصراً في مجالات النزاع المسلح، مثل: قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ...﴾ (التوبة: ٩)، وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ...﴾ (البقرة: ٢١٦)، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضْ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنَّ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ...﴾ (الأنفال: ٨).

ولكن الذي يتبادر عند انطلاق المصطلح للتراكم الذهني المتولد عن استعمال المدونات التراثية أن كلمة الجهاد تعني فقط النزاعات المسلحة. وهذا التبادر في ظني ليس صحيحاً، بل خطراً على العقل الإسلامي.

ولعله في فرصة أخرى نتوسّع في ذلك.
وأيّاً كان فسؤالنا عن موقف الفقهاء من المشاركة بالقتال مع السلطان
الجائر؟

المطلب الأول: فريضة الجهاد وشرعية السلطة في فقه الإمامية

يرى الإمامية أنّه يجب الجهاد مع الإمام المعصوم جهاداً ابتدائياً، أو جهاداً
دفاعياً، فكلاهما سواء في الوجوب والمبادرة. وإن الجهاد مع المعصوم كالجهاد مع
النبي ﷺ، يجب على كلّ قادرٍ عليه. وهذا في عصر الحضور.

أما في عصر الغيبة فالجهاد مع الفقيه العادل - في زمن الغيبة - لا يجب إلا إذا
داهم المسلمين خطرٌ كبير، فيجب الجهاد؛ لدفع الأذى، ولا يجب للدعوة إلى الإسلام.
فلا يجوز القتال الدفاعي، إلا بأمره، ولا يسوغ لهم دونه، شرط أن يدعواهم إلى القتال
وللدفاع عن الإسلام.

لذلك فشروطه أنه يصحّ إمّا مع وجود سلطان عادل، أي الإمام المعصوم، أو مَنْ
ينوب عنه في الجهاد الدفاعي. فإذا اختلّ شرط سقط الفرض، سوى ما كان على وجه
دفع العدو^(٣٦).

أمّا الجهاد مع أئمة الجور، أو بدون إمام، فهو خطأ يستحق فاعله الإثم؛ فإن
أصاب لم يُجر، وإن أصيب كان مأثوماً، إلا إذا دهم المسلمين عدوّ يُخاف منه على
بيضة الإسلام، فعند ذلك تجب مقاومته؛ دفاعاً عن النفس، على أن ينوي المجاهد
الدفاع عن نفسه، ولا ينوي الجهاد مع الإمام الجائر، ولا مجاهدة الأعداء ليدخلوا في
الإسلام^(٣٧). وفي هذه الحالة، أي حالة أن يدهم المسلمين عدوّ، يتحوّل الجهاد إلى فرض
عين على القادر عليه^(٣٨).

ولا ينوب حتّى الفقيه العادل مناب الإمام في الدعوة إلى جهاد ابتدائي. فنائب
الإمام العام لا يجوز له تولّي أمر الجهاد حال الغيبة^(٣٩)، إلا إذا كان من قبيل: الدفاع
عن بيضة الإسلام.

وعموماً لا يجوز الجهاد بغير إمام، ولا يجوز مع أئمة الجور^(٤٠).
ويلاحظ في فقه الإمامية أن سهم «في سبيل الله» من مصارف الزكاة يصرف -

كما قال أكثر الفقهاء . على الجهاد ، ولا سيما إذا كان الإمام موجوداً . أما مع غيبة الإمام فيسقط نصيب الجهاد من (سهم سبيل الله) ، ويصرف في المصالح العامة^(٤١) ، كبناء الجسور والمدارس والمؤسسات الخيرية العامة.

المطلب الثاني: فريضة الجهاد وشرعية السلطة عند المذاهب الأخرى

فقد ورد في فتح الباري ، لابن رجب ، أن أبا داود أخرج حديث مكحول ، عن أبي هريرة ، عن النبي ﷺ ، قال : «الجهاد واجب عليكم مع كل أمير ، برّاً كان أو فاجراً».

وقد علّق الدارسون على هذا الحديث ، فقالوا : حديث منقطع^(٤٢) ؛ فمكحول لم يسمع من أبي هريرة.

وروى أبو داود في سننه حديث أنس : (الجهاد ماضٍ ، لا يبطله جور جائر)^(٤٣).

ويتبنّى ابن تيمية جواز القتال مع أئمة الجور.

ويضع عبد الله بن المبارك معياراً لاعتقاد أهل السنة أنهم يرون أنّ الجهاد مع كل خليفة ، عادلاً كان أم جائراً^(٤٤).

وبذلك يظهر أن موقف الفقهاء من المذاهب الأربعة لا يفرق في الالتحاق بالمواجهات المسلّحة بين السلطات الشرعية المحدّدة بالدستور والمراقبة من مجالس الشورى والنواب وبين السلطات المتفرّدة.

أما موقف الإمامية فيضع لهذه المشاركة عدّة ضوابط :

- ١- وجود (حاكم) فقيه وعادل.
- ٢- وجود عدوّ يدهم بلاد المسلمين.
- ٣- أن يدعو الحاكم العادل للدفاع.

المبحث السابع: الثورة على السلطان الجائر

المجمع عليه في الفقه الإسلامي أن السلطان العادل تجب طاعته ، ويثاب المسلم على نصحه وتقويمه ومعاونته وتسهيل مهمته ، ويعدّ الخروج والتمرد عليه بغياً على الشرعية ، تنطبق عليه أحكام البغاة على السلطان العادل . ورغم أن عصر الإمام

عليه السلام شهد ممارسات من التمرّد على السلطة الشرعية، إلا أن التجربة السياسية الإسلامية أفرزت عدّة متغيّرات في نوع الممارسة، والحكم على البغاة، وأغفلت التجربة ضرورة أن يكون التمرّد على السلطان العادل بغيّاً.

فتجربة الحكم والسلطنة لم تعتمد في أصل السلطة النصّ الإلهي، كما يذهب الإمامية في نصّ الغدير، واختارت مراكز القوى في فترة ما بعد رسول الله ﷺ، والتي اعتبرت صورة من صور (الشورى)، مع أن المسلمين جميعاً لم يكن لهم رأي، إنما كان الرأي هو رأي مراكز القوى: «أمراء الأنصار، أمراء المهاجرين، وآل البيت».

بعد ذلك تعدّدت أشكال اختيار رئيس الدولة، من الاختيار (المباشر) من «أعيان المدينة المنورة» أو عاصمة الخلافة، إلى نظام العهد من الخليفة السابق إلى اللاحق، وقد يتعدّد العهد، ثمّ طريقة حصرها في مجموعة مرشّحين يختارون من بينهم الخليفة، وقد ظهرت الصيغة الشعبية العامّة التي اختارت عليّاً عليه السلام والحسن عليه السلام بعد ذلك اختياراً حراً عفويّاً عاماً، شمل الأعيان وعموم الناس.

وفي العصر الأموي أقيمت السلطة على أساس القوّة والقمع السلطوي، وتحوّلت التجربة الإسلامية الأولى (عصر الخلفاء) إلى ملكية وراثية ثيوقراطية. واستمرّت على هذا الشكل حتّى سقوط الخلافة العثمانية ١٩٢٤هـ، بعد ثلاثة عشر قرناً من استمرار السلطة خارج الاختيار العام، وخارج التنظير والتقييد الفقهي للسلطة.

ولقد حصلت مجموعة ثورات على السلاطين؛ أولها: الثورة المسلّحة على عثمان ابن عفان؛ ثم حصلت حركات تمرّد، منها: «جماعة الجمل»؛ ثمّ الخوارج؛ ثم توالى حركات العلويين المتلاحقة ضدّ السلطات في عصور الخلافة الإسلامية المتعاقبة، أغلبها تنشد الشرعيّة وإقامة العدل والشورى.

ومن مجموع الممارسات هذه أنضج الفقه الإسلامي باعتباره السجل التشريعي للوقائع والحوادث، بحيث ينتج مجموعة من القواعد والأحكام التي تنظم العلاقة بين السلطة والفرد. ونقطة البدء في المسألة هي مدى القبول بالواقع السياسي القائم فعلاً. وفي هذه القضية اتجاهاً:

أ. إن ما أفرزه الواقع التاريخي فعلاً أن الواجب أن تُطاع، ويحرم الخروج عليها. وهو مذهب أكثر أهل السنّة الأشاعرة، وثلاثة من المذاهب الفقهية (المالكية

والشافعية والحنابلة).

ب - إن مجرد وجود السلطة لا يكفي موجباً لطاعة الأمة، إنما لا بُدَّ أن تكون السلطة عادلة وشرعية. فاذا خرجت عن الدين أو جارت جاز الخروج على سلاطين الجور مع القدرة على التغيير. وهو مذهب الإمامية والزيدية، وهو قول قدماء الخوارج مما يسمّى في المدونات الفقهية بأحكام الخروج على السلطان.

وعلى اتّجاه القبول «بالسلطان» مطلقاً يقرّر الماوردي أنه إذا بغت طائفة من المسلمين، وخالفوا رأي الجماعة: لأن السلطان في فقه المذاهب الأربعة يُعدّ تلقائياً ممثلاً للجماعة، وانضردوا بمذهبٍ ابتدعوه، فإن لم يخرجوا به عن إعلان عدم الطاعة للإمام، ولم يتحيّزوا بدار يعتزلون فيها، وكانوا أفراداً متفرّقين تنالهم القدرة، وتمتدّ إليهم اليد، ثرّكوا ولم يحاربوا، وأُجريت عليهم أحكام العدل في ما يجب لهم وعليهم من الحقوق والحدود^(٤٥).

وهنا يتقرّر دستورياً أنه تجوز مخالفة آراء الحاكم في المنطقة التي يجوز الخلاف فيها. والممنوع هو إعلان العصيان. كذلك الممنوع عدم التجمّع في مكان خاصّ بهم جماعة، ثم يحاربون الحاكم وقواته.

لقد وضع الإمام عليّ عليه السلام اللوائح الدستورية للتعامل مع المعارضة، وقال عليّ عليه السلام للخوارج، حين أعلنوا عصيانهم عليه: «لكم علينا ثلاث: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نبدأكم بقتال، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم معنا، ولا نبدأكم بقتال»^(٤٦). وفي النصّ ضمان الحقوق الثلاثة: حقّ التمتع بالمؤسسات الوطنية، وحقّ التمتع بالثروة الوطنية، وعدم محاربتهم. فإنّ تظاهروا باعتقادهم، وهم على اختلاط بأهل العدل، أوضح لهم الإمام فساد ما اعتقدوه، وبطلان ما ابتدعوه؛ ليرجعوا عنه إلى اعتقاد الحقّ، وموافقة الجماعة (فالمعالجة الأولى هي الحوار العقلاني، ومقارعة الحجّة بالحجّة والبرهان).

ويجوز للإمام أن يعزّر مَنْ تظاهر منهم بالفساد، وزجر مَنْ لم يتجاوز إلى قتلٍ أو ارتكاب ما يوجب الحدّ.

أما لو اعتزلت الفئة، وتحيّزت بدار، وتميّزت فيها عن مخالطة الجماعة، فإن لم تتمنّع عن أداء حقّ، ولم تخرج عن طاعة، لم يُحاربوا ما أقاموا على الطاعة وتأدية

الحقوق للسلطان.

- فلو امتنعت هذه الطائفة من طاعة الإمام، ومنعوا ما عليهم من الحقوق، وتفردوا باجتباء الأموال وتنفيذ الأحكام، فهم على صورتين:
- أ. فإن لم ينصبوا عليهم إماماً، ولم يقدموا زعيماً، فكل الأموال التي اجتبوها غصب، لا تبرأ منهم ذمة، وكل الأموال مردودة، لا يثبت بها ملك لأحد.
- ب. فإن نصبوا لهم إماماً، واجتبووا بقوله الأموال، ونفذوا بأمره الأحكام، حاربوا؛ لتركوا المباينة، وقيئوا إلى الطاعة، ويخضعوا لسلطة ولي الأمر.
- وقد وضع الفقهاء لقتالهم مجموعة من المبادئ والضوابط، وأهمها:
١. إن غاية القتال ردعهم، وليس قتلهم وإبادتهم، كما هو الحال مع المشركين. وكأن الفقهاء يسوِّغون القتل والإبادة للمشركين إذا ما أصرّوا على شركهم وتهديدهم.
 ٢. أن يُقاتلوا ما داموا مصرّين على المواجهة، فلا يقاتلوا مدبرين، علماً أن الفقهاء يجيزون أن يقاتل المشركون مدبرين ومقبلين.
 ٣. لا يجهز على جرحاهم، ولا يقتل أسراهم. فمن تيقن عدم رجوعه إلى معاودة القتال أطلق سراحه، ومن لم تؤمن توبته حبس حتى انتهاء الحرب، ولا يحبس بعدها؛ إذ يطلق سراحه طالما لا يستطيع أن يفعل فعلاً مضاداً للوضع السياسي.
 ٤. لا تغنم أموالهم، ولا تُسبى نساؤهم، بعكس قتال المشركين.
 ٥. لا يُستعان على قتالهم بمشرك، ولا معاهد، ولا ذمي. ويجوز الاستعانة بهؤلاء في قتال المشركين.
 ٦. لا تجوز مهادنتهم، ولا موادعتهم، في حين تجوز موادعة المشركين.
 ٧. لا تصدر أموالهم الخاصة، ولكن لا يتمنعون مع القتال بشيء من الفيء والصدقات والثروات الوطنية.
 ٨. لا يقاتلون بالأسلحة التي تشر الدمار لهم ولغيرهم.
 ٩. لا يجوز استخدام «معدّاتهم» في قتالهم^(٤٧)، إلا عند أبي حنيفة.
 ١٠. إذا انجلت الحرب ولهم أموال عند الناس رُدّت إليهم، وما تلف منها في غير قتال فهو مضمون على متلفه، وما تلف منه في الحرب فهو هدر.

١١. ما أتلّفه الخارجون على السلطان فهم ضامنون له حتّى في غير القتال، أما ما أتلّفوه بالقتال ففيه قولان: الأول: لا يضمنونه؛ والثاني: هم ضامنون؛ لأن المعصية لا تبطل حقاً، ولا تسقط غرماً، أي عليهم ضمان الديات والمتلفات^(٤٨).

هذه هي الضوابط والقواعد العامة في معالجة (التمرد).

وينقل ابن حجر أن أحمد يرى كراهة أن يحدث العامة بالأحاديث التي ظاهرها جواز الخروج على السلطان، ويأمر بأن يتكتم عليه؛ لأن ذلك يقوّي البدعة^(٤٩)، ويحرّك الناس للتمرد.

وينصّ الفراء، في الأحكام السلطانية، على أن من غلب المسلمين بالسيف حتّى صار خليفة، وسُمّي أمير المؤمنين، فلا يحلّ لأحد يؤمن بالله أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، برّاً كان أو فاجراً^(٥٠).

وينقل ابن حجر إجماع فقهاء المذاهب الثلاثة على وجوب طاعة السلطان المتغلب، وأن طاعته خير من الخروج عليه؛ لما في ذلك من حقن الدماء، وتسكين الدهماء. وحجّتهم النصوص المتقدمة^(٥١).

وينقل شارح سنن ابن داود أنه ما من ذنب أجدر لصاحبه العقوبة مع ما يدّخر له مثل البغي^(٥٢).

وعن المالكية ما ينقله الزرقاني في شرح الموطأ أن الحالة الطبيعية أن يكون الإمام عادلاً، والناس مطيعة له. فإنّه إن لم يكن فالصبر على طاعة السلطان الجائر أولى من الخروج عليه؛ لما فيه من استبدال الخوف بالأمن^(٥٣).

وقد استدلوا بالنصوص الحاكمة التالية:

١. روى البخاري: مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئاً يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ؛ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شَبْرًا فَمَاتَ فَمِيتَتُهُ جَاهِلِيَّةٌ^(٥٤). وَمَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةِ لَقِيَ اللَّهَ وَلَا حِجَّةَ لَهُ (قال ابن بطّال: الحديث حجة في ترك الخروج).

٢. روى مسلم، عن حذيفة، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ، فِي حَقِّ الْوَلَاةِ، حَتَّى الْجَائِرِينَ مِنْهُمْ: «تَسْمَعُ وَتَطِيعُ، وَإِنْ ضَرَبَ ظَهْرَكَ، وَأَخَذَ مَالَكَ، فَاسْمَعْ وَأَطِعْ»^(٥٥).

٣. وفي صحيح مسلم: مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرَكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يَرِيدُ أَنْ يَشَقَّ عَصَاكُمْ فَاقْتُلُوهُ^(٥٦).

وقال الشوكاني، في نيل الأوطار: هذه الأحاديث مخصّصة لعمومات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووجوب مقاومة الظلم، المتواترة لفظاً ومعنى^(٥٧). ويريد هنا بالتخصيص «إخراج بعض الحالات من حكم العموم؛ للعناوين الثانوية، أي ما يتسبّب عن الثورة على السلطان الجائر من فوضى. ثم يقول: ولا ينبغي لمسلم أن يحطّ على مَنْ خرج من السلف الصالح من العترة وغيرهم على أئمة الجور فإنهم فعلوا ذلك باجتهادٍ منهم، وهم أتقى لله، وأطوع لسنة رسول الله، ممّن جاء بعدهم من أهل العلم. وينتقد الشوكاني مَنْ يرى أنّ الحسين عليه السلام باغٍ، فيقول: «هل يجوز أن نراه باغياً على الخمير السكير الهاتك لحرم الشريعة المطهّرة يزيد بن معاوية لعنهم الله»^(٥٨). ممّا تقدّم يتّضح:

١. أن المعارضة في التصوّر الاسلامي يلزم أن لا تكون مبدئياً معارضة مسلحة، بل لا بُدّ من استخدام الوسائل المدنية المتحضّرة، مثل: استخدام الصحافة، والإعلام، ومجلس النواب، ومنظمات المجتمع المدني، والتظاهر، والمطالبة بالإصلاحات، ثمّ الإضراب...، إلى آخر الوسائل السلمية.
٢. أن التظاهر العنيف يعدّ ممارسة غير سليمة لغرض الاحتجاج على السلطة، طالما أن هناك إمكانية للتفاوض والتفاوض لبناء وضع جيد.
٣. إذا كانت المعارضة مسلّحة تسلّحاً غير كافٍ فإنّها تسحق من السلطة. أما إذا تحققت المنعة، وتكافأ الطرفان، فالطريق السليم هو التفاوض، بدلاً من المواجهة المتكافئة، التي ستخرب البنى الارتكازية، وتسبّب المزيد من الخسائر البشرية. فشرط تغيير المنكر أن لا يؤدّي إلى منكرٍ أشدّ. وهذا بلا شكّ منكرٌ أشدّ... لكنّ إذا استعصى الأمر، وتمسّكت السلطة الجائرة بجورها، وتعتسّفت في ظلّمها، فإنّ المواجهة معها أيضاً يلزم أن تتدرج، مع مراعاة الكلفة. جاء في فتح الباري لابن حجر:

١. إذا قدر الناس على خلع أمراء الجور بغير فتنة، ولا ظلم، وجب عليهم ذلك، وإلاّ فالواجب الصبر. وهنا تظهر الواقعية.

٢. لا يجوز عقد الولاية لفاسقٍ ابتداءً، فإنّ أحدث جوراً فقد اختلف الفقهاء في الخروج عليه على أقوال؛ الصحيح منها المنع، إلّا إذا وقع في كفرٍ صريح. وهنا نشهد

مرةً أخرى أن الجانب العقائدي مقدّم على الجانب الإنساني في إقامة العدل. ولقد سئل مالك عن قوم أرادوا الخروج على سلطانهم؛ لجوره، هل يحلّ لهم ذلك؟ فأجاب: إن كانوا اثنا عشر ألفاً، وكلمتهم واحدة، وسعهم ذلك، وإن كانوا أقلّ لا يسعهم ذلك؛ لأنّهم بهذا العدد سوف لا يكون خروجهم سعيّاً لإهلاك أنفسهم، فيسعهم ذلك، لكنّهم إن كانوا أقلّ لم يتيقّن أحدٌ بغلبتهم، فلو خرجوا ولم يغلبوا يقصدهم السلطان الجائر بالأذى، فكأنّهم ساعون في إهلاك أنفسهم، فلا يسعهم ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾.

وبهذا يتّضح موقف الحنابلة والشافعية والمالكية من مسألة الخروج على السلطان. أما الحنفية فإن رأي الإمام أبي حنيفة واضحٌ في نصرة الإمام زيد ومحمد ذي النفس الزكية، إلّا أن المتأخّرين من أتباعه أذعنوا لما يريده الواقع السياسي. قال في الدرّ المختار: إن الإمام يصير إماماً إمّا بالمبايعة؛ أو بنفاذ حكمه على رعيته، خوفاً منه^(٥٩). ولما صار إماماً وجبت طاعته.

وبهذا يتناقض مع تعريف جريمة البغي، التي يقول: إنها (خروجٌ عن الإمام الحق بغير الحق).

ويقسم الخارجين إلى قسمين:

أ. بغاة سلطة، بلا تأويل سياسي أو عقائدي.

ب. خوارج، لهم تأويلٌ وإن كان باطلاً^(٦٠).

إن ما يلفت النظر في موقف المتأخّرين من الحنفية تجاههم للنصوص التي تثبت موقف أبي حنيفة. فقد ذكر الخطيب البغدادي أنه أحلّ الخروج على الأئمة. وذكر ما ينكر الأوزاعي على عبد الله بن المبارك أنه يذكر رجلاً يرى السيف في أمّة محمد، أي يرى جواز الخروج بالسيف على سلطان الجور^(٦١). وما يرويه البغدادي من أن رجلاً قتل أخوه مع إبراهيم، فسأل أبا حنيفة عمّا أفناه به، فأجابه: إنه أفناه بالخروج مع إبراهيم.

وتذكر كتب التاريخ أن هشام بن عبد الملك لما عرف أن أبا حنيفة ساند زيدا استدعاه لتولّي القضاء أو بيت المال، وحين رفض ضُرب بالسياط. كذلك لا تخفى مساندته لثورة إبراهيم بن عبد الله بن الحسن في عهد المنصور العباسي. لذلك يروي

الإمام زفر بن الهذيل أن المنصور استقدمه، واستضافه خمسة عشر يوماً، وسقاه السمّ فمات. ولما شيعت جنازته أصرّ المنصور بنفسه أن يتقدّم المشييعين^(٦٢)؛ إبعاداً لتهمة الاغتيال السياسي.

ومثلما رفض أبو حنيفة تولّي القضاء رفضه سفيان والليث. ومن الطريف الذكر أن شخصاً استدعي لتولّي القضاء، ففرّ من هذا العرض، وألقى بنفسه في الفرات؛ هرباً، فأسرع الجنود لانتشاله. فلما انتشلوه صلبوه؛ جزاء لامتناعه^(٦٣). لذلك أثر متأخرو الحنفية القول أن الأمر قد اختلط في زمانهم، فالحكم في ذلك الزمان للغلبة؛ لأنه لا يُدرى مَنْ هي الفئة العادلة وَمَنْ هي الفئة الباغية، فكلهم يطلبون الدنيا^(٦٤). لكنّ لصلة أبي حنيفة بواصل بن عطاء وبفكر المعتزلة؛ ولأن الأصل الخامس عندهم الأمر بالمعروف، ومنه: الخروج على السلطان إذا فعل الكبير أو وصف بالفسق، خلافاً لمجموع أهل السنّة^(٦٥)، فقد قال بجواز الخروج على سلاطين الجور، خلافاً للذين اعتبروا ذلك منه من بدع الاعتقاد^(٦٦).

إن التبرير الذي تقدّمه نظرية أهل السنّة، الذين يجمعون على عدم جواز الخروج على السلطان الجائر، والسبب الذي اعتبروه ممنوعاً شرعاً، إلّا إذا بدر منه كفرٌ صريح، هو ادّعاؤهم أن الخروج على السلطان يفضي إلى الفتنة، بعكس الخوارج، الذين يرون أنّ مرتكب الكبيرة كافرٌ، والخروج على الكافر واجبٌ تحت كل الظروف والأحوال، ولم يراعوا في ذلك مقتضى الظروف، ولا ما يترتّب على الخروج. أما المعتزلة فمنهم مَنْ أوجب الخروج مع مراعاة الظروف، وتحقيق مقدمات نجاح الثورات من جهتي الإمكان والقدرة وقيادة الإمام العادل، ولم يقيّدوا الخروج بظهور كفرهم، بل يكفي الفسق والجور، ما عدا الجاحظ، الذي قدّم لائحة ممتازة للسلطة العباسية في أن الخروج على السلطة القوية أمرٌ غير ممكن عملياً، وأن نتيجته الإخفاق، فلذلك لا بُدّ من القبول والتسليم.

ولقد انتبه محمد رشيد رضا إلى أن هذا النموذج من القبول بالسلطان الجائر سيق تحت مبرّر الاضطرار، فقال: إنّ الاعتراف بسلطة التغلّب وضع لحالة الضرورة، وليس محلّ الأصل، ولا يجوز أن نوطّن أنفسنا على اعتماد هذه الحالة على الدوام؛ لأن الضرورة تقدّر بقدرها.

وقد سبقه الغزالي؛ إذ ندّد بفقهاء السلاطين، الذين نقلوا مفهوم الضرورة الطبيعية إلى الوضع السياسي، وقاسوا إكراه السلطان للأمة على إكراه السلطان للفرد، وبرّروا ذلك بقاعدة ضرورة تحمّل أخفّ الضررين.

الثورة على السلطان الجائر في فقه الإمامية

يختلف فقه الإمامية عن غيرهم من فقهاء المذاهب الفقهية (الشافعية والمالكية)، الذين يرون أنّ البغاة على السلطان العادل مخطئون، ولكنهم من أهل الاجتهاد، ومن جهة أخرى لا يجيزون الخروج على السلطان الجائر. واستدلوا لذلك الفقه بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ...﴾.

وهذا لا يوافق أصول الإمامية؛ باعتبار أن الإمامة عند الشيعة من الأصول، وهي عند غيرهم من الفروع. فالتضادّ مع الأصول كفر، والتضادّ مع الفروع فسق^(٦٧).

ويفسّر الإمامية قوله تعالى: ﴿طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ باعتبار ما كانوا عليه؛ أو بناءً على الظاهر. وقد ورد في سورة الأنفال: ﴿وَإِنْ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ ♦ يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ ♦﴾، وهو نصّ يثبت أن في المنافقين من يجادل الرسول ﷺ بالحق، وهم كفار في الحقيقة، وسمّاهم النصّ مؤمنين بلحاظ الظاهر.

لذلك يجب على الإمام العادل ﷺ قتالهم إلى غاية منصوصة (حتّى يفيئوا)، فإذا أفأؤوا لا يجوز الرجوع بعد الصلح عليهم بنفس أو مال. والجميع على جواز قتال كلّ من منع حقّاً طوّل به فلم يفعل؛ لأنها العلة التي جوّزت قتال البغاة، إلّا أن صاحب الجواهر قال: «العلة هذه مستتبطة، ليست حجةً عندنا»^(٦٨).

والأحكام:

١. يجب قتال من خرج على الإمام العادل ﷺ، واعتباره كافراً، بخلاف قول المذاهب الأخرى.

٢. لا بدّ أن يندب الإمام الناس للقتال أو عن طريق من نصبه لمواجهة أيّ تمرد على السلطة الشرعية.

٣. القتال واجب كفاية، ما لم يستنهض الإمام أفراداً بعينهم. ولو أمرهم على العموم الاستغراقي وجب امتثال أمره نصيراً عاماً.

لو استعانوا بالمصاحف والدعوة إلى حكم الكتاب لم يلتفت إلى قولهم؛ استفادة من صيغ.

فإذا كان لهم فئة يرجعون إليهم في انسحابهم يجوز الإجهاز على جرحهم، واتباع مدبرهم، وقتل أسراهم؛ فقد ورد عن جعفر الصادق عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، قال: ذكرت الحرورية عند علي عليه السلام فقال: إن خرجوا على إمام عادل، أو على جماعة، فقاتلوهم؛ وإن خرجوا على إمام جائر فلا تقاتلوهم؛ فإن لهم في ذلك مقالاً. وقال علي عليه السلام: لا تقتلوا الخوارج بعدي؛ فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه.

يقول الشيخ الطوسي، في المبسوط: إذا انتهت الحرب - على أي صورة - فكل من وجد ماله عند غيره كان أحق به، سواء من أهل العدل أو من أهل البغي. أما أموال معسكراتهم فإن رجعوا إلى طاعة الإمام فهي لهم؛ وإلا فلإمام. أما في الخلاف فقال: تغنم. ورجحه العلامة الحلي ^(٦٩).

الخاتمة

١. ظهر من خلال البحث أن طبيعة العالم القديم والوسيط من الناحية السياسية هي طبيعة استبدادية. فلم تكن تعرف في ذلك العالم تجارب عالية في المشاركة بالقرار أو دستورية التجارب. لذلك ليس من السهل أن يتجاوز وعي المنتمين للرسالة الجديدة ظروفهم الزمنية والواقعية.

غير أن التأكيد القرآني على مسألة الشورى وأمره تعالى النبي ﷺ «وَشَاوِرْهُمْ...»، وامتداح من كان أمرهم شورى بينهم، كان يمكن أن تلحقه جهود تفسيرية وإجرائية؛ ليتحول مفهوم الشورى إلى نظرية صالحة للحكم.

ولقرب عهد «فترة الراشدين» من عصر نزول القرآن، ومن سيرة النبي ﷺ، كانت هذه الفترة أقل الفترات ثقلاً وضغطية على تدني شروط الحكم الصالح.

فهذه وإن لم تعتمد طريقي المشروعية (التصيب بالنص، أو التصيب بإرادة الأمة مجتمعة)، سوى في ولاية علي عليه السلام، التي جاءت بعد ظروف مضطربة، إلا أن بقية السلوك السياسي لهذه الفترة كان إلى حد كبير يخلو من عملية الاستلاب والمصادرة.

لكنّ الذي حلّ بالتجربة السياسية بعد عصر الراشدين كان عودةً لسلطة الأسرة الحاكمة وراثياً، بلا مشاركة لا في اختيار الحاكم، ولا في طريقته في إدارة الشأن العامّ، مما أوجد «موضوعاً» للجدل في الوسط الكلامي، في هل مرتكب الكبيرة مؤمن أم كافر؟ الذي أريد به الاستناد إلى مقولة شرعية للثورة على الأمويين، ودخول موضوع الأمر بالمعروف والنهي كأصل من أصول المعتزلة، وظهور وجوب الخروج على السلطان غير المرتضى في فكر الخوارج، والتصرّف على قواعد التعامل مع الأوضاع غير الشرعية في فقه الشيعة الإمامية.

وظهر جدالٌ آخر في الوسط الفقهي يحدّد نوع التعامل مع السلطة، ظهر في أكثر من موضع، مرّ عليها البحث مروراً سريعاً.

٢. ارتبطت أسماء الحاكمين بموضوع شرعية اكتساب السلطة، وشرعية إدارة الشأن العام. فكان لفظ (الإمام) (والخليفة) وأمير المؤمنين والسلطان كلّ يكتفه معنى من المعاني، أو يكثر فيه معنى إلى جانب المعاني المعتادة.

٣. إن الفكر السياسي الإسلامي الشيعي قد وضع «أنموذجاً» للحاكم الشرعي العادل هو الإمام المعصوم، الذي هو الشخص الأكمل، والمرتبّي الأفضل، والذي لا تصدر عنه شائنة أبداً.

وهذا الأنموذج القياسي أو المعياري يجعل حركة بناء التجربة السياسية مستمرة نحو الأفضل بصورة دائمة، بينما لا نجد هذا التنظير في الفكر السياسي السني؛ إذ اعتمد على معطيات تجربة الراشدين، وعاملها على أنها السقف الأعلى، ثم وضع معايير «أيديولوجية - سياسية».

٤. لقد وجد أئمة الفقه أن هناك فاصلة بين قواعد الفقه السياسي النظري وبين التجربة العملية، فواجهوها بأسلوبين: الأول: مساندة حركات التصحيح، واستتباط الأحكام التي تحول دون طاعة الناس المطلقة للحاكمين؛ ولكنّ هيمنة السلطات على الفقهاء وأتباعهم، ومحاولات الترهيب، والهبات ووسائل الاستمالة، حوّل هذا الموقف إلى موقف آخر في نطاق الفقه السياسي السني، إلى فقه مساند للسلطة - كيفما كانت -؛ بحجة أن انهيارها يؤدي إلى الهرج والفوضى. والصحيح أن وراء ذلك عوامل أيديولوجية، يعبر عن ذلك صراحة موقف الطحاوي المذكور.

٥. لقد أدّى الترويض السياسي للنخبة الفقهية إلى أنهم لم يشددوا على خصائص ومميّزات العبادات ذات الطبيعة المجتمعية، بما تحمل من تأسيسات للوعي، وتحديد الموقف، وحشد المناصرين، والوقوع في تضليل الحكّام، فاعتبروا صلاة الجمعة مثل الظهر. وممّا يُستغرب له عدم اتّساق حيثيّات الاستتباط، بحيث يشعرك هذا الاضطراب بالضغط الشديد الذي مورس عليهم من جهة، والخوف من الآخر المذهبي، الذي وضع نفسه بديلاً سياسياً لوضع سياسي أكثر قبولاً لدى فقهاء الجماعة.

٦. لاحظ الباحث أن الفقهاء وقعوا في منطقة وسطى بين رغبتهم في عدم معاونة السلطان الجائر، بالامتناع عن تولّي وظائفه، وبين الحرّج الشديد؛ لأن الناس تريد أن توجد لنفسها مسلكاً للعيش، ففرّقوا تفريقاً يركّز على مضمون العمل المحرّم مع السلطان، وكان هذا أروع اكتشاف لمنطقة بين الجائر والممنوع.

٧. لاحظ الباحث أنه رغم تابعة القضاء، تنصيباً وعزلاً، لوليّ الأمر (الحاكم)، فإنّ تصرّف القاضي في الغالب لم يكن تصرفاً يدهن السلطة. لذلك فإن في تراثا الفكري صورة مشرقة للقضاء النزيه والمستقلّ.

٨. إن هبات السلاطين وجوائزهم، التي يمنحونها للناس، سواء لعمل قدّموه أو هبة ابتداءً، أحكامٌ يلاحظ فيها أغراض الهبة، ونوع المال الذي منه الهبة، ومدى صلاحية الواهب.

لكنّ الذي ظهر للباحث من خلال البحث أن الفقهاء تساهلوا في مدى القبول، فضيّقوا «منطقة المحرّم منه على مقدار القدر المتيقّن»، ولا سيّما ما عرفه الفقه عند المذاهب الأربعة من اتّساع كبير في قبول عطايا السلطان الجائر.

٩. وجد الباحث أن فقه الشيعة الإمامية يربط بين أداء صلاة الجمعة وأداء الزكاة وبين مَنْ يستطيع أن يصنع إنساناً مكتملاً وعياً وإرادة وعاطفة وقيماً، ويستطيع أن يضع الزكاة في موضعها. لذلك أصرّوا على «الشرعية السياسية» كشرطٍ للإجزاء. بينما لم يلاحظ الفقه (في المذاهب الأربعة) ذلك؛ لأنه فقهٌ استند إلى «تأصيل الحاضر الفقهي» بالتجربة الفعلية لإدارة الدولة. وقد جعل هذا الفقه التجربة العملية وسلوك طبقة الصحابة والتابعين - كلّهم - دليلاً شرعياً ليس فقط في حالة فقدان النصّ، إنّما حتّى مع وجود نصّ يقبل التأويل، بل أحياناً يعتمد عليه حتّى مع

معارضة صريحة من جهة النص.

١٠. اكتشف الباحث أن البناء الحضاري الأرقى كان هدفاً وغاية للعقيدة والتشريع والقيم القرآنية. وإن الآلية والإجرائية الأساسية لتحقيق هذا الهدف الشمولي الكوني هو «الجهاد»، أي بذل الجهد للرفعة والسمو في كلّ مجالاته السلمية والدفاعية.

إلا أن التجربة العملية حصرت التبادر منه بالقتال، الذي أفرد القرآن له مجموعة من الآيات الخاصة به. ثمّ تدهور الفهم المدرسي لهذا المصطلح، حتّى صار يطلق على عمليات القتل الجماعي للناس، «بدوافع عقائدية خاصة»، فسُمّيت العمليات الإرهابية جهاداً. ومن المؤسف أن يتحوّل مفهوم إيجابي ببناء إلى مفهوم سلبي مدمر وغير مسوغ، عقلاً وحضارة.

١١. وجدنا أن الفقهاء على اتجاhein: أحدهما: يجيز الالتحاق بالحملات العسكرية «خلف الحكّام كيفما كانوا»؛ استناداً إلى فقه الفتوحات؛ وآخر: يشترط وجود «المدبّر الحكيم»، الذي يصحّ الالتحاق بأفواجه؛ لأنه يدرك (لماذا؟ وماذا؟ وكيف؟).

١٢. وأخيراً كانت معضلة الفقهاء موضوعة الخروج على السلطان. فلم يتنازل فقهاء السلطة عن حقّ الناس في التغيير نحو الأفضل، بل تحوّلت هذه النزاعات إلى نزعات مدانة. واعتبر القبول بالجور واحداً من علامات «الاتباع»، مقابل «البدع». وانقسموا في ذلك إلى ثلاثة اتجاهات: الأول: قول قدماء الخوارج بأن مرتكب الكبيرة من السلاطين كافر، تجوز الثورة عليه وتغييره. اتفق معهم إلى حدّ ما الزيدية؛ والثاني: القبول بالوضع الراهن على علّاته؛ حفاظاً على «الحالة المستصحبة أيديولوجياً ومذهبياً»؛ أما الاتجاه الثالث: فقد نظر إلى الاستعداد والقدرة ووضوح الهدف وتحقّق القيادة الصالحة والحكيمة. وتفرّع من داخل الاتجاه الثالث فرعان: فرع يرى أنّ انتظار الخلاص الإلهي بظهور الإمام الثاني عشر، الذي يقيم مملكة الله العادلة؛ والآخر يرى أنّ مَنْ تكاملت عنده الشروط من الفقهاء، وكان مبسوط اليد، للناس أن يأنتمروا بأمره في مجال الدفاع فقط.

المواشم

- (١) د. هاشم جميل، مسائل في الفقه المقارن ١: ١٢٠.
- (٢) العلامة الحلي، المختلف ٢: ٢٥٠.
- (٣) المصدر نفسه.
- (٤) العلامة الحلي، المختلف ٢: ٢٥٢.
- (٥) نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية ٣: ٣٢٦.
- (٦) ابن رشد، بداية المجتهد ١: ١٥٤.
- (٧) المصدر السابق ١: ١١١.
- (٨) ابن تيمية، مجموع الفتاوى.
- (٩) الماوردي، الأحكام السلطانية.
- (١٠) عون المعبود في شرح سنن أبي داود ٢: ١٠٧.
- (١١) ابن رجب، فتح الباري ٥: ٩٩.
- (١٢) التاج والإكليل.
- (١٣) ابن رجب، فتح الباري ٥: ١٠٢.
- (١٤) معجم الطبراني الأوسط، فيه راو ضعيف جداً هو عبد الله بن محمد بن يحيى بن عروة.
- (١٥) عون المعبود في شرح سنن أبي داود ١: ٤٧٤.
- (١٦) الماوردي، الأحكام السلطانية: ١٥.
- (١٧) المصدر نفسه.
- (١٨) المصدر السابق: ١٨٠.
- (١٩) المصدر نفسه.
- (٢٠) المصدر السابق: ١٨٧.
- (٢١) إمعان الطالبين ٢: ١٨٦.
- (٢٢) جواهر الكلام ١٥: ٢٤٠.
- (٢٣) المصدر نفسه.
- (٢٤) الماوردي، الأحكام السلطانية.
- (٢٥) ذخيرة المعاد ٥: ٢٠٧.
- (٢٦) المصدر نفسه.
- (٢٧) شرايع الإسلام ١: ٣٣٥.
- (٢٨) انظر: سنن البيهقي ٤: ١٩٣؛ الطوسي، الخلاف ٩: ١٤٩ (باب الزكاة، زاد المستقنع).

- (٢٩) شرح زاد المستقنع ٩: ١٤٩.
- (٣٠) المدونة ٢: ٣٠٦.
- (٣١) المصدر السابق ٢: ٣٩٢.
- (٣٢) المصدر السابق ٢: ٣٠٥.
- (٣٣) حاشية ردّ المختار ٢: ٣١٤.
- (٣٤) المصدر السابق ٢: ٣١٥.
- (٣٥) وسائل الشيعة: الطوسي، المبسوط.
- (٣٦) اللعة الدمشقية ١: ١٢؛ سلار، المراسم في الفقه ١: ١٥٦.
- (٣٧) الطوسي، النهاية في الفقه ١: ٧٨.
- (٣٨) الوسيلة في نيل الفضيلة ٢: ٧٢. انظر: العلامة الحلّي، المختلف ١: ٣٢٤؛ المختصر النافع ١: ١٢٦.
- (٣٩) الروضة البهية ٢: ٦٤.
- (٤٠) ابن حمزة، الوسيلة ١: ١٧٤.
- (٤١) المحقق الحلّي، شرائع الإسلام.
- (٤٢) ابن رجب، فتح الباري ٥: ٩٩.
- (٤٣) طرح التثريب ٨: ٥١.
- (٤٤) بدع الاعتقاد ١: ٦.
- (٤٥) الماوردي، الأحكام السلطانية.
- (٤٦) انظر: جواهر الكلام ٢١: ٣٣٢؛ المستدرک على الوسائل، باب ٢٤ من أبواب الجهاد، ح ٩.
- (٤٧) المرتضى، المسائل الناصرية (الجوامع الفقهية): ٢٦١.
- (٤٨) الماوردي، الأحكام السلطانية: ١٠٠ - ١٠٢.
- (٤٩) فتح الباري ١: ٢٠٣.
- (٥٠) الفراء، الأحكام السلطانية: ٢٠.
- (٥١) ابن حجر، فتح الباري ١: ٢٠٣.
- (٥٢) عون المعبود في شرح سنن أبي داود ١٠: ٤٣٠.
- (٥٣) شرح الموطأ ٢: ٢٩٢.
- (٥٤) ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري ٢: ٥٨.
- (٥٥) صحيح مسلم.
- (٥٦) المصدر نفسه.

- (٥٧) نيل الأوطار ١١: ٤٠٩.
- (٥٨) المصدر نفسه.
- (٥٩) الدرّ المنثور ٤: ٤٤٨.
- (٦٠) المصدر نفسه.
- (٦١) تاريخ بغداد ٦: ١٢١.
- (٦٢) المعرفة والسلطة: ٢١٢، عن كتاب المحن.
- (٦٣) المصدر نفسه.
- (٦٤) حاشية رد المختار ٤: ٤٤٩.
- (٦٥) إتحاف أهل الألباب ٣: ١٣٨.
- (٦٦) بدع الاعتقاد ١: ٦.
- (٦٧) المختلف ٤: ٤٦٠.
- (٦٨) جواهر الكلام ٢١: ٣٢٤.
- (٦٩) المختلف ٤: ٤٦١.

فقه الاحتكار

دراسة استدلالية مقارنة

. القسم الثاني .

الشيخ ذو الفقار عبد الرسول عواضة^(*)

المستند الثاني: الملازمة بين إجبار المحتكر على البيع والتحرير

لا كلام في مشروعية إجبار المحتكر على البيع، بل قام عليه الإجماع^(١). وقد جعل من أدلة التحريم^(٢)، بدعوى الملازمة بين الإجبار عليه وكونه الاحتكار محرماً؛ لأن هذا الحكم مخالف للقاعدة، وهي عدم الإجبار على الفعل المكروه.

وقد أورد الآخوند الخراساني على الاستدلال به بأنه لا ملازمة بين وجوب البيع وبين كونه محرماً؛ لأن هذا الحكم مخالف للقاعدة؛ إذ إن الالتزام بحرمة الاحتكار لا يقتضي أزيد من إلزامه بتركه من باب النهي عن المنكر بأي نحو يريد، لا خصوص وجوب البيع عليه، وذلك بأن يهبه مثلاً^(٣).

ويمكن أن يُلاحظ على ما أفاده بأنه ليس المقصود الإلزام بالبيع بالخصوص كي يرد الإشكال المذكور، وإن كان هو ظاهر كلماتهم، ولكن من خلال سياق كلماتهم يتبين أن مقصودهم بالبيع عدم حبسه والحيلولة بينه وبين الناس، ووضعه بين متناول الأيدي ونقله للآخرين، سواء كان ذلك بهبة أو بيع وغيره من وجوه الانتقال، وإنما ألزم بالبيع خاصة لأنه إنما حبسه لأجل غلاء الأسعار، ومن كان كذلك فلا مبرر شرعاً لإلزامه بغير البيع؛ لأنه لا يرضى إلا به، ولأن الضرورات تُقدَّر بقدرها.

(*) كاتبٌ وأستاذٌ في الحوزة العلمية. من لبنان.

ويدلّ على ذلك ما ذكره سلاّر: «للسلطان أن يجبر المحتكر على إخراج الغلّة...»^(٤)، وآخرون أيضاً. فغاية ما تدلّ على إخراج سلعته إلى السوق، ولم تلزمه بالبيع بخصوصه.

المستند الثالث: الاستناد إلى مبدأ الملازمة بين الاحتكار وتفويت حق العامة، تأمل وتوقف

استدلّ بها بعض الأحناف على التحريم بما يسمّى بتفويت حقّ العامة؛ وذلك بدعوى الملازمة بين الاحتكار وامتناع المشتري عن البيع وتفويت حقّ العامة؛ لتعلّق حقّهم فيه^(٥).

ويُلاحظ عليه: إن الظلم هو سلب ذي الحقّ حقّه، مما يعني أن ثبوت الظلم يتوقّف على ثبوت الحقّ في المرتبة السابقة، فنسأل: ما هو منشأ تعلّق حقّ العامة بما بيع في المصر؟ ولا يخلو الأمر من أحد أجوبة ثلاثة:

أولاً: أن تكون سسخية هذا الحق من قبيل: سسخية سائر الحقوق التي يجعل لصاحبها سلطنة على متعلّقها، كحقّ التحجير وغيرها، بحيث يحرم على الآخرين مزاحمته فيها؟

فإن كان المقصود هذا المعنى فغير تام؛ لعدم توفرّ دليل شرعي - ولو رواية غير معتبرة - عليه.

ثانياً: أن يكون مجرد استحسان، بدعوى أن السلع خلقها الله لتكون في متناول أيدي الناس عند الحاجة إليها، بشكل طبيعي، وفي سعة من أمرهم، ولذلك يحرم احتكارها.

ويُلاحظ عليه: إن الاستحسان وإن كان حجة شرعية عند بعض المذاهب الإسلامية، إلّا أنه لا يعتبر عندنا مدركاً شرعياً يمكن أن يستنبط منه حكم شرعي. ولذلك هو ساقط عن الاعتبار من الناحية العلمية.

ثالثاً: أن يكون منشأ تعلّق حقّ العامة به هو حكم العقل العملي بقبح احتكار المالك لسلعته، وعليه يكون احتكاره قبيحاً؛ لسلب الناس حقّهم. وهذا هو الظاهر من كلامهم.

ويُلاحظ عليه: إن العقل لا يحكم بالقبح إلا في فرض الظلم، ولذلك لا يصدق في هذا الفرض؛ لأن حياة الناس لا تتوقف على عدم الاحتكار، بحيث يؤدي إلى هلاكهم، بل غاية ما في الأمر أنهم في حاجة إلى الأجناس المحتكرة؛ لقلتها في السوق. ولا ضير في ذلك طالما أنهم يستطيعون الاكتفاء بغيرها. ولو سلمنا جدلاً بحكمه بالقبح في هذا الفرض فلا يوجد فرق بين ما بيع في المصر وغيره. وبيان مختصر: إن حرمة الاحتكار حكمٌ تعبدى صدر من الشارع، ولولا ذلك لكان مباحاً. وصفوة القول: إن أكثر الأدلة التي حشدها القائلون بالحرمة لم تنهض في إثبات المدعى، فيدور أمرها بين ضعف في الدلالة أو السند، أو هما معاً، باستثناء البعض منها، كصححة الحلبي؛ وصححة الحنّاط.

موارد الاحتكار أو الأجناس المحتكرة

تعددت أقوال الفقهاء في تحديد الموارد التي تُهي عن احتكارها، وهي - على كثرتها - يمكن إرجاعها إلى خمسة:

١. تحديد مورد الاحتكار بخصوص الأجناس التي تعرّضت لها الأخبار، على اختلافها.

٢. تحديد مورد الاحتكار بما يشمل كلّ ما تنظم به أمور الناس، وما عليه قوام حياتهم المعيشية.

٣. تحديد مورد الاحتكار بخصوص القوت.

٤. تحديد مورد الاحتكار بخصوص الطعام.

٥. تحديد مورد الاحتكار بخصوص الغلات الأربع.

أما القول الأول فبعضهم - كأبي الصلاح الحلبي^(٦) - حصر مورد الاحتكار بأربعة، وهي: الحنطة والشعير والتمر والزبيب. وهناك مَنْ جعلها خمسة، فأضاف السمن إليها^(٧). وبعضهم جعلها ستة، فأضاف الزيت إليها^(٨). وهناك مَنْ جعلها الستة المتقدمة، ولكنه بدّل الزيت بالملح^(٩). وبعضهم جعلها سبعة، فأضاف إلى الغلات الزيت والسمن والملح^(١٠).

وقد ذهب إلى القول الثاني أبو يوسف الحنفي^(١١)؛ ومالك، حيث قال: «الحكرة

في كلّ شيء في السوق من الطعام، والزيت، والكتّان، وجميع الأشياء، والصوف، وكل ما أضرّ بالسوق...، وكلّ شيء^(١٣)؛ والقلة من فقهاء الإمامية المعاصرين^(١٤).
وذهب إلى القول الثالث الحنابلة^(١٥)؛ والشافعية^(١٦). وهو ظاهر كلام يحيى بن سعيد الحلّي، حيث قال: «وهو حبس القوت، كالحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والملح»^(١٧)، فجعل الأشياء المذكورة أمثلة للاحتكار، حيث استعمل كاف التمثيل.

وذهب إلى القول الرابع بعض فقهاء الحنفية^(١٨)؛ والإمامية^(١٩).
وعلى أيّ حال فقد طرحت نظريتان في المقام؛ الأولى منهما ذهبت إلى تقييد دائرة الأجناس المحتكرة ببعض الأجناس وإن اختلفت فيما بينها سعةً وضيقاً؛ وفي المقابل توجد نظرية ثانية تقول بتعميم الاحتكار لجميع ما يحتاجه الناس في حياتهم من الأمور الأساسية والضرورية.

وبما أن منشأ الاختلاف يعود إلى اختلافهم في فهمهم للروايات، واعتبار طرقها، مضافاً إلى دليلي نفي الضرر والحق العام، كان لا بُدّ من الوقوف عليها، والمناقشة فيها، وتقييمها.

وحينئذٍ يطرح السؤال التالي: هل الاحتكار خاصٌّ بالأمور التي نصّ عليها في الروايات، ولذلك لا بُدّ من الوقوف عليها تعبدّاً، أم أنه لا خصوصية لها، وبالإمكان التعدي منها إلى غيرها؟

نظرية التقييد والتخصيص

إن الروايات التي تعرّضت للأجناس المحتكرة بعضها مطلق من جهة عدم ذكر متعلق النهي فيها، وبعضها الآخر صرّح بمتعلقه. ولكن البعض منها جعل متعلقه مطلق الطعام، وبعضها فصل بين وجود الطعام في البلد وعدمه، وبعضها الآخر خصّه ببعض الأجناس من الطعام. فلذلك يمكن تقسيمها إلى أربع طوائف:
الطائفة الأولى: وهي الروايات التي دلّت على المنع مطلقاً.
وهي مجموعة من الروايات التي منعت من الاحتكار مطلقاً. ونقتصر على الأهمّ منها.

١. خبر ابن القدّاح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «الجالب مرزوق، والمحتكر ملعون»^(١٩). ورواه الدارمي عن عمر بن الخطاب أيضاً^(٢٠).
 ٢. مرسل الفقيه قال: «ونهى أمير المؤمنين عليه السلام عن الحكرة في الأمصار»^(٢١).
 ٣. رواية علي عليه السلام، عن النبي ﷺ، قال: «نهى رسول الله ﷺ عن الحكرة بالبلد»^(٢٢).
 ٤. وفي صحيح مسلم، عن معمر، قال رسول الله ﷺ: «لا يحتكر إلا خاطيء»^(٢٣).
- وقد تقدّم الكلام في مناقشة هذه الروايات سنداً ودلالة، وأن بعضها تام سنداً أو دلالة على الحرمة الذاتية للاحتكار، فلا نعيد.
- وأما الرواية الأخيرة فقد صحّح الترمذي سندها، وحسنه^(٢٤). ولا يخفى أن هذه الروايات مطلقة من جهة تحديد الأجناس المحتكرة، وأنها شاملة لكل ما يصدق عليه مفهوم الاحتكار في نظر العرف.
- الطائفة الثانية: وهي الروايات التي جعلت مطلق الطعام متعلقاً للنهي، دون أن تخصّه بصنف معين.**
١. روى البيهقي، بإسناده عن أبي أمامة، قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يحتكر الطعام»^(٢٥).
 ٢. وروى الحاكم النيسابوري، في المستدرک، بإسناده عن عبد الله بن عمر قال: «قال رسول الله ﷺ: «مَنْ احتكر طعاماً أربعين ليلة فقد برىء من الله، وبرىء منه»^(٢٦).
 ٣. وروى أبو أمامة، مرفوعاً، عن النبي ﷺ أنه قال: «أهل المدائن الحبساء في سبيل الله، فلا تحتكروا عليهم الطعام، ولا تغلوا عليهم الأسعار»^(٢٧).
 ٤. وروى معاذ، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «مَنْ احتكر طعاماً على أمتي أربعين يوماً وتصدّق به لم يقبل منه»^(٢٨).
 ٥. وروى عمر، مرفوعاً، عن النبي ﷺ أنه قال: «مَنْ احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالجذام والإفلاس»^(٢٩).
- فمن حيث السند الرواية الأولى قد تقدّمت المناقشة في سندها.**

والرواية الثانية في سندها الهيثم بن رافع، وقد روى حديثاً منكراً؛ وفيه أيضاً أبو يحيى المكي، وهو مجهول^(٣١)، في حين أن هناك مَنْ وثَّقه^(٣٢).

وأما سند الرواية الثالثة - لكنز العمال - فقد قال ابن حزم بأنه لا يصح؛ لأن فيه أصبغ بن نباتة، وكثير بن مرّ، وهو مجهول^(٣٣). وقال العيني: «وفي إسناده مقال»^(٣٤).

والرواية الرابعة قد اختلف في توثيق رجالها، كما تقدّم^(٣٥).

وأما الرواية الأخيرة فهي غير معتبرة، كما تقدّم^(٣٦).

وأما من حيث الدلالة فهذه الروايات ظاهرة في دلالتها على تحريم احتكار الطعام. وقد استدل بالرواية الأخيرة بعض الشافعية على حصر موضوع الاحتكار بالطعام، دون غيره من الأقوات^(٣٦).

ويلاحظ على الاستدلال بهذه الروايات أنها واردة في مقام بيان الحكم التكليفي لاحتكار الطعام، وهو الحرمة، لا أنها واردة في مقام بيان تمام موضوع الاحتكار، وهل أن موضوع الاحتكار خاصّ به دون غيره أم لا؟ فهذا شيء آخر. وإن شئت قلت: إن هذه الروايات موافقة للمطلقات، وليست معارضة لها، من قبيل: المعارضة بين العام والخاص، كي يحمل عليها بمقتضى القاعدة.

ولكنّ الكلام في وقوع المعارضة بينها وبين الطائفة الأولى وعدمه، فهل يجمع بينهما بحمل الطائفة الأولى على الثانية من باب حمل المطلق على المقيد، أو يحمل الطعام على الفرد الغالب؛ لكونه أبرز المصاديق التي يحتاجها الناس في ذاك الزمان؟ وعلى فرض كون نتيجة الجمع بينها هو حرمة احتكار خصوص الطعام يقع الكلام في اختصاصه بالحنطة؛ لعدّه من معانيه لغةً، مضافاً إلى استعماله في بعض الروايات أيضاً، أو عمومها لكلّ ما يطلق عليه عنوان الطعام أو القوت والغذاء؟ ولكنّ الصحيح أن كلمة الطعام في اللغة أُطلقت على ما هو أعمّ من البرّ، وكذلك الأمر في الكتاب والسنة أيضاً.

ففي اللغة قال الفراهيدي: «الطعام اسم جامع لكلّ ما يؤكل، وكذلك الشراب لكلّ ما يشرب. والغالب في كلام العرب أن الطعام هو البرّ خاصّة. ويُقال: اسم له وللخبز والمخبوز. ثمّ يسمى بالطعام ما قرب منه، وصار في حدّه، وكلّ ما يسد جوعاً فهو طعام»^(٣٧). وذكر كلّ من: الجوهرى^(٣٨)؛ وابن فارس^(٣٩)، مثله. بل شكّك

كلُّ منهما في أصل وجود دعوى اختصاص الطعام بالبر؛ فأضاف الأول قوله: «وربما خصّ الطعام بالبر»، وأما الثاني فقال: «وكأنّ بعض أهل اللغة يقول: الطعام هو البر». وفي الكتاب قد استعملت كلمة الطعام في مطلق القوت أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿لَنْ نُصِبرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ﴾ (البقرة: ٦١)، فقد استعمل في المن والسلوى، أو الخبز النقيّ مع اللحم^(٤٠)؛ وقوله تعالى: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَآئِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَآئِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ (آل عمران: ٩٣)؛ وقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيَكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ﴾ (يوسف: ٣٧)؛ وقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعاً لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾ (المائدة: ٩٦).

وأما في السنّة ففي رواية سكين النخعي، الذي كان قد تعبّد وترك النساء والطيب والطعام، فكتب إلى أبي عبد الله عليه السلام يسأله عن ذلك؟ فكتب إليه: «أما قولك في النساء فقد علمت ما كان لرسول الله من النساء، وأما قولك في الطعام فكان رسول الله يأكل اللحم والعسل»^(٤١).

ففي هذه الآيات وهذه الرواية استعملت كلمة الطعام في غير البر، أي السمن والعسل واللحم، وفي الأعمّ منها أيضاً. وعليه لا معنى لدعوى اختصاص استعمالها في البر، التي لم تثبت حتّى لدى اللغويين أنفسهم.

٦- صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سُئِلَ عن الحكرة؟ فقال: «إنما الحكرة أن تشتري طعاماً، وليس في المصر غيره، فتحتكره، فإن كان في المصر طعاماً أو متاع (يباع) غيره فلا بأس أن تلتبس بسلعتك الفضل»^(٤٢). وزاد الكليني، بسنده عن حماد، قوله: «وسألت عن الزيت؟ فقال: إذا كان عند غيرك فلا بأس بإمساكه»^(٤٣).

وتقريب الاستدلال بها على المدعى أن يقال: إنها واردة في مقام بيان تمام أفراد موضوعها؛ حيث قال الإمام: «الحكرة أن تشتري طعاماً»، فحصرت الحكرة بالطعام، ومقتضى مفهوم الحصر نفيها عن غيره.

إلا أن هناك اختلافاً في الكلمة التي وردت بعد (أو)، فهي مرددة بين متاع وبيع وبيع، على اختلاف النسخ. إلا أن الكلمتين الأوليين غير محتملتين في المقام؛ لأن الإمام في جوابه عرف الاحتكار بأنه شراء الطعام مع عدم وجود غيره في المصر، وبين

حكمه التكليفي الذي يتعلق به، وقد صرَّح بالمفهوم أيضاً، والمفهوم لا بُدَّ أن يتناسب مع المنطوق الذي يدور مدار وجود الطعام وعدمه، فيقال: إن كان في المصر طعام فحكمه كذا، وإن لم يوجد فحكمه كذا. وعليه لا معنى لقوله: «أو متاع»؛ لأن إقحامه في المقام لغو؛ لكون المتاع يشمل غير الطعام أيضاً، فلا معنى لأن يقول: وإذا وجد غير الطعام، مثل: الملبس، فلا بأس أن يلتبس بسلعته الفضل، حتى لو حمل الطعام على المصداق الأبرز.

وأما المعنى الثاني فغير محتمل؛ لعدم وروده في المنطوق، ولعود الضمير إلى الطعام لا غير.

وعليه تتعين الكلمة الأخيرة، وهي: يُباع. فيصير المعنى هكذا: فإن كان في المصر طعام يُباع غيره فلا بأس، بمعنى أن يباع طعام غير الطعام المحتكر، بحيث يكتفى به عنه. ويمكن أن يتأيد ما ذكرناه بما أضافه الكليني، حيث جعل الإمام البأس وعدمه يدور مدار وجود الزيت عند الغير وعدمه.

ويلاحظ على الاستدلال بمفهوم الحصر ملاحظتان:

أولاً: ما أفاده الشيخ شمس الدين من أن الحصر في هذه الصحيحة ليس حصراً حقيقياً، وإنما هو حصر إضافي. ومما يشهد لذلك أمران:

الأول: إنه لو كان الحصر حقيقياً فما معنى عدم تعرض رواية غياث بن إبراهيم لذكر الزيت الذي صرَّحت به صحيحة الحلبي؟

الثاني: الاضطراب الموجود في متون الأخبار، حيث قال: «فهذا الاضطراب في متون الأخبار كاشفٌ عن أن المراد منها - على فرض تقدير صدورها - ليس الحصر الحقيقي، وإنما هو الإضافة إلى أصنافٍ أخرى من الطعام لم تكن في وقت صدور الخبر، أو ما كانت ذات أهمية بالنسبة إلى حياة الناس ومعاشهم»^(٤٤).

ولكن الإنصاف أن ما أفاده شمس الدين ليس تاماً، بل تردُّ عليه ملاحظتان:

الأولى: إن الاختلاف في العدد لا يرفع ظهور الحصر في الحصر الحقيقي؛ فإن مجرد الاختلاف في العدد لا يصلح قرينة على الحصر الإضافي، ولا يعد اضطراباً في المتون، بل الاختلاف موجبٌ للتعارض بين مفهوم الحصر في الأولى ومنطوقه في الثانية، ويمكن الجمع بينهما بالتقييد، وتكون النتيجة انحصار الاحتكار المحرَّم في جميع

ما ذكر في النصوص، فلا تصل النوبة لحمله على الحصر الإضافي بلحاظ الأجناس الأخرى؛ فإن الضرورة تقدّر بقدرها.

الثانية: إن الفقهاء لم يعدّوا الاختلاف في العدد اضطراباً في المتن، وإلاّ فينقض عليه بموارد متعدّدة ظاهرة في الحصر الحقيقي، ومع ذلك لم يعتبرها أحد من الفقهاء اضطراباً في المتن. وهذا ما يلتزم هو به أيضاً، من قبيل: ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «لا تُعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»^(٤٥)؛ وما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ولا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»^(٤٦)؛ وما رواه أبو بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «مَنْ لم يُقِمّ صلبه في الصلاة فلا صلاة له»^(٤٧). فهذه الروايات رغم كونها في مقام البيان من جهة الأمور المعتبرة في الصلاة، ولكنها مختلفة من حيث ذكر العدد المعتبر في بطلان الصلاة.

ثانياً: إن أداة الحصر ليست موجودة إلّا في رواية الفقيه، وأما رواية الكافي والاستبصار فخالية منها، مما يعني أنها مجمّلة من هذه الناحية. مضافاً إلى أن صحيحة الحلبي ظاهرة في كون الملاك في الحرمة هو السعة وعدم السعة، وعدم ترك الناس بلا طعام تتوقّف عليه حياتهم. فلذلك نجد الإمام يصرّ ويكرّر هذا المعنى في صحيحتي الحلبي وحماد، ما يعني أنه أناط الحكم به. من هنا كان لا بُدّ من حمل هذه الأجناس على أنها أظهر المصاديق التي كانت مورد حاجة للناس في ذاك الزمن. وهذا ما يفسّر كثرة السؤال عنها، ومن ثم ذكرها الإمام في الجواب. بل يمكن القول: إن المفهوم في هذه الروايات من قبيل: مفهوم اللقب، وهو غير حجّة، كما هو واضح. واللقب الوارد في مقام التحديد ينعقد له مفهوم، إلّا أن التحديد هنا لو كان متحقّقاً فهو ببركة دلالة أداة الحصر، وهي «إلّا»، ولا دالّ على التحديد في الرواية غيره، وقد ناقشنا في حجّيته سابقاً.

٧. صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألتُه عن الرجل يحتكر الطعام ويتربّص به، هل يصلح ذلك؟ قال: «إن كان الطعام كثيراً يسع الناس فلا بأس به؛ وإن كان الطعام قليلاً لا يسع الناس فإنه يكره أن يحتكر الطعام ويترك الناس ليس لهم طعام»^(٤٨).

وهذه الصحيحة ظاهرة في انحصار الحكرة في الطعام؛ لوروده في سؤال السائل وجواب الإمام أيضاً، فجعل الإمام حكرة الطعام موضوعاً للحكم بعدم البأس والكراهة. والعناوين المذكورة في السنة الروايات ظاهرة في الاحترازية، كما هو متفق عليه.

ويمكن أن يلاحظ على الاستدلال بهذه الصحيحة ما يلي:

أولاً: إن هذه الصحيحة واردة في مقام الجواب عن سؤال معين وجهه السائل إلى الإمام يتعلق بالطعام. وقد ورد في جواب الإمام عليه السلام أيضاً من باب المجازاة. وبالتالي لا يقال بأنه لا عبرة لذلك؛ لوروده في سؤال السائل. هذا مضافاً إلى أن العرف لا يرى أي خصوصية للطعام، وإنما منع من احتكاره لتوقف قوام حياة الناس عليه، فيسري الحكم إلى كل ما كان من هذا القبيل.

ثانياً: إن ظهور الحيثية التعليلية في العموم أقوى من ظهورها في اختصاصها بالطعام، فيقدم عليه من هذه الجهة. اللهم إلا أن يعترض ويقال: إن وقوعها جواباً عن السؤال عن الطعام من القدر المتيقن في مقام التخاطب، وهو مانع من الإطلاق.

وعلى فرض القول باختصاص الحرمة باحتكار الطعام فنلتزم بحرمة احتكار كل ما يصدق وينطبق عليه عنوان الطعام لدى العرف، وهو كل ما يؤكل ويعد قوتاً عند الناس وعليه قوام حياتهم. وهذا يختلف باختلاف البلدان فقد يكون طعاماً في بلد ولا يكون طعاماً في بلد آخر؛ لأن قوله عليه السلام: «يكره أن يترك الناس بلا طعام» لا ينحصر باحتكار الحنطة، بل يصدق هذا العنوان - أي ترك الناس بلا طعام - على تركهم بلا أرز مثلاً، كما في بلاد الهند، ويشمل أيضاً مكوّنات الطعام وما يتوقف عليه إعداده، من وقود ونفط وكهرباء؛ لنفس العلة أيضاً. وهذا ما التزم به السيد الخوئي في بحثه العلمي^(٤٩).

ولكن قد يناقش في ذلك ويقال بأن ما يتوقف إعداد الطعام عليه لا وجه لتحريم احتكاره؛ بدعوى عدم دخوله تحت عنوان الطعام، ولا هو جزء من أجزائه، كما هو واضح.

إلا أن هذه الدعوى غير تامة؛ فإننا وإن كنا نلتزم بعدم صدق الطعام عليه، ولكن الحكم بالتحريم من باب المقدمة، ومن باب صيانة كلام الشارع المقدس عن

اللغوية؛ فإنَّ الاقتصار على تحريم احتكار الطعام دون ما يتوقّف عليه سوف لن يحقق غرض المولى، بل هو نقضٌ لغرضه المنشود، وهذا بعيدٌ عن ساحتها المقدّسة. فما الفائدة من وجود الطعام مع عدم القدرة على طهيه وتناوله؟ أليس وجوده في حكم العدم؟

الطائفة الثالثة: وهي الروايات التي نصّت على أن الاحتكار يكون في بعض الأصناف الخاصة. وهي كالتالي:

- ١- موثّق غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ليس الحكرة إلّا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن^(٥٠).
- وروى الصدوق، بإسناده عن غياث بن إبراهيم، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام، مثله، إلّا أنه قال: والزبيب والسمن والزيت^(٥١).
- ٢- خبر أبي البختري، عن أبي جعفر محمد الصادق عليه السلام، عن أبيه محمد الباقر عليه السلام، أن عليّاً كان ينهى عن الحكرة في الأمصار، فقال: «ليس الحكرة إلّا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن»^(٥٢).
- ٣- خبر السكوني، عن جعفر بن محمد، عن آبائه، عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «الحكرة في ستة أشياء: في الحنطة والشعير والتمر والزيت والسمن والزبيب»^(٥٣).
- ٤- خبر دعائم الإسلام، عن علي عليه السلام قال: «ليس الحكرة إلّا في الحنطة والشعير والزبيب والزيت والتمر»^(٥٤).
- ٥- خبر أبي العباس المستغفري، في طبّ الأئمة عليهم السلام، قال: «الاحتكار في عشرة، والمحتر ملعونٌ: البر والشعير والتمر والزبيب والذرة والسمن والعسل والجبن والجوز والزيت»^(٥٥).

والكلام يقع في هذه الروايات سنداً ودلالة:

أما من حيث السند، فالرواية الأولى معتبرة؛ فإنّ فيها غياث بن إبراهيم (التميمي الأسدي)، وقد وثّقه النجاشي^(٥٦).

وأما الرواية الثانية ففيها أبو البختري، وهو وهب بن وهب، وقد ضعّفه كلّ من المشايخ الثلاثة^(٥٧)، وقالوا في حقّه: «إنه ضعيف، عامّي المذهب، وكان كذاباً».

والرواية الثالثة في طريقها حمزة بن محمد العلوي، ولم يوثّق، إلّا أن الصدوق أكثر من الرواية عنه والترجّم والترضيّ عليه، ولذلك هو ثقةٌ على هذا المبنى، وإنّ

كنّا لا نرى ذلك؛ لأنهما أعمّ من الوثاقة وغيرها.

وأما الرواية الرابعة فلا سند لها.

والخامسة مرسلة، هذا مضافاً إلى عدم اعتبار الكتاب الذي وردنا فيه.

وأما من حيث الدلالة، فيمكن تقريب الاستدلال بهذه الروايات من خلال ظهور مفهومَي العدد والحصص، حيث جاء فيها حصر الاحتكار في خصوص الأجناس المذكورة، وهو قوله عليه السلام: «ليس الحكرة إلا...»، فدلّ بالمفهوم على نفي الاحتكار عن غيرها.

فهناك إذن تعارضٌ بين الطائفة الأولى المطلقة التي نهت عن كلّ حكرة عرفاً وبين الطائفة الثانية التي حصرت الاحتكار في خصوص الأجناس الخاصة. ومقتضى الصناعة بالنظر الأولي حمل المطلق على المقيّد، وهو حرمة احتكار الأجناس المذكورة بالخصوص. وهذا ما عليه الفتوى. قال الصدوق: «والحكرة تكون في الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن والزيت»^(٥٨).

بل نفى الكثير منهم الاحتكار عن غيرها؛ فقال الشيخ: «الاحتكار هو حبس الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن من البيع. ولا يكون الاحتكار في شيء سوى هذه الأجناس»^(٥٩). وقال ابن إدريس: «والاحتكار عند أصحابنا هو حبس الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسمن من البيع، ولا يكون الاحتكار المنهي عنه في شيء من الأقوات سوى هذه الأجناس»^(٦٠). ولكنّ ابن حمزة جعل الزيت بدل الملح^(٦١). بل ادّعى العلامة الحلّي الإجماع على نفي الاحتكار في غير الأقوات، حيث قال: «ولا احتكار في غير الأقوات إجماعاً، ولا يعمّ جميع الأقوات، بل هو مختصّ بالحنطة والشعير والتمر والزبيب والملح والسمن»^(٦٢).

وكيف كان فإنّ الطائفة الثالثة تصلح لأن تكون مفسّرة للاحتكار المنهي عنه في مطلقات الطائفة الأولى، وللطعام المنهي عنه في الطائفة الثانية؛ لكون لسانها لسان الحصر، فتتفي بمفهومها الاحتكار عن غيرها.

ولكنّ يبقى أن نسأل عن اختصاص الاحتكار المنهي عنه بطعام الإنسان أو قوته، أو شموله لقوت الحيوان أيضاً؟

وهذا ما سنجيب عنه عندما نتعرّض للنظرية الثانية.

وإن ظاهر الإمامية اختصاصه بطعام الإنسان.

وكذلك خصّه الإمام الشافعي، كما صرح الفقهاء، كمحيي الدين النووي وغيره، فقال: «ثمّ تحريم الاحتكار يختصّ بالأقوات، ومنها: التمر والزبيب، ولا يعمّ جميع الأطعمة»^(٦٣)؛ وأحمد أيضاً، كما صرح عبد الله بن قدامة وغيره، حيث جعلوا الاحتكار مشروطاً بثلاثة، ثانيها: «أن يكون المشتري قوتاً، فأما الإدام والحواء والعسل والزيت وأعلاف البهائم فليس فيها احتكار محرّم»^(٦٤)؛ وأبو حنيفة قيّد بقوت البشر، كما صرح ابن عابدين^(٦٥).

وقال المغني في شرحه الكبير في فقه الحنابلة في تعريف الاحتكار مشروطاً بثلاثة شروط: «...الثاني: أن يكون قوتاً، فأما الإدام والعسل والزيت وعلف البهائم فليس احتكاره بحرام»^(٦٦).

بينما جعله مالك في كلّ شيء: «الحكمة في كلّ شيء في السوق من الطعام والزيت والكتان وجميع الأشياء والصوف وكلّ ما أضرّ بالسوق والعصفر والسمن والعسل وكلّ شيء»^(٦٧).

وصحّة الاستدلال بمفهوم الحصر على المدعى تتوقّف على أمور:

أولها: لا بُدّ من الفراغ عن وجود صغرى في المقام من صغريات الحصر، فضلاً عن كونه حقيقياً. وقد ناقشنا في ما سبق في أصل انعقاده.

وممّا يؤيد أن الحصر ليس حقيقياً فهم بعض الفقهاء؛ فنرى أنهم أفتوا بحرمة احتكار الملح، مع أنه لم يردّ في الروايات، من أمثال: الشيخ^(٦٨)، وابن حمزة^(٦٩)، والعلامة^(٧٠)، والشهيد الثاني^(٧١)، فكيف يفتون بحرمة احتكاره؟! ألا يكشف ذلك أنهم لم يفهموا الحصر الحقيقي فيها؟ وقد وجّه إدراجها ضمنها المحدث البحراني، بعد أن استعرض رأي الشهيد الثاني: «أقول: والظاهر أن وجه قوّته عنده من حيث شدّة الاحتياج إليه، وتوقّف أغلب المأكولات عليه، مع أنه لم يذكر في الأخبار الواردة في المسألة. ولعلّ السرّ في عدم ذكره أن الله تعالى؛ لعلمه بما فيه من مزيد الحاجة والاضطرار إليه، جعله في كثرة الوجود والرخص قريباً من الماء الذي لا قوام للأبدان والأديان إلّا به»^(٧٢). وهذا ما احتمله الشيخ الأنصاري^(٧٣) أيضاً. بل صرح العلامة بأنها إنما لم يحرم احتكارها لعدم الحاجة إليها، حيث قال، في تعليل نفي الاحتكار عن

غير الأقوات التي نصّت عليها موثقة غياث بن إبراهيم، مضافاً إلى الموثقة: ولأنّ ما عدا الأقوات المذكورة ممّا لا نعلم الحاجة إليها. وقد يستغنى عن أكثرها. فلم يتحقّق الحكرة، كالثياب والحيوان»^(٧٤).

أقول: ليت شعري لو أنهم يروّون اليوم قلة الماء التي يعاني منها العالم في عصرنا الحاضر، حتّى بات يُقال: إن الحرب العالمية الثالثة ستكون بدافع تأمين المياه. ثانيها: عدم وجود دليل آخر أقوى منه ظهوراً يقدّم عليه. وهذا ما سنتعرّض له في النظرية الثانية إن شاء الله.

ثالثها: ما ذكره السيد الخوئي، من أنه لا مناص من الالتزام بمقتضى مفهوم الحصر، حيث تتفق جميع الروايات في نفي مفهوم الاحتكار عن غير الأمور المنصوصة، لولا ضعفها السندي. وهذا ممّا يسهل الخطب في نظره. **ويُلاحظ على ما أُفيد:** كيف يدّعي ضعف أسانيد الروايات الحاصرة بأجمعها، مع أن من بينها ما هو صحيح سنداً، وهي: رواية غياث بن إبراهيم، وقد التزم بوثاقته أيضاً^(٧٥)؟ ومع ذلك نجده يصرّح في بعض بحوثه بعدم الاعتداد بجميع الروايات الحاصرة للاحتكار في عددٍ وصنف معيّن، معللاً ذلك بضعفها من جهة أسانيدها^(٧٦). بينما التزم في مقام الفتوى بحرمة احتكار خصوص الأجناس التي نصّت عليها رواية غياث^(٧٧).

إلى هنا خلصنا إلى أن الاحتكار لا يختصّ بالأجناس المذكورة، ولكن يبقى الكلام في مدى سعة متعلّق الروايات، فهل يختصّ بأقوات الناس أو يشمل أقوات الحيوانات فقط لا غير؟ وهذا ما سنقوم بتتقيقه في النظرية التالية إن شاء الله تعالى.

نظرية العموم والشمول

أما النظرية الثانية فهي النظرية التي تعمّم متعلّق الاحتكار لكلّ ما يحتاجه الناس في معاشهم من الأمور الأساسية التي تقوم عليه حياتهم، ولا يختصّ بالأجناس المذكورة في الأخبار. ويمكن أن يستدل عليها بالأدلة التالية:

١- التمسكُ بعموم التعليل الوارد في ذيل صحيحة الحلبي، حيث قال عليه السلام: «وإن كان الطعام كثيراً يَسَعُ الناس فلا بأس به، وإن كان الطعام قليلاً لا يَسَعُ الناس

فإنه يكره أن يحتكر الطعام، ويترك الناس ليس لهم طعام^(٧٨).

وتقريب الاستدلال بها أن الإمام عليه السلام علل حرمته احتكار الطعام في حال عدم وجود الطعام بالمقدار الذي تتحقق به الكفاية (بناء على استفادة الحرمة منها) بأمر ارتكازي عند العقلاء، وهو السعة والضيق، فجعل مفهوم الاحتكار يدور مدار الحاجة وجوداً وعدماً. فمتى كان الناس في ضيق وحاجة يحرم الاحتكار، ومتى كانوا في سعة من أمرهم، بحيث يوجد باذلاً آخر يحقق الكفاية، فلا يحرم؛ لانتفاء العلة التي أناط بها الحكم، وهي الحاجة. طبعاً هذا في الأمور الأساسية والضرورية، التي هي من قبيل: الطعام من حيث الأهمية.

ولا يقال بأن هذه الصحيحة واردة في خصوص الطعام، فكيف يسري الحكم إلى غيره؟! لأن الطعام لا خصوصية له في المقام، وإنما ورد في كلام الإمام من باب المجازاة للسائل لا أكثر. ومن المعلوم أن المورد لا يخصّس الوارد. أضف إلى ذلك أن جواب الإمام عليه السلام جاء عاماً حيث أناط الحكم بالحاجة، فظهور عموم الحيثية التعليلية في نفي الاختصاص أقوى من ظهور اختصاص الاحتكار بالطعام. كما أن العرف لا يرى أي خصوصية للطعام، وذلك بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع؛ إلا لكون غذاء الناس متقوماً به. وعليه يمكن التمسك بعموم النكته الارتكازية لدى العقلاء، وهي قبح احتكار كل ما هو أساسي وضروري في حياة الناس. فأی فرق بين حاجة الناس إلى الطعام أو الماء أو الثياب أو لوازم البناء ووسائل النقل مثلاً؟ بل يمكن التعدي إلى قوت البهائم أيضاً؛ بنفس النكته المذكورة^(٧٩).

وبالتالي يستفاد حرمة احتكار كل ما عليه قوام اجتماع الناس، شرط أن تكون حاجة نوعية. فالعقلاء بما هم عقلاء يبنون على منع الاحتكار؛ لكونه خلاف مقتضى مراعاة المصلحة العامة والنظام العام، وقد أمضاها الإمام عليه السلام؛ كي لا يختل النظام الاجتماعي.

٢. ما ورد في عهد الإمام عليه السلام إلى مالك الأشتر حين ولاه مصر في ما يتعلق بالتجار، من قوله عليه السلام: «...واعلم مع ذلك أن في كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشحاً قبيحاً، واحتكاراً للمنافع، وتحكماً في البياعات، وذلك باب مضرّة للعامة، وعيب على الولاة»^(٨٠).

وتقريب الاستدلال به أن الإمام عليه السلام أمر واليه بأن يمنع التجار من احتكار المنافع. وقد علل المنع بأمر ارتكازي لدى العقلاء، وهو قوله: «وذلك باب مضرّة للعامة». فيمكن التمسك بعموم هذه الحيثية التعليلية، وهو حرمة احتكار كلّ ما يؤدّي احتكاره إلى مضرّة عامة للناس. ولا فرق في ذلك بين احتكار الغلات الأربع وغيرها طالما أنّه يترتب عليه عنوان المضرّة؛ فإن هذا التقييد أب عن التخصيص. هذا مضافاً إلى أن قوله عليه السلام: «واحتكاراً للمنافع» عامٌّ، يشمل كلّ منفعة، وخاصّة أن التجار لا يفرّقون بين أنواع المنافع، أكانت طعاماً أو غيره، طالما أن هدفهم تحصيل المال، بل يحتكرون كلّ ما تعلّقت به رغبة العقلاء؛ ليرتفع سعره تحت تأثير قانون العرض والطلب، فكلّما قلّ العرض كلّما زادت القيمة. أضف إلى ذلك أن الإمام لم يقيّد الاحتكار بالأجناس الخاصة التي تعرّضت لها الروايات الحاصرة، مع أنه كان في مقام البيان^(٨١).

٣. التمسك بقاعدة (لا ضرر). يمكن الاستناد إلى قاعدة (لا ضرر)، بناءً على شمولها للأحكام العدّمية أيضاً، وذلك بأن يقال: إن مفادها ليس نفي الحكم الضرري لتختصّ بنفي الأحكام الوجودية الضررية، بل مفادها نفي تسبب الشارع للضرر، بمعنى أن الشارع لم يتسبّب في إيقاع الضرر على المكلف. وعليه فعدم حكم الشارع بالضمان في مورد لولا حكمه بالضمان لتضرّر المكلف يُعدّ في نظر العرف تسبباً من الشارع في إيقاع الضرر على المكلف. وبعبارة ثانية: إن قاعدة لا ضرر تفيد نفي أيّ موقف من الشارع يوجب ضرراً على المكلف، فكما أن الحكم الوجودي إذا كان ضررياً موقف، فكذلك عدم الحكم مع كون الشارع في مقام البيان والقدرة على الحكم يُعدّ موقفاً ضررياً منه. وهذا هو مختار السيد الشهيد الصدر^(٨٢)، والسيد اليزدي^(٨٣).

وفي المقام نقول: إذا تضرّر المكلف من احتكار كلّ ما يحتاجه الناس، وذلك بأن يؤدي إلى ارتفاع الأسعار، ومع ذلك لم يتدخل الشارع بإيجاب الضمان على المحتكر، في حين أن رفع الضرر متوقّف على تدخله، فلا شك أن العرف يرى أن الشارع قد تسبّب في إيقاع الضرر على المكلف. أو قلّ: إن عدم تشريع الحكم بالضمان في هذا الفرض موقف ضرري، وهو منفي بقاعدة لا ضرر.

نعم، لو قيل بأن الضرر الواقع في الخارج على الناس ليس ناتجاً عن حكم المولى، ولا يصح نسبته إليه بحال، وإنما نشأ الضرر من سوء اختيار المحتكر وإقدامه على حبس السلعة - وإن كنا لا نسلّم به لصحة نسبة الضرر إلى المولى فيما إذا شرّع جواز الاحتكار - كان جوابه: إن حرمة الإضرار مستفادة من الفقرة الثانية - لا ضرار - بناءً على أن مفادها النهي، لا النفي.

إلا أنه من الواضح أن قاعدة لا ضرر تكون مدركاً لتحريم الاحتكار في خصوص الموارد التي يتضرر بها المكلف، لا مطلقاً، بخلاف ما لو قلنا بحرمة الذاتية، فإن دائرة الأجناس المحتكرة تختلف من حيث السعة والضييق. وقد خلصنا مما سبق إلى أنه لا موضوعية للأجناس المذكورة، وإنما هي طريق إلى كلّ ما يحتاجه الناس في كلّ زمان ومكان. وهذا الحكم هو ما يلحظه المولى عند تقديم الأهمّ النوعي (وهو رفع حاجة النوع) على المهمّ الشخصي، الذي هو رعاية حقّ المالك، عندما تتزاحم ملاكات الأحكام.

وجوه الحمل في الأخبار التي تعرّضت للحصر، وقفّة نقدية

فإذا كان الاحتكار لا يختصّ بموارد معينة فلماذا حصرت الروايات المتقدّمة الاحتكار في بعضها دون البعض الآخر؟ وبعبارة أخرى: فما هي الأوجه المحتملة التي يمكن تصوّرها في المقام؟

هناك ثلاثة وجوه محتملة ذكرت في المقام^(٨٤)، وهي:

الوجه الأوّل: كون القضية في تلك الروايات قد جعلت على نحو القضية الخارجية، دون الحقيقية، بمعنى أن تلك الأشياء كانت عمدة ما يُحتاج إليها في عصر صدورها، دون غيرها من الأشياء الأخرى؛ لكثرة توفّرها ووجودها، فلذلك كان الناس يعزفون عن احتكارها، أو قلّ: كان حبسها يضرّهم. وهذا ما يفسّر ذكر الزيت في ما روي عن النبي ﷺ، وتركه في ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام.

الوجه الثاني: ما ربما ينسب إلى الذهن من أن الخلفاء وعمّالهم في البلاد في عصر الإمام الصادق عليه السلام كانوا يتعرّضون لأموال الناس تحت عنوان الحِكرة؛ استناداً منهم إلى فتوى أبي حنيفة ومالك فقيهي العراق والحجاز. في حين أن الأشياء الخاصة

لم تكن محلّ حاجةٍ شديدة، إلى الحدّ الذي يدخلها تحت عنوان الحِكْرة، والذي يجوز تدخل الحكومة. فتصدّى الإمام عليه السلام لردعهم عن ذلك، وتبئيرهم على أن عملهم مخالفٌ للموازن الشرعية.

ومن ثمّ استظهر من لحن تعبير الروايات أن هناك مَنْ كان يصرّ على عموم الحِكْرة لجميع الأشياء، فلذا حكى الإمام قولي رسول الله وأمير المؤمنين؛ في سبيل إلزامهم، وهذا ليس إلّا بياناً آخر لكون القضية خارجية، لا حقيقية.

الوجه الثالث: إن الحصر في تلك الروايات لم يكن صادراً منه عليه السلام على نحو الحكم الشرعي الذي يعمّ كلّ زمان ومكان، وإنما هو حكمٌ ولائيّ خاصّ في ذاك العصر، وبالتالي يكون تعيين الموضوع من شؤون الحاكم بحسب ما يشخصه من حاجة الناس في عصره. وأضاف: إن مقتضى كون الشريعة الإسلامية سهلةً سمحاء تشريع الكلّيات الصالحة للانطباق في كلّ زمان ومكان، وتفويض تعيين الموضوعات الجزئية إلى الحكام والولاة.

وجعل الشاهد على ذلك أمر أمير المؤمنين عليه السلام مالكاً بالنهي، ومعاقبة مَنْ تخلف، مضافاً لأمر رسول الله بالإخراج والبيع، كما في خبر حذيفة^(٨٥).

ويلاحظ على ما أُفيد:

أولاً: ما ذكر من أن عمل الخلفاء وعمالهم كان يعتمد على فتوى أبي حنيفة ومالك في عصر الإمام الصادق عليه السلام في غير محله؛ لأن أبا حنيفة لم يكن له مذهب في حياته حتّى يعتمد من قبل الأمويين والعباسيين، بل كان معارضاً للدولة الأموية في أواخر عهدها، وحاول واليها إجباره على تولّي منصب القضاة، فلمّا أبى ضُرب بالسياط. وكان معارضاً للعباسيين فأمر بتعذيبه أيضاً. وإنما انتشر مذهبه بعد مماته، وعلى يد تلميذه أبي يوسف، بعدما تقرب من الخلفاء العباسيين، وعُين قاضياً؛ حيث توفّي أبو حنيفة عام ١٥٠هـ، بينما توفّي الصادق عليه السلام عام ١٤٩هـ. ومع هذا كيف يمكن القول: إن الإمام الصادق عندما صدرت منه الروايات الحاصرة كان في مقام التصديّ والردّ على أبي حنيفة؟

وأما مالك فلم يكن مقرباً من العباسيين، بل لما وُشي به إلى جعفر بن سليمان العباسي، الذي كان والي المدينة، بأنّه لا يؤمن ببيعته استدعاه، وجردّه من ثيابه،

وضربه أسواطاً، فانخلع كتفه.

أضيف إلى ذلك أن ما استظهر من لحن الروايات الحاصرة، وهو وجود مَنْ يصرّ على تعميم الحِكْرة، ظاهر البطلان، نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً فبروايات أخرى وردت بنفس التعبير، ومع ذلك لا يوجد ما يدلّ على وجود مخالف، ولم يدّع ذلك أحدٌ، من قبيل: ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «لا صلاة إلا بطهور...»^(٨٦). فاعتماد أسلوب الحصر في بيان الحكم أعمّ من ذلك، والنكته من ورائه إفهام السامع والسائل حصر الحكم؛ كي لا يكرّرا السؤال عن حكم حِكْرة موارد أخرى، فينقطع به.

أمّا حلاً فإنّ بعض الروايات الحاصرة روايات نبوية، والبعض الآخر منها منسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام. نعم، باستثناء مؤثقة غياث بن إبراهيم؛ فقد رواها الشيخ الطوسي، عن غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام^(٨٧)، ولكن رواها الصدوق، عن جعفر بن محمد، عن أبيه الباقر عليه السلام، بنفس السند، فقال: روي عن غياث بن إبراهيم، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام^(٨٨). فبالنتيجة جميع هذه الروايات منسوبة إلى غير الإمام الصادق عليه السلام، ولم تصدر عنه ابتداءً.

ثانياً: إن الوجه الأخير لا يصلح وجهاً مستقلاً في مقابل الوجهين الآخرين، بل يتعين بعد صحّة أحدهما على الأقلّ، وهو كون الحكم قد صدر من المعصوم على نحو القضية الخارجية في ذاك الزمن الذي قد يتغيّر نظراً لاختلاف حاجة الناس، وهذا يلزم منه أن تشخيص موضوعات الحِكْرة من شؤون وصلاحيّات الوالي.

نعم، لا بُدّ من الإشارة إلى أن تشخيص الوالي ليس إلاّ عبارة عن طريق وكاشف عن الواقع، فيؤخذ بقوله باعتباره من أهل الخبرة؛ بحيث لو شهد أهل الخبرة بأن بعض الأشياء لا يكفي وجودها في السوق بحاجة الناس لحرم احتكارها، سواء منع عنها الوالي أم لا. فإنّ أراد هذا المعنى فكلّامه متين وقويّ، وإلاّ فلا.

فتحصّل بذلك أن الروايات الحاصرة لم تصدر من الإمام الصادق عليه السلام للردّ على أبي حنيفة ومالك؛ لأنها منسوبة إلى غير الإمام الصادق. مضافاً إلى كونهما لم يكونا مقربين من الدولة الأموية والعباسية.

استخلاص واستنتاج

وقد ظهر لك ضعف النظرية القائلة بكراهة الاحتكار، وقوة النظرية القائلة بالتحريم.

وإن موضوع الاحتكار عامٌ لكلِّ ما يشكّل حاجة نوعية لعامة الناس التي تقوم عليه حياتهم ومعاشهم، وتعتبر من العناصر الأساسية التي يتوقّف عليها نظام اجتماعهم.

ولا يختصّ بجنسٍ خاصٍّ من الأطعمة، بل تختلف باختلاف الزمان والمكان والأعراف. ويشمل غير الطعام أيضاً، من قبيل: آلات النقل والبناء وغيرها؛ وذلك استناداً لعموم الحيثية التعليلية الارتكازية، الواردة في ذيل صحيحة الحلبي، وهي قوله عليه السلام: «وإن كان الطعام قليلاً لا يسع الناس فإنه يكره أن يحتكر، ويترك الناس ليس لهم طعام».

هذا، مضافاً إلى قاعدة نفي الضرر في حال فرض عدم توفّر أدلة دالة على الشمول بالعنوان الأولي. وهذا موافقٌ للقاعدة، وهو تقديم المهم النوعي على المهم الشخصي.

وأما ما صدق عليه عنوان التّرف فلا يحرم احتكاره، وهي الأمور التي يقتتيها ويأكلها الخاصّة، وهم الأغنياء، دون عامّة الناس، من قبيل: أطعمة التّرف التي لا تتوقّف عليها حياة الناس المتعارف عليها، أو آلات النقل باهظة الثمن وغيرها من الأشياء الأخرى.

وقد تبين أن الحصر بالغلات الأربع وغيرها، الذي جاء في بعض الروايات، حصرٌ إضافي لا مفهوم له في نفي الاحتكار عن غيرها. وعليه فتحمل على كونها الأشياء التي كانت محلّ حاجة لدى الناس في ذاك الوقت، وأن ذكرها من قبل الإمام كان من باب كونها طريقاً إلى ما يحتاجه الناس في كلّ زمان ومكان.

مفهوم الاحتكار في النظام الاقتصادي الرأسمالي

عرف الاحتكار (monopoly) في الاصطلاح الاقتصادي بأنه انفراد شخص أو عدّة أشخاص أو مشروع في عملٍ معين.

والاحتكار تارةً يتحقّق في البيع؛ وأخرى في الشراء.

فاحتكار البيع هو الانفراد في إنتاج سلعة معينة ليس لها بديل، وبيعها، كما لو احتكرت شركة ما إنتاج دواء معين، أو وسيلة للنقل. وأما احتكار الشراء فكما لو احتكرت الدولة أو شركة صاحبة امتياز عام شراء سلعة^(٨٩).

ويتحقق الاحتكار عندما تختلّ بعض شرائط المنافسة الكاملة في السوق، فكان لا بُدَّ من التعرّف على تلك الشرائط.

سوق المنافسة الكاملة

يتحقق سوق المنافسة الكاملة متى توفّرت الشرائط الخمس التالية:

أ- التجانس بين وحدات السلعة (تجانس المادة)

ويقصد بالتجانس أن تكون السلعة التي تنتجها كافة المشاريع غير مختلفة في شكلها، وأسلوب تقديمها من بائع إلى آخر، من وجهة نظر المستهلك، فتتساوى مع مثيلاتها، من حيث قدرتها على إشباع حاجته، فلا يتعاقد البائع والمنتج مع مشترٍ معين؛ لاقتدار الجميع على دفع الثمن.

ب - تعدّد البائعين والمشتريين

يشترط وجود عدد كبير من البائعين والمشتريين للسلعة المفترضة، بحيث تكون حصة كلّ مشترٍ أو بائع منتج ضئيلة، قياساً مع جميع السلع المعروضة، ممّا يعني أن أحداً لن يتمكن من التحكم بالكمية المطلوبة أو المنتجة. فلو حاول أيُّ فرد رفع الثمن سيخسر المشتريين؛ لأنهم سيشترون السلعة بالثمن السائد من بائع آخر، فيتوحّد الثمن حينئذٍ.

ج - علنيّة السوق

ويُراد بهذا الشرط أن يكون جميع المشتريين والبائعين عالمين بالثمن السائد في السوق. مضافاً إلى علمهم بظروف عرضها وطلبها. وينتج من هذا الشرط نتيجتان:

١. عدم قدرة البائعين على زيادة ثمن السلعة؛ لأنَّ المشتريين على علمٍ بالثمن السائد في السوق، فيضطر للبيع بالقيمة المتعارفة.
٢. عدم قدرة المشتري على دفع ثمن أقلَّ من ثمن السلعة؛ وذلك لعلم البائعين بالثمن المتعارف.

د - حرية الدخول والخروج من السوق

ويقصد بها أنَّ لكل فرد الحرية المطلقة في دخول السوق وإنتاج أيِّ سلعة يريد، دون أن تواجهه عوائق قانونية، اقتصادية أو إدارية، أو اتفاق بين الأطراف على رسم سياسة معينة، كتحديد الثمن وتوزيع الأسهم. وتشمل حرية الدخول حرية انتقال عوامل الإنتاج بين فروع الإنتاج، والحصول على المواد الأولية والخبرات الفنية اللازمة.

هـ - سيولة السوق

وهي سيولة العرض والطلب؛ أي إن بإمكان كلِّ مشترٍ التواصل مع أيِّ بائع شاء، وكذلك العكس بالنسبة إلى البائع. فلا قيود مفروضة تحول دون التواصل بين الطرفين.

سوق الاحتكار الكامل

يمثل سوق الاحتكار الكامل طرف النقيض مع سوق المنافسة الكاملة، فلا تجد فيه أيَّ أثر للمنافسة من جهة البائع والمشتري:
أ. من جانب البائع: يتحقق الاحتكار الكامل من جهته إذا توفّرت الشروط التالية:

١. انتفاء التجانس: عدم وجود سلعة أخرى قادرة على إشباع رغبة المشتري.
٢. وجود منتج (بائع) واحد: عدم وجود منتج آخر للسلعة. ويترتب عليه قدرة البائع على احتكار المنتج، وبيعه بالثمن الذي يريد.
٣. انتفاء شرط العلم الكامل بظروف السوق: فلا عبرة بالعلم بظروف السوق؛ لأنَّ المحتكر وحده الذي يمثل الإجمالي العام للإنتاج، فله تحديد الثمن، بعيداً عن

انسجامه مع ظروف السوق والمستهلك؛ لاضطراره للشراء على كل حال.

٤. **السوق مغلق:** لا يقدر أي مشروع على الدخول في السوق؛ نتيجة العوائق التي تكفل للمحتكر السيطرة عليه. هذا مضافاً إلى أن إيقاف المحتكر الإنتاج يساوي انعدامه كلياً؛ لانتفاء البديل.

ب. **من جانب المشتري:** يتحقق الاحتكار الكامل من جهته إذا لم يكن هناك مشتر آخر، مما يتيح له القدرة على التأثير في الثمن على اختلاف الكميات التي يطلبها منها. وهذا النوع من الاحتكار يمكن تحقيقه في فرض وحدة البائع أو تعدده، فيشترك من هذه الجهة مع الاحتكار الكامل من جانب البائع.

سوق المنافسة الاحتكارية

هذا النوع من السوق تجتمع فيه بعض شروط المنافسة الكاملة، وبعض شروط الاحتكار الكامل. فينظم السوق من جهة البائعين إذا توفر الشرطان التاليان:

الشرط الأول: تعدد البائعين (المنتجين للسلعة)

إذا تعدد المنتج يقدم حينئذ كثير من البائعين السلعة إلى المستهلكين، ولن يؤثر في تحديد الثمن، ولا في نسبة إجمالي الكمية المنتجة أو المعروضة من السلعة.

الشرط الثاني: انتفاء التجانس

تختلف وحدات السلعة المعروضة من قبل المنتجين والبائعين في نظر المستهلك الذي يقدر على التمييز بينها تبعاً لقدرتها على إشباع رغبته. والمعيار في تمييزه إما أن يقوم على أساس صفات موضوعية من حيث المتانة والجودة؛ أو على أساس صفات ظاهرية يوجدها البائع في ذهن المستهلك، عبر التسويق الإعلاني، وحسن طريقة العرض، والخدمة، وجودة التغليف، والأمانة.

١- سوق احتكار القلة (oligopoly)

ويقصد به وجود عدد قليل من بائعي السلعة المعروضة أو منتجيها، وعدد قليل

من المشتريين لها. ويترتب على هذا الفرض قدرة المشتريين على تحديد الثمن والتأثير في تحديد نسبة الكمية المطلوبة. واحتكار القلة يمكن صدوره من جهة البائعين أو المشتريين:

أ- احتكار القلة من جانب البائعين

يتميز هذا النوع من السوق بوجود عدد قليل من البائعين أو المنتجين، بحيث يكون لكل منهم القدرة على تحديد الثمن والكمية المنتجة أو المعروضة. فالكمية المعروضة من كل بائع تشكل جزءاً أساسياً من إجمالي الكمية الموجودة في السوق. فتمتد قدرة بعضهم على تحديد الثمن والكمية المطلوبة فإنه يعلم بأن الآخرين سيتخذون القرار نفسه.

وفيه ينتفي التجانس الكامل بين السلع، رغم تشابه خصائصها الجوهرية، ولكنها تختلف في الغالب من جهة الشكل. ولا بد من توفر شرط العلم بظروف السوق من قبل البائع. وأما بالنسبة لشرط الدخول والخروج من السوق فهو متحقق بصورة محدودة جداً؛ وذلك لأن كل مشروع يصمم الدخول في إنتاج السلعة المفترضة سيواجه عوائق مادية وقانونية عديدة.

ب - احتكار القلة من جانب المشتري

يتميز هذا النوع من السوق بمحدودية المستهلكين، وتحديد الثمن والكمية المطلوبة من السلعة؛ لأن لكل مشتري جزءاً هاماً من إجمالي الطلب الكلي، فينتج عنه أن كل مشتري يريد اتخاذ قرار معين بشأن الكمية المطلوبة أو الثمن يأخذ بالحسبان ما سيقدم عليه المشترون الآخرون من اتخاذ القرار نفسه. وهذا يفرض على المشتريين العلم بظروف السوق.

٢- الاحتكار البسيط

الاحتكار البسيط هو انفراد منتج أو عارض واحد لسلعة يوجد لها بديل قريب، وهذا يعني أن المحتكر يواجه منافسة ليست بشديدة من السلع الأخرى. وبهذا يتضح

الفرق بين الاحتكار البسيط والاحتكار الكامل؛ إذ إن العارض في النوع الأول يواجه منافسة غير شديدة، بينما العارض في النوع الثاني لا يواجه أي منافسة على الإطلاق.

مقارنة بين مفهومي الاحتكار الإسلامي والاحتكار الرأسمالي

من خلال المقارنة بين هذين المفهومين، وتحديد أوجه الشبه والاختلاف بينهما، يظهر ما يلي:

يمتاز مفهوم الاحتكار الإسلامي بعدة خصائص عن مفهوم الاحتكار في النظام الاقتصادي الرأسمالي، وهي:

١. محدودية الموارد المحتكرة، أي محدودية الموارد التي يجري فيها الاحتكار، وإن اختلفت فيما بينها من حيث السعة والضييق، وكونها ضرورية أو لا.
٢. طلب الزيادة في الثمن. فقد اعتبر كثير من الفقهاء كون حبس السلعة بغرض طلب الزيادة في الثمن شرطاً في تحقق الاحتكار. وهذا العامل مشترك بين المفهومين.

٣. عدم وجود المقدار الكافي لعامة الناس.

٤. محدودية الزمن: اشترط بعض الفقهاء في صدق الاحتكار تحققه بعد مدة زمنية معينة. هذا ما يراه بعض الفقهاء. وعلى من لا يراه من الفقهاء يتفق مع الرأسمالي.
٥. تملك السلعة بالشراء خاصة، وإلا لما تحقق الاحتكار.

٦. حبس السلعة: تحقق الاحتكار في خصوص حبس السلعة بعيداً عن متناول الأيدي، بخلاف مختار السيد الخوئي، فيتوافق بذلك مع النظام الرأسمالي.

مفهوم الاحتكار في النظام الاقتصادي الرأسمالي

بينما يمتاز مفهوم الاحتكار في النظام الاقتصادي الرأسمالي بعدة خصائص، وهي:

١. شمولية الاحتكار لجميع الموارد: يجري الاحتكار في جميع الموارد المفترضة، مع قطع النظر عن كونها ضرورية أو غير ضرورية، فهي غير مختصة ببعض الأجناس دون البعض الآخر.

٢. عدم العلم الكامل بظروف السوق: فلو علم المشتري والبائع بظروف السوق فلا يتحقق احتكارٌ في البين؛ لأن المشتري على علمٍ كامل بالسعر، وبالتالي لن يقدم على شراء السلعة بأعلى من الثمن المتعارف عليه. وكذلك بالنسبة إلى البائع فإنه لن يبيع بأقل منه.

٣. عدم اعتبار حبس السلعة عن أعين الناس: يتحقق الاحتكار سواء حُبست السلعة بعيداً عن أعين الناس أو وُضعت في متناول أيديهم.

٥. يتحقق الاحتكار حتى في فرض وجود منتج واحد، أو بائع واحد، أو مشتر واحد، يبيع بسعر يساوي القيمة السوقية الواقعية للسلعة.

٢. يعتبر عدم التجانس الكامل أو الجزئي بين السلع، أو وجود بديل قريب لها: يتحقق الاحتكار في ظلّ عدم توفّر التجانس الكامل بين السلع، أو الاختلاف الخارجي الذي يتمثل في اختلاف الشكل والصورة، مع الاشتراك في الجوهر. ويتحقق أيضاً عند انفراد المنتج أو البائع لسلعة لها بديل قريب، الذي يصطلح عليه بالاحتكار البسيط.

اعتبار وحدة التجانس بين السلع

يتحقق الاحتكار إذا كانت السلع من جنسٍ واحد، فيحرم احتكار الغلات الأربع مثلاً، سواء وجد لها بديل قريب أم لا. فهذه الأجناس بذاتها يحرم احتكارها، وإن تمكّن الناس من شراء طعامٍ آخر.

وكما ترى فإنه لا يوجد إلاّ عامل واحد مشترك بين مفهومي الاحتكار الإسلامي والرأسمالي، وهو الشرط السادس على بعض معاني حبس السلعة.

ولا يتحقق الاحتكار الشرعي في جميع أنواع الاحتكار في النظام الرأسمالي، حتى في سوق الاحتكار الكامل، فضلاً عن الأنواع الثلاثة الأخرى، ما دام هذا البائع والمشتري الواحد يؤمّنان للناس ما يكفيهم من السلعة المفترضة.

نعم، يحرم عليهم شرعاً منع البائعين والمشتريين الآخرين من شرائها وبيعها. وإنما يحرم من جهة كونه ظلماً للآخرين. فهذا حكمٌ تكليفي آخر لا علاقة له بالاحتكار.

اللهمّ إلا إذا قلنا بأن للمنتج حقّ براءة الاختراع، فلا يصحّ إقدام أحد على إنتاج تلك السلعة، ولكنّ ليس لأحد منع الآخرين من شرائها، وحصر البيع والشراء بأحدٍ دون غيره.

ومن الملاحظ أنه أخذ في مفهوم الاحتكار في النظام الاقتصادي الرأسمالي انعدام عنصر المنافسة الكاملة، ولو بانتفاء بعض شرائطها، يعني بنسبة معينة، سواء انعدمت كاملة أو ناقصة تصل في أدنى مستوياتها مع الاحتكار البسيط. وهذا ما صرح به في تعريف الاحتكار، كما تقدّم.

ولكنّ لم يؤخذ عنصر المنافسة وعدمها في تحقّق مفهوم الاحتكار في النظام الاقتصادي الإسلامي على الإطلاق، وإنّما أخذ السعة وعدم السعة من تلك السلعة التي يحرم احتكارها، في ظلّ توفر شرائط أخرى. فهذا هو قوام تحقّق مفهوم الاحتكار في الإسلام لا غير.

الهوامش

- (١) ابن فهد الحلّي، المذهب البارع ٢: ٣٧٠.
- (٢) التنقيح ٢: ٤٢؛ العاملي، مفتاح الكرامة ٤: ١٠٧.
- (٣) الأنصاري، حاشية المكاسب: ١٣٩ - ١٤٠.
- (٤) المراسم: ١٨٣.
- (٥) ك: أبي بكر الكاشاني، بدائع الصنائع ٥: ١٢٩؛ المرغنياني، الهداية ٤: ٦٨.
- (٦) الكافي في الفقه: ٣٦٠.
- (٧) الصدوق، المقنع: ٣٧٢؛ الطوسي، النهاية: ٣٧٤؛ ابن إدريس، السرائر ٢: ٢٣٨؛ العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٥: ٤٠؛ المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام ٢: ٢٧٥؛ عليّ بن محمد القمّي، جامع الخلاف والوفاق: ٢٧٩؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣: ١٩٣؛ السبزواري، كفاية الأحكام ١: ٤٢٢.
- (٨) الصدوق، المقنع: ٣٧٢؛ النراقي، مستند الشيعة ١٤: ٤٩؛ الطباطبائي، رياض المسائل ٨: ١٧٣.
- (٩) الطوسي، المبسوط ٢: ١٩٥؛ ابن حمزة الطوسي، الوسيلة: ٢٦٠؛ العلامة الحلّي، تذكرة الفقهاء ١٢: ١٦٦؛ مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٢٠؛ الكركي، جامع المقاصد ٤: ٤٠.
- (١٠) الشهيد الأول، اللمعة الدمشقية: ١١٠؛ الدروس الشرعية ٣: ١٨٠؛ العاملي، مفتاح الكرامة ١٢:

٣٥٦.

(١١) بدائع الصنائع ٥: ١٢٩

(١٢) المدونة الكبرى: ١٢٣.

(١٣) الكلبيكاني، هداية العباد ١: ٣٤٧؛ زين الدين، كلمة التقوى ٤: ٢٧، مسألة ٤٩؛ منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٢: ٦٤٤ - ٦٦٦؛ محمد مهدي شمس الدين، الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ١٤٠؛ عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام ١٦: ٣٤.

(١٤) ابن قدامة، المغني ٤: ٢٨٣؛ البهوتي، كشف القناع ٣: ٢١٦؛ ابن قدامة، الشرح الكبير ٤: ٤٧.

(١٥) النووي، المجموع ١٣: ٤٤؛ الشرييني، مغني المحتاج ٢: ٣٨؛ البكري، إعانة الطالبين ٣: ٣١؛ الرعيني، مواهب الجليل ٦: ١.

(١٦) الجامع للشرائع: ٢٥٧.

(١٧) بدائع الصنائع ٥: ١٢٩؛ ابن عابدين، حاشية ردّ المختار ٦: ٧١٧؛

(١٨) الخوئي، مصباح الفقاهة ٥: ٤٩٧ - ٤٩٨؛ السيستاني، منهاج الصالحين ٢: ١٩ - ٢٠؛ هداية العباد ١: ٣٤٧.

(١٩) الكافي ٥: ١٤٦، باب الحِكرَة، ح ٦.

(٢٠) سنن الدرامي ٢: ٢٤٨، باب في النهي عن المنكر.

(٢١) مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٢٦٧، باب غلاء الأسعار ورخصها، ح ٣٩٦٢.

(٢٢) كنز العمال ٤: ١٨٢، كتاب البيع، باب ٣، ح ١٠٠٦٨.

(٢٣) صحيح مسلم ٥: ٥٦، باب النهي عن الحلف في البيع، ح ١٠٠٦٩.

(٢٤) سنن الترمذي ٢: ٣٦٩.

(٢٥) البيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣٠؛ مستدرک الحاكم، ج ٢، باب ١١ من كتاب البيوع، ح ٩٧٢٠؛ الطبراني، المعجم الكبير ٨: ١٨٨؛ ابن شبيبة، المصنف ٥: ٤٧.

(٢٦) المستدرک ٢: ١١؛ مسند أحمد ٢: ٣٣.

(٢٧) كنز العمال ٤: ١٠٠، باب الاحتكار، ح ٩٧٣٤.

(٢٨) المصدر السابق ٤: ٩٧، كتاب البيوع، ح ٩٧٢٠؛ السيوطي، الجامع الصغير (مع شرحه فيض القدير، للمناوي) ٦: ٣٥.

(٢٩) سنن ابن ماجه ٢: ٧٢٩، باب الأجر على تعليم القرآن، ح ٢١٥٠.

(٣٠) المجموع ١٣: ٤٤.

(٣١) سؤالات الآجري لأبي داوود سليمان بن الأشعث ٢: ٢٧.

(٣٢) ابن حزم، المحلى ٩: ٦٤.

- (٣٣) العيني، عمدة القاري ١١: ٢٤٩.
- (٣٤) تقدم في مناقشة الشرط الأخير في الاحتكار، وهو الحدّ الزمني، وكانت الرواية الثالثة.
- (٣٥) تقدم في مناقشة الشرط الأخير أيضاً في الاحتكار، وكانت الرواية الثانية.
- (٣٦) الدمياطي، إعانة الطالبين ٣: ٣١.
- (٣٧) كتاب العين ٢: ٢٥.
- (٣٨) الصحاح ٥: ١٩٧٤.
- (٣٩) معجم مقاييس اللغة ٣: ٤١٠ - ٤١١.
- (٤٠) التبيان ١: ٢٧٤.
- (٤١) وسائل الشيعة ٢٠: ١٥، كتاب النكاح، باب ١ من أبواب مقدمات النكاح، ح ٨.
- (٤٢) المصدر السابق ٢٧: ٤٢٦، كتاب التجارة، باب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، ح ١.
- (٤٣) الكافي ٥: ١٦٤، باب الجكرة، ح ٣.
- (٤٤) الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ١٢٠.
- (٤٥) وسائل الشيعة ١: ٣٧١، كتاب الطهارة، باب ٣ من أبواب الوضوء، ح ٨: سنن الترمذي ١: ١٥٦، باب ١٨٣، ح ٢٧٤.
- (٤٦) الأحسائي، عوالي اللآلي، ج ٢، باب الصلاة، ح ١٣: سنن الترمذي: ١٥٦، باب ما جاء أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، ح ٢٤٧.
- (٤٧) وسائل الشيعة ٥: ٤٨٩، كتاب الصلاة، باب ٢ من أبواب القيام، ح ٢.
- (٤٨) وسائل الشيعة ٢٧: ٤٢٤، كتاب التجارة، باب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، ح ٢.
- (٤٩) الخوئي، مصباح الفقاهة ٥: ٤٣٠ (تقاريرات السيد الخوئي، بقلم: الميرزا محمد علي
- (٥٠) وسائل الشيعة ١٧: ٤٢٥، كتاب التجارة، باب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، ح ٤.
- (٥١) المصدر نفسه.
- (٥٢) المصدر السابق، ح ٧.
- (٥٣) المصدر السابق، ح ١٠.
- (٥٤) دعائم الإسلام ٢: ٣٥، كتاب البيوع والأحكام فيه، ح ٧٨.
- (٥٥) المصدر نفسه، ح ٧.
- (٥٦) رجال النجاشي: ٣٠٥.
- (٥٧) المصدر السابق: ٤٢٠؛ اختيار معرفة الرجال ٢: ٥٩٧؛ الفهرست: ٢٥٦.
- (٥٨) المقنع: ٣٧٢.
- (٥٩) النهاية: ٣٧٤.

- (٦٠) السرائر ٢: ٢٣٨.
- (٦١) الوسيلة: ٢٦٠.
- (٦٢) نهاية الأحكام ٢: ٥١٤.
- (٦٣) روضة الطالبين ٣: ٧٨؛ عبد الكريم الرافعي، فتح العزيز ٨: ٢١٦ - ٢١٧؛ وغيرها من الكتب الأخرى.
- (٦٤) المغني ٤: ٢٨٣؛ الشرح الكبير ٤: ٤٧؛ وآخرون أيضاً.
- (٦٥) حاشية رد المختار ٦: ٧١٧ - ٧١٨.
- (٦٦) المغني ٤: ٤٦.
- (٦٧) الإمام مالك، المدونة الكبرى ٤: ٢٩١.
- (٦٨) المبسوط ٢: ١٩٥.
- (٦٩) الوسيلة: ٢٦٠.
- (٧٠) نهاية الأحكام ٢: ٥١٤؛ تذكرة الفقهاء ١٢: ١٦٦.
- (٧١) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣: ١٩٢.
- (٧٢) البحراني، الحقائق الناضرة ١٨: ٦٢.
- (٧٣) كتاب المكاسب ٤: ٣٦٩.
- (٧٤) منتهى المطلب ٢: ١٠٠٧.
- (٧٥) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٤: ٢٥٠ - ٢٥٣.
- (٧٦) مصباح الفقاهة ٥: ٤٣٠.
- (٧٧) الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ١٣.
- (٧٨) وسائل الشيعة ٢٧: ٤٢٤، كتاب التجارة، باب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، ح ٢.
- (٧٩) استدلال بعموم هذا التعليل الشيخ منتظري في كتابه نظام الحكم في الإسلام: ٣٨٩؛ وتبعه الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتابه الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ١٣٥.
- (٨٠) نهج البلاغة ٣: ١٠٠.
- (٨١) استدلال بعموم هذا التعليل الشيخ منتظري في نظام الحكم في الإسلام: ٣٨٩؛ وتبعه في ذلك الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتابه الاحتكار في الشريعة الإسلامية: ١٣٦ - ١٣٧.
- (٨٢) بحوث في علم الأصول ٥: ٤٩١.
- (٨٣) العروة الوثقى ٦: ١١٥، ملحقات العروة، مسألة ٣٣.
- (٨٤) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٢: ٦٤٦ - ٦٤٨.
- (٨٥) وسائل الشيعة ١٧: ٤٢٩، كتاب التجارة، باب ٢٩ من أبواب آداب التجارة، ح ١.

(٨٦) وسائل الشيعة ١: ٣١٥، كتاب الطهارة، باب ٩ من أبواب وجوب الاستنجاء للصلاة، ح ١٠.

(٨٧) الاستبصار ٣: ١١٤.

(٨٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٣٦٠.

(٨٩) يراجع: الدكتور سمير حسّون، كتاب مبادئ الاقتصاد السياسي المعاصر: ٢٥٧؛ الموسوعة العربية الموسوعة العربية الاحتكار (ENCYCLOPEDIA):

www.arabency.com/index.php?...pnEncyclopedia

ويراجع: الدكتور ميثم عبد الكريم شعبان، كتاب الاقتصاد السياسي، الفصول التاسع والعاشر والحادي عشر.

مرجعية الحديث الشيعي الإمامي

المصدر والحدود

د. مجيد معارف (*)

د. عبد الهادي فقيهي زاده (**)

د. نظيرة غلاب (***)

إن دراسة الحديث حاجة معرفية وتاريخية، استدعتها الرغبة العلمية في إعادة هيكلة مصادر المعرفة الدينية؛ لتجاوز ثقل الثقافة التاريخية وفهومها، التي ما زالت تشحذ هذه المصادر بتنميطات تقليدية دائرة بين الإفراط والتفريط، وهو الشيء الذي لم يعد يجدي أمام تحديات مناهج البحث العلمي، وتنامي ظاهر نقد المتون الدينية. من هنا فإعادة دراسة مرجعية الحديث الشيعي الإمامي ضرورة معرفية وتاريخية، بلحاظ كون الحديث مصدراً معرفياً وتشريعياً، وبلحاظ كونه إطاراً معرفياً يؤسس للهوية الدينية بشكل عام، والهوية المذهبية بشكل خاص. لقد تسالم جميع المسلمين على مصدرية ومرجعية الحديث النبوي في التشريع وعملية استنباط الأحكام، لم يشذ عنهم إلا فئة ممن يسمون بالقرآنيين. لكن وقع خلاف بين المسلمين حول مرجعية روايات الصحابي والأحاديث المروية عن أئمة الإمامية.

انطلق الإمامية في مرجعية الحديث الشيعي الإمامي وحجّيته من مجموعة من

(*) عضو الهيئة العلميّة في جامعة طهران، ومسؤول الدراسات والتحقيق في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية. باحثٌ متخصصٌ في تاريخ الحديث الإسلامي. من إيران.

(**) أستاذٌ مساعد في قسم علوم القرآن، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة طهران.

(***) باحثة متخصصة في علوم القرآن والحديث، من المغرب.

الأدلة العقلية والنقلية التي تثبت لأئمة أهل البيت العلمية والعصمة، وبالتالي الأهلية المعرفية والدينية، بحيث لا تنحصر مرجعيتهم تحت عناوين الاجتهاد والرأي. نتناول في هذا المقال البحث في حجية ومرجعية الحديث الشيعي، انطلاقاً من بيان ما طرح من الأدلة العقلية والنقلية التي تتبني عليها هذه المرجعية، محددين بذلك حدود هذه المرجعية ومساحتها المعرفية.

١- الحجية في الحديث

لقد ثبتت عدة تعاريف للحجية وماهيتها؛ وذلك لأن قوام العلوم كلها بالحجة، سواء ما لوحظ منها في العلم باللحاظ الاستقلالي أو ما لوحظ باللحاظ الآلي. ولا بد أن نقف عند المعنى المراد من الحجية في الحديث، هل هي بالمعنى المنطقي أو بالمعنى الأصولي أو أنها شيء آخر؟

فإذا عرفنا أن الحجية في المنطق هي الكاشفية، بحيث تكون الصورة مطابقة لعين الواقع، وهي المنجزية والمعدرية، كما يذهب إلى ذلك الأصوليين، كالأخوند الخراساني^(١). والمقصود بهما حكمان من أحكام العقل العملي، حيث يدرك أن عدم متابعة القطع أمر قبيح، ولو تابع القاطع القطع فأخطأ القطع الواقع فإن العقل العملي يرى أن معاقبة القاطع ظلم قبيح. فمرجع المنجزية إلى لزوم متابعة القطع؛ لأن عدم متابعته ظلم للمولى، وأنه لا عقوبة لمن تابع قطعه؛ لأن عقوبته ظلم. فالخبر الواحد حجة، أي إنه منجز وموجب لاستحقاق الثواب لدى الإصابة، ومعدر لدى الخطأ وفقدان العلم، بمعنى المنجزية والمعدرية^(٢).

لكن الحديث الإمامي؛ بلحاظ كاشفيته عن مراد كلام المعصوم^(ع)، مخبر عن إخبارات الله وإنشاءاته، على ما سنبين في علم الإمام، يفيد العلم، والعلم حجة، وبه تقع المنجزية والمعدرية. فتكون الحجية في الحديث أعم من الحجة في المنطق والأصول.

وفي الجملة تكون الحجية المقصودة في موضوع الحديث هي بيان أن الحديث الشيعي مرجع شرعي، ومصدر معرفي، سواء تعلق الأمر بالجانب العلمي أو العملي، بمعنى أن مطلق ما صدر عن المعصوم متى ثبت صدوره عنه وجب الامتثال له

والاحتكام إليه.

إذا ثبت ذلك عرفنا أن الحديث منه ما يكون حجة؛ وما يكون غير حجة. والحجة منه ما يفيد العلم، وهو المتواتر، والمحفوظ بالقرائن؛ وما لا يفيد العلم لذاته وهو الظنّ المعتبر، وينقسم إلى: الصحيح، الحسن، القوي، والموثق. وقد فصلت كتب علم مصطلح الحديث في تعريف كلّ هذه الأقسام، علماً أن تعريف الصحيح عند القدماء ليس هو نفسه عند المتأخرين. واختلف في نوعية العلم الذي يحصل من الحديث المتواتر، هل هو العلم القطعي أو يفيد الاطمئنان والوثوق؟ فذهب الحلّي في مبادئ الوصول، وصاحب الجواهر، والميرداماد في الرواشح السماوية، حيث قال «هو - أي الخبر المتواتر - لا محالة يعطي العلم البتّي بمفاده»^(٣)، وهو نفس رأي الشهيد الثاني في البداية. وذهب الشيخ النراقي في عوائد الأيام، والشيخ الأنصاري في الرسائل، إلى أنه يفيد الاطمئنان.

لكنّا نقول: لو قلنا: إن الحديث المتواتر يفيد العلم، والعلم يفيد القطع، صارت حجة القطع عقلية، يحكم بها العقل، ولا يمكن للمعتبر سلبها عن القطع؛ للملازمة الذاتية بين العلم والقطع، واللازم الذاتي لا ينفك، كما يقرّر في المنطق. بينما لو قلنا: إن المتواتر إنما يفيد الاطمئنان، والاطمئنان لا يفيد القطع، إنما يفيد الظنّ المعتبر، صارت حجّيته عقلائية، وأمّكن سلب هذه الحجية عنه؛ لأنها ليست من الملازم الذاتي، بل عرضيّ قابل للانفكاك. والاطمئنان - على ما عرفه السيد الطباطبائي - «برزخ بين اليقين والظنّ». وكما هو معلوم فالبناء العقلاني جارٍ على اعتماد الاطمئنان، والتعامل معه معاملة اليقين، سواء في المجال العلمي أو النظري.

٢- أهمّ النظريات الواردة في حجّية الحديث أ- حجّية المتواتر والمحفوظ بالقرائن القطعية

لم يختلف أحدٌ حول حجّية المتواتر، فهو يفيد العلم لذاته، وما كان علمه ذاتياً لا يعلّل؛ تبعاً للقاعدة المنطقية: الذاتي لا يعلّل.

وإنما اختلفوا حول كيفية حصول العلم منه.
فذهب جمعٌ إلى القول بنظرية الظنون، منهم: الوحيد البهبهاني في الفوائد،
والآشتياني في بحر الفوائد في شرح الفرائد، والشيخ النائيني في فوائد الأصول.
وذهب جمعٌ آخر إلى القول بنظرية حساب الاحتمال، التي طرحها الشهيد
محمد باقر الصدر، وتبناها كلٌّ من: السيد الشاهرودي، والعلامة الحائري، وجلّ
تلامذته.

ب - حجّة أخير الآحاد

مشهور علماء الإمامية على أن المراد بحجّة خبر الواحد قيام الدليل الخاص
على اعتبار الخبر غير المقطوع بصدوره حجّةً ودليلاً. والمراد بعدم حجّيته هو عدم قيام
الدليل الخاص على اعتباره. فحجّيته تعبدية. وحصول العلم التعبدية لخبر الآحاد بسبب
المقدمات اليقينية، وبذلك لا تكون حجّيته ذاتية، بل جاءت من تلك المقدمات
المقطوعة؛ لأن خبر الواحد بما هو ليس فيه اقتضاء الحجية، بل حجّيته جاءت نتيجة
لتعبدنا ببعض الأدلة القائمة على حجّيته. والمشهور على القول بحجّة خبر الواحد على
غير الإطلاق، فقد اشترط القدماء في حجّيته أن يكون رواه إمامين عدولاً، فيما
اكتفى المتأخرون قاطبة بوصف الوثاقة.

لكن ذهب بعض الإمامية إلى عدم اعتبار حجّة الآحاد، كابن قبة والسيد
المرتضى وأبي المكارم وابن زهرة وابن البرّاج وابن شهر آشوب، صاحب معالم العلماء،
وابن إدريس الحلبي (٥٩٨هـ)، حيث نفوا ومنعوا من العمل به والاعتماد عليه في
الأحكام الشرعية، حيث لم تتمّ عندهم الأدلة على حجّيته تعبداً، بعد أن لم يكن
عندهم علماً ذاتياً^(٤).

٣- المعايير المعتمدة في الحجّة

إن الحديث عن المعيار والملاك المعتمد في قبول الرواية وتصحيحها أو تضعيفها
يختلف بين المتقدمين والمتأخرين، بل يختلف بين المتأخرين أنفسهم، وفقاً للمباني
المعتبرة لدى كل واحد منهم. وتختزل المعايير في معيارين: معيار الوثوق؛ ومعيار الوثاقة.

أ- معيار الوثوق

لقد امتاز القدامى بقريهم من عصر النصّ ومعاصرتهم، واطلاعهم عن حسّ أو ما هو قريب من الحسنّ على أحوال العديد من الرواة والأصول الأربعمئة المعتبرة. هذا بالإضافة إلى رغبتهم في تجميع الروايات وحفظها وتدوينها. كل هذه الأسباب جعلتهم يعتمدون معايير في الحجية أقلّ ما يمكن وصفها به أنها معايير فرضها الواقع. فقد اعتمدوا معيار الوثوق الذي يقوم عندهم على تجميع القرائن. فعند اطمئنانهم بصدور الرواية يحكمون عليها، وينعتونها بالصحة، الباعث لإمكان الاعتماد عليها. ومع عدم ذلك يحكمون عليها بالضعف. وهذا معيارٌ ساد مرحلة ما قبل التقسيم الرباعي. وبالجمله هذا المعيار يقوم على تجميع القرائن. علماً أن اعتمادهم على تجميع القرائن لا يعني عدم اعتنائهم بالسند مطلقاً، بل السند وفق هذا المبنى ليس هو الملاك والمناطق الكلّي الذي على أساسه يقال بالصحة أو بالضعف، بل ملاك الوثاقه أحد القرائن الدالة على الصدور، لا الملاك التامّ لقبول الرواية واعتمادها، لكنه على سبيل الطريقية في تعاملهم مع الحديث؛ إذ وجدناهم يوهنون من حديث الثقة إذا لم تتوفر فيه شروط القرائن. خلافاً لمنهج التقسيم الرباعي، فهو قائمٌ على ملاك الوثاقه ومناطقته. وهذا ما يفسر استعمالهم للأبحاث والتحقيقات الرجالية، والبحث في أحوال الراوي.

فأصحاب الكتب الأربعة - التي هي بالنسبة للإمامية مورد الاعتماد في استنباط الأحكام، وفي التحقيق - قد راعوا هذا المعيار، واعتمدوه في اعتبار الروايات، وتقيق مناطقها في حال التعارض واختلاف الرواية.

وفي الجملة مدار الحجية عندهم هو مجرد كون الخبر موثق الصدور عن النبي ﷺ وعن الأئمة عليهم السلام، بنحو يضعف فيه احتمال الكذب. والترجيح عندهم قائمٌ على القرائن التي اعتمدوها.

وكمثال على ذلك: وجدنا الشيخ الطوسي يضعف ابن سنان في كتبه الرجالية، بينما وجدناه، في كتابيه التهذيب والاستبصار، ينقل له العديد من الروايات. وهذا لا يعني التهافت أو الاضطراب للشيخ، وإنما يوضح أن ملاك حجية الحديث لديه هو الوثوق بالصدور، بينما كتب الرجال المعيار فيها هو دراسة حال

الراوي. ولعلّ هذا ما يفسر ظاهرة الإجماعات، كما هو عند الطوسي؛ لأنه بالفعل قد توفرت لديه القرائن التي غابت عن السيد المرتضى؛ لأسباب خارجية؛ إما بسبب الاندراست أو غيرها، فادعى الإجماع بعدم حجية الآحاد. وإلاّ إذا غابت هذه المعطيات حصل التهافت بين ما ادعاه الشيخ والسيد المرتضى في مسألة هي في حقيقة الأمر عصب عملية الاستنباط. اللهمّ إلاّ إذا فهمناه في إطار اختلاف المعايير. فملاك الحجية عند أصحاب هذا المبنى هو الوثوق والاطمئنان بالصدور.

حاول العديد من رجالات الإمامية تحديد نوعية هذه القرائن. وقد تحدث أكثر من واحد عن القرائن المعتبرة في حجية الخبر، وحدّدها الملا الفيض الكاشاني في عدة قرائن:

فمثلاً: حددها الفيض الكاشاني بقوله: «...كوجوده في كثير من الأصول الأربعمئة المشهورة؛ أو تكرّره في أصل أو أصلين منها فصاعداً، بطرق مختلفة وأساليب عديدة معتبرة؛ أن يوجد في أصل معروف الانتساب إلى أحد الجماعة الذين أجمعوا على تصديقهم، أو على تصحيح ما يصحّ عنهم، أو على العمل بروايتهم؛ وأن يندرج في أحد الكتب التي عرضت على أحد الأئمة المعصومين (عليه السلام)؛ وكأخذه من أحد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها، سواء كانت لإمامي أو غير إمامي^(٥).

وأضاف الشيخ البهائي قرينةً خامسة، وهي أن تكون الرواية في أحد الكتب المعتبرة والمشهود لها بالحجية لدى الإمامية.

هذه القرائن التي اعتمدها أصحاب الكتب الأربعة كانت متوفرة لديهم، كما سبق إلى ذلك القول. لكنّ اليوم صار من المتعسر الحصول عليها؛ لاندراست العديد منها، وضياع الكثير منها، مما أوجب على الآخذين بمعيار الوثوق طرح شروط تتسجم والمعطيات الحالية، كشرط عدم معارضة الرواية للروايات الموثوقة؛ وعدم مخالفتها للقرآن والسنة القطعية؛ وعدم مخالفتها للأحكام العقلية؛ وعدم وقوع الاضطراب في متنها.

ويعتبر كلّ من العلامة البروجردي والشيخ رضا الهمداني والسيد الخميني من روّاد معيار الوثوق^(٦).

ب - معيار الوثاقة

يمكن إلى حدٍ كبيرٍ عدّ العلامة الحلي (٦٤٨ - ٧٢٦هـ) المؤسس الأول لمعيار الوثاقة، وذلك بتصنيفه لكتاب «خلاصة الأقوال»، حيث عمد فيه إلى دراسة أحوال الرواة، جاعلاً لها الموضوعية في قبول الرواية أو ردّها. «إن العلم بحال الرواة من أساس الأحكام الشرعية، وعليه تبتني القواعد السمعية. يجب على كلّ مجتهد معرفته وعلمه، ولا يسوغ له تركه وجهله...؛ حيث روى مشايخنا رحمهم الله عن الثقة وغيره، ومن يعمل بروايته ومن لا يجوز الاعتماد على نقله. فدعانا ذلك إلى تصنيف مختصر في بيان حال رواة ومن يعتمد عليه، ومن تترك روايته»^(٧).

ثم استمر هذا المعيار في التطوّر مع مدرسة الشهيد الأول (٧٨٦هـ)، والشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، الذي يمكن القول: أنه عمّق بحق دراسة الرواة. وجاء بعده الأردبيلي (٩٩٣هـ)، ثم الشيخ البهائي (١٠٣١هـ) في مشرق الشمسيين والوجيزة. ويبقى أبرز القائلين بهذا الملاك الشهيد الثاني، والمحقق الأردبيلي، والشيخ حسن العاملي، والسيد محمد العاملي.

ورفع شعار هذا المبنى من المعاصرين السيد أبو القاسم الخوئي، الذي نافح عنه بشدة، سواء في كتبه الأصولية أو في موسوعته الرجالية (معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة).

ج - مرجعية حديث أئمة أهل البيت (عليهم السلام)

أ - أئمة أهل البيت من هم؟ الحدود والدليل

وردت لفظة «أهل البيت» في ثلاثة مواضع من القرآن الكريم:
الأولى: في قصة موسى: ﴿هَلْ أَذِلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتِكُمْ لَكُمْ وَهْمُهُمْ نَاصِحُونَ﴾.

والثانية: في قصة إبراهيم (عليه السلام): ﴿قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾.

والثالثة: في سورة الأحزاب: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾.

وردت لفظة «أهل» في أكثر من موضع في القرآن، لتأخذ مفهومها وفق ما اقترن بها من ألفاظ.

فعلى سبيل المثال: أهل القرى «سكانها». أهل الكتاب «أتباعه وقرآؤه». وتستعمل كذلك في العرف العربي بعدة معانٍ، وفق ما أضيف إليها. وذكرت كتب اللغة أن أهل الرجل إذا أطلق أُريد به «ذوو قرياه ومن يجمعه وإياهم نسب»^(٨). وأطلق في القرآن على أولاد إبراهيم عليه السلام وأولاد أولاده. لكن في ما يختص بالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله أوضحت مجموعة من الآيات والأحاديث من هم أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله:

ب - أهل البيت هم أصحاب الكساء

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٧٧). فأهل البيت حسب هذه الآية الكريمة هم أصحاب الكساء، وهم رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والحسن والحسين، حسب ما فصلته الأحاديث الكثيرة والمستفيضة.

فقد نقلت مصادر الحديث والتفسير أن الآية الشريفة نزلت في الخمسة. أخرج الحاكم، في المستدرک، عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: في بيتي نزلت ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾. قالت: فأرسل رسول الله صلى الله عليه وآله إلى علي وفاطمة والحسن والحسين، فقال: «هؤلاء أهل بيتي». قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط البخاري ومسلم، ولم يخرجوا. وتكرر هذا الحديث من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في أكثر من ظرف وموضع، ومرات متكررة.

وأخرج مسلم، بالإسناد إلى صفية بنت شيبة قالت: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ومحمد بن عبد الله بن نمير. واللفظ لأبي بكر. قالوا: حدثنا محمد بن بشر، عن زكريا، عن مصعب بن شيبة، عن صفية بنت شيبة قالت: قالت عائشة: خرج النبي غداة، وعليه مرط مرحل من شعر أسود، فجاء الحسن بن علي فأدخله، ثم جاء الحسين فدخل معه، ثم جاءت فاطمة فأدخلها، ثم جاء علي فأدخله، ثم قال: ﴿إِنَّمَا

يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً». وقال الفخر الرازي، بعد أن نقل هذه الرواية بهذا الإسناد، في تفسيرها معقّباً: «واعلم أن هذه الرواية كالمُتَّفَقِ على صحتها بين أهل التفسير والحديث»^(٩).

ولأن المقام لا يتسع لنقل جميع الروايات التي نقلت الكساء؛ لكثرتها وتعدد طرقها، نكتفي بالإشارة إلى أن الحديث قد بلغ حدّ التواتر، وبلغ رواة الحديث من الفريقين حدّ الوفرة، حيث رواه جمٌّ غفير من الصحابة والتابعين، مُتَّفَقِينَ جُلُهم على أن آية التطهير نزلت في الخمسة أهل الكساء.

وبالجملة فمن الذين روَوْا حديث الكساء مُتَّفَقِينَ على أن آية التطهير نزلت فيهم: البراء بن عازب، وثوبان مولى رسول الله ﷺ، وحكيم بن سعد، وحماد بن سلمة، ودحية بن خليفة الكلبي، وأبو الدرداء، وزيد بن الأرقم، وأبو سعيد الخدري، وأم سلمة، وعائشة، وشداد بن عمار، وشهر بن حوشب، وعبد الله بن جعفر، وعبد الله بن عباس، والإمام الحسن المجتبي بن علي بن أبي طالب عليه السلام، وعلي بن الحسين عليه السلام، وواثلة بن الأسقع، وعبد الله بن معين مولى أم سلمة، وعطاء بن أبي رباح، وغيرهم كثير، لتؤكد الإحصاءات أن طرق العامة إلى حديث الكساء قد تجاوزت الأربعين طريقاً.

وتعددت روايته من طرق الشيعة. فقد رُوِيَ عن الإمام علي عليه السلام، والإمام الحسن بن علي، والإمام علي بن الحسين، ومحمد بن علي الباقر، وجعفر بن محمد، وعلي بن موسى. ونقله عنهم جمعٌ من الأصحاب، من جملتهم: أبو الأسود الدؤلي، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وأبو ذر الغفاري، وأبو سعيد الخدري، وأم سلمة، وعائشة، وعبد الله بن عباس، وعطية العوفي، وعمر بن ميمون، وواثلة بن الأسقع، وأنس بن مالك، وشهر بن حوشب، وعطاء بن يسار، وغيرهم إلى ما يتجاوز الثلاثين طريقاً^(١٠).

وقد صرّح العديد من علماء الحديث والرجال بصحة حديث الكساء. ونذكر من بينهم: الشيخ الألباني، الذي قال بشأنه: ما أخرجه أحمد بن حنبل من حديث الكساء ونزول آية التطهير في شأنه حديث صحيح^(١١).

وقال ابن تيمية، معترفاً أمام هذا الكمّ الهائل من الروايات التي نقلت حادثة الكساء، وارتباطها بآية التطهير: «ولما بيّن سبحانه أنه يريد أن يذهب الرجس عن أهل

بيته ويطهرهم تطهيراً دعا النبي ﷺ لأقرب أهل بيته، وأعظمهم اختصاصاً به، وهم: عليّ وفاطمة رضي الله عنهما وسيّد شباب أهل الجنة، جمع الله لهم بين أن قضى لهم بالتطهير وبين أن قضى لهم بكمال دعاء النبي ﷺ^(١٣). ولم يقتصر الحديث عن اختصاص آية التطهير في أصحاب الكساء على كتب الحديث، بل تناولته العديد من كتب التاريخ والتفسير^(١٣).

ج - دخول باقي أئمة الشيعة ضمن عنوان أهل البيت

قد تقوم الدعوى على أنه إذا ثبت لدينا أن أهل البيت حسّب حديث الكساء هم الخمسة، فما هو الدليل على أن باقي أئمة الشيعة يدخلون ضمن عنوان أهل بيت النبي ﷺ؟

الجواب: إن إثبات كون التسعة الباقين من أئمة الشيعة، وبالضبط من أولاد الحسين، هم كذلك مطهرون من الرجس، وأنهم من «أهل البيت»، يتم من لحاظات مختلفة:

اللاحظ الأول: صحّ بالأدلة الروائية والتاريخية أن شأن نزول آية التطهير في الخمسة من أهل الكساء. لكنّ وكما يقول الأصوليون: إنّ المورد لا يخصّ الوارد؛ وإن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، فلا تلازم في الانطباق على مصداق بسبب النزول وبين نفيه للمصاديق الأخرى الداخلة في العموم، وخصوصاً أن هناك قرائن أخرى تبين أن عنوان أهل البيت لا يختصّ بهؤلاء الخمسة الموجودين زمن نزول آية التطهير. ونذكر على سبيل المثال: حديث الثقلين، الذي ربط القرآن بالعترة في كلّ زمان: «حتّى يرّدا عليّ الحوض»، حيث يكون التلازم في الوجود والكمال والحجّة، ممّا يعني ضرورة وجودهم دائماً بوجود القرآن.

وقد صرح النبي الأكرم ﷺ عن هذه الاستمرارية. فقد أخرج البخاري وأحمد والبيهقي وغيرهم، عن جابر بن سمرة قال: سمعتُ النبي ﷺ يقول: يكون اثنا عشر أميراً، فقال كلمة لم أسمعها، فقال أبي: إنه قال: كلّهم من قريش.

بالإضافة إلى حديث السفينة، وحديث الثقلين. بل هناك مجموعة أخرى من الأحاديث النبوية الشريفة ذكرتْها كتب أهل السنّة تتحدّث عن الأئمة الآخرين من

أهل البيت^(٤). وعلى سبيل المثال، لا الحصر: وردت روايات في الباقر^(١٥)؛ وتلك الروايات التي تواترت واستفاضت في كتب العامة عن الإمام الثاني عشر الإمام المهدي^(١٦)، حيث لو فتحنا الباب أمام عدّها لما وسعها بحثنا البتّة. ويكفي أن نشير إلى مقولة أحد المحقّقين في الرجال، والذي له باعٌ عريض في هذا الميدان على مستوى مدرسة أهل السنة، ونقصد الشيخ ناصر الدين الألباني، حيث قال في مقال له بعنوان (حول المهدي) ما نصّه: «أما مسألة المهدي فليعلم أنّ في خروجه أحاديث صحيحة، قسمٌ كبير منها له أسانيد صحيحة». على أن الألباني من المصرّحين بالتواتر أيضاً^(١٦).

اللاحظ الثاني: إن الدعوى في أن قوله^(١٧) في حديث الكساء: «اللهم هؤلاء أهل بيتي» قد حصر أهل البيت في هؤلاء الخمسة حصراً حقيقياً، فلا يتعدّاهم إلى غيرهم. **والجواب:** إن دعوى الحصر هنا يكشف عن وقوع في الخلط بين المفهوم والمصادق. فآية التطهير تتحدث عن مفهوم أهل البيت، والنبي الأكرم^(١٨) في حديث الكساء طبق المفهوم على بعض مصاديقه؛ لقريئة الأحاديث الواردة في غيرهم، كما أشرنا سابقاً، فيكون مفهوم أهل البيت لا من قبيل: المفهوم المتلقى من تخصيص الشيء بالذكر. مثاله: قولنا: زيد صديقي، فلم يتضمّن نفي الصداقة عن غيره. فقول النبي^(١٩) في حديث الكساء: «هؤلاء أهل بيتي» يخالف مفهوماً القول: (أهل بيتي هؤلاء)؛ فالأخير يعني أن أهل البيت فقط هؤلاء الموجودون في ظرف الخارج أثناء نزول آية التطهير، وحينها سيكون حصراً حقيقياً، نظير: قولنا: صديقي زيد، فيعني أن الصداقة تتحصّر في زيد. بينما قوله^(٢٠): «هؤلاء أهل بيتي» نظير: قوله تعالى ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ (الأنعام: ١٤٥). فهل ينحصر الحرام أكله في ما ذكر في هذه الآية الشريفة فقط، أم أن هناك حيوانات أخرى محرّم علينا أكلها؟ فالحصر هنا ظاهرٌ في الحصر الإضايفي، وليس الحقيقي؛ باعتبار أنها في مقام نفي المحرّمات في الجاهلية، وبقرينة آيات أخرى تمّ فيها تحريم حيوانات أخرى غير التي ذكرت في هذه الآية. فقول النبي الأكرم: «هؤلاء أهل بيتي» لا يقتضي الحصر الحقيقي، وإنما الحصر الإضايفي.

٥- إمامة أهل البيت (عليه السلام)

إن طرحنا لمبحث الإمامة لما لها من أهمية خاصة في مرجعية الحديث الشيعي. فما لم يُستجَلْ الغموض عن موضوع الإمامة والإمام بجميع جوانبه سيظل الإشكال وارداً على الحديث الشيعي بلحاظ مرجعيته المعرفية والدينية. لذا فإن تطرّقنا لموضوع العصمة أو علم الإمام ليس بقصد الحشو، ولكن لكونها لها الموضوعية في تحديث هذه المرجعية. وبالتالي يكشف عن مدى قيمة هذا الحديث الشيعي، سواء على مستوى ما يتضمنه من تشريعات أو غيرها، بمعنى أنه يحدّد موضع هذا الحديث على مستوى التشريع خاصة.

أ- الأدلة العقلية على الإمامة

إن أهمّ برهان على الإمامة بعد برهان اللطف^(١٧) هو برهان إمكان الأشرف: إذا كان الشيخ الرئيس قد استعمل قاعدة إمكان الأشرف كقاعدة فلسفية عقلية محضة في إثبات العقول العشرة، من العقل الأول إلى العقل الفعّال، فإن شيخ الإشراق، ومن بعده الملا صدرا، على مبنى فلسفة الحكمة، حاول تطعيمها بالصبغة النقلية، وأضاف بناءً عليها وجود عقول عرضية. وقد استعملت القاعدة كبناء أساسي في إثبات العديد من أمور الدين، تشبه في هذا قاعدة «لا ضرر»، التي استعملها الفقهاء بشكل واسع في استنباط جملة من الأحكام الفقهية. وبدءاً لا بدّ من البيان أن قاعدة الأشرف تبتني على قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد»، وبذلك تكون النتيجة على الشكل التالي:

بما أن الوجود الإنساني متفاوت شدة وضعفاً، تقدماً وتأخراً، شرفاً وخسة، بلحاظ الرتبة الوجودية، وجريان هذه القاعدة صار في تمام مراحل الوجود من دون استثناء، وهذا أصل موضوعي يرجع فيه إلى التشكيك في الوجود، «وتفاوت الإنسان رتبة، لا بمادته؛ لأن المادة قوة محضة لا تفاوت فيها، وإنما التفاوت حاصل بلحاظ الجانب العقلي بما يدركه من المعقولات، وهذا هو ملاك التقدّم والأشرفية في النوع الإنساني، فالأشدّ تعقلاً يكون الأشرف، وبالتالي يكون متقدماً رتبة (لا زماناً) على الأضعف وغير الأكمل، وهو الأخسّ المتأخّر عنه، فثبت أن الأشدّ يكون أكثر تعقلاً

من الأخسّ. فالنفس العاقلة كلما كانت متعلّقة بعالم المعقولات، متزّهة عن عالم المادة، كانت أشرف، وبالعكس، كلما كانت النفس المتعلّقة متعلّقة بعالم المادة كانت أبعد عن عالم المعقولات، وبالتلازم كانت أخسّ.

فوجود النبي الأكرم ﷺ وجود أكمل وأشرف عن غيره من باقي البشر بملاك تلقّيه الوحي، الذي هو أشرف وأتم وأكمل معقول يتلقّاه الإنسان؛ إذ إن تلقي الوحي يحتاج إلى أن تكون النفس العاقلة قد وصلت إلى مرتبة أعلى وأشرف من الاتصال بعالم المعقولات. فبختم النبوة وباستمرارية قاعدة الأشرف؛ لأنها دليل عقلي لا يتخصّص بزمان ولا مكان، لزم بالضرورة أن يكون الأشرف حاضراً في الواقع بعده، وعلى الدوام، ومن دون انقطاع. وبما أن الوحي قد ختم وتمّ فيكون ملاك الأشرافية هنا قد انتقل إلى فهم الوحي وتعلّقه وتفسيره. وهذا البرهان كما يثبت لنا ضرورة وجود الإمام باعتباره المصداق الأتم والاكمل للممكن الأشرف يثبت لنا بالضرورة عصمته عن الرجس المادي والمعنوي، وإلا كانت مصادرة على المطلوب، وهو خلاف البرهان الذي ينسجم كلياً مع قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾. فالذي يحتاج لأن يتلقّى الهداية من نوعه لا يستحق أن يكون هادياً، بل إن برهان إمكان الأشرف يفسّر لنا بمنحى فلسفي عقلي مفهوم حديث الثقلين؛ إذ دوام الوحي عملياً بدوام مفسّريه ومبيّنيه حسب كلّ زمان. وهذا التفسير والبيان للوحي يستلزم أن تكون في المفسّر والمبيّن نفس خصائص الوحي، وهي العصمة والأشرفية.

ب - الأدلة من الآيات القرآنية

١- آية الاستخلاف: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٣٠).

قال الراغب الإصفهاني: «الخلافة» النيابة عن الغير؛ إما لغيبة المنوب؛ وإما لموته؛ وإما لعجزه؛ وإما لتشريف المستخلف»^(١٨).

إن الاستخلاف جعلٌ إلهي: في تعاملنا مع الأدلة القرآنية نركّز فقط على النقاط الشاهد، دون الدخول في تفسير الآيات؛ تفادياً للتكرار. ثم إن مجال المقالة لا يسمح بالتوسّع إلّا في ما هو ضروريّ:

أ. إن الآية تتحدّث عن الاستخلاف في مقام الجعل الإلهي. وسواء كان هذا الجعل بمفاد كان التامة أو بمفاد كان الناقصة ففي كليهما حقيقة الجعل الإلهي هي الإيجاد^(١٩)، وما يميز بينهما هو متعلّق الجعل، وهو القرائن الواردة أو النصّ الإلهي. وهنا لا بُدّ من الحديث ولو باختصارٍ عن مسألة الجعل:

الجعل هو الإيجاد، سواء بمفاد كان التامة أو بمفاد كان الناقصة لا فرق، ففي كليهما حقيقة الجعل الإلهي هو الإيجاد. والجعل من الأفعال المتعدية إلى مفعولين، متحدين مصداقاً، متغايرين مفهوماً، كأفعال القلوب. وقد يجيء بمعنى خلق، فيتعدّى إلى مفعول واحد؛ فقد يكون الجعل منه تعالى بما هو جاعل هويات الممكنات والعلاقات بينها، كجعله الليل والنهار والظلمات والنور، فيتمحّض في التكوين؛ وقد يكون الجعل منه تعالى بما هو شارع، جعل الشرائع والأحكام والمناصب بالنظر إلى مصالح العباد، ودفع ما فيه فسادهم، فيكون جعلاً تشريعياً. فيكون ملاك التمييز والتمايز بينهما، أو ما يصطلح عليه بمتعلّق الجعل، هو القرائن الواردة في الكلام.

ب. علم آدم في الآية علم لدني، ما يعني اتصالاً بعالم الغيب من دون واسطة.

ج. الإطلاق الزماني، وكذا تساؤل الملائكة، يكشف عن استمرارية الخلافة، وأن الأرض والكون يتقوّم بالخلافة.

د. إن سجود الملائكة يطلق الخلافة، ويخرجها من القيد بالأرض.

هـ. إن إضافة الكاف إلى «ريك» تبين أن الخلافة سنة إلهية جارية في هذه الأمة، كما كانت جارية في الأمم التي سبقتها. هذا بالإضافة إلى أن مقتضى الجملة الاسمية، واعتماد هيئة الفاعل في الخبر، على ما سنبين لاحقاً، يفيد الاستمرار، كما يعني حصر الجعل في هذا المقام بالواجب تعالى.

و. نتيجة هذه المقدمات أن الخليفة جعل تكويني وولاية تكوينية، وليس أمراً اعتبارياً، بمعنى أنها أمر وجودي لها آثار وجودية في العالم وفي الكون. فكما أن للماء

دوراً في نظام الكون، بحيث له أثر، كذلك للإمامة دورٌ تكويني، وبالتالي لا يكون دورها مجرد إراءة الطريق، بل الإيصال إلى الصراط المستقيم، فتكون لها الهداية التكوينية، إلى جانب الهداية التشريعية. وهذا ما يتأكد لدينا من خلال الآية الشريفة: ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾.

ز. لقد نسب الحق تعالى جعل الخليفة إلى ذاته المقدسة، حيث قال: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، مما يعني أن جعل الخليفة وفق المعايير الإلهية هو من اختصاص الحق تعالى، ولا وساطة فيه، نظير: قوله تعالى: ﴿إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾، حيث خص الخلق به سبحانه وتعالى، ولا وساطة في الخلق لأحد ممن خلق^(٢٠).

٢. الآية الشريفة: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلْ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (يونس: ٣٥).

أ. قوله: ﴿أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ﴾، أي الذي لا يهتدي، فضلاً عن أن يهدي غيره، أي لا يقبل الهداية، فكيف يهدي غيره! فلا يحق له أن يتبع.

ب. المقسم في الآية: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ﴾، بلحاظ الهادي، بقرينة «أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع»، غير محمول على الأفضلية، وإنما هو محمول على التعيين، شأنها شأن قوله تعالى: ﴿يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَرَأَيْتَ أُتَّفَقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾.

ج. ما هي الهداية المقصودة في الآية؟ الهداية أمرٌ وجودي في مقابل الضلالة والغواية، للذاتان هما أمران عديميان. فالتقابل الموجود تقابل الملكة والعدم. والهداية تكوينية عامة تشمل جميع البشر، وحرمان البشر من هذه الهداية ظلمٌ، والظلم لا يجوز في حق الله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾^(٢١). لكن ما هي الهداية المطلوبة في الآية الكريمة: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ﴾؟ هل هي هداية تشريعية؟ فإن كانت هداية تشريعية فالآية تقول: لا يجوز اتباعه: ﴿أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾. إذن فالهداية التي نؤمر باتباعها هي الهداية التكوينية، وهي الهداية بالذات، والهادي بالذات هو الله سبحانه وتعالى. لكن الله سبحانه وتعالى نسب هذه الهداية إلى بعض الناس ممن تتجلى فيهم صفات

الكمال، قال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ (المائدة: ١٥ - ١٦). وإسناد الهداية في هذه الآيات هي من باب إسناد الفعل إلى الآلة، نظير: إسناد الكتابة للقلم. فالقرآن الذي هو نورٌ وكتاب مبين منزَّلٌ من عند الذات الإلهية المقدَّسة. فالله يهدي عباده بالكتاب المبين، والقرآن يهدي الناس ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذن الله، فهو فيضٌ من الله، وهدايته مستمدة من الحقِّ تعالى. ولم تقتصر الهداية من هذا النوع على الكتاب، بل جعل الحقُّ تعالى هذه الهداية لبعض الناس، قال تعالى: ﴿وَمِنْ قَوْمٍ مُّوسَى أُمَمٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْمَلُونَ﴾، وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾. فالأئمة الهادون للناس مجعولين من الحقِّ تعالى، وليسوا من جعل الناس أو اختيارهم، بمعنى أنهم لم يتلقوا الهداية بنفس الوسائل التي تلقَّتها عامَّة البشرية. فالبشرية تحتاج إلى الهداية التكوينية والهداية التشريعية، تحتاج إلى الواسطة، بينما هؤلاء الهداة المهيدين لا يحتاجون إلى وساطة الممكن، وإنما هدايتهم تلقَّوها مباشرة من الذات المقدَّسة، بلحاظ الجعل الإلهي.

٦- العصمة

إن تعرُّضنا لمبحث العصمة لا يقصد به إرجاع القضية كلامية، والخروج بها من قصدها في الاستدلال على مرجعية حديث أئمة أهل البيت (عليهم السلام). لكن، ومن باب «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، دليلُ العصمة دليلٌ له أهميَّة كبيرة في إثبات مرجعية أهل البيت، وبالتالي مرجعية حديثهم ومروياتهم.

أ- الدليل العقلي

حيث يظنُّ البعض أن القول بالعصمة إنما يستند إلى بعض الروايات، ولا دليل عقلياً عليه. وهذا كلامٌ غير صحيح. والدليل أن العصمة ثابتةٌ بأدلة عقلية ثابتة:

١- برهان امتناع التسلسل: والشكل المنطقي لهذا البرهان في قالب قياس استثنائي: لو لم يكن الإمام معصوماً لزم أن يكون الأئمة إلى عددٍ لا متناهٍ، وهو ما يعني لزوم التسلسل في الأئمة، وهو محالٌ عقلاً. واللازم بحكم العقل باطلٌ، وكذا

الملزوم باطلٌ، فثبت وجود إمام معصوم.
ونتيجة هذا القياس الاستثنائي متوقفة على إثبات أمرين: صحة الملازمة؛ وعدم صحة اللازم.

أما عدم صحة اللازم كأن يقول بوجود أئمة متعددة في نفس الزمن، وبمعنى آخر فرض وجود عدد لا متناهٍ في زمن محدود، فهو محالٌ؛ لأنه موجب لاجتماع النقيضين من التناهي وعدمه، واجتماع النقيضين محالٌ بالبدهة.

وصحة الملازمة، بمعنى إثبات عدم وجود إمام معصوم، يلزمه وجود عدد لا متناهٍ من الأئمة. ولتبين الملازمة لا بد أن نبين علة الحاجة إلى الإمام. وتقوم الحاجة إلى الإمام على برهان اللطف، وأن الإمام لطفٌ إلهيٌّ في حقّ المكلفين، بمعنى أن وجود الإمام داعٍ لقيام الناس بتكليفهم الشرعية والعقلية. ثم إن عدم وصول المكلفين إلى مستوى العصمة كان داعياً لوجود الإمام، فلا يتصور بكل هذه اللحظات وجود الإمام من دون العصمة، حتّى على الصعيد الثبوتي:

ب - الأدلة النقلية على عصمة الإمام

١- الأدلة من القرآن

أ. ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾
(الأحزاب: ٣٣).

في الجملة الطهارة في القرآن تعني التطهر من الشرك وعبادة غير الله، ومن الفواحش ظاهرها وباطنها، وطهارة القلب من كلّ آفات الكفر والمعصية. وبالتالي يكون الرّجس؛ وفق مبدأ ما يسمّى في البلاغة بتقابل الضدين، هو وجود الشرك وعبادة الأوثان ونحوها، وارتكاب الفواحش الظاهرة والباطنة، وامتلاء القلب بكلّ آفات الكفر والمعصية. وقد قال الألوسي في روح المعاني: «والرّجس في الأصل: الشيء القذر.... وقيل: يقع على الإثم، وعلى العذاب، وعلى النجاسة، وعلى النقائص. والمراد هنا (يريد آية التطهير) ما يعمّ ذلك».

ب. ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).

لقد تعرّضنا ضمن مبحث الإمامة إلى هذه الآية، وبيّنا كيف أن الظلم مانع

ذاتي من التشرف بمقام الإمامة. وكما أنّ للظلم مراتب متفاوتة في العرف الاستعمالي لدى الناس كذلك استعمله القرآن وفق مراتب، أقصاها الشرك بالله. وقد ذكره الحق تعالى على لسان لقمان ضمن وصيته لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾. وقد اعتبر القرآن الكريم العديد من الاعتقادات المخالفة للحق، وللكتير من السلوكيات، ظلماً. وقد تكلم جلّ المفسرين في هذه الآية.

٢- الأدلة من السنة

أ. حديث الثقلين: عن زيد بن أرقم قال: لما رجع رسول الله ﷺ من حجة الوداع، ونزل غدير خم، أمر بدوحات فقم، ثم قال: «كأني قد دُعيت فأجبت، إني قد تركت فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله تعالى؛ وعترتي أهل بيتي، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»، ثم قال: إن الله مولاي، وأنا مولى كلّ مؤمن، ثم أخذ بيد عليّ، فقال: مَنْ كنت مولاه فهذا وليّ، اللهمّ والِ مَنْ والاه، وعادِ مَنْ عاداه. فقلتُ (حبيب بن أبي ثابت) لزيد: سمعته من رسول الله ﷺ؟ قال: ما كان في الدوحات رجلٌ إلّا رآه بعينه، وسمع بأذنه»^(٢٢).

حديث الثقلين ظاهرٌ في عصمة أهل البيت؛ بدليل التلازم بينهم وبين القرآن. والتلازم ثابت لهما بكلّ نوعيه: التلازم الوجودي؛ والتلازم في الحجية. فما يثبت للقرآن يثبت لهم بدليل الالتزام، الذي يكشف عن السّخية بينهما. وحيث إن المانع من الضلالة يكون بالتمسك بهما معاً ثبتت عصمتهم بعصمته.

ب. حديث المنزلة: «قول النبيّ الأكرم ﷺ للإمام عليّ عليه السلام: «أما ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى». وقوله في بعض الألفاظ: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى»؛ أو «عليّ منّي بمنزلة هارون من موسى»^(٢٣).

وقد ذكر النسائي الحديث ضمن الفضائل الخاصّة بعليّ بن أبي طالب. وكذلك قال الآلوسي^(٢٤). لكننا نقول: إن تنزيل النبي الأكرم ﷺ عليّاً عليه السلام منزلة هارون عليه السلام بلحاظ ما بينهما من تشابه. ويكفي الرجوع إلى سورة الأعراف، الآية ١٤٢، لاستجلاء نقاط التشابه؛ فهارون قد شارك موسى في الأمر، وحيث إنه لا نبي بعد

النبي محمد تكون المشاركة في المرجعية، عدا الوحي. ويؤيده ما نقله أحمد بن حنبل في مسنده، من حديث طويل، قال: «إن تولوا علياً تجدوه هادياً مهدياً، يسلك بكم الطريق المستقيم»^(٢٥).

علم الإمام وعلاقته بالتشريع

١- نوعية علم الإمام

قبل الشروع في الحديث عن علم الإمام لا بدّ من طرح مقدّمة ضرورية للموضوع مفادها: ثبت في الحكمة أن واجب الوجود هو العلة التامة والفاعل الحقيقي لما سواه من الممكنات، وإليه يرجع كلّ موجود ممكن بلا واسطة أو بواسطة. وثبت كذلك أن كل كمالات المعلول توجد بنحوٍ أشرف وأتمّ في العلة، وإلاّ لزم أشرفية المعلول على العلة. وهذا محال؛ لأنه يلزم منه كمالٌ بدون علة. وهذا خلافٌ لمبدأ العلية. فثبت أن للواجب كلّ الكمالات الموجودة في عالم الإمكان بنحوٍ أتمّ وأشرف وأكمل.

أ- علم الإمام الحضوري

الإمام باعتباره إماماً يجب أن تكون مرتبته العلمية في نفس مرتبته الوجودية، ومرتبته الوجودية تستلزم كلّ الكمالات شدةً وضعفاً. ولأن مرتبته هي الأشد؛ لأنها هي الأعلى بحسب برهان إمكان الأشرف، فعلمه هو الأشدّ والأعلى. والأشدية تستلزم العلم بحقيقة الأشياء، أي بذواتها، وليس بمفاهيمها. والعلم بذوات الأشياء هو العلم الحضوري. ويتمّ له العلم الحضوري بانكشاف حقائق الأمور لديه؛ لأن الغرض من الإمام هو إيصال الناس إلى الكمال، ولا يكون ذلك إلاّ إذا كان علمه كاملاً وتاماً؛ بدليل حديث الثقلين. وكنا أشرنا في تعرضنا لهذا الحديث الشريف إلى نوعية التلازم بين القرآن والعترّة في الوجود والحجّة والكمال. ومن كمالات القرآن إحاطته بكلّ شيء، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾، فعدم التفريط هو المعرفة التامة، وبمقتضى التلازم تكون هذه المعرفة التامة للعترّة. والإمام يعلم كلّ الغيب إلاّ علمه بكنه الذات العلية، فهذا خاصٌّ بالله تعالى، فهو الذي يعلم ذاته بذاته.

وعلم الإمام بالغيب له شواهد من القرآن. فإذا استطاع آصف بن برخيا، كاتب النبي سليمان عليه السلام، أن يحضر عرش بلقيس من اليمن إلى بيت المقدس قبل ارتداد الطرف، قال تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ (النمل: ٤٧)، فكيف يكون الذي عنده علم الكتاب، قال تعالى: ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٤٣)، والمراد بالكتاب هو القرآن، الذي هو تبيان لكل شيء. فعلمهم بالغيب ضروري، وإلا ضعفت حجّتهم. وقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «إن الله تعالى أحكم وأكرم وأجل وأعظم وأعدل من أن يحتج بحججه، ثم يغيب عنهم شيئاً من أمورهم». وفي تعبير آخر قال عليه السلام: «مَنْ شَكَّ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَحْتَجُّ عَلَى خَلْقِهِ بِحُجَّةٍ لَا يَكُونُ عِنْدَهُ كُلُّ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فَقَدْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ»^(٢٦).

فلا غرو إذا قلنا بعد ذلك كله: إن المقصود بالشهيدية في الآية هو مقام الشهادة على الخلق، والتي تفسر بالإحاطة والهيمنة، والإشراف التام على كل الحالات والخصوصيات. وقرن الشهيدية بشاهدية الله تعالى لأن الله هو مصدر الفيض والعطاء والتمكين. فليس علمه عين ذاته، حتّى مع كون علمه حضورياً. والخلاصة: إن علم الله ذاتي أزلي فعلي، وعلم ما عداه انفعالي غير ذاتي. واستعلام واطّلاع النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام مخلوق للباري، وإن علمه تعالى محيط، وما يعلمه للأنبياء والأئمة محاط من قبله تعالى. فلا يضرّ القول بأن النبي والأئمة عليهم السلام يعلمون الغيب بعد هذا؛ لأنه لا يصل إلى علم الله مطلقاً.

ب - علم الإمام الحسولي

دلت شواهد كثيرة من الروايات الصحيحة على أن للأئمة علماً حسولياً، إلى جانب علمهم الحضورى. ومصدر هذا النوع من العلم تارة يكون عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، فقد روي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «علّمني رسول الله ألف باب ينفّث لي من كلّ باب ألف باب، فذلك ألف ألف باب، حتّى علمت ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، وعلمت علم المنايا والبلايا وفصل الخطاب»^(٢٧)؛ وتارة يكون عن طريق تحديث الملائكة، فعن أبي الحسن عليه السلام: «الأئمة علماء صادقون مفهّمون

• مرجعية الحديث الشيعي الإمامي، المصدر والحدود

محدثون»^(٢٨)؛ وتارة يكون بالرجوع إلى ما يتوارثونه من الكتب التي تحدّثت عنها مصادر الحديث عند الفريقين، كالجفر والجامعة ومصحف فاطمة وغيرها. وباستثناء قراءتهم في ما ورثوه من الكتب لا نعلم الكيفية التي يتمّ لهم بها التعلّم من رسول الله. وإذا ثبتت ملازمة الإمام علي عليه السلام لرسول الله ﷺ فكيف تعلّم باقي الأئمة عليهم السلام من بعضهم البعض؛ لأن الحديث عن أن العلماء ورثة الأنبياء عنوان بدون كيفية؟!

٢- علاقة علمهم بالتشريع

إن الحديث عن علاقة علم الأئمة عليهم السلام الأتمّ والاكمل بالتشريع يحمل في طياته سؤالاً ليس بالخبّي، مفاده: هل الأئمة مشرّعة؟ بمعنى هل يثبت لهم حقّ الأحكام التأسيسية؟

وبالجملة إنّ تعاضد مجموعة من الأدلة له الكاشفية عن التشريعات التأسيسية: العصمة: التي تنفي عنهم الخطأ والنسيان.

العلم الحضورى: الذي يعني الاتصال بعالم الغيب، والاطلاع على حقائق الأمور، بحيث لا يمكن حصول الظنّ لهم. وإنهم خزّان العلم، وخزائنه عندهم، غير نافذة، ولا مقدّرة بقدر.

حديث الثقلين، وأنهم عدل القرآن، وما يثبتهم لهم من وجود الدعم والمؤيّد الغيبي بشكل مستمر. كما أنه في عهد النبي الأكرم ﷺ لم يكن الفهم التفصيلي للقرآن ميسراً لهم على وجه العموم، بالإضافة إلى مدلول الحديث أنه كما أن القرآن الكريم يمثل شاهداً على الحقّ والباطل كذلك أهل البيت عليهم السلام، حيث يمكن من خلالهم تمييز الحقّ من الباطل.

وقوع أحكام تأسيسية بالفعل، سواء من رسول الله ﷺ أو من قبل الأئمة عليهم السلام، كصحيحة محمد بن مسلم ووزارة، عنهما عليه السلام جميعاً، قالوا: وضع أمير المؤمنين عليه السلام على الخيل العناق الراحية في كلّ فرس في كلّ عام دينارين، وجعل على البراذين ديناراً^(٢٩). وأنهم شرعوا للناس التخيير بين التقصير والتمام في المشاهد المشرّفة^(٣٠)، وشرعوا الخمس في غير الغنائم، و....

مجموعة من الروايات: وهي تتحدث عن التفويض لهم في التشريع - رغم ضعف

سندها^(٣١)، وتُعدّ شاهداً على تفويض التشريع التأسيسي لهم؛ لأن انعقاد التواتر بلفظ صريح ليس شرطاً في الشاهد. نعم، مَنْ لا يقول بحجّة خبر الآحاد هذه الروايات تخالف مبناه جملةً وتفصيلاً، لكنّ الواقع اليوم أن لا أحد يقول بعدم حجّة خبر الآحاد، فخرج اعتراضهم تخصّصاً.

ثم هنا مسألة سارية في علم الأصول: إن الأحكام الإضائية تثبت حجّيتها من إمضاء النبي الأكرم ﷺ والأئمة ﷺ. ونحن نتساءل: هذا الإمضاء ما هو الملاك فيه، إذا لم يكن إلّا الأحقية في التشريع؟ ونفسّرهُ بأن الأحكام التشريعية كلّها من إنشاء الله سبحانه وتعالى، فالبعض منها يصدر من الله مباشرة، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، أو ﴿وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾، لكن هناك أحكاماً تشريعية يتوقّف إخراجها إلى الفعل إما على رسول الله ﷺ، كما في إضافته ﷺ ركعتين في الصلاة الرباعية، أو على الامام، كما في سنّهم الخمس في الذهب والفضّة.

وبالجملة نقول: إن التشريع ينقسم إلى:

١. **الأحكام الأوليّة الثابتة:** حيث تفيد الأحاديث الشريفة أن الأحكام الأوليّة باقية أبداً إلى يوم القيامة، كما في قوله ﷺ: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»^(٣٢).
٢. **الأحكام الثانوية:** وهي متغيّرة، ولها دورٌ مهمّ في الشريعة الإسلامية؛ لأنها تمثّل عامل المرونة الذي يمنح الشريعة القدرة على مواكبة المستجدّات والمستحدثات، سواء على الصعيد الفردي أو الاجتماعي.

وإذا نظرنا إلى تشريعات الأئمّة بمعنى إنشاء حكم جديد فإن ظاهر الروايات إنما هي من هذا القبيل: «إن كل تشريعات الرسول ﷺ هي من هذا القبيل، وكذا الحال في تشريعاتهم ﷺ؛ فإنها في طول الأصول القانونية القرآنية والنبوية»^(٣٣). فتشريعاتهم منزلة من أصول الشريعة التي شرعها الله. وهو ما يعبر عنه في القانون بالتشريعات المستمدة من الأصول القانونية. وهذا ما يستشفّ من أحاديث العرض على القرآن، فلم نجدهم قد ضيّقوا من دائرة الواجبات والمحرمات، أو أنهم عطّلوا واجباً، لكنّهم وسعوا من دائرة الواجب والحرام، ناظرين في تشريعاتهم إمّا إلى الحالات

الاستثنائية، كما هو معروف لدى الأصوليين والفقهاء، فالأحكام الثانوية تعبر عن موقف الشارع في الحالات الاستثنائية التي أغلبها يدخل تحت قواعد أصولية، كقاعدة «لا ضرر»، وقاعدة «لا حرج»، وغيرها، أو إلى تغير في موضوع الحكم واقعاً، فبحكم تنصيبهم من الله تعالى فقد جعل لهم صلاحية الخيار في البيان والعمل بين الحكم الواقعي والظاهري، بل يمتد هذا الخيار في درجات الحكم الواقعي نفسه؛ لاطلاعهم على ملاكات الأحكام والمصالح والمفاسد؛ «لأنّ لهم العلم اللدني»، وعصمتهم عن اللغو والخطأ، أو من تغير العرف أو القيمة التي يمنحها أو يسلبها عن الموضوع في ما يخص الأحكام التي ترك الشارع تحديد موضوعها للعرف.

هل تثبت حجّة أحاديث الأئمة من خلال إثبات العلم والعصمة؟

إنّ جميع الأصول الأساسية لمدرسة أهل البيت (عليه السلام) نجد الأئمة أنفسهم قد صرّحوا بها، وقالوا: نحن الذين نتّصف بهذه الصفات. والروايات الواردة في هذا المجال كثيرة جداً، بالنحو الذي يغنيا في كثير من الأحيان عن البحث السندي، باعتبار أن المضامين مضامين متواترة أو قريبة من التواتر، ويحصل للإنسان اطمئنان بصور هذا المضمون عنهم، ولو بنحو الإجمال.

والنتيجة أن العمل على اعتبار ما عليه عقائد الإمامية في الإمامة من تنصيب بالنص، وعلم بالغيب، وعصمة، يجعل حجّة ومرجعية حديثهم محلّ نقاش. فإذا لم يكونوا أئمة معصومين عالمين بالعلم اللدني، ولهم الولاية على المؤمنين، فبأيّ دليل تكون لهم المرجعية؟ هذا أولاً. وثانياً: كيف تكون أقوالهم وأفعالهم حجّة؟

إذا نفينا عنهم العصمة سيصبح قولهم بمثابة حجّة قول الراوي الثقة، وحقيقة حجّة قول الرواة، بأنها متمحضّة في جانب وجهة الكشف والإراءة المحضة، ومن ثمّ فإنّ التجيز والتعذير - وهما استحقاق العقوبة والمثوبة - لا يترتب عليها مباشرة؛ لأنّه لا مولويّة حقيقة لحجّة قول الراوي، وإنّما الثابت واقعاً المولويّة لقول المعصوم؛ لما ذكرنا سابقاً من الأدلة، فتكون حجّيته لولايته - التي هي في طول ولاية الله ورسوله - طبقاً لقوله تعالى في آية الولاية. فحصر حجّة قولهم في حجّة قول الرواة، وبأنهم رواة ثقات، أو مبينون فقط للأحكام، يحمل إنكاراً واضحاً لولايتهم ومولويتهم، التي أثبتتها لهم

الآيات وحديث الثقلين. فحجيتهم ليست فقط في الإرشاد، بل في الاتّباع والانقياد. فتكون أقوالهم وأفعالهم وتقاريراتهم التي وصلتنا بالرواية حجة، ومرجعيتها ثابتة. ويفسر هذا القول الشيخ السند، فيقول: «فحجية قول الراوي الثقة بمثابة مقدّمات الاستدلال من الصغرى والكبرى، أي الحجية النظرية، وأمّا حجية قول المعصوم فهي بمنزلة الحكم والتصديق بالنتيجة، أي الحجية في العقل العملي. فحجية قول الراوي منزلة من باب العقل النظري والإراءة والكشف والإدراك، وأمّا حجية قول المعصوم فهي من حجية قول الله ورسوله، وهي حجية من باب العقل العملي، أي التي فيها تصديق وطاعة وإذعان وإنقياد».

فخلع شرط (أو قل: صفة) العصمة والعلم الكامل عنهم يجعل شأنهم شأن سائر المجتهدين وأئمة المذاهب الإسلامية في الاعتماد على الرأي والاجتهاد، وبالتالي فهم سيكونون مجتهدين وأصحاب الرأي، والمجتهد قد يصيب وقد يخطئ، والحالات التي يخطئ فيها لا تقلّ عن الحالات التي يصيب فيها حكم الله تعالى. لكن كل هذا لا يعني أنهم مشرعة مطلقاً، أو في عرض القرآن والسنة؛ فهذا مخالف للمقطوع. فالظاهر من بعض الروايات أنهم كانوا يشرعون لكن من خلال ما لديهم من العلم المكنون، أو ما كان لهم من مؤيدات غيبية. فتشريعاتهم في طول القرآن والسنة، كما سيّضح من مجموع الروايات التي سنوردها بالتّبع.

٨- أحاديث مرجعيتهم

وردت عن أئمة البيت (عليهم السلام) عدّة أحاديث يرجعون ما لديهم من العلم، أو ما قاموا به من إصدار للتشريعات، إلى النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله). وجاءت هذه الأحاديث على طوائف مختلفة:

الطائفة الأولى: استفاضت الروايات عن المعصومين (عليهم السلام) في أن ما يشرعونه وما يفتون به مستند إلى كتاب الله وسنة رسول الله (صلى الله عليه وآله)، نافين عن أنفسهم أن يكونوا قالوا في الدين بالرأي والاجتهاد. ونذكر منها على سبيل المثال:

- عن خيثم، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قلت له: يكون شيء لا يكون في الكتاب والسنة؟ قال: «لا»، قال: قلت: فإن جاء؟ قال: «لا». حتّى أعدت عليه مراراً.

فقال: «لا يجيء»، ثم قال بإصبعه: «بتوفيقٍ وتسديد، ليس حيث تذهب، ليس حيث تذهب»^(٣٤). وفي بعضها: «وليس كما تظن»^(٣٥). وفي بعضها: «فأما ما تظن فلا»^(٣٦).

- حديث الفضيل، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لو أنا حدثنا برأينا ضللنا، كما ضلَّ مَنْ كان قبلنا، ولكنَّا حدثنا ببيّنة من ربِّنا، بيّنها لنبيِّه عليه السلام، فبيّنها لنا»^(٣٧).

- رواية سماعة، عن أبي الحسن موسى الكاظم عليه السلام، قال: قلتُ له: أكلَّ شيء في كتاب الله وسنّة نبيه عليه السلام، أو تقولون فيه؟ قال «بل كلَّ شيء في كتاب الله وسنّة نبيه عليه السلام»^(٣٨).

- عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إنّا على بيّنة من ربِّنا، بيّنها لنبيِّه عليه السلام، فبيّنها نبيُّه لنا. فلولّا ذلك كنّا كهؤلاء الناس»^(٣٩).

الطائفة الثانية: مجموعة من الروايات يصرّحون فيها بأن ما لديهم هو من آثار رسول الله يتوارثونها. ونذكر منها على سبيل المثال:

- عن جابر: «قال أبو جعفر عليه السلام: لو كنّا نفتي الناس برأينا وهوانا لكنّا من الهالكين، ولكنّا نفتيهم بآثار من رسول الله عليه السلام، وأصول علم عندنا، نتوارثها كابراً عن كابر، نكنزها كما يكنز هؤلاء ذهبهم وفضّتهم»^(٤٠).

- حديث أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ رسول الله عليه السلام دعا عليّاً في المرض الذي توفّي فيه، فقال: يا عليّ، ادنُ مني، حتّى أسرّ إليك ما أسرّ الله إليّ، وأأتمنّك على ما أئتمنّي الله عليه. ففعل ذلك رسول الله عليه السلام بعليّ عليه السلام. وفعله عليّ عليه السلام بالحسن عليه السلام، وفعله الحسن عليه السلام بالحسين عليه السلام، وفعله الحسين عليه السلام بأبي عليه السلام، وفعله أبي عليه السلام بي (صلوات الله عليهم أجمعين)»^(٤١).

- رُوي عن جابر - بثلاثة أسانيد - قال: قال الإمام أبو جعفر عليه السلام: «يا جابر، لو كنّا نحدّث الناس أو حدّثناهم برأينا لكنّا من الهالكين...، ولكنّا نحدّثهم بآثار عندنا من رسول الله عليه السلام، يتوارثها كابر عن كابر، نكنزها كما يكنز هؤلاء ذهبهم وفضّتهم»^(٤٢).

الطائفة الثالثة: إن ما يروونه ويحدّثون الناس به هو مسند إلى رسول الله عليه السلام:
- كرواية هشام بن سالم وحماد بن عثمان وغيرهما: «حديثي حديث أبي... وحديث أبي حديث جدّي... وحديث جدّي حديث الحسين... وحديث الحسين حديث

الحسن... وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين عليه السلام... وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله صلى الله عليه وآله... وحديث رسول الله قول الله عز وجل^(٤٣).

و مع أن في سند الرواية ضعف؛ بوجود سهل بن زياد في طريقها، فمدلولية المتن بالتسامح يمكن أخذه على أن حديثهم يتوارثونه حسياً أباً عن جد.

الطائفة الرابعة: إن ما لديهم من كتب هي من إملاء رسول الله على علي بن أبي طالب عليه السلام:

- عن عذافير الصيرفي قال: كنت مع الحكم بن عيينة عند أبي جعفر عليه السلام، فجعل يسأل، وكان أبو جعفر عليه السلام له مكرماً، فاختلفا في شيء، فقال أبو جعفر: «يا بني، قم، فأخرج كتاباً مدروجاً عظيماً»، ففتحه، وجعل ينظر، حتى أخرج المسألة، فقال أبو جعفر: هذا خط علي وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله، وأقبل على الحكم، وقال: «يا أبا محمد، اذهب أنت وسكّمة وأبو المقدام حيث شئتم، يميناً وشمالاً، فوالله، لا تجدون العلم أوثق منه عند قوم كان ينزل عليهم جبرئيل»^(٤٤).

- رواية سليمان بن خالد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إن عندنا لصحيفة، سبعين ذراعاً، إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام بيده، ما من حلال ولا حرام إلا وهو فيها، حتى أرش الخدش»^(٤٥).

دلالة مجموع هذه الأحاديث بمختلف طوائفها

بالجملة هذه الروايات في مجموعها كاشفة وبشكل صريح عن مرجعية أهل البيت عليهم السلام، فهم امتداد الرسالة والإسلام، وإن حجيتهم مقترنة بحجية القرآن والحديث النبوي.

بل إن معية حجية القرآن مع حجية العترة عليهم السلام يستشف منها بالجملة أن أقوالهم وفتاواهم طريقها القرآن وحديث النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بشكل حسّي، وليس بالحدس والتخمين، كما يستشف منها أن أحاديثهم مطابقة للمعطى الواقعي الشرعي، فأبواب الظن والشك موصدة عنهم، وليس لديهم سوى القطع، وهو ما يعطيهم الحجية التشريعية، وليس فقط المصدرية. فطريقهم إلى السنة قطعية؛ لأنهم توارثوها أباً عن جد. هذا بالاضافة إلى ما تعنيه هذه الروايات من أعلميتهم بالشرعية. بل إن مجموع هذه

● مرجعية الحديث الشيعي الإمامي، المصدر والحدود

الأحاديث تنطق بأنهم الأمناء على الدين، الحافظون له، المبلغون إيّاه للناس على أكمل وجه؛ كونهم رواة أمناء للنصوص الشرعية، وحفظة لها... وهم الواعون لمضامينه؛ لأنهم أخذوها بالوراثه عن رسول الله ﷺ، ومبيّنون له دون خطأ أو اشتباه، فلا مجال للرأي والاجتهاد في أقوالهم البتّة.

النتيجة

من مجموع الأدلة العقلية والنقلية القرآنية والروائية تبين أن مرجعية أئمة أهل البيت (عليهم السلام) أمرٌ ثابت. كما أن الروايات المتعددة والصادرة عنهم، والتي يكشفون فيها عن أنّ كل ما لديهم هو علمٌ علمهم إيّاه رسول الله ﷺ، من خلال الكتب التي توارثوها، واختصّوا بها دون بقية الخلق بعد رسول الله ﷺ. ثمّ إن الواقع التاريخي شهد لهم بالأعلمية، والصفات الأخلاقية والعلمية التي لم يبلغها أحدٌ غيرهم بعد رسول الله ﷺ. كل هذا يتضافر في الدلالة على مرجعيّتهم. وحين تثبت مرجعيّتهم فإن أقوالهم والروايات الصادرة عنهم - متى ما ثبت صحّة انتسابها إليهم، وصدورها عنهم، سواء على مبنى الوثوق أو الوثاقّة - تصبح حجةً دينية ومعرفية.

الهوامش

- (١) كمال الحيدري، شرح الحلقة الثالثة، القسم ١، الجزء ٢.
- (٢) المحقق الإصفهاني، بحوث في علم الأصول: ٢٢.
- (٣) الرواشح: ٤٠.
- (٤) انظر: السيد المرتضى علم الهدى، جوابات المسائل الموصليات: ٤٨؛ رسائل السيد المرتضى ١: ٢٠ - ٧٣؛ ابن إدريس الحلّي، السرائر ١: ١٨.
- (٥) الوافي: ١: ٢٢، المقدّمة الثانية، توقيف في تنويع الحديث المعتبر.
- (٦) البروجردي، نهاية التقرير ٢: ٢٢٧؛ الهمداني، مصباح الفقيه ٢: ١٥؛ الخميني، كتاب البيع ٢: ٤٦٨.
- (٧) العلّامة الحلّي، خلاصة الأقوال ١: ٤٣.
- (٨) مفردات الراغب: ٢٩ (أهل).

الإجتهاد والتجديد - العددان ٤٠ - ٤١، السنتان ١٠ - ١١، خريف وشتاء ٢٠١٧م - ١٤٣٨هـ ٢٩٧

- (٩) الرازي، التفسير الكبير ٨: ٨٥.
- (١٠) الطباطبائي، تفسير الميزان ١٦: ٣١١.
- (١١) الألباني، صحيح سنن الترمذي: ٣: ٣٠٦، ح ٣٢٠٥. وذكره الألباني في نفس المصدر، وقال عنه أيضاً: (صحيح). انظر سنن الترمذي ٣: ٥٤٣.
- (١٢) ابن تيمية، رسالة فضل أهل البيت وحقوقهم: ٢٢، تعليق: أبي تراب الظاهري.
- (١٣) انظر: صحيح مسلم ٤: ١٨٨٣؛ مسند أحمد ١: ٢٨٥، وفي مواضع أخرى من نفس الجزء؛ الترمذي، الجامع الصحيح ٥: ٣٥١ - ٣٥٢، (٦٦٣)؛ الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان ٩: ٦١، ح ٦٩٣٧؛ العقد الفريد ٤: ٣١١؛ الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين ٢: ٤١٦، ١٣٣، ١٤٦؛ الطبراني، المعجم الكبير ٣: ٤٦، ح ٢٦٦٢؛ المعجم الصغير ١: ١٣٥. هذا بالإضافة إلى كتب التاريخ والسير، كالاستيعاب في معرفة الفضائل الصحابة ٢: ٦٦ - ٦٧؛ أسد الغابة في معرفة الصحابة ٢: ١٠، ١٣، ١٩؛ فضائل الصحابة ٢: ٦٦؛ سير أعلام النبلاء ٢: ١٢٢. كذلك نقلته كتب الحديث الأخرى، كالبداية والنهاية ٧: ٣٣٨؛ تاريخ الإسلام ٣: ٤٤، ٩٥ - ٩٦؛ تهذيب التهذيب ٢: ٢٩٧؛ الصواعق المحرقة: ١٣٩؛ النسائي، خصائص أمير المؤمنين: ٣٧، ٤٩؛ أنساب الأشراف ٢: ١٠٤؛ وكذلك نقله ابن تيمية في منهاجه ٣: ٤، ٢٠؛ والسيوطي في الإتقان ٤: ٢٧٧؛ وفي الدر المنثور ٥: ١٩٨؛ تاريخ مدينة دمشق ١٣: ٢٠٥. ولم تقتصر المصادر التي نقلت لنا نزول آية التطهير في أصحاب الكساء، بل شملت كذلك كتب التفسير، ك: الجصاص، أحكام القرآن ٣: ٥٢٩؛ الكشف ١: ٣٦٩؛ معالم التنزيل ٤: ١٨٣، ح ٣٧٩٦؛ تفسير الثعلبي ٨: ٤٢؛ الواحدي، أسباب النزول: ٢٠٣؛ ابن عربي، أحكام القرآن ٣: ١٥٣٨؛ وجلّ كتب المناقب وغيرها. هذا، عدا عن المصادر الشيعية، سواء في الحديث أو في التاريخ والتفسير، ونذكر منها: تفسير فرائد الكوفي: ١٢١؛ تفسير الحبري: ٢٩٧ - ٣١١؛ التبيان ٨: ٣٣٩؛ تفسير مجمع البيان ٨: ٤٦٢ - ٤٦٣؛ تفسير الميزان ١٦: ٣١١؛ أصول الكافي ١: ٢٨٦ - ٢٨٧؛ كمال الدين وتمام النعمة ١: ٢٧٨؛ سعد السعود: ١٠٦ - ١٠٧؛ ابن البطريق، العمدة: ٣١ - ٤٦.
- (١٤) ابن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة ٢: ٥٨٥.
- (١٥) تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٢٠. وكذلك نقله ابن حجر الهيتمي في الصواعق المحرقة.
- (١٦) الألباني، حول المهدي (مقال نشر في مجلة التمدن الإسلامي: ٦٤٤، دمشق، ٢٢ ذي القعدة ١٣٧١هـ).

(١٧) يراجع: العلامة الحلّي، مناهج اليقين: ٤٣٩؛ كشف المراد: ٣٢٥، الفصل الثاني، المسألة الثانية عشرة، ط قم، ١٤٠٧؛ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٥٦ - ١٥٨؛ رسائل المرتضى ٢: ٣٠٩؛ ٣: ٢٠؛ الذخيرة: ٤٠٩ وما بعدها؛ الفاضل المقداد، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: ٣٢٥؛ الخواجه نصير الدين الطوسي، تحصيل المحصل: ٤٧٤؛ الإسترآبادي، شرح الفصول النصيرية: ٢٧٣ -

- ٢٤٠؛ المظفر، عقائد الإمامية: ٦٥.
- (١٨) الراغب الإصفهاني، مفردات القرآن الكريم: ١٥٦.
- (١٩) النصّ الإلهي (ينظر: حسن زاده الآملي، الجعل: ١٠؛ محمد علي صنقور، المعجم الأصولي ١: ٦٠٤ - ٦٠٧).
- (٢٠) جواد الآملي، تسنيم ٣ (عربي): ٥ - ١٥؛ الفخر الرازي، المطالب العالية من المعارف الإلهية ٨: ١٠٥ - ١٠٧.
- (٢١) جواد الآملي، الهداية في القرآن (بالفارسي): ٤٧.
- (٢٢) النسائي، خصائص أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب: ٧١، ح ٧٩، تحقيق: الداني بن منير آل زهوي. وفي الحاشية يقول الزهوي: إسناده صحيح بالمتابعات. والحديث أخرجه أحمد والبخاري والحاكم والطبراني وابن أبي عاصم والخوارزمي.
- والذهبي صحّ الحديث، وذلك نقلاً عن ابن كثير الذي روى نفس الحديث، وقال في آخره: قال شيخنا أبو عبد الله الذهبي: وهذا حديث صحيح. (البداية والنهاية ٧: ٦٦٨).
- وقال الإمام الحاكم النيسابوري في المستدرک على الصحيحين، بعد أن نقل الحديث كاملاً بنفس العبارات والصفة: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه. (المستدرک على الصحيحين ٣: ١٠٩).
- والألباني صحّ الحديث، فتحت عنوان (حديث العترة وبعض طرقه): الحديث ١٧٦١: يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا: كتاب الله؛ وعترتي.... قلت: إن الحديث صحيح، فإن له شاهداً من حديث زيد بن الأرقم، وله شاهد آخر قويّ من حديث عليّ مرفوعاً بلفظ، أخرجه الطحاوي. (الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة ٤: ٣٥٥، بعد أن ينقل أصل الحديث في رقم ١٧٦١).
- (٢٣) صحيح مسلم ٤: ٢١٢، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عليّ بن أبي طالب؛ صحيح البخاري، ج ٣، ح ٤٤١٦، كتاب المغازي، باب غزوة تبوك؛ مسند أحمد ٣: ٤١٨.
- (٢٤) الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، في تفسيره للآية ٣٥.
- (٢٥) مسند أحمد بن حنبل ١: ١٠٩.
- (٢٦) الصفار، بصائر الدرجات: ١٤٣.
- (٢٧) المصدر السابق: ٣٢٥.
- (٢٨) الكليني، الكافي ١: ٢٧١.
- (٢٩) المصدر السابق ٣: ٥٣٠.
- (٣٠) الطوسي، الاستبصار ٢: ٣٣٥.
- (٣١) حيدر حبّ الله، نظرية السنّة، أحاديث التفويض.

- (٣٢) المحقق الحلي، شرائع الإسلام: ٢٥١ - ٢٥٤
- (٣٣) محمد السند، الإمامة الإلهية ٢: ٢٤٣.
- (٣٤) بصائر الدرجات: ٣٨٨، باب ٦، ح ٢.
- (٣٥) بصائر الدرجات: ٣٨٨، باب ٦، ح ٤، ٥.
- (٣٦) المصدر السابق: ٣٨٨، باب ٦، ح ١.
- (٣٧) بحار الأنوار ٢: ١٧٢.
- (٣٨) الكافي ١: ٦٢.
- (٣٩) بصائر الدرجات: ٣٠١، باب ١٤، ح ٩.
- (٤٠) بحار الأنوار ٢: ١٧٢.
- (٤١) بحار الأنوار ٢: ١٧٤.
- (٤٢) بصائر الدرجات: ٢٩٩ - ٣٠٠، باب ١٤، ح ١، ٤، ٦.
- (٤٣) الكافي ١: ٥٣، ح ١٤.
- (٤٤) جامع أحاديث الشيعة ١: ٩.
- (٤٥) الكافي ١: ٢٤٢.

الجدور اليهودية للتشيع

دراسة نقدية لنظرية يوليوس فلهاوزن

أ. محمد يسري محمد حسن (*)

كان الاعتقاد بتفرد وتباين كل دين أو ملة عن الأديان والملل الأخرى قائماً لفترة كبيرة من فترات التاريخ، حيث كان أتباع كل دين يرون أن المصدر الوحيد - بل الأوحّد - لدينهم هو الإله الذي يعبدونه ويقدّسونه، ولذلك لم يهتم المؤمنون بالدين بأن يبحثوا عن الأسباب المادية والمؤثرات الاعتقادية التي دخلت في تشكيل الصورة النهائية لدينهم، حتّى وصل إلى الصيغة النهائية التي يؤمنون بها. ولكنّ مع التطوّر الكبير الذي أصاب العلوم الاجتماعية والإنسانية عموماً، وعلوم التاريخ والفلسفة والاجتماع ونقد النصوص خصوصاً، نجد أن اتّجهاً جديداً بدأ يظهر على الساحة الفكرية العلمية المتعلقة بدراسة الدين. فقد ظهر علم جديد يعرف بمقارنة الأديان. واختص هذا العلم بدراسة الظاهرة الدينية وتجليّاتها المختلفة، ومقارنة تلك الظواهر والتجليّات مع بعضها البعض في الأديان المختلفة.

وتم التعامل مع النصوص والشرائع الدينية لا على كونها أوامر إلهية ربانية غيبية المصدر، لا تقبل النقد، ولا يأتيها الباطل، بل على كونها نصوص بشرية بحثة تشكّلت بفعل عدد من الأسباب الماديّة التي لها الكثير من الشواهد والدلائل في التاريخ البشري، وبذلك أصبح من الممكن أن يوجّه علماء مقارنة الأديان سهامهم للنصوص الدينية والدين بشكل عام، وساعدهم على ذلك الصبغة العلمانية المضادة

(*) ماجستير في التاريخ الإسلامي. من مصر.

للدين والكنيسة، والتي سادت في أوروبا - حيث تمّ تقنين أصول علم مقارنة الأديان وتأسيسه وتقسيم فروعه ومعارفه - منذ بواكير عصر النهضة وحتى الآن. وبمرور الوقت بدأ العديد من الأطراف في استخدام علم مقارنة الأديان في أهداف بعيدة عن الأهداف الأولى التي وضع من أجلها في بدايته، فقد هرع الكثير من علماء الدين لاستخدام علم مقارنة الأديان في توجيه سهام النقد والتشكيك للأديان الأخرى.

وتمّ استخدام ذلك العلم في عمليات الدعوة والتبشير للأديان عن طريق إثبات تهافت وضعف وبطلان أصول الأديان الأخرى، تلك التي توجه الدعوات التبشيرية لتحويل المؤمنين بها وثيهم عن معتقداتهم وأفكارهم.

وسرعان ما توسع استخدام علم مقارنة الأديان ليدخل إلى حيّز ونطاق جديدين. فقد تم استخدام هذا العلم في مجال مقارنة المذاهب داخل الدين الواحد، فأصبحنا - على سبيل المثال - نجد الكثير من الكتابات التي وضعها مسلمون من أتباع المذهب السني لإثبات بطلان المذهب الشيعي، مستخدمين طرق ووسائل علم مقارنة الأديان والنقد النصي، وفي نفس الوقت وجدنا من الشيعة مَنْ يحاول أن يضرب الأساس العقائدي السني، مستخدماً نفس الوسائل، ونفس المنهج والطريق.

وحاول الكثير من الباحثين أن يربطوا بين المذهب الشيعي الإمامي على وجه الخصوص وغيره من المذاهب والمؤثرات القديمة أو المعاصرة، ومن ذلك، على سبيل المثال - لا الحصر -: محاولة المستشرق الهولندي الكبير رينهت دوزي لربط أصول التشيع بالعقائد الفارسية الزرادشتية؛ ومحاولة الدكتور كامل مصطفى الشبيبي في ربطه بين المذهب الشيعي والتصوف، في كتابه المهم (الصلة بين التصوف والتشيع)^(١).

والبحث الذي نحن بصددّه الآن يتعلق بإحدى المحاولات التي قام بها أحد كبار المستشرقين؛ لإثبات وجود علاقة قوية ما بين المذهب الشيعي الإمامي من جهة والدين اليهودي من جهة أخرى.

وقبل أن نبدأ في موضوع البحث يجب أن نشير إلى عدد من النقاط المهمة المتعلقة

به:

النقطة الأولى

بالفعل يوجد الكثير من نقاط التشابه والاتفاق ما بين المذهب الشيعي الإمامي من جهة والدين اليهودي من جهة أخرى. ولكن ذلك التشابه لا يقوم على وجود علاقة أو رابطة خاصة بين الفكرين، كما حاول فلهاوزن أن يشير في بحثه. بل إن ذلك التشابه سببه أن المذهب الشيعي ينتمي فكرياً إلى إطار فكري أوسع، ونقصد به الإطار الإسلامي، ولا يوجد خلافاً بين العلماء والباحثين حول العلاقة المتينة ما بين الإسلام واليهودية.

فبالنسبة إلى المفكرين والباحثين الماديين، الذين ينظرون إلى الدين على أنه ظاهرة سوسيولوجية مادية، هم يعتقدون أن دين الإسلام قد بُني في أساسه على عدد من الأسس الحضارية والفكرية الأقدم، والتي كان الدين اليهودي من أهمها، وأكثرها تأثيراً، كماً وكيفاً.

فعن فكرة التداخل والافتباس في الأديان السامية الكبرى الثلاث يقول (روبرتسن سميث)، مفسراً: إن موضوعنا لا ينصب على تاريخ الأديان العديدة ذات الأصول السامية، بل على ديانة الساميين ككل، بسماتها المشتركة ونمطها العام. فاليهودية والمسيحية والإسلام ديانات إيجابية، بمعنى أنها لم تنشأ كالأنساق الوثنية القديمة... بل تعود في أصولها إلى تعاليم قام بنشرها مجددون دينيون، ذوو شأن عظيم، كانوا ينطقون بالوحي الإلهي، ويتحاشون سنن الماضي عن عمدٍ. وفي ما وراء هذه الأديان الإيجابية يكمن التقليد الديني القديم، الذي يتمثل في مجموع العقائد والأعراف الدينية، التي لا يمكن أن تتسبب إلى تأثير عقليات فردية^(٢).

أما علماء الدين الإسلامي فهم يقرّون صراحةً بالتشابه في الكثير من العقائد والأفكار والشرائع بين الإسلام واليهودية؛ وذلك لأنهم يعتبرون أن هناك مصدراً واحداً للرسالتين، وهو (الله)، الذي أرسل موسى داعياً إلى الدين اليهودي، كما أرسل محمداً ﷺ بشيراً ونذيراً بالإسلام.

ويظهر ذلك بشكل واضح في القرآن الكريم، حيث نجد أن قصص موسى وبني إسرائيل قد استحوذت على مساحة كبيرة جداً، حتى قيل: كاد القرآن أن يكون لموسى.

ومحصل كل ما قد سبق أنه في حال وجود أي تشابه ما بين المذهب الشيعي الإمامي والدين اليهودي فإنه يجب أن يتم النظر إلى تلك التشابهات على أنها قد أتت من طريق الدين الإسلامي نفسه، ولا يجب أن نخصّص تلك التشابهات، أو نوّكّد على أن وجودها بفعل تأثير مباشر من الفكر اليهودي على الفكر الشيعي، إلّا بعد التأكد من عدم وجود تلك التشابهات في المذاهب الفكرية والعقائدية الإسلامية الأخرى، مثل: المذهب السني؛ الصوفية؛ المذهب الأشعري؛ وغيرها من المذاهب.

ونلاحظ أن فلهاوزن نفسه قد أشار إلى تلك النقطة بطريقة عفوية في أحد أهم كتبه، عند الحديث عن ازدواج صفة النبوة وصفة الملك في شخص الرسول ﷺ. فقد قال: وفكرة النبي - الملك هذه ترجع إلى اليهود في عصرهم الأخير، وهي تتجلى على نحو مميز في الفرق بين صموئيل وشاوول... فالنبي هو ممثّل السيادة الإلهية في الأرض، واللّه ورسوله يذكران معاً دائماً، وهما يدخلان معاً في العقيدة^(٣).

فهو هنا يبين أن فكرة ارتباط النبوة بالملك هي فكرة يهودية الأصل، وأن تلك الفكرة قد اقتبسها الإسلام عن اليهودية. بينما في كتاب آخر له يؤكّد أن ارتباط النبوة بالملك هي إحدى الخصائص والسمات الشيعية، التي اقتبسها الشيعة الأوائل عن اليهودية مباشرة. وهو الأمر الذي سنتناوله بشيء من التفصيل في الصفحات القادمة.

النقطة الثانية

إن وجهة نظر يوليوس فلهاوزن حول الأصول اليهودية للمذهب الشيعي قد انتشرت بشكل كبير في النطاق المجتمعي، والنطاق الأكاديمي. فقد سادت تلك الفكرة في الأوساط السنّية المخالفة والمعادية للتشيع، وتم الربط ما بين نظرية فلهاوزن الجديدة المعاصرة من جهة وبعض كتابات عدد من رموز الفكر السنّي التي تقدح في الشيعة وتربطهم باليهودية، من أمثال: ابن حزم (٤٥٦هـ)؛ وابن تيمية (٧٢٨هـ)، من جهة أخرى.

وبالإضافة إلى ذلك فقد انتشرت فكرة فلهاوزن بشكل كبير في الساحة العلمية الأكاديمية. والدليل على ذلك أن هناك الكثير من الباحثين العرب المعاصرين قد استدّلوا بها، وأيدوها، ومنهم: الدكتور أحمد أمين، في كتابه المهم (فجر

الإسلام)، وغيره من الباحثين والأكاديميين.

يوليوس فلهاوزن J. Wellhausen

وُلد فلهاوزن في عام ١٨٤٤م في وستفاليا بألمانيا. وابتدأ حياته العلمية بدراسة اللاهوت المسيحي، ثم توجّه بعد ذلك لدراسة التوراة، ودرس اللغات الشرقية في جوتتين^(٤).

وبرع فلهاوزن بشكلٍ كبير في علم نقد النصوص الكتابية، وخصوصاً نقد العهد القديم، حتّى اعتبره الكثير من الباحثين بمثابة الأب الروحي أو المؤسس الحقيقي لذلك العلم^(٥).

وبعد أن قطع فلهاوزن شوطاً كبيراً في دراسة التوراة وجّه جهوده لدراسة عصر صدر الإسلام ومصادره المبكّرة، فكان من أهمّ المستشرقين الذين تعرّضوا بالبحث والدراسة لتلك الفترة المهمة، حيث قام بتأليف عددٍ كبير من الأبحاث والدراسات التي تناولت تلك الحقبة، ومنها^(٦):

١. محمد في مكة.
 ٢. أديان عرب الجاهلية.
 ٣. تحقيق تاريخ الطبري، حيث قام بالتعريف بشخصيات الرواة، وحلّها، وعدّلها وجرحها.
 ٤. دستور المدينة أيام النبيّ.
 ٥. فتوح إيران.
 ٦. الدولة العربية وسقوطها، من ظهور الإسلام حتّى نهاية الدولة الأموية.
 ٧. الخوارج والشيعة.
- وتوفي يوليوس فلهاوزن في عام ١٩١٨م، عن عمرٍ يناهز أربعة وسبعين عاماً.

نظرية فلهاوزن عن أصول المذهب الشيعي

في كتابه المهمّ، المعنون بـ (أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، الخوارج والشيعة)، يتناول فلهاوزن تاريخ نشأة وتكوين المذهب الشيعي،

والعوامل التاريخية والفكرية التي أسهمت في تأسيس قواعده الأولى.
والمدخل الذي دخل منه فلهاوزن للتطير للمذهب الشيعي هو ربطه بين ثلاثة
عناصر وحركات كبرى ارتبط كلٌ منها بشكلٍ أو بآخر بالمذهب الشيعي. وتلك
العناصر الثلاثة هي:

١. حركة المختار الثقفي.

٢. فرقة السبئية.

٣. فرقة الكيسانية.

حيث اعتقد يوليوس فلهاوزن بوجود مزجٍ ما قد حدث بين العناصر الثلاثة
السابقة حتى وصلت العقائد الشيعية إلى النتاج النهائي لها، ذلك النتاج الذي عُرف بعد
ذلك بالمذهب الشيعي.

اعتقد فلهاوزن بأن الصراع والتنافس السياسي والحضاري الذي كان قائماً بين
ولايتي العراق والشام كان هو اللبنة الأولى في تكوين البناء الشيعي، وأن ذلك
التنافس سرعان ما نجده قد أخذ صورة جديدة بعد أن تمكن الأمويون من الوصول
إلى السلطة، بعد الصلح الذي تمّ عقده بين الحسن بن عليٍّ ومعاوية بن أبي سفيان في
عام ٤٠هـ. فقد اشتدّ ذلك التنافس بدرجةٍ كبيرة، وبدأ أهل العراق في التعبير عن
غضبهم وسخطهم من السلطة الأموية.

وحاول الأمويون أن يقضوا على حركة المعارضة في العراق، فعملوا على
استمالة أشرف أهل العراق وكبارهم، فأغروهم بالمناصب والأموال والثروات، حتى
انضم هؤلاء إلى صفوفهم.

وبعد خروج طبقة الأشراف من الكيان العراقي المعارض للسلطة، نجد أن
الحركة السياسية العراقية المعارضة قد تحولت شيئاً فشيئاً إلى صورة دينية ذات طابع
مثالي خيالي^(٧). واجتذبت الحركة بشكائها الجديد العديد من الموالى الفرس، الذين
كانوا يكرهون العرب. وبذلك تخلّت الحركة عن رابطة القومية العربية، واستبدلتها
برابطةٍ أخرى، وهي رابطة الإسلام^(٨).

ولكن الإسلام الذي ربط بين أعضاء الحركة الشيعية لم يكن نفسه ذلك
الدين التقليدي الذي كان معروفاً من قبل. فلهاوزن يرى أن الحركة قد استندت إلى

(السبئية)، وهي بدعة غريبة غامضة، وأنه سرعان ما حدث مزج بين السبئية والكيسانية، حتى أصبح الاسمان يطلقان على فرقة واحدة^(٩).

ثم يردّ فلهاوزن على آراء عدد من المستشرقين، مثل: (دوزي) و(ملر)، الذين اعتقدوا أن الصورة الأولى من المذهب الشيعي (السبئية والكيسانية) قد تمّ اقتباسها من مؤثرات فارسية. ويستدلون على ذلك بأن معظم أعضاء الحركة الشيعية المبكرة كانوا من الموالي الفرس، الذين لا بُدَّ أنهم قد نقلوا إلى الدين الإسلامي الكثير من عقائدهم وأفكارهم المستمدة من أديانهم القديمة، فيقول فلهاوزن، رافضاً تلك الآراء: «إن آراء الشيعة كانت تلائم الإيرانيين فهذا أمرٌ لا سبيل إلى الشك فيه. أما كون هذه الآراء قد انبعثت من الإيرانيين فليست تلك الملازمة دليلاً عليه»^(١٠).

وهو يستدلّ على ذلك بكون التشيع كان قائماً في بداية الأمر بين العرب، ثم انتقل منهم إلى الفرس. وكذلك فإن السبئية كانوا من العرب، الذين انضموا إلى حركة المختار الثقفي، وكانت علاقاتهم بقبائلهم سيئة جداً.

إذن ما هو المصدر الخارجي الذي اقتبس منه التشيع أصوله ومبادئه الأولى، من وجهة نظر يوليوس فلهاوزن؟

يبني فلهاوزن نظريته على أساس أن الدور الأكبر في وضع عقائد الشيعة الأولى كان لشخص يهودي الأصل، اسمه عبد الله بن سبأ. ويربط فلهاوزن ما بين الدين الأصلي لـ (ابن سبأ)، وهو اليهودية، والمعتقدات الشيعية، فيقول صراحةً: إن التشيع يرجع إلى اليهود أقرب من أن يرجع إلى الإيرانيين^(١١).

ويذكر فلهاوزن أنه سوف يدلّ على صحة مذهبه بطريقةٍ عارضة، دون أن أعير المسألة من الأهمية أكبر ممّا تستحق.

والحقيقة أن فلهاوزن كان يقصد ما أورده عندما قال: إنه سيحاول التدليل على صحة مذهبه بطريقةٍ عارضة، ذلك أنه قام بعرض أدلّته في عشر صفحات فقط من كتابه.

وقد عرض فلهاوزن أوجه التشابه ما بين المذهب الشيعي والدين اليهودي في النقاط التالية:

١. النبوة والإمامة.

٢. المهدية.

٣. الرجعة.

وهي النقاط التي سنتعرض لها بالتفصيل، ضمن نقد النظرية ككل، في الصفحات التالية.

أولاً: مدخل تاريخي

بنى فلهاوزن نظريته التي تقول: إن المذهب الشيعي بُني على أساس الاقتباس من الدين اليهودي على أساس استناده إلى عددٍ من الأحداث التاريخية التي جرت في الدولة الإسلامية، بدءاً من زمن ثورة الأمصار على الخليفة الثالث عثمان بن عفان، ومروراً بالمعارك والحروب الأهلية بين المسلمين في عهد الخليفة الرابع عليّ بن أبي طالب، وانتهاءً بفاجعة مقتل الحسين بن عليّ في كربلاء في عام ٦١هـ، وما تبعها من محاولات وحركات ثورية للانتقام من جانب الشيعة ضدّ السلطة الأموية.

وسوف أحاول في السطور القادمة أن أتعرض باختصار للحركات الثلاث التي رجع إليها فلهاوزن عند دراسته لأصل الشيعة، وأقصد بها:

١. السبئية.

٢. المختارية.

٣. الكيسانية.

١- السبئية

ربما لم تُحدث شخصية في تاريخ الإسلام من التساؤلات والمجادلات ما أحدثته شخصية عبد الله بن سبأ، الذي تنسب إليه الفرقة السبئية.

والنزاع حول شخصية (عبد الله بن سبأ) قد حدث بين الكثير من المؤرخين والباحثين والمستشرقين.

فهناك طائفة اعتقدت بأن (ابن سبأ) شخصية تاريخية حقيقية، وأنه لا ريب في ذلك، وأنه كان صاحب دور عظيم في أحداث الثورة ضد (عثمان بن عفان)، وفي وضع عقائد الشيعة الأولى. ومن هؤلاء:

١. نيكلسون.
 ٢. جولد تسيهر^(١٢).
 ٣. د. حسن إبراهيم حسن^(١٣).
 ٤. د. سعد الهاشمي^(١٤).
- ويستند هؤلاء إلى أن ذكر (عبد الله بن سبأ) قد ورد في الكثير من المصادر التاريخية الإسلامية المهمة، مثل:
١. تاريخ الرسل والملوك، للطبري.
 ٢. الكامل في التاريخ، لابن الأثير.
 ٣. البداية والنهاية، لابن كثير.
 ٤. العبروديان المبتدأ والخبر، لابن خلدون.
- وغيرها من المصادر وكتب الفرق والمذاهب.
- أما الفريق الآخر فيرى أن شخصية (عبد الله بن سبأ) هي شخصية وهمية أسطورية، تم اختلاقها، وأنه لم يكن له أي وجود حقيقي، وأن ما ينسب إلى تلك الشخصية من تدبير خطط، والقيام بأحداث تهدف إلى الإطاحة بحكم الخليفة الثالث (عثمان بن عفان)، ما هو إلا محض ادعاء كاذب وافتراء، وأن الثورة على عثمان كانت قد توافر لها من الأسباب الموضوعية ما أدى إلى اشتعالها، بغض النظر عن نظرية المؤامرة، التي تجعل من (ابن سبأ) المدبر الرئيس للثورة.
- ومن أهم من أنكر حقيقة وجود (عبد الله بن سبأ) كل من:
١. برنارد لويس.
 ٢. ليون كايثاني^(١٥).
 ٣. مرتضى العسكري^(١٦).
 ٤. د. عبد الله فياض^(١٧).
 ٥. د. عبد العزيز صالح الهلابي^(١٨).
 ٦. د. طه حسين.
 ٧. د. محمد كامل حسين.
 ٨. د. كامل مصطفى الشبيبي^(١٩).

ويستند هؤلاء إلى العديد من الأدلة التي يروونها تدحض مسألة الوجود التاريخي لـ (ابن سبأ). ومن أقوى أدلتهم أن هناك الكثير من المصادر التاريخية الإسلامية المتقدمة المهمة، التي بالرغم من كونها قد تطرقت لمسألة الفتنة الكبرى، والثورة على الخليفة (عثمان بن عفان)، إلا أنها لم تذكر مطلقاً أي معلومات عن (ابن سبأ)، وهو ما يتعارض مع المنطق السليم.

ومن المصادر المتقدمة التي لم يذكر فيها (ابن سبأ) على الإطلاق:

١. الطبقات الكبرى، لابن سعد (٢٣٠هـ).
٢. تاريخ خليفة بن خياط العصفري (٢٤٠هـ).
٣. فتوح مصر وأخبارها، لابن عبد الحكم (٢٥٧هـ).
٤. الأخبار الطوال، لأبي حنيفة الدينوري (٢٨٢هـ).
٥. كتاب الولاة والقضاة، للكندي (٢٨٣هـ).
٦. تاريخ اليعقوبي (٢٩٢هـ).
٧. مروج الذهب ومعادن الجوهر، للمسعودي (٣٤٦هـ) (٢٠).

وبغض النظر عن مسألة حقيقة الوجود التاريخي لعبد الله بن سبأ من عدمه فإننا إذا رجعنا إلى الكتابات والمصادر التاريخية، ومصنّفات الفرق والمذاهب التي تطرّقت إلى الحديث عن عقيدة وأفكار الفرقة السبئية، فإننا سوف نجد أن هناك خلافاً كبيراً بين تلك الكتابات.

فعلى سبيل المثال: يذهب الملطي (٣٧٧هـ) إلى أن السبئية هو اسم فرقة من الشيعة قد (ألّهت علي بن أبي طالب) (٢١).

أما القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (٤١٥هـ)، في كتابه (تثبيت دلائل النبوة)، فيذكر اسم (ابن سبأ) عند الحديث عن فرق الشيعة، ويذكر أن (علي بن أبي طالب) قد قام بنفي (ابن سبأ) من الكوفة إلى المدائن، فلما قُتل أمير المؤمنين (عليه السلام) قيل لابن سبأ: قد قتل ومات ودفن، فأين ما كنت تقول من مسيره إلى الشام؟ فقال: ...لو جئتمونا بدماعه مسروراً لما صدقنا أنه قد مات (٢٢).

بينما يورد الأسفراييني (٤٧١هـ)، في كتابه (التبصير في الدين)، أن اعتقاد السبئية هو أن الأرض لا تخلو من إمام، غير أنه يظهر لخلقه في صور مختلفة، في كلّ زمان صورة غير الصورة التي ظهر بها في الزمان الذي قبله، وفي الزمان الذي بعده (٢٣).

أما فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) فيرى أن السبئية قد اعتقدوا أن علي بن أبي طالب هو الله تعالى بذاته^(٢٤).

٢- المختارية

وقائد تلك الحركة هو «المختار بن أبي عبيد الثقفي». وهو من أهل الطائفة. انتقل من الطائفة إلى المدينة، مع أبيه، في زمن عمر بن الخطاب، وكان أبوه أبو عبيد الثقفي قائداً للمسلمين في موقعة الجسر، واستشهد يومها.

ويظهر أن تأييد المختار لآل بيت الرسول ﷺ قد بدأ منذ وقت مبكر. فعندما خرج الحسين بن علي إلى العراق، بناءً على رسائل أهل الكوفة، نجد أن المختار كان يريد أن ينضم إليه، وينصره حينها، لولا أن والي الكوفة عبيد الله بن زياد قد حبسه، وضربه؛ ليمنعه من نصرته الحسين^(٢٥).

وبواسطة شفاعة عبد الله بن عمر، زوج أخت المختار، تم الإفراج عنه، فرحل إلى الحجاز، وانضم لعبد الله بن الزبير^(٢٦). ولكن يبدو أن انضمام المختار لقوات ابن الزبير لم يكن عن اقتناع حقيقي، وإنما كان لأهداف براغماتية نفعية بحتة؛ فقد ورد أن المختار لما بايع ابن الزبير قال له: «لا خير في كثرة الكلام، إني قد جئت لأبايعك على أن لا تقضى أمراً دوني، وإذا ظهرت استعنت بي على أفضل عملك»^(٢٧).

وقد قاتل المختار مع قوات ابن الزبير ضد «الحسين بن نمير»، عندما قدم جيش الشام إلى الحجاز. واستطاع المختار أن يظهر الكثير من مهارة وكفاءته العسكرية في تلك الحرب. واستطاع المختار أن يقنع عبد الله بن الزبير برحيله إلى العراق، ليعمل على تثبيت نفوذ ابن الزبير فيها. ولكن بمجرد أن وصل المختار إلى العراق بدأ يدعو إلى الانتقام والقصاص من قتلة الحسين بن علي، وبدأ يجمع الأتباع حوله.

وكان من الطبيعي أن يقوم والي الكوفة عبد الله بن يزيد بسجن المختار؛ خوفاً من انتشار دعوته وخطورتها^(٢٨). ومرة أخرى يستخدم المختار صلة القرابة بـ «عبد الله بن عمر»؛ ليتمكن عن طريق شفاعته من الخروج من السجن.

وبعد قيام عبد الله بن الزبير بإقالة والي الكوفة عبد الله بن يزيد، وتعيين والٍ آخر على قدر كبير من الضعف، وهو «عبد الله بن مطيع»، استطاع المختار أن يؤلب

الناس ضد الزبيريين، وأن يثور على ابن مطيع، ويضطره إلى الهرب من الكوفة. وبذلك أصبح المختار سيِّداً على تلك المدينة المهمة، وقام بدعوة الناس إلى مبايعته، قائلاً: «تبايعوني على الكتاب، والسنة، والمطالبة بدماء أهل البيت، وقتال مَنْ قاتلنا، ومسالمة مَنْ سالمنا». وقد انضم الكثير من الأنصار والمقاتلين إلى حركة المختار، حتَّى وصل عددهم إلى سبعة عشر ألف رجل.

وقد حاول المختار في تلك المرحلة أن يحصل على تأييد أهل بيت الرسول ﷺ؛ ليستخدم ذلك التأييد في الدعاية السياسية لحركته، فبدأ في مراسلة كلٍّ من: محمد بن الحنفية بن عليّ بن أبي طالب، وزين العابدين عليّ بن الحسين بن عليّ.

وتتعدّد الروايات التي توضّح موقف هؤلاء الأئمة من دعوة المختار. فبعض الروايات تذكر أن المختار قد بعث إلى عليّ زين العابدين يريد تأييده، وأرسل له الكثير من الأموال، ولكنّ عليّاً قام برفض ذلك كله، وأظهر كذبه وادّعاءه أمام الناس^(٢٩). وهناك بعض الروايات الأخرى التي تظهر أن محمد بن الحنفية قد ساعد المختار، فإنه لما قام المختار بدعوة الناس إلى الانضمام لحركته باسم محمد بن الحنفية شكّ بعض الناس في ذلك، فقدموا على ابن الحنفية؛ ليتأكّدوا منه، فقال لهم: «وأما ما ذكرتم من دعاء مَنْ دعاكم إلى الطلب بدمائنا فوالله لوددتُ أن الله انتصر لنا من عدونا بمن شاء من خلقه».

ولم يكتفِ ابن الحنفية بذلك، بل إنه أرسل إلى إبراهيم بن الأشتر يدعوه إلى نصرة المختار وتأييده. وقد جاء في خطابه إلى إبراهيم: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد بن عليّ إلى إبراهيم بن الأشتر، أمّا بعد، فإن المختار بن أبي عبيد على الطلب بدم الحسين، فساعده في ذلك، وآزره، يُثبِك الله ثواب الدنيا، وحسن ثواب الآخرة»^(٣٠).

وقد استطاع المختار، بعد تحالفه مع إبراهيم بن الأشتر، أن يكون جيشاً قوياً يستطيع به أن يواجه القوّة الأموية. واستطاع إبراهيم بن الأشتر أن ينتصر على جيش الشام في موقعة «الخازر»، وتمكّن من قتل عددٍ من الرجال الذين اشتركوا في قتل الحسين بن عليّ في كربلاء^(٣١).

وقام المختار بقطع رأس عبيد الله بن زياد، وأرسل بها إلى عليّ زين العابدين في

المدينة. وروى البعض «أن علياً لم يُرَ ضاحكاً يوماً قطّ منذ قتل أبوه إلا في ذلك الوقت، وأن نساء أهل بيت الرسول ﷺ قمنَ وقتها بامتنشاط شعورهنّ واختضبنَ، ولم يكنّ يفعلنَ ذلك قطّ منذ مقتل الحسين بن عليٍّ»^(٣٢).

وتروي بعض الروايات أن المختار قد بعث برأس عبيد الله بن زياد إلى عبد الله بن الزبير، وهو الأمر الذي يدلّ على أن المختار كان يحاول أن يحافظ على تبعيته الشكيلة لابن الزبير. وكان انتهاء أمر المختار عندما قام عبد الله بن الزبير بتوجيه أخيه مصعب بن الزبير^(٣٣) لحكم العراق، في عام ٦٨هـ/٦٨٧م، فدخل مصعب مع المختار في عددٍ من المعارك الضارية لمدة أربعة عشر شهراً، حتّى انتهى الأمر بقتل المختار^(٣٤).

٣- الكيسانية

الكيسانية اسمٌ لحركة ارتبطت بشكلٍ أو بآخر بحركة المختارية. وهناك الكثير من الأقوال والتفسيرات التي قال بها علماء الفرق والمذاهب لتفسير اسم الكيسانية؛ فهناك مَنْ قال بأن اسم الفرقة الكيسانية قد تمّ اشتقاقه من كيسان مولى عليّ بن أبي طالب؛ ويوجد رأيٌ آخر يرى أصحابه أن اسم الكيسانية قد تمّ اشتقاقه من كيسان أبي عمرة، صاحب شرطة المختار الثقفي، وأحد زعماء الحركة المختارية؛ أما الرأي الثالث في تسمية تلك الفرقة فيرجّح أصحابه أن الاسم قد تمّ أخذه من وصف كيسان، وهو الوصف الذي سمّاه محمد بن الحنفية للمختار الثقفي؛ لكياسته^(٣٥).

ويرى الدكتور محمود إسماعيل أن أكثر تلك الآراء قابلية للتصديق والقبول، وأقربها إلى المنطق السليم، هو أن اسم الكيسانية قد تمّ اشتقاقه من كيسان أبي عمرة، وخصوصاً أن كيسان هذا كان من زعماء المختارية القلائل الذين لم يقتلوا مع المختار، وقد استمرّ على ولائه لأفكاره القديمة، ممّا جعله قبلةً لجميع أنصار المختار ومناصري حركته فيما بعد^(٣٦).

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هي عقائد الكيسانية؟ وما هي الفروق التي جعلتها تختلف عن باقي حركات الشيعة المبكرة الأخرى؟

والحقيقة أنه لا توجد لدينا إجابة واضحة عن هذا السؤال.
فهناك مَنْ يعتقد بأن الكيسانية كانت مرادفاً تاماً للمختارية، وأنه إذا كانت حركة المختار الثقافي حركة سياسية عملية فإن حركة الكيسانية كانت بما فيها من أبعاد دينية مذهبية ظهيراً فكرياً مكملاً ومتمماً لها، بدون انفصال أو تمييز.
على أن الروايات التي بين أيدينا تحمل لنا الكثير من المعلومات المتضاربة. فنجد أن عدداً من المصادر يذكر أن الكيسانية اعتقدوا بأن محمد بن الحنفية هو الإمام بعد أبيه علي بن أبي طالب، وأن أباه قد عهد إليه بالإمامة؛ بدليل أنه أعطاه الراية يوم الجمل، وقدمه على أخويه الحسن والحسين^(٣٧).

وهناك مَنْ يرى أن الكيسانية اعتقدوا بأن محمد بن الحنفية قد تسلم الإمامة عقب مقتل أخيه الحسين في كربلاء، واستشهدوا على ذلك بالشعر الذي جاء فيه:

ألا إن الأئمة من قريش	ولاة الحق أربعة سواء
علي والثلاثة من بنيه	هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر	وسبط غيبتة كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى	يقود الخيل يقدمها اللواء
تغيب لا يرى فيهم زماناً	برضوى عنده غسل وماء ^(٣٨)

وهو ما يعني أن الكيسانية كانوا - كغيرهم من فرق الشيعة الإمامية - قد اعتقدوا بإمامة علي بن أبي طالب، ومن بعده ولده الأكبر الحسن، ومن بعده أخوه الحسين، حتى إذا قتل الحسين وصلت الإمامة من بعده إلى أخيه محمد بن الحنفية، وأن ابن الحنفية لم يمُت، ولكنه حي، ويعيش في جبل رضوى، حيث ينتظر الوقت الذي يخرج فيه؛ لقتال أعداء الشيعة، والانتصار عليهم.

ملاحظات على (السبئية والمختارية والكيسانية)

بعد أن عرضنا للحركات الثلاث التي استند إليها فلهاوزن في تنظيره لدراسة أصول المذهب الشيعي المبكر وجذوره الأولى، يلح علينا سؤال في غاية الأهمية، وهو: هل كان المستشرق الألماني موفقاً ومصيباً عندما حاول أن يتخذ من تلك الحركات

الثلاث مدخلاً يعبر منه لدراسة الفكر والمذهب الشيعي في أصوله الأولى؟
الواقع أن ما طرحناه في الصفحات السابقة يوضح أن الاعتماد على ما ذكرته
كتب الفرق والمقالات حول الحركات الثلاث لا يمكن أن يعطينا صورة واضحة عن
الفكر الشيعي في تلك المرحلة المبكرة.

فالاخلافات التي تنقلها لنا الروايات حول الحركات الثلاث لا تقتصر على
مسائل فرعية جزئية، بل إننا نجد أنفسنا أمام العديد من الروايات المتناقضة حول
أصول الحركات ومبادئها ومعتقداتها الأساسية، بل إنه يوجد خلافاً حول مؤسسي
كل حركة، وحقيقة وجودهم التاريخي من عدمه.

ولنا أن نتخيل أن الآيات الشعرية التي أوردتها في الصفحة السابقة؛ للتدليل على
عقيدة الكيسانية، وهي الآيات التي ذاع صيتها، وردّتها الألسن، وأوردتها جميع
كتب الفرق والمقالات الإسلامية، يوجد خلافاً كبير حول شخصية صاحبها. ففي
الوقت الذي يرى عددٌ من المؤرخين أن صاحب تلك العبارات هو الشاعر المعروف (كثير
عزة)^(٢٩)؛ نجد أن هناك آراءً أخرى تنسبها إلى شاعرٍ مشهور آخر، وهو (السيد
إسماعيل بن محمد الحميري)^(٤٠).

والمشكلة هنا أن تلك الآيات التي يستخدمها الجميع؛ للتدليل على عقائد
الفرقة الكيسانية، قد فقدت قيمتها العلمية؛ لعدم التأكد من شخصية صاحبها.
كما أن العلاقة ما بين المختارية والكيسانية يشوبها الكثير من مظاهر الشك
والغموض. فقد بيّنّا أن المختار قد حاول أن يجد من أهل البيت مَنْ يدعمه ويؤيده، وأنه
قد عرض ذلك الدعم على كلٍّ من: (علي بن الحسين)؛ و(محمد بن الحنفية). وبالرغم
من الروايات التي تبين أن الثاني قد أبدى الكثير من مظاهر التأييد للحركة، فإننا لا
نستطيع أن نجعل منه أباً روحياً أو زعيماً دينياً لها، فابن الحنفية لم يسعَ للانتقال من
مكة - التي يفرض عبد الله بن الزبير سلطانه عليه - إلى الكوفة - حيث استطاع
المختار أن يؤسس لحكمه فيها -، بل إن ما لدينا من روايات يبين أن قوات المختار قد
قامت بتحرير محمد بن الحنفية من قبضة عبد الله بن الزبير، واكتفت بذلك، دون
أن تقوم بنقله إلى معقل المختارية في الكوفة.

ثم إن حركة المختار كانت قد قامت في الأساس، كما بيّنّا، من أجل الثأر

للحسين بن عليّ. ولذلك جعل المختار قتل الأفراد الذين شاركوا في مذبحة كربلاء على رأس اهتماماته وأولوياته، وهو ما يُبعد عن الأذهان فكرة أن المختارية قد قامت في الأساس على فكرة الإمامة الروحية لمحمد بن الحنفية.

والشكوك التي تحيط بالمختارية والكيسانية هي نفس الشكوك التي أحاطت قبلهم بالعقيدة السبئية. فإذا نحينا السؤال الأهمّ حول الوجود التاريخي لعبد الله بن سبأ من عدمه جانباً وجدنا أنفسنا نصطدم بسؤال جديد حول المعتقدات والأفكار السبئية نفسها؛ إذ إن المصادر لا تقدّم لنا إجابات شافية حولها.

فما بين الاعتقاد بإمامة عليّ بن أبي طالب من جهة والاعتقاد بألوهيته من جهة أخرى يوجد فرقٌ شاسع وكبير، لا يمكن تجاهله أو التغاضي عنه. بل إن تلك الروايات المختلفة - التي تصل في الكثير من الأحيان إلى حدّ التضادّ والتنافر - من الممكن أن تصل بنا في نهاية المطاف إلى تدعيم الرأي الذي يرى أصحابه عدم الوجود التاريخي لتلك الفرقة، وأن أعداء الشيعة قد اخترعوا تلك الفرقة، وألصقوا بها الكثير من الاتهامات والأباطيل؛ للتشجيع على التشيع برمته.

ولم يحاول يوليوس فلهاوزن أن يلتفت إلى جميع تلك الجوانب الجوهرية المعارضة لبعضها البعض في البناء الفكري للفرق الثلاث (السبئية - المختارية - الكيسانية)، بل نجده قد بنى نظريته على أساس ما اختاره وانتقاه من معلومات وردت في كتب المقالات والمذاهب والمصادر التاريخية السنّية (المعارضة للفكر الشيعي) حول الفرق الثلاث.

ومن ذلك أن فلهاوزن قد اختار بعض الروايات الضعيفة التي تذكر أن المختار قد أخرج كرسياً قديماً لعليّ بن أبي طالب، واصطحب ذلك الكرسي معه في حروبه، متشبّهاً بملوك بني إسرائيل، الذين كانوا يصطحبون تابوت العهد معهم في حروبهم ضدّ الكنعانيين.

إذن اختار فلهاوزن ما اعتقد أنه يناسب ويتوافق مع نظريته حول أصول الشيعة وجذورها الأولى المستمدة من العقيدة اليهودية، وفي الوقت ذاته تغاضى عن عمدٍ عن كلّ الأدلة والشواهد التي تخالف نظريته، وهو الأمر الذي سنحاول إثباته في الصفحات التالية.

ثانياً: نقاط التشابه بين المذهب الشيعي والعقيدة اليهودية في نظرية فلهاوزن ١- النبوة والإمامة

يرى فلهاوزن أن فكرة الإمامة عند الشيعة قد تمّ اقتباسها من مفهوم النبوة في العقيدة اليهودية عند بني إسرائيل. فهو يقول: وقبل محمد وجدت سلسلة طويلة متصلة من الأنبياء، الذين يتلو بعضهم بعضاً، على نحو ما يقول اليهود (سلسلة دقيقة من الأنبياء)... وكما ورد في الإصحاح ١٨ من سفر التثنية من أنه لم يخلُ الزمان أبداً من نبي يخلف موسى، ومن نوعه. وهذه السلسلة لا تقف عند محمد، ولكل نبي خليفته إلى جانبه، يعيش أثناء حياته، هو أيضاً فكرة يهودية. فكما كان لموسى خليفة هو يوشع كذلك لمحمد خليفة هو عليّ به يستمرّ الأمر. على أن كلمة نبي لم تطلق على عليّ وبنيه، بل أطلق عليهم أسماء الوصيّ أو المهديّ أو الإمام عامّة^(٤١). وفي الحقيقة إن كلام فلهاوزن قد يبدو سليماً ومنطقياً للوهلة الأولى. ولكن إذا أمعنا النظر فيه، ودرسنا نظرية النبوة والإمامة بين العقائد اليهودية والفكر الشيعي، لوجدنا أن هناك الكثير من النقاط التي توضّح حجم الخلاف بين وجهتي النظر، وأنّ كلا منهما قد بُني على أسس فكرية مختلفة.

أ- مفهوم الانتقائية في اختيار النبي (اليهودي) / الإمام (الشيعي)

وأقصد بذلك السلالة أو الأسرة أو العائلة التي يتمّ اختيار النبيّ / الإمام منها. فبالنسبة للعقيدة اليهودية إذا رجعنا لتاريخ بني إسرائيل ولقصص أنبياء العهد القديم نجد أن مفهوم الانتقاء الأوّل كان لنبيّ الله إبراهيم؛ فقد ورد في العهد القديم أن الله قد باركه^(٤٢)، ثمّ تجدد الاصطفاء مرة أخرى لإسحاق الذبيح، وبعد ذلك يعقوب، حيث تمّ تجديد العهد مع الله^(٤٣). ولكن من بعد يعقوب نجد أن مفهوم الانتقاء قد توزّع ليشمل معظم أسباطه الاثني عشر.

ولعلّ ذلك هو الأمر الذي جعل اليهود يميّزون أنفسهم عن باقي أقربائهم من أبناء عموماتهم؛ بكونهم قد عرفوا أنفسهم بأنهم بنو إسرائيل، في إشارة إلى آخر انتقاء تخصيص في السلالة الإبراهيمية.

إذا حاولنا أن نراجع تاريخ بني إسرائيل فيما بعد يعقوب (إسرائيل) وجدنا أن هناك الكثير من الأنبياء والزعماء والقادة السياسيين والروحانيين الذين تمّ انتقاؤهم من جميع أسباط بني إسرائيل، وليس من سبط واحد محدّد، يتميَّز بنقاء أو اصطفاء معين.

فموسى النبي الذي قاد بني إسرائيل في رحلة خروجهم الملحمية من مصر كان من أصول ترجع إلى السبط لاوي. وكذلك كان أخوه ومساعدته هارون من سلالة السبط نفسه.

أما يوشع خادم موسى وخليفته وقائد جيوش إسرائيل ضدّ الكنعانيين فكان من السبط إفراييم بن يوسف.

وبعد ذلك دخلت فكرة الانتقاء في طور جديد، بعد أن جاء عصر القضاة، الذين كان كلُّ منهم يحكم مساحةً معيّنة من الأرض، ويحكم سبطاً من أسباط بني إسرائيل، فكان لكلّ عشيرة أو سبط قاضٍ محدّد، يتمتّع بسلطات روحية ومادية كبيرة.

وبعد القضاة تمّ توحيد السلطة في شخص الملك، فكان شاوول، المنحدر من سلالة بنيامين، هو أوّل ملوك بني إسرائيل.

على أننا نجد الدولة الإسرائيلية قد وصلت إلى أوسع حدودها وأقوى مراحل نهوضها وقوّتها في عهدي خليفتي شاوول: داوود؛ وابنه سليمان، اللذين يعودان إلى السبط يهوذا.

وبعد هذا العرض المقتضب نجد أن الشخصيات السياسية - الدينية الرئيسة في تاريخ بني إسرائيل، منذ الخروج وحتى انهيار المملكة المتّحدة، قد انحدرت من فروع وسلالات إسرائيلية مختلفة، مثل: لاوي؛ يهوذا؛ بنيامين؛ إفراييم، مع ملاحظة أننا لم نتطرّق للحديث عن الكثير من الشخصيات الأخرى المؤثّرة، التي لو تطرّقنا إلى ذكر أنسابها والسلالات المنحدرة منها لذكرنا جميع أسباط إسرائيل الاثني عشر.

وفي المقابل إذا حاولنا أن نتناول فكرة ومفهوم الانتقائية وعلاقتها بالإمامة عند الشيعة الإمامية لوجدنا أن هناك خلافاً كبيراً وواسعاً بينها وبين ما سبق الإشارة إليه في عقائد اليهود.

ففكرة الانتقاء عند الشيعة الإمامية تقوم على أن الإمام يتم اختياره على أساس كونه من أهل البيت، أي من أبناء كل من: علي بن أبي طالب؛ وزوجه فاطمة الزهراء بنت الرسول ﷺ. فقد اعتبر الشيعة الإمامية أن الإمام يجب أن يتم اختياره من ذلك الفرع، لا من غيره من الفروع. فنجد أن الشيعة الإمامية الاثني عشرية قد اعتقدوا بإمامة اثني عشر إماماً متعاقبين، من نسل علي وفاطمة^(٤٤). أما الشيعة الإسماعيلية فقد اتفقوا مع الاثني عشرية حتى الإمام السادس جعفر الصادق، ولكنهم اختلفوا معهم في الإمام الذي خلفه، فقد اعتقد الإسماعيلية بإمامة إسماعيل بن جعفر، بينما اعتقد الاثنا عشرية بأن إسماعيل قد توفى في حياة أبيه، ولذلك آمنوا بإمامة أخيه موسى الكاظم.

وبالرغم من هذا الاختلاف، إلا أننا نجد أن فكرة الانتقائية لم يتم المساس بها في حالة الخلاف بين الاثني عشرية والإسماعيلية، لأن الفريقين قد حافظا على الفكرة الرئيسة التي قام عليها الانتقاء الإمامي عند الشيعة، وهي أن يكون الإمام من ذرية علي وفاطمة.

وسوف نلاحظ أن هناك عدداً من الفرق التي شذت عن تلك الفكرة الانتقائية، مثل: الفرقة الكيسانية، التي اعتقدت بإمامة محمد بن الحنفية؛ والهاشمية، التي اعتقدت بإمامة أبي هاشم بن محمد بن الحنفية. وقد ناقشنا من قبل أفكار بعض تلك الفرق، ولا يمكن أن نبني مقارنتنا على تلك الأفكار، وخصوصاً أن تلك الفرق قد ضاعت واندثرت منذ فترة مبكرة من تاريخ التشيع، مما لا يجعل من مبادئها وأفكارها حجة على عموم الشيعة.

ب - مسألة وجود أكثر من نبي في وقت واحد

نحن نلاحظ أن هناك اختلافاً كبيراً بين أنبياء بني إسرائيل والأئمة الشيعة الاثني عشرية في تلك النقطة؛ ذلك أننا لو رجعنا إلى العهد القديم لوجدنا أنه في الكثير من الفترات كان هناك أكثر من نبي لبني إسرائيل، يعيشون ويقومون بمهام النبوة مع بعضهم البعض، في وقت واحد.

فيوسف كان نبياً في نفس وقت نبوة أبيه يعقوب.

وكذلك كان هارون نبياً مسانداً لأخيه موسى أثناء جهوده لتحرير العبرانيين من عبوديتهم للمصريين.

وبعد عصر القضاة نجد أن صموئيل النبي، آخر القضاة، هو الذي مسح شاوول وعيَّنه ملكاً على بني إسرائيل. وكذلك هو الذي مسح داوود، وهذا معناه أنه في زمن واحد كان هناك ثلاثة أشخاص لهم علاقة مباشرة أو اتصال روحي بيهوه. واستمر وجود أنبياء بني إسرائيل مع بعضهم البعض في عصر انقسام المملكة وزمن السبي البابلي، وحتى في فترة ما بعد الرجوع من السبي. والملاحظ أن تعاصر هؤلاء الأنبياء مع بعضهم البعض لم يقتصر على التعاصر العمري الزمني، بمعنى أنهم عاشوا مع بعضهم البعض وحسب، بل إننا نجد أنهم تشاركوا مع بعضهم البعض في وظيفة الاتصال بالله، ورفع مشاكل وطلبات الشعب إليه.

أما على الجانب الآخر فإننا نجد أن مفهوم الإمامة في الفكر الشيعي الإمامي يختلف تماماً عن مفهوم النبوة عند بني إسرائيل في ما يخص تلك النقطة. فالإمام الشيعي بمثابة الحجّة التي يتّخذها الله على عباده، فلا يمكن أن يجتمع حجّتان في زمن واحد؛ لأن وجود أحدهما فيه غناء عن وجود الآخر. ومن ثم فإنّ الفكر الشيعي الإمامي قد نظر للإمامة على كونها تسير في خطّ رأسي، فكلّ إمام يقوم بمهام منصبه حتى يبلغ أجله، فيقوم بتسليم الراية من بعده لخليفته. وقد ظهرت بعض التساؤلات المحيطة بتلك الفكرة؛ إذ كيف نفسّر أن بعض الأئمة قد عاشوا مع بعضهم البعض لفترات طويلة؟ فمن كان الإمام الحجّة في وقت اجتماعهم؟

نجد أن الفكر الشيعي قد حسم تلك المسألة بتقديم الإمام الأكبر، وبعد الاعتراف بإمامة خليفته حتى انقضاء أجل الإمام الأول؛ وذلك لأنه لا يجتمع إمامان في زمن واحد، إلا وكان أحدهما صامتاً^(٤٥).

ومن هنا نجد أن مفهوم الإمامة عند الشيعة الإمامية يختلف كلياً في نظرته (للتعاقب) عن (لا مركزية النبوة) في العقائد اليهودية. وقد ترتّب على ذلك مسألة في غاية الأهمية، وأقصد بها مسألة الوصاية.

إننا نجد أن الوصاية تظهر بشكل ملحوظ ومؤثر جداً في الفكر الشيعي الإمامي؛ لأن كل إمام يستمد حجّيته من مصدر مركزي واحد فقط، وهو الإمام السابق له. فلكي يصبح الإمام إماماً يجب أن يعلن سلفه بشكل واضح شخصية مَنْ يخلفه، وأن يوضّح ذلك بشكل صريح لأتباعه. ولذلك كانت مسألة الوصاية في الفكر الشيعي بديلاً قريب الشبه من فكرة ولاية العهد أو الاستخلاف في العقلية السياسية السنيّة.

والمتتبّع لتاريخ الشيعة الإمامية، سواء من الاثني عشرية أو الإسماعيلية، سوف يجد أنه في الكثير من اللحظات التاريخية الفارقة قد تغيّر مسار الخطّ الشيعي بسبب الخلاف حول وصية الإمام السابق لتعيين خليفته. فالانقسام الاثنا عشري - الإسماعيلي وقع في إحدى تلك اللحظات الفارقة. والانقسام بين المستعلية والنزارية قد وقع في لحظة مشابهة^(٤٦).

أما الفكر اليهودي فنستطيع أن نلمح مفهوم الوصاية فيه في العهود المبكرة، وفي زمن الآباء الأوائل، بينما نجد أن ذلك المفهوم يقلّ ويضعف فيه في المرحلة ما بين الخروج من مصر وحتى السبي البابلي، ليعود مرةً أخرى إلى الظهور في شكل معنوي بحث، مرتبطاً بكرة المشيخانية أثناء عصور ضعف وتدهور الدولة الإسرائيلية.

ج - مفهوم العصمة

لعلّ من أكثر النقاط التي تثبت خطأ نظرية يوليوس فلهاوزن، في ربطه لأصول المذهب الشيعي وجذوره بالعقائد اليهودية، هي النقطة الخاصة بمفهوم العصمة عند الفريقين.

فنحن إذا رجعنا إلى العقيدة اليهودية، وكتب وأسفار العهد القديم، وحاولنا أن نبحت فيها عما يدلّ على (عصمة الأنبياء) لوجدنا أنه تقريباً لا وجود لأيّ أثر لهذا المفهوم أو تلك الفكرة في كلّ أسفار العهد القديم، بدءاً من سفر التكوين، وانتهاءً بسفر مالاخي.

فالعقيدة اليهودية التقليدية نظرت نظرة تقديس وتوقير واحترام للعديد من شخصيات وأنبياء العهد القديم. ولكن في نفس الوقت نجد أن اليهود لم يفكروا أبداً

في تنزيه تلك الشخصيات عن الخطأ البشري، أو الاعتقاد بعصمتهم عن ارتكاب الخطايا والموبقات والوقوع في ما وقع فيه غيرهم من البشر من ذنوب ومعاصي لله. ولعلنا لو تجولنا جولة سريعة خاطفة في أسفار العهد القديم لهلنا ما سنجد من خطايا وكبائر اعتقد اليهود أن أنبيائهم قد ارتكبوها وقاموا بها. فعلى سبيل المثال، لا الحصر: سنجد أن لوط قد زنى مع ابنتيه وهو واقف تحت تأثير الخمر^(٤٧)؛ ويعقوب يكذب على أبيه الضير إسحاق، ويسرق البركة من أخيه عيسو^(٤٨)؛ ويهوذا بن يعقوب، الذي هو أحد أهم الشخصيات في العقلية اليهودية، حتى أن اليهود يُنسبون إليه، نجده يزني مع سامار زوجة ابنه المتوفى، دون أن يعرف شخصيتها^(٤٩)؛ كما أننا نجد أن هناك عدداً من أبناء يعقوب يقومون بنكث وعودهم، ويشتركون في قتل قبيلة شكيم بن حامور، مستغلين مرضهم وضعفهم^(٥٠)؛ وهارون وأخته مريم كذلك يقعان في الكبائر والمعصية، بالرغم من دورهم الكبير في مساعدة موسى النبي لإخراج بني إسرائيل من مصر، فهارون يتابع اليهود في غيهم، ويوافقهم على صناعة العجل الذهبي، وشقيقته مريم تحقد على أخيها موسى، فيصيبها يهوه بالبرص^(٥١)؛ وشاوول (مسيح الرب) يحقد على داوود، ويحاول قتله أكثر من مرة؛ أما خليفته على العرش داوود فهو يستغل فرصة غياب أحد قادته في أحد الحروب ويزني مع زوجته، وتحمل منه سفاحاً، فيدبر لقتل زوجها؛ خشية معرفته بالأمر^(٥٢)؛ أما سليمان، الذي بنى الهيكل المقدس، فإنه يسير على نهج سابقه، فيقع في الخطية، ويدنس بيت يهوه بأصنام الآلهة الوثنية، التي أتت بها أزواجه الأجنبية^(٥٣).

إذن فالصورة التي يقدمها العهد القديم لشخصيات أبطاله وأنبيائه هي في الواقع صورة منحطة بائسة، تبدو فيها جميع الخطايا البشرية بصورة واضحة جلية مثيرة للغثيان^(٥٤). فما بين السرقة والخداع والزنا والفجور والقتل والكفر تتشكل ملامح جميع الشخصيات المهمة في كتب العهد القديم. وهو ما يثبت أن الفكر اليهودي الكتابي التقليدي لم يفكر لحظة في انتحال صفة العصمة لشخصياته المقدسة.

ويعبر عن ذلك أحد الحاخامات المعاصرين المعروفين بقوله: بحسب التناخ فإن الإنسان العادي ليس الوحيد الذي يقترب الذنوب، بل حتى الأنبياء والملوك^(٥٥).

ونلاحظ أن مفهوم النبوة عند بني إسرائيل لم يرتبط مطلقاً في صورته الكلاسيكية بفكرة العصمة. ففي الكثير من اللحظات التاريخية نجد أن شعب بني إسرائيل قد تعامل بعنفٍ وقسوة مع أنبيائه ومقدميه، فتعرضوا لهم بالإيذاء النفسي والجسدي، إلى الحد الذي جعل عالماً يهودياً شهيراً، مثل: سيجموند فرويد، يبيّن أطروحته عن موسى على أساس أن بني إسرائيل الخارجين من مصر قد قاموا في إحدى لحظات غضبهم وتهوؤهم بقتل موسى، ثم ندموا على ذلك بعد فترة^(٥٦).

ومن الجدير بالذكر أن معظم الإشارات القليلة التي تلصق نوعاً من التقديس أو العصمة بشخصيات وأنبياء العهد القديم في الفكر اليهودي متناثرة في كتب علماء الدين والمفكرين اليهود الذين عاشوا في ظل المجتمعات الإسلامية، وتأثروا كثيراً بنظرة المسلمين للأنبياء والرسل. فعلى سبيل المثال: نجد أن (موسى بن ميمون) يذكر في كتابه (دلالة الحائرین) أنّ الله اختار أنبياءه بعد تهيئة وإعداد، بحيث يكونون قد وصلوا إلى درجة معينة من درجات الكمال^(٥٧).

وفي المقابل إذا حاولنا أن ندرس مفهوم العصمة عند الشيعة الإمامية لوجدنا أن العصمة هي أحد أهم وأبرز النقاط والعناصر التي يركز عليها المذهب الشيعي الإمامي. فالشيعة الإمامية يقولون بعصمة الإمام، فلا يجوز الخطأ عليه، ولا يصدر منه إلا ما كان صواباً^(٥٨).

وقد ورد التأكيد على مبدأ عصمة الإمام في الكثير من المصادر الشيعية الإمامية المتقدمة، وكذلك في المراجع المعاصرة^(٥٩)، بحيث تأكد بما لا يدع مجالاً للشك كون العصمة هي من أهم مبادئ القوم، ومن أعظم اعتقاداتهم.

والعصمة عند الشيعة الإمامية تشمل جميع الأئمة الاثني عشر. فهم يرون أن العصمة صفة أصيلة في الأنبياء والرسل الذين أرسلهم وابتعثهم الله إلى البشر. ولما كان الأئمة يقومون بإكمال العمل الذي بدأه الأنبياء كان يلزمهم أن يتصفوا بصفة العصمة، حتى يصبحوا حجة لله على العباد.

والعصمة عند الشيعة الإمامية عصمة مطلقة، غير منقوصة، ولا مجزأة. فهي عصمة عن ارتكاب جميع الأخطاء والذنوب، سواء كانت صغيرة أو كبيرة. هي عصمة تختلف عن مثيلتها في عقائد أهل السنة والجماعة، الذين يرون أن الأنبياء قد

وقع منهم في بعض الأحيان بعض الأخطاء والذنوب الصغيرة التي غفرها الله لهم بعد ذلك^(٦٠).

وبناءً على ذلك يمكننا التأكيد على كون العصمة هي أحد أهم النقاط التي تعارض نظرية فلهاوزن في تأثير العقائد اليهودية على المذهب الشيعي.

د - سلطة النبي / الإمام

إذا قمنا بعقد مقارنة بين مفهوم السلطة عند أنبياء بني إسرائيل والسلطة عند أئمة الشيعة الاثني عشرية لوجدنا اختلافاً كبيراً جداً، بحيث لا يمكن أن نعتبر أن التشيع قد اقتبس ذلك المفهوم من الفكر الديني والعقائدي اليهودي. فإذا رجعنا إلى أسفار العهد القديم لوجدنا أن النبي اليهودي دائماً ما يفرض سلطته على عائلته وأسرته أو عشيرته، دون أن تمتد تلك السلطة على جميع الشعوب المجاورة له.

فسلطة الآباء الأوائل إبراهيم وإسحاق ويعقوب كانت سلطة أبوية عشائرية قبلية فحسب، وربما كان ذلك بسبب أمرين اثنين، وهما:

الأول: إن نظرة اليهود لدينهم وإلههم كانت نظرة محلية ضيقة، فاليهودية لم تكن ديناً تبشيراً في أي مرحلة من مراحل تاريخها، ولذلك لم يحاول اليهود أن يجتذبوا إليهم العشائر والأقوام المتاخمين لهم، ومن ثم ظلت سلطة زعيم وقائد العبرانيين مقتصرة على أتباعه اليهود فقط.

الثاني: إن الظروف الحضارية والمجتمعية التي ظهر فيها آباء العبرانيين الأوائل قد أثرت كثيراً على تشكّل مفهوم السلطة عند حكامهم وأنبيائهم فيما بعد. فقد ظهر العبرانيون الأوائل في مجتمع بدوي قبلي، بعيد كل البعد عن حياة الحضرة والتمدن والاستقرار، مما أدى لسيطرة بعض العادات والأنظمة المرتبطة بالفكر القبلي، وهو الأمر الذي قوى ظهور فكرة الزعيم العشائري.

والملاحظ أن بني إسرائيل كانوا دائماً ما ينزعون للتشكّل في هيئة مجتمعات قبلية عشائرية قليلة العدد. وقد ظهر ذلك بوضوح أثناء تواجدهم في مصر، وبعد خروجهم منها في زمن موسى النبي. فقد بقي اليهود محافظين على أنسابهم، وتمايزوا

في شكل عشائر كبيرة العدد. وكان المرتكز الأساس الذي تقوم عليه كلّ عشيرة هو نسبة كلّ منها إلى أحد الأسباط الاثني عشر من أبناء يعقوب.

وظهر أثر تلك التنظيمات العشائرية بوضوح بعد خروج بني إسرائيل من مصر. فقد اعتاد اليهود الاعتراض على قرارات موسى النبيّ، وخالفوه في الكثير من الأمور؛ وذلك لرفضهم فكرة الزعيم الأوحد الذي ينضوي جميع الشعب الإسرائيلي تحت رايته.

وممّا يدلّ على ذلك أن اليهود قد امتنعوا من فكرة أن موسى وحده هو الذي يكلم الله، ويسمع منه الوصايا والأوامر، فطلبوا من موسى أن يشتركوا جميعاً في سماع أوامر الله. واستجاب الله لطلب اليهود^(٦١). ولكنّ العهد القديم يخبرنا بأن بني إسرائيل لم يستطيعوا أن يتحمّلوا صوت الربّ، وكادوا أن يموتوا وهم يسمعون، فطلبوا من موسى أن يكون وسيطاً بينهم وبين الله^(٦٢)، فكان موسى منذ ذلك الوقت على قاعدة: (فما لله أمام الشعب، وما للشعب أمام الله)^(٦٣).

وهكذا نجد أن اليهود قد قبلوا فكرة سلطة موسى عليهم؛ لكونهم مضطّرين لذلك. وبعد فترة قليلة من وفاة موسى رجع بنو إسرائيل مرّةً أخرى إلى فكرة الزعيم القبلي العشائري في عصر القضاة. ولكنّ بعد أن مكث الإسرائيليون فترةً في فلسطين، بجوار الشعوب الكنعانية المستقرّة، والأكثر تحضّراً، نجد أن هناك نوعاً من التأثير في الفكر السياسي قد حدث للعقلية اليهودية، فقد طالب اليهود بتعيين (ملك لهم ليقودهم في حروبهم ضدّ أعدائهم، ووافق الربّ على طلب شعبه، وتم تعيين شاوول ليصبح أول ملوك بني إسرائيل)^(٦٤).

وسرعان ما حدث اختلاطٌ بين مفهومي النبوة والملك في عهد داوود وابنه سليمان، خلفاء شاوول.

ولكنّ بعد انقسام الدولة الإسرائيلية نجد أن نوعاً من الانفصام قد حدث مرّةً أخرى بين المفهومين.

فقد تفرّدت السلطات الدينية، ولم تعدّ مجتمعةً في شخصٍ واحد. وكما يقول الأب (متى المسكين): إنه في تلك المرحلة قد (تفرّدت السلطات وتخصّصت، فصار الله هو الذي يعين الملك بواسطة النبيّ، فيقوم الكاهن بمسحه وتنصيبه)^(٦٥).

وهناك ملاحظتان مهمتان حول مسألة تفرد السلطات الدينية في اليهودية:
الملاحظة الأولى: إنه في الكثير من الفترات، وخصوصاً بعد انقسام الدولة الموحدة إلى: مملكة شمالية (إسرائيل)؛ ومملكة جنوبية (يهوذا)، نجد أن هناك تصاعداً في نفوذ وسلطات الكاهن على حساب سلطة النبي. ويفسر أحد الباحثين اليهود المعاصرين ذلك بارتباط الكهنة بالمعبد ويطقوس العبادة، وأن الأنبياء كانوا مجرد تابعين ومساعدين للكهنة^(٦٦).

ويظهر ذلك في الكثير من أسفار العهد القديم. فعلى سبيل المثال: نجد النبي (آرميا) يتهم الأنبياء الذين تنبأوا كذباً بأنهم آله في أيدي الكهنة؛ ليمدوا سلطانهم على الشعب^(٦٧).

الملاحظة الثانية: إن الشريعة اليهودية قد بقيت حاكمةً ومسيطرةً في المجتمع اليهودي، بالرغم من توالي الأنبياء وتعاقبهم.
كانت الشريعة المعتمدة في الأساس على الوصايا العشر كياناً قائماً بذاته، ولا يخضع لتفسيرات وتأويلات الأنبياء، وهو الأمر الذي أضعف من سلطة النبي الروحية والزمنية.

وإذا تركنا الفكر اليهودي، وانتقلنا لتناول مفهوم السلطة عند الشيعة الإمامية، لوجدنا أن هناك اختلافاً وتعارضاً تاماً حول فكرة السلطة في كلٍّ من الفكرين، بحيث إننا نستطيع أن نجزم بعدم وجود علاقة بين كلٍّ منهما والآخر، وأن كلاهما قد نشأ وتطور في ظروف مختلفة ومتباينة.
فالإمام عند الشيعة الإمامية يتم اختياره بواسطة الله وحده، ولا دور للبشر في ذلك الاختيار^(٦٨).

وسلطة الإمام هي سلطة مطلقة في كلٍّ أمور ونواحي الحياة؛ ذلك أن الإمامة هي زعامة في أمور الدين والدنيا، وهي نيابة عن الرسول ﷺ في حفظ شريعته من الزيادة والنقيصة، وإقامة الحدود، ودرء الفساد، ونحوها من فوائدها اللازمة، على الوجه الشرعي والقانون الإلهي^(٦٩).

ولذلك فإن اعتقاد الشيعة هو أن طاعة الإمام من طاعة الله^(٧٠). فسلطة الإمام عندهم مستمدة من سلطة الرسول ﷺ وسلطة الله. ولذلك فإننا نجد أن اعتقاد الشيعة

في أتمتتهم أن أمرهم أمر الله تعالى، ونهيهم نهيه، وطاعتهم طاعته، ومعصيتهم معصيته، ووليّهم وليّه، وعدوّهم عدوّه، ولا يجوز الرّدّ عليهم، والرّدّ عليهم كالرّدّ على الرسول ﷺ، والرّدّ على الرسول كالرّدّ على الله تعالى، فيجب التسليم لهم، والانقياد لأمرهم، والأخذ بقولهم^(٧١).

ومن هنا فإننا نجد أن مفهوم السلطة الممنوحة للإمام عند الشيعة يختلف اختلافاً كبيراً عن مفهوم السلطة عند أنبياء بني إسرائيل.

فالإمام يعتبر امتداداً لله، أما النبيّ الإسرائيليّ فيعتبر وسيطاً بين الله وشعبه. وهناك ملاحظتان مهمّتان على مفهوم السلطة لدى أئمة الشيعة، وهما:

الملاحظة الأولى: إن مفهوم الإمامة المرتبط بالنبوة وبرسالة محمد ﷺ قد ارتبط بفكرة عالمية الدين، ومن ثمّ فإنه لما كان الإمام امتداداً للرسول ﷺ فإننا نجد أن سلطة الإمام كانت سلطةً روحية على جميع أتباعه في كلّ مكان. وكان المفترض أن يؤمن به جميع البشر في زمنه؛ لأنه حجّة على الناس كافّة في كلّ أنحاء المعمورة.

الملاحظة الثانية: إنه لم يحدث في التاريخ الشيعي أن انقسمت السلطة على أكثر من جهة. فالإمام دائماً وأبداً هو محور الدين ومرتكزه الأساس، وهو الشخص الذي اجتمعت فيه جميع السلطات (الشرعية)، ولو أن الظروف القهرية قد اضطرت الشيعة في بعض الأحيان للخضوع للسلطة الحاكمة الممثلة في شخص الخليفة السنّي الذي يعيشون في دولته.

كما أن الشريعة وأحكام الدين وثوابته لم تضعف من سلطة الإمام أو توهن منها؛ لأن الإمام كان هو الشخص الوحيد الموكّل إليه الصلاحيات المتعلقة بتفسير وتأويل النصوص الدينية. ولذلك نجد أن (الشريعة) كانت منضوية تحت سلطان الإمام، وخاضعة له خضوعاً تاماً.

وبدلّ على ذلك قول (الشاطبي) في الشيعة الإمامية: فحكموا الرجال على الشريعة، ولم يحكموا الشريعة على الرجال^(٧٢).

٢- المسيح والمهدي

النقطة الثانية التي ربط فيها فلاهاوزن ما بين العقيدة اليهودية والمذهب الشيعي

الإمامي هي نقطة التشابه ما بين الاتجاهين في فكرة المخلص المنتظر، ذلك الذي عرف في اليهودية باسم (المسيا) أو (المسيح)، بينما عُرف في المذهب الشيعي بـ (المهدي).

وقد أشار فلهاوزن إلى الروايات التاريخية التي تدّعي أن (محمد بن الحنفية) هو المهدي المنتظر، الذي يتوارى عن الأنظار في جبل رضوى، حيث يسود السلام، منتظراً الوقت المناسب للخروج والظهور للناس؛ لتحقيق حلم العدل، وإقامة الحق، والقضاء على الظلم والجور.

وقارن فلهاوزن ما بين تلك الروايات وما ورد في العهد القديم، في سفر أشعيا، في الإصحاح ٧ والإصحاح ١١، حيث وجد المستشرق الألماني أن هناك الكثير من أوجه الشبه ما بين تلك النصوص^(٧٣)، مما يجعل منها دليلاً. من وجهة نظره - على صدق نظريته التي ترى أن المذهب الشيعي الإمامي قد تمّ اقتباس أصوله من العقائد والأفكار اليهودية.

المسيح في العقيدة اليهودية

كانت فكرة المخلص المنتظر الموعود الذي ينتظره شعبه من أوسع الأفكار انتشاراً في العصور القديمة. ويلاحظ الدكتور أحمد أمين، في كتابه (المهدي والمهدوية)، أن تلك الفكرة قد انتشرت في الشرق أكثر بكثير من انتشارها في الغرب. وهو يبرّر ذلك بقوله: وذلك لأن الشرقيين أكثر أملاً، وأكثر نظراً للماضي والمستقبل، والغربيين أكثر عملاً، وأكثر نظراً إلى الواقع^(٧٤).

وقد ظهرت فكرة المخلص المنتظر في العقيدة اليهودية، كما ظهرت بعد ذلك في الأديان والعقائد المسيحية والإسلامية^(٧٥). على أننا نلاحظ أن تلك الفكرة قد أخذت شكلاً مختلفاً في كلّ دين بحسب ظروفه وأسس ومبادئه العامة والحالة التي يعيشها شعبه ويمرّ بها.

فإذا حاولنا أن نتناول فكرة المخلص المنتظر في العقيدة اليهودية لوجدنا أن تلك الفكرة قد مرّت بعددٍ من المراحل والتطورات، حتّى أخذت في النهاية الصيغة والشكل النهائي لها.

فالدارس للعهد القديم سوف يجد أنه لا توجد إشارة واحدة واضحة وصريحة تشير إلى انتظار مخلصٍ منتظر عند اليهود في أسفار التوراة الخمسة^(٧٦)، وإن كان هناك عددٌ من التأويلات المسيحية التي ترى أن هناك عدداً من النصوص التي ترمز إلى المخلص، ومن ذلك: ما ورد في سفر التكوين^(٧٧) حول (شيلون)، الذي سيأتي وتخضع له شعوب، حيث تمّ تفسير كلمة شيلون بمعنى حاكم السلام^(٧٨).

وكذلك وردت بعض الإشارات في سفر أشعيا^(٧٩) تلمح إلى أنه سوف يأتي زمن يقضي الله فيه على كل الجور والظلم الموجودان في العالم^(٨٠).

ومع مرور الوقت وازدياد الاضطهاد الواقع على شعب بني إسرائيل من القوى العظمى التي احتلت فلسطين، وأخضعتهم مجبرين لسلطانها، ظهرت فكرة ترى أن أحد أبناء داوود الملك سوف يظهر، ويحرّر العبرانيين من الظلم والجور الواقعين تحته، وأنه سوف يقيم ملكاً عظيماً. وتمّ تخليد تلك الفكرة في كل من: التلمود؛ والمدراش^(٨١).

ويرى العديد من الباحثين أن فكرة انتظار ملك مخلص من نسل داوود هي فكرة فارسية الأصل، وأن اليهود قد اقتبسوها من الديانة الزرادشتية^(٨٢).

وعبر التاريخ اليهودي الطويل نجد أن الكثير من اليهود قد ادّعوا أنهم هم أنفسهم المسيا أو المسيح المنتظر.

والمسيح هو الاسم الذي يشير إلى ملك أو كاهن أدخل إلى المركز رسمياً عن طريق مسح رأسه بالزيت. والكلمة مشتقة من اللفظة العبرية (الماشيح) المنتظر.

ومن أهم الأشخاص الذين ادّعوا أنهم المسيح المنتظر في التاريخ اليهودي: ١. ثيوداس؛ ٢. يهوذا الجليلي؛ ٣. بركوكبا؛ ٤. عوبديا؛ ٥. سيرينوس؛ ٦. داوود الرائي؛ ٧. أشرايملين؛ ٨. داوود الرأوبيني؛ ٩. شبتاي صبي؛ ١٠. يعقوب فرانك^(٨٣).

وهناك عددٌ من الخصائص المميزة لفكرة المخلص المنتظر أو المسيح في العقيدة اليهودية. وتلك الخصائص والسمات التي تهمّنا في عملية مقارنة المسيح اليهودي مع المهدي الشيعي هي:

١. إنه لم تردّ معلومات كافية في العهد القديم وباقي المصادر الدينية اليهودية المعتبرة حول شخصية المسيح المنتظر أو صفاته وشكله، وهو الأمر الذي أتاح الفرصة

أمام الكثير من اليهود للدّعاء أنهم هم المقصودون بالبشارة، دون غيرهم.
٢. بما أن اليهودية لم تهتمّ بالحياة الأخروية أو مسألة البعث والنشور بعد الموت فإننا نجد أن المسيح المنتظر في العقيدة اليهودية كان يتمّ تخيُّله على كونه ملكاً قوياً بيده سلطان يستطيع به أن يحقق السعادة والخير لبني قومه على الأرض في حياتهم، ولذلك السبب لم يتقبَّل اليهود أيّ شخص يدّعي أنه المسيح، دون أن تكون معه قوّة كافية لتحقيق الملك والسيادة.

ولعلّ حالة (المسيح عيسى ابن مريم) من أكثر الحالات التي تدلّ على ذلك. فقد رفض اليهود تصديق المسيح، وناصبوه العداء، وأتهموه بالكذب؛ لأنهم كانوا ينتظرون ملكاً قوياً، يقيم دولتهم، ويعيد بناء هيكلهم، فإذا بهم يجدون رجلاً مسالماً، ينزع إلى الإصلاح والتطهّر، دون أن يتّخذ مسالك القوّة والعنف.
٣. إن اليهود لا يؤمنون بفكرة غيبة المسيح بعد ظهوره. فالمسيح في الاعتقاد اليهودي يأتي ويحمل معه الخير والسعادة والعدل (وسياًتي بالخلاص المباشر، ولا يحتاج إلى قدوم ثان)^(٨٤). فلا معنى لظهور المسيح ثمّ غيابه مرّة أخرى؛ لأن الهدف الرئيس من ظهور المسيح هو الذي أدّى لاختلاق نظرية وجوده في الأساس، وبالتالي فلا ضرورة لوجود المسيح متغيّباً أو مختفياً.

المهديّ في المذهب الشيعي

وبعد أن تناولنا فكرة المسيح في الفكر اليهودي نتناول الآن فكرة المهدي المنتظر في الفكر الشيعي الإمامي.
يأتي اسم المهدي من الفعل «هدى»، أي بيّن طريق الهدى وعرفه وأرشد إليه^(٨٥). أما المدلول العام لتلك الكلمة فهو «الإشارة إلى رجلٍ هداه الله الطريق القويم»^(٨٦).

وأخذت تلك الكلمة معنى اصطلاحياً معيناً، وهو «الإشارة إلى إمامٍ منتظر، يأتي في آخر الزمان، فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً»^(٨٧). ولم تردّ كلمة المهدي بهذا المعنى في القرآن الكريم، وكذلك لم تردّ في صحيح البخاري، أو صحيح مسلم. ولكن مع ذلك وردت الإشارة إلى المهدي المنتظر في

العديد من الكتب المعتبرة عند أهل السنة والجماعة^(٨٨).

وتكاد جميع الفرق والمذاهب الإسلامية تتفق على أن المهدي هو شخصية بها نوع من القداسة، وأنه هو الذي سوف يقود قوى الخير والإيمان ضد قوى الباطل والظلم والعدوان^(٨٩).

وهناك اختلاف حول الصفات اللازم توافرها في شخص المهدي؛ فهناك من يرى أنه يلزم أن يوافق اسم المهدي اسم الرسول محمد ﷺ، دون الأخذ في الاعتبار اسم أبيه؛ وهناك من يرى أن اسم المهدي يجب أن يكون «محمد بن عبد الله»، بحيث يتطابق مع اسم الرسول ﷺ واسم أبيه^(٩٠)؛ ويرى بعض علماء السنة أن المهدي هو «المسيح عيسى ابن مريم ﷺ»^{(٩١)(٩٢)}. أما الشيعة الإسماعيلية فتعتقد أن المهدي المنتظر هو «عبيد الله المهدي»، الذي ولد عام ٢٦٠هـ/٨٧٣م، واستطاع أن يقيم دولة إسماعيلية شيعية في المغرب في عام ٢٩٧هـ/٩٠٩م^(٩٣).

وأمام التباين والاختلاف في صورة وشخص المهدي في عقلية الفرق الإسلامية المختلفة زعم الكثير من المستشرقين والباحثين الغربيين أن فكرة المهدي ليست بفكرة أصيلة في العقيدة الإسلامية، وأنها تعود إلى أصول يهودية أو نصرانية.

فإذا انتقلنا لدراسة فكرة المهدي في المغرب الإسلامي وجدنا أن تلك الفكرة قد حظيت بانتشار كبير على أثر نجاح حركة عبيد الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية^(٩٤). ويفسر أحد الباحثين ذلك النجاح لفكرة المهدي في بلاد المغرب بأنه «يوجد استعداد نفسي عند أهل المغرب في تقبل والتماس الحل الخارق»^(٩٥).

أما الشيعة الاثنا عشرية فيعتقدون أن المهدي المنتظر هو «محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب»، وهو الإمام الثاني عشر في سلسلة الأئمة. وقد ولد ليلة النصف من شعبان في عام ٢٥٥هـ، وتولى الإمامة بعد وفاة أبيه، وكان عمره وقتها خمسة أعوام فقط^(٩٦). ويعتقدون أنه اختفى في «سامراء»^(٩٧) في عام ٢٦٥هـ/٨٧٤م، أو ٢٦٦هـ/٨٧٥م، وأنه منذ ذلك الوقت في الغيبة، وأنه عندما يشاء الله سوف يخرج من غيبته، ويخرج للناس، «فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما ملئت جوراً وظلماً».

وانقسمت فترة اختفاء المهدي عن أنظار الناس إلى مرحلتين مميزتين:

المرحلة الأولى: وتعرف بـ (الغيبة الصغرى)، وفيها كان المهدي يتواصل مع أتباعه عن طريق وسطاء معينين من قبله، وهم:

١- عثمان بن سعيد العمري.

٢- محمد بن عثمان بن سعيد العمري.

٣- الحسين بن روح النوبختي.

٤- علي بن محمد السمرى^(٩٨).

المرحلة الثانية: وتعرف بـ (الغيبة الكبرى)، وفيها لم يعد هناك نواب أو وكلاء للمهدي، وأصبح المهدي يظهر بنفسه لبعض أتباعه بين الحين والآخر^(٩٩).

ملاحظات على نظرية المهدي عند الشيعة الاثني عشرية

١- إن هناك الكثير من الأدلة النقلية والعقلية التي تؤيد فكرة المهدي المنتظر في المذهب الشيعي الاثني عشري. فهناك عددٌ من الآيات التي يؤولها الشيعة، ويرون أن المقصود بها هو المهدي المنتظر، مثل:

﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾
(الأنبياء: ١٠٦).

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يُعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٥٦).

﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ♦ وَنُفَعِّلَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ غُرُوبًا وَنُفَعِّلَنَّهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾ (القصص: ٥ - ٦).

كما أن هناك الكثير من الأحاديث النبوية التي جاء فيها ذكر المهدي، حتى أنه - بحسب رأي أحد العلماء الشيعة - قد تجاوزت تلك الأحاديث حد التواتر، بحيث لا يبقى هناك مجال ولا موضع للمناقشة^(١٠٠).

وأيضاً يوجد الكثير من أقوال الأئمة التي تذكر المهدي، وتبشّر به، وتتحدث

عنه.

أما عن الأدلة العقلية فهي أدلة تتوافق مع مفهوم الإمامة في العقلية الشيعية الاثني عشرية. فلما كان الإمام هو حجة الله على الناس فقد توجب أن يكون المهدي الذي يحيل الظلم إلى عدل، والجور إلى خير وسعادة، هو آخر هؤلاء الأئمة.

٢. إن مفهوم الغيبة هو مفهوم أصيل في الفكر الشيعي الإمامي في ما يتعلق بفكرة المهدي المنتظر؛ حيث إننا نجد أن الكثير من أقوال الأئمة قد تنبأت بغيبة المهدي، وبشّرت بها، في كتب الشيعة ومصادرها المتقدمة^(١٠١).

إن فكرة الغيبة قد جاءت لتعالج مشكلة في مفهوم الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية؛ لأن اقتصار الإمامة على اثني عشر إماماً قد أدّى إلى ظهور مشكلة في ما يتعلق بمن خلف الإمام الثاني عشر، فكانت الغيبة تحلّ تلك الإشكالية؛ لأنها حافظت على فكرة الحجة الباقية ما بقيت حياة الناس على الأرض، وفي نفس الوقت حافظت على عدد الأئمة الاثني عشر.

٣- الرجعة

والرجعة هي النقطة الثالثة التي يبني عليها يوليوس فلهاوزن نظريته التي تذهب إلى أن المذهب الشيعي يعود في أصوله إلى عقائد وأفكار يهودية.

وبدايةً سوف نذكر ما أورده (فلهاوزن) بخصوص تلك النقطة. يقول فلهاوزن: وأقيم تأليه بيت الرسول على أساس فلسفي بواسطة مذهب الرجعة، أو تناسخ الأرواح. فالأرواح تنتقل بالموت من جسم إلى جسم... ويستفيد هذا المذهب أهمية عملية خصوصاً عن طريق رفعه إلى روح الله التي تحلّ في نفوس الأنبياء، فهذه الروح تنتقل من نبي إلى آخر بعد وفاة السابق^(١٠٢).

ويربط المستشرق الألماني ذلك ببدعة يهودية منسوبة إلى كليمانس، وهي تقول: إن روح الله تتحد في آدم مع شخص إنسان يظهر بصفة النبي الصادق، في صور متعدّدة، وقد قدر له السيادة على الملكوت الدائم^(١٠٣).

ثمّ يبين التغيّر الذي حدث في مفهوم الرجعة عند الشيعة المتأخّرين، فيقول: ولكنّ المتأخّرين قد فهموا - في ما يبدو - الرجعة على نحو آخر، فقد تصوّروها على

نحو دياكتيكي، فقالوا بفترة غيبة دورية للإمام الصادق، ثم سمّوا - في مقابل ذلك - ظهوره من جديد رجعة^(١٠٤).

ولنا على كلام فلهاوزن عددٌ من الملاحظات المهمة، وهي:

أولاً: إن مفهوم الرجعة الشيعي لا نكاد نلمح له أي أثر على مدار التاريخ العقائدي الفكري اليهودي. فالديانة اليهودية أولت معظم اهتمامها وتوجيهاتها لأتباعها في ما يخص الحياة الدنيوية على الأرض، فلا تذكر شيئاً عن الحياة الآخرة أو البعث والنشور والقيامة والجنة والنار. ويذهب الكثير من علماء الدين اليهودي إلى أن جنة اليهود ستتحقق لهم على الأرض؛ فقد وعدهم التناخ بالسلام والثروة والصحة والحياة الطيبة في هذا العالم إذا هم أطاعوا التوراة الإلهية^(١٠٥). ولم ترد أي إشارة في العهد القديم تذكر أن الإنسان سوف يرجع إلى الأرض مرةً أخرى بعد وفاته.

ثانياً: إن الإشارة الوحيدة التي يستشهد بها فلهاوزن على الأصل اليهودي لفكرة الرجعة هو ما ورد في بعض المواضع - التي يعترف فلهاوزن نفسه أنها منحولة ومغلوبة - المنسوبة إلى بابا روما (كليمنتس الأول)، والتي تعود إلى القرن الأول الميلادي. والغريب أن فلهاوزن - وهو العالم الخبير في مجال نقد الكتاب المقدس، والعهد القديم على وجه الخصوص - يقوم بالاستشهاد بكتابات - يعترف هو نفسه بوجود احتمالية كبيرة في خطئها - لعالم دين مسيحي، ويعتبر أن تلك الكتابات دليلٌ وشاهد على العقيدة اليهودية.

ولست أدري كيف وقع فلهاوزن في ذلك الخطأ المنهجي الذي لا يغتفر لباحث مبتدئ، فما بالك وقد وقع فيه باحثٌ متمرس مثل: فلهاوزن؟! والتفسير الوحيد الذي أراه منطقياً لتبرير ذلك أن فلهاوزن قد قام بليّ عنق ما ورد في تلك المواضع، وأخذ منها ما ظنّه يتوافق مع نظريته وفكرته المسبقة لتأييد رأيه وتدعيمه.

وقد ظهر ذلك بوضوح عندما قام بوصف (مواضع كليمنتس) بأنها (بدعة يهودية)، بالرغم من أن التوصيف المنضبط لها هو أنها (أفكارٌ مسيحية مبكرة)، فلماذا قام المستشرق الألماني الكبير بذلك الخلط والتمويه المقصودين؟! إذ إنه لو اتبعنا نفس المنهجية التوصيفية التي استخدمها هو لوصلنا في النهاية إلى كون المسيحية برمتها ما هي إلا (هرطقة يهودية كبرى) وحسب، وبذلك تسقط الحواجز

والفوارق الرئيسية بين الأديان، وتفقد كلُّ منها ملامحها الأساسية وسماتها المميزة التي تفرِّق كلاً منها عن الآخر.

ثالثاً: إن فلهاوزن ينسب إلى الشيعة الإمامية أنهم اعتقدوا بكون الرجعة نوعاً من تناسخ الأرواح، حيث (تنتقل الروح بعد الموت من جسمٍ إلى جسم). ولكن بمراجعة المصادر المتقدمة والمراجع المتأخرة في عقائد الفكر الشيعي الإمامي نجد أن واحداً من أعظم وأهم العلماء الإمامية، وهو الشيخ الصدوق، يصرِّح بأن تناسخ الأرواح باطلٌ وكذب، وأن مَنْ أعتقد بالتناسخ فهو كافر^(١٠٦).

أما الرجعة التي يؤمن بها الشيعة الإمامية فهي على النحو الذي يشرحه الشيخ محمد رضا المظفر، في كتابه (عقائد الإمامية)، بقوله: إن الله تعالى يُعيد قومًا من الأموات إلى الدنيا في صورهم التي كانوا عليها، فيعزُّ فريقاً، ويذلُّ فريقاً آخر^(١٠٧). ويستدلُّ علماء الشيعة الإمامية ببعض الآيات التي وردت في القرآن الكريم، والتي يظهر منها الاعتقاد بالرجعة، على هذا المفهوم، ومنها:

﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ ❖ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ❖ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٦ - ٧٨).

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنَادُونَ لِمَقْتُ اللَّهِ أَكْبَرُ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ ❖ قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (غافر: ١٠ - ١١).

ومن الممكن أن نجد أثراً لما يشبه عقيدة الرجعة عند المسلمين السنة، في اعتقادهم بأن الله قد أعاد الحياة لعددٍ من الموتى، مثل: مَنْ قام المسيح عيسى ابن مريم بإحيائه بإذن الله؛ وعزير الذي أُعيد إلى الحياة بعد موته.

الخاتمة والنتائج

بعد عمل مقارنة في النقاط التي أوردها فلهاوزن في نظريته التي قالت بأن أصول وجذور المذهب الشيعي الإمامي مقتبسةٌ من العقائد والأفكار اليهودية يمكن القول بأننا قد قمنا بإثبات خطأ النظرية، حيث إنه قد وُجد عددٌ من الاختلافات في النقاط

التالية:

١. مفهوم انتقائية النبي (عند اليهود) والإمام (عند الشيعة).
٢. فكرة السلطة عند كل من الفريقين.
٣. مفهوم العصمة.
٤. الاختلاف حول فكرة المسيا والمهدي.
٥. الخلاف حول فكرة الرجعة.

الهوامش

- (١) د. كامل مصطفى الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع: ٤٠٩ - ٤٥٤، ط٣، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢م.
- (٢) روبرتسن سميث، محاضرات في ديانة الساميين: ١، ترجمة: عبد الوهاب علوب، مراجعة وتقديم: د. محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧م.
- (٣) يوليوس فلهاوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية: ٨ - ٩، نقله عن الألمانية وعلق عليه: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، راجع الترجمة: د. حسين مؤنس، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م.
- (٤) نجيب العقيلي، المستشرقون: ٧٢٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤م.
- (٥) ريتشارد إليوت فريدمان، من كتب التوراة: ٢٤، ترجمة: عمرو زكريا، مراجعة وتقديم: أيمن حامد، دار البيان للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣م.
- (٦) نجيب العقيلي، المستشرقون: ٧٢٥.
- (٧) يوليوس فلهاوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام (الخوارج والشيعة): ٢٣٨، ترجمه عن الألمانية: د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٨م.
- (٨) المصدر السابق: ٢٣٩.
- (٩) المصدر نفسه.
- (١٠) المصدر السابق: ٢٤١.
- (١١) المصدر السابق: ٢٤٤.
- (١٢) د. سعد الهاشمي، ابن سبأ حقيقة لا خيال: ٨ - ٩.
- (١٣) د. حسن إبراهيم حسن، زعماء الإسلام: ٤٩.

- (١٤) د. سعد الهاشمي، ابن سبأ حقيقة لا خيال: ٧.
- (١٥) المصدر نفسه.
- (١٦) راجع: مرتضى العسكري، خمسون ومئة صحابي مختلف ١: ٧٠؛ عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى ٢: ٣٨١.
- (١٧) د. عبد الله فياض، تاريخ الإمامية: ٩٢ - ١١٠.
- (١٨) د. عبد العزيز صالح الهلابي، عبد الله بن سبأ (دراسة للروايات التاريخية عن دوره في الفتنة): ٩.
- (١٩) د. سعد الهاشمي، ابن سبأ حقيقة لا خيال: ٩ - ٢٢.
- (٢٠) د. عبد العزيز صالح الهلابي، عبد الله بن سبأ (دراسة للروايات التاريخية عن دوره في الفتنة): ١٣.
- (٢١) الملطي، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع: ١٦، تقديم وتحقيق وتعليق: د. محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مديولي، القاهرة، ١٩٩٣م.
- (٢٢) عبد الجبار بن أحمد الهمداني، تثبيت دلائل النبوة ٢: ٥٤٩، تحقيق وتقديم: د. عبد الكريم عثمان، دار العربية، بيروت.
- (٢٣) الأسفراييني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين: ١٦٣، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣م.
- (٢٤) الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ٥٧، مراجعة وتحضير: علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٨م.
- (٢٥) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٧٤؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك ٧: ٤٥.
- (٢٦) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٧٤؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك ٧: ٤٨؛ المسعودي، مروج الذهب ٢: ٧٦.
- (٢٧) المقدسي، البدء والتاريخ ٦: ١٥؛ أبو النصر محمد الخالدي، توابع الفتنة الكبرى: ١٢٩.
- (٢٨) الطبري، تاريخ الرسل والملوك ٧: ٥٢؛ أبو النصر محمد الخالدي، توابع الفتنة الكبرى: ١٣٣.
- (٢٩) المسعودي، مروج الذهب ٢: ٧٦.
- (٣٠) أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، الأخبار الطوال: ٢٨٣، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩١١م.
- (٣١) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٧٥ - ١٧٦؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك ٧: ١٠٠، ١٣٠.
- (٣٢) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٧٦.
- (٣٣) هو مصعب بن الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد، كان يكنى بأبي عبد الله، تولّى حكم العراق في خلافة أخيه عبد الله، وقتل في عام ٧٢هـ/٦٩١م. (ابن سعد، الطبقات ٧: ١٨١ - ١٨٢).

- (٣٤) تاريخ ابن خيَّاط: ٢٦٤؛ تاريخ اليعقوبي ٢: ١٨١؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك ٧: ١٤٤؛ المقدسي، البدء والتاريخ ٦: ٢٣.
- (٣٥) لمراجعة الخلافات حول أصل تسمية الكيسانية راجع: الحسن بن موسى النوبختي وسعد بن عبد الله القمي، فرق الشيعة: ٣٤ - ٣٨، تحقيق: د. عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩٢م؛ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ٨٩ - ٩٠، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م؛ الشهرستاني، الملل والنحل: ٥٥.
- (٣٦) د. محمود إسماعيل، فرق الشيعة بين التفكير السياسي والنفي الديني: ١٧، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٥م.
- (٣٧) النوبختي والقمي، فرق الشيعة: ٣٣.
- (٣٨) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٩٠ - ٩١.
- (٣٩) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٩٠.
- (٤٠) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٤٢، تصحيح وتقديم وتعليق: حسين الأعلمي، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩١م.
- (٤١) فلهاوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية: ٢٤٦.
- (٤٢) وَقَالَ الرَّبُّ لِأَبْرَامَ: «اذْهَبْ مِنْ أَرْضِكَ وَمِنْ عَشِيرَتِكَ وَمِنْ بَيْتِ أَبِيكَ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي أُرِيكَ، فَأَجْعَلَكَ أُمَّةً عَظِيمَةً وَأُبَارِكَكَ وَأَعْظَمَ اسْمَكَ، وَتَكُونُ بَرَكَهً، وَأُبَارِكَ مُبَارِكَكَ، وَلَا عَيْتَكَ أَلْعَنُ، وَتَتَبَارَكَ فِيكَ جَمِيعُ قَبَائِلِ الْأَرْضِ». (التكوين ١٢: ١ - ٣).
- (٤٣) وَظَهَرَ اللَّهُ لِيَعْقُوبَ أَيْضاً حِينَ جَاءَ مِنْ فَدَّانِ أَرَامَ وَبَارَكَهُ. وَقَالَ لَهُ اللَّهُ: «اسْمُكَ يَعْقُوبُ. لَا يُدْعَى اسْمُكَ فِيمَا بَعْدَ يَعْقُوبَ، بَلْ يَكُونُ اسْمُكَ إِسْرَائِيلَ». فَدَعَا اسْمَهُ «إِسْرَائِيلَ». وَقَالَ لَهُ اللَّهُ: «أَنَا اللَّهُ الْقَدِيرُ. أَثْمَرٌ وَكَثْرٌ. أُمَّةٌ وَجَمَاعَةٌ أُمَمٌ تَكُونُ مِنْكَ، وَمُلُوكٌ سَيَخْرُجُونَ مِنْ صُلْبِكَ. وَالْأَرْضُ الَّتِي أُعْطِيتُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ لَكَ أُعْطِيهَا، وَلِنَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ أُعْطِيَ الْأَرْضُ». (التكوين ٣٥: ٩ - ١٣).
- (٤٤) المفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ٢: ٣٤٥ - ٣٤٧، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ١٩٩٥م؛ الشهرستاني، الملل والنحل: ٥٥.
- (٤٥) الكليني، أصول الكافي ١: ١٢٦، دار المرتضى، بيروت، ٢٠٠٥م.
- (٤٦) في النصف الثاني من حكم الخليفة الفاطمي المستنصر بالله كان الوزير بدر الجمالي قد استطاع أن يفرض سلطته على الدولة الفاطمية بشكل كامل، بحيث أصبح هو الحاكم الحقيقي للبلاد. وعندما اشتد المرض ببدر فإنه قام باستصدار قرار من الخليفة الفاطمي المستنصر بالله بتعيين ولده «الأفضل شاهنشاه» في منصب الوزارة. وفي عام ٤٨٧م توفي المستنصر بالله، وبمجرد أن عرف الوزير الأفضل شاهنشاه بوفاة الخليفة المستنصر بالله فإنه ذهب لقصر الخلافة، واجتمع بأبناء المستنصر

الذكور الأربعة، وهم: نزار، عبد الله، إسماعيل، أحمد، وأمر نزار وعبد الله وإسماعيل بمبايعة أخيهم أحمد، فرفضوا ذلك، واحتجوا بكونهم جميعاً أكبر منه سنّاً. واستطاع نزار أن يهرب من القاهرة، فتوجّه إلى الإسكندرية، والتي كانت تمثل في ذلك الوقت أحد معاقل المعارضة القويّة. وهناك وجد التأييد من أهل الإسكندرية، كما ساندته بعض القادة والأعيان ورجال الدين. ولكن سرعان ما تمّت هزيمته، ووقع في الأسر، ثم قتل بعد ذلك في سجنه.

وقد أدّى ما حدث من انقسام في صفوف الفاطميين في مصر إلى حدوث اختلاف بين الإسماعيليين في شتّى أنحاء العالم الإسلامي، فقام الإسماعيليون في بلاد فارس وجزء كبير من بلاد الشام بإعلان ولائهم المطلق لنزار والأئمة من عقبه، وعرفوا باسم «النزارية»، أما باقي الإسماعيليين في مصر واليمن وجزء من بلاد الشام فقد اعتقدوا بصحّة ولاية المستعلي بالله، فعرفوا باسم «المستلية».

(٤٧) ٣٠ وَصَعِدَ لُوطٌ مِنْ صُوغَرَ وَسَكَنَ فِي الْجَبَلِ، وَابْنَتَاهُ مَعَهُ، لِأَنَّهُ خَافَ أَنْ يَسْكُنَ فِي صُوغَرَ. فَسَكَنَ فِي الْمَعَارَةِ هُوَ وَابْنَتَاهُ. ٣١ وَقَالَتِ الْبِكْرُ لِلصَّغِيرَةِ: «أَبُونَا قَدْ شَاخَ، وَلَيْسَ فِي الْأَرْضِ رَجُلٌ لِيَدْخُلَ عَلَيْنَا كَعَادَةِ كُلِّ الْأَرْضِ. ٣٢ هَلُمَّ نَسْقِي أَبَانَا خَمْرًا وَنَضْطَجِعْ مَعَهُ، فَتُحْيِي مِنْ آيِنَا نَسْلًا». ٣٣ فَسَقَتَا أَبَاهُمَا خَمْرًا فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ، وَدَخَلَتِ الْبِكْرُ وَاضْطَجَعَتْ مَعَ أَبِيهَا، وَلَمْ يَعْلَمْ بِاضْطِجَاعِهَا، وَلَا بِقِيَامِهَا. ٣٤ وَحَدَّثَتْ فِي الْغَدِ أَنَّ الْبِكْرَ قَالَتْ لِلصَّغِيرَةِ: «إِنِّي قَدْ اضْطَجَعْتُ الْبَارِحَةَ مَعَ أَبِي. نَسْقِيهِ خَمْرًا اللَّيْلَةَ أَيْضًا فَادْخُلِي اضْطَجِعِي مَعَهُ، فَتُحْيِي مِنْ آيِنَا نَسْلًا». ٣٥ فَسَقَتَا أَبَاهُمَا خَمْرًا فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ أَيْضًا، وَقَامَتِ الصَّغِيرَةُ وَاضْطَجَعَتْ مَعَهُ، وَلَمْ يَعْلَمْ بِاضْطِجَاعِهَا، وَلَا بِقِيَامِهَا. ٣٦ فَحَبَلَتِ ابْنَتَا لُوطٍ مِنْ أَبِيهِمَا. ٣٧ فَوَلَدَتِ الْبِكْرُ ابْنًا، وَدَعَتْ اسْمَهُ «مُؤَابَّ»، وَهُوَ أَبُو الْمُؤَابِّيِّينَ إِلَى الْيَوْمِ. ٣٨ وَالصَّغِيرَةُ أَيْضًا وَلَدَتْ ابْنًا، وَدَعَتْ اسْمَهُ «بِنْ عَمِّي»، وَهُوَ أَبُو بَنِي عَمُّونَ إِلَى الْيَوْمِ. (التكوين ٣٠: ١٩ - ٣٨).

(٤٨) ٤٨ اَوْحَدَتْ لَمَّا شَاخَ إِسْحَاقُ، وَكَلَّتْ عَيْنَاهُ عَنِ النَّظَرِ، أَنَّهُ دَعَا عِيسُو ابْنَهُ الْأَكْبَرَ، وَقَالَ لَهُ: «يَا ابْنِي». فَقَالَ لَهُ: «هَا أَنَا ذَا». ٤٩ فَقَالَ: «إِنِّي قَدْ شِخْتُ، وَلَسْتُ أَعْرِفُ يَوْمَ وَفَاتِي. ٥٠ فَالآن خُذْ عِدَّتَكَ: جُعْبَتَكَ وَفُوسَكَ، وَاخْرُجْ إِلَى الْبَرِّيَّةِ، وَتَصِيدْ لِي صَيْدًا، وَأَصْنَعْ لِي أَطْعَمَةً كَمَا أُحِبُّ، وَأَتِي بِهِ لَأَكُلَ؛ حَتَّى تَبَارِكَكَ نَفْسِي قَبْلَ أَنْ أَمُوتَ». وَكَانَتْ رَفْقَةً سَامِعَةً إِذْ تَكَلَّمَ إِسْحَاقُ مَعَ عِيسُو ابْنِهِ. فَذَهَبَ عِيسُو إِلَى الْبَرِّيَّةِ: كَيْ يَصْطَادَ صَيْدًا لِيَأْتِي بِهِ. ٥١ وَأَمَّا رَفْقَةُ فَكَلَّمَتْ يَعْقُوبَ ابْنَهَا، قَائِلَةً: «إِنِّي قَدْ سَمِعْتُ أَبَاكَ يُكَلِّمُ عِيسُوَ أَخَاكَ، قَائِلًا: ٥٢ ائْتِنِي بِصَيْدٍ وَأَصْنَعْ لِي أَطْعَمَةً؛ لَأَكُلَ وَأُبَارِكَكَ أَمَامَ الرَّبِّ قَبْلَ وَفَاتِي. ٥٣ فَالآن يَا ابْنِي اسْمَعْ لِقَوْلِي فِي مَا أَنَا أَمْرُكَ بِهِ: ٥٤ إِذْهَبْ إِلَى الْغَنَمِ، وَخُذْ لِي مِنْ هُنَاكَ جَدِيدَيْنِ جَدِيدَيْنِ مِنَ الْمِعْزَى، فَاصْنَعْهُمَا أَطْعَمَةً لِأَبِيكَ كَمَا يُحِبُّ، ٥٥ فَتَحْضِرْهَا إِلَى أَبِيكَ لِيَأْكُلَ؛ حَتَّى يُبَارِكَكَ قَبْلَ وَفَاتِهِ». ٥٦ فَقَالَ يَعْقُوبُ لِرَفْقَةِ أُمِّهِ: «هُوَ ذَا عِيسُو أَخِي رَجُلٌ أَشْعَرٌ، وَأَنَا رَجُلٌ أَمْلَسُ. ٥٧ رَبِّمَا يَجْسُنِي أَبِي فَأَكُونُ فِي عَيْنَيْهِ كَمُتْهَاقٍ، وَأَجْلِبُ عَلَى نَفْسِي لَعْنَةً، لَا بَرَكَةً». ٥٨ فَقَالَتْ لَهُ أُمُّهُ: «لَعْنَتُكَ عَلَيَّ، يَا ابْنِي. اسْمَعْ لِقَوْلِي فَقَطْ، وَادْهَبْ خُذْ لِي». ٥٩ فَذَهَبَ، وَأَخَذَ، وَاحْضَرَ لَأُمِّهِ، فَصَنَعَتْ أُمُّهُ أَطْعَمَةً كَمَا

كَانَ أَبُوهُ يُحِبُّ. ١٥ وَأَخَذَتْ رَفَقَةً ثِيَابَ عِيسُو ابْنِهَا الْأَكْبَرَ الْفَاحِشَةَ الَّتِي كَانَتْ عِنْدَهَا فِي الْبَيْتِ، وَالْبَسَتْ يَعْقُوبَ ابْنَهَا الْأَصْغَرَ، ١٦ وَالْبَسَتْ يَدَيْهِ وَمَلَأَتْهُ عَنْقَهُ جُلُودَ جَدْيِي الْمَعْرَى. ١٧ وَأَعْطَتْهُ الْأَطْعِمَةَ وَالْخُبْزَ الَّتِي صَنَعَتْ فِي يَدِ يَعْقُوبَ ابْنِهَا. ١٨ فَدَخَلَ إِلَى أَبِيهِ، وَقَالَ: «يَا أَبِي»، فَقَالَ: «هَا أَنَا ذَا. مَنْ أَنْتَ يَا ابْنِي؟» ١٩. فَقَالَ يَعْقُوبُ لِأَبِيهِ: «أَنَا عِيسُو بِكَرْك. قَدْ فَعَلْتُ كَمَا كَلَّمْتَنِي. فَمِنْ أَجْلِ كُلِّ مَنْ صَيَّدِي؛ لِكَيْ تُبَارِكَنِي نَفْسُكَ». ٢٠ فَقَالَ إِسْحَاقُ لِابْنِهِ: «مَا هَذَا الَّذِي أَسْرَعْتَ لِتَجِدَ يَا ابْنِي؟» فَقَالَ: «إِنَّ الرَّبَّ إِلَهَكَ قَدْ يَسَّرَ لِي». ٢١ فَقَالَ إِسْحَاقُ لِيَعْقُوبَ: «تَقَدَّمْ لِأَجْسِكَ يَا ابْنِي. أَأَنْتَ هُوَ ابْنِي عِيسُو أَمْ لَا؟». ٢٢ فَتَقَدَّمَ يَعْقُوبُ إِلَى إِسْحَاقَ أَبِيهِ، فَجَسَّهُ، وَقَالَ: «الصَّوْتُ صَوْتُ يَعْقُوبَ، وَلَكِنَّ الْيَدَيْنِ يَدَا عِيسُو». ٢٣ وَلَمْ يَعْرِفْهُ؛ لِأَنَّ يَدَيْهِ كَانَتَا مُشْعِرَتَيْنِ كَيَدَيْ عِيسُو أَخِيهِ، فَبَارَكَهُ. ٢٤ وَقَالَ: «هَلْ أَنْتَ هُوَ ابْنِي عِيسُو؟» فَقَالَ: «أَنَا هُوَ». ٢٥ فَقَالَ: «قَدِّمْ لِي لَأَكُلَ مِنْ صَيْدِ ابْنِي؛ حَتَّى تُبَارِكَكَ نَفْسِي». فَقَدَّمَ لَهُ فَأَكَلَ، وَأَحْضَرَ لَهُ خَمْرًا فَشَرِبَ. ٢٦ فَقَالَ لَهُ إِسْحَاقُ أَبُوهُ: «تَقَدَّمْ وَقَبِّلْنِي يَا ابْنِي». ٢٧ فَتَقَدَّمَ وَقَبَّلَهُ، فَشَمَّ رَائِحَةَ ثِيَابِهِ وَبَارَكَهُ، وَقَالَ: «انْظُرْ! رَائِحَةُ ابْنِي كَرَائِحَةِ حَقْلٍ قَدْ بَارَكَهُ الرَّبُّ. ٢٨ فَلْيُعْطِكَ اللَّهُ مِنْ نَدَى السَّمَاءِ، وَمِنْ دَسَمِ الْأَرْضِ، وَكَثْرَةَ جَنَاطٍ وَخَمَرٍ. ٢٩ لِيُسْتَعْبَدَ لَكَ شُعُوبٌ، وَتَسْجُدَ لَكَ قَبَائِلٌ. كُنْ سَيِّدًا لِإِخْوَتِكَ، وَلَيْسْجُدَ لَكَ بَنُو أُمَّكَ. لِيَكُنْ لَاعْنُوكَ مَلْعُونِينَ، وَمُبَارَكُوكَ مُبَارَكِينَ». (التكوين ١: ٢٧ - ٢٩).

(٤٩) ١٢ وَلَمَّا طَالَ الزَّمَانُ مَاتَتْ ابْنَةُ شَوْعٍ، امْرَأَةُ يَهُودَا. ثُمَّ تَعَزَّى يَهُودَا، فَصَعِدَ إِلَى جُزَارٍ غَنِمِهِ إِلَى تِمْنَةَ، هُوَ وَحِيرَةُ صَاحِبَةُ الْعُدْلَامِيِّ. ١٣ فَاخْبِيرَتْ ثَامَارَ، وَقِيلَ لَهَا: «هُوَ ذَا حَمُوكَ صَاعِدٌ إِلَى تِمْنَةَ؛ لِيَجْزِيَ غَنِمَهُ». ١٤ فَخَلَعَتْ عَنْهَا ثِيَابَ تَرْمُلُهَا، وَتَغَطَّتْ بِبُرْفُجٍ، وَتَلَفَّفَتْ، وَجَلَسَتْ فِي مَدْخَلِ عَيْنَايِمَ الَّتِي عَلَى طَرِيقِ تِمْنَةَ؛ لِأَنَّهَا رَأَتْ أَنَّ شَيْلَةَ قَدْ كَبُرَ، وَهِيَ لَمْ تُعْطَ لَهُ زَوْجَةً. ١٥ فَانْظَرَتْهَا يَهُودَا، وَحَسِبَهَا زَانِيَةً، لِأَنَّهَا كَانَتْ قَدْ غَطَّتْ وَجْهَهَا. ١٦ فَمَالَ إِلَيْهَا عَلَى الطَّرِيقِ، وَقَالَ: «هَاتِي أَدْخُلِي عَلَيَّ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَعْلَمْ أَنَّهَا كُنْتُ، فَقَالَتْ: «مَاذَا تُعْطِينِي لِكَيْ تَدْخُلَ عَلَيَّ؟» ١٧ فَقَالَ: «إِنِّي أُرْسِلُ جَدِّي مَعْرَى مِنَ الْغَنَمِ». فَقَالَتْ: «هَلْ تُعْطِينِي زَهْنًا حَتَّى تُرْسِلَهُ؟» ١٨ فَقَالَ: «مَا الرَّهْنُ الَّذِي أُعْطِيكَ؟» فَقَالَتْ: «خَاتِمُكَ وَعَصَابَتُكَ وَعَصَاكَ الَّتِي فِي يَدِكَ». فَأَعْطَاهَا وَدَخَلَ عَلَيْهَا، فَحَبِلَتْ مِنْهُ. ١٩ ثُمَّ قَامَتْ وَمَضَتْ، وَخَلَعَتْ عَنْهَا بُرْفُجَهَا، وَلَبَسَتْ ثِيَابَ تَرْمُلُهَا. (التكوين ١٢: ٣٨ - ١٩).

(٥٠) ١ أَوْخَرَجَتْ دِينَةُ ابْنَةُ لَيْئَةَ الَّتِي وَلَدَتْهَا لِيَعْقُوبَ؛ لِتَنْظُرَ بَنَاتِ الْأَرْضِ، ٢ فَرَأَاهَا شَكِيمُ ابْنُ حَمُورَ الْحَوِيِّ رَئِيسَ الْأَرْضِ، وَأَخَذَهَا وَاضْطَجَعَ مَعَهَا، وَأَذَلَّهَا. ٣ وَتَعَلَّقَتْ نَفْسُهُ بِدِينَةِ ابْنَةِ يَعْقُوبَ، وَاحْبَبَ الْفَتَاةَ وَلَاطَفَ الْفَتَاةَ. ٤ فَكَلَّمَ شَكِيمُ حَمُورَ أَبِيهَا، قَائِلًا: «خُذْ لِي هَذِهِ الصَّبِيَّةَ زَوْجَةً». ٥ وَسَمِعَ يَعْقُوبُ أَنَّهُ نَجَسَ دِينَةَ ابْنَتَهُ. وَأَمَّا بَنُوهُ فَكَانُوا مَعَ مَوَاشِيهِ فِي الْحَقْلِ، فَسَكَتَ يَعْقُوبُ حَتَّى جَاؤُوا. ٦ فَخَرَجَ حَمُورُ أَبُو شَكِيمَ إِلَى يَعْقُوبَ؛ لِيَتَكَلَّمَ مَعَهُ. ٧ وَأَتَى بَنُو يَعْقُوبَ مِنَ الْحَقْلِ حِينَ سَمِعُوا. وَغَضِبَ الرِّجَالُ، وَاغْتَاظُوا جِدًّا؛ لِأَنَّهُ صَنَعَ قَبَاحَةً فِي إِسْرَائِيلَ بِمُضَاجَعَةِ ابْنَةِ يَعْقُوبَ، وَهَكَذَا لَا يُصْنَعُ. ٨ وَتَكَلَّمَ حَمُورُ مَعَهُمْ قَائِلًا:

«شَكِيمُ ابْنِي قَدْ تَعَلَّقَتْ نَفْسُهُ بِابْنَيْكُمْ. أَعْطُوهُ إِيَّاهَا زَوْجَةً، ٩ وَصَاهِرُونَا. تَعْطُونَنَا بَنَاتِكُمْ، وَنَأْخُذُونَ لَكُمْ بَنَاتِنَا. ١٠ وَتَسْكُنُونَ مَعَنَا، وَتَكُونُ الْأَرْضُ قُدَّامَكُمْ. اسْكُنُوا وَاتَّجَرُوا فِيهَا وَتَمْلِكُوا فِيهَا». ١١ ثُمَّ قَالَ شَكِيمُ لِأَيُّهَا وَلِاخْوَتَيْهَا: «دَعُونِي أَجِدَ نِعْمَةً فِي أَعْيُنِكُمْ. فَالَّذِي تَقُولُونَ لِي أُعْطِي. ١٢ كَثُرُوا عَلَيَّ جِدًّا مَهْرًا وَعَطِيَّةً، فَأَعْطِي كَمَا تَقُولُونَ لِي. وَأَعْطُونِي الْفَتَاةَ زَوْجَةً». ١٣ فَاجَابَ بَنُو يَعْقُوبَ شَكِيمَ وَحَمُورُ أَبَاهُ بِمَكْرٍ وَتَكَلَّمُوا: لِأَنَّهُ كَانَ قَدْ نَجَسَ دِينَةَ أُخْتِهِمْ، ١٤ فَقَالُوا لَهُمَا: «لَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَفْعَلَ هَذَا الْأَمْرَ، أَنْ نَعْطِيَ أُخْتَنَا لِرَجُلٍ أَغْلَفَ، لِأَنَّهُ عَارٌ لَنَا. ١٥ غَيْرَ أَنَّنَا بِهِذَا نُؤَاتِيكُمْ: إِنْ صِرْتُمْ مِثْلَنَا يَخْتَنِكُمْ كُلُّ ذَكَرٍ ١٦ نَعْطِيَكُمْ بَنَاتِنَا، وَنَأْخُذُ لَنَا بَنَاتِكُمْ، وَنَسْكُنُ مَعَكُمْ، وَنَصِيرُ شُعْبًا وَاحِدًا. ١٧ وَإِنْ لَمْ تَسْمَعُوا لَنَا، أَنْ تَحْتَنِبُوا، نَأْخُذُ ابْنَتَنَا وَنَمْضِي». ١٨ فَحَسُنَ كَلَامُهُمْ فِي عَيْنِي حَمُورَ، وَفِي عَيْنِي شَكِيمَ بَنَ حَمُورَ. ١٩ وَلَمْ يَتَأَخَّرِ الْغَلَامُ أَنْ يَفْعَلَ الْأَمْرَ، لِأَنَّهُ كَانَ مَسْرُورًا بِابْنَةِ يَعْقُوبَ. وَكَانَ أَكْرَمَ جَمِيعِ بَيْتِ أَبِيهِ. ٢٠ فَاتَى حَمُورُ وَشَكِيمَ ابْنُهُ إِلَى بَابِ مَدِينَتِهِمَا، وَكَلَّمَا أَهْلَ مَدِينَتِهِمَا، قَائِلِينَ: ٢١ «هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ مُسَالِمُونَ لَنَا. فَلْيَسْكُنُوا فِي الْأَرْضِ وَيَتَّجَرُوا فِيهَا. وَهُوَ ذَا الْأَرْضِ وَاسِعَةُ الطَّرَفَيْنِ أَمَامَهُمْ. نَأْخُذُ لَنَا بَنَاتِهِمْ زَوَاجَاتٍ، وَنَعْطِيَهُمْ بَنَاتِنَا. ٢٢ غَيْرَ أَنَّهُ يَهَذَا فَقَطْ يُؤَاتِينَا الْقَوْمُ عَلَى السَّكَنِ مَعَنَا لِنَصِيرَ شُعْبًا وَاحِدًا: يَخْتَنِي كُلُّ ذَكَرٍ، كَمَا هُمْ مَحْتُونُونَ. ٢٣ أَلَا تَكُونُ مَوَاشِيَهُمْ وَمُقْتَنَاهُمْ وَكُلُّ بَهَائِمِهِمْ لَنَا؟ نُؤَاتِيهِمْ فَقَطْ فَيَسْكُنُونَ مَعَنَا». ٢٤ فَسَمِعَ لِحَمُورَ وَشَكِيمَ ابْنِهِ جَمِيعُ الْخَارِجِينَ مِنْ بَابِ الْمَدِينَةِ، وَاخْتَنَى كُلُّ ذَكَرٍ، كُلُّ الْخَارِجِينَ مِنْ بَابِ الْمَدِينَةِ. ٢٥ فَحَدَّثَ فِي الْيَوْمِ الثَّلَاثِ، إِذْ كَانُوا مُتَوَجِّعِينَ، أَنَّ ابْنِي يَعْقُوبَ: شَمْعُونُ وَلَاوِي، أَخَوَي دِينَةَ، أَخَذَا كُلَّ وَاحِدٍ سَيْفَهُ، وَاتَّيَا عَلَى الْمَدِينَةِ بِأَمْنٍ، وَقَتَلَا كُلَّ ذَكَرٍ. ٢٦ وَقَتَلَا حَمُورَ وَشَكِيمَ ابْنَهُ بِحَدِّ السَّيْفِ، وَأَخَذَا دِينَةَ مِنْ بَيْتِ شَكِيمَ، وَخَرَجَا. ٢٧ ثُمَّ أَتَى بَنُو يَعْقُوبَ عَلَى الْقَتْلَى، وَنَهَبُوا الْمَدِينَةَ: لِأَنَّهُمْ نَجَسُوا أُخْتَهُمْ. ٢٨ غَنَمَهُمْ وَبَقَرَهُمْ وَحَمِيرَهُمْ وَكُلَّ مَا فِي الْمَدِينَةِ وَمَا فِي الْحَقْلِ أَخَذُوهُ. ٢٩ وَسَبَّوْا وَنَهَبُوا كُلَّ ثَرَوَتِهِمْ، وَكُلَّ أَطْفَالِهِمْ، وَنِسَاءَهُمْ، وَكُلَّ مَا فِي الْبُيُوتِ. ٣٠ فَقَالَ يَعْقُوبُ لِشَمْعُونُ وَلَاوِي: «كَدَرْتُمَانِي بِتَكْرِيهِكُمَا إِيَّايَ عِنْدَ سُكَّانِ الْأَرْضِ الْكَنْعَانِيِّينَ وَالْفِرْزِيِّينَ، وَأَنَا نَفَرٌ قَلِيلٌ، فَيَحْتَمِعُونِ عَلَيَّ وَيَضْرِبُونَنِي، فَأَيُّدُ أَنَا وَبَيْتِي». ٣١ فَقَالَا: «أَنْظِرْ رَانِيَةَ يَفْعَلْ بِأُخْتِنَا؟». (التكوين ١: ٣٤ - ٣١).

(٥١) وَتَكَلَّمَتْ مَرْيَمُ وَهَارُونُ عَلَى مُوسَى بِسَبَبِ الْمَرْأَةِ الْكُوشِيَّةِ الَّتِي اتَّخَذَهَا: لِأَنَّهُ كَانَ قَدْ اتَّخَذَ امْرَأَةً كُوشِيَّةً. ٢ فَقَالَا: «هَلْ كَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى وَحْدَهُ؟ أَلَمْ يَكَلِّمْنَا نَحْنُ أَيْضًا؟». فَسَمِعَ الرَّبُّ. ٣ وَأَمَّا الرَّجُلُ مُوسَى فَكَانَ حَلِيمًا جِدًّا، أَكْثَرَ مِنْ جَمِيعِ النَّاسِ الَّذِينَ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ. ٤ فَقَالَ الرَّبُّ حَالًا لِمُوسَى وَهَارُونُ وَمَرِيَمَ: «أَخْرُجُوا أَنْتُمُ الثَّلَاثَةُ إِلَى خِيْمَةِ الْجَمَاعَةِ». فَخَرَجُوا هُمُ الثَّلَاثَةُ. ٥ فَهَزَّلَ الرَّبُّ فِي عَمُودٍ سَحَابٍ، وَوَقَفَ فِي بَابِ الْخِيْمَةِ، وَدَعَا هَارُونُ وَمَرِيَمَ، فَخَرَجَا كِلَاهُمَا. ٦ فَقَالَ: «اسْمَعَا كَلَامِي. إِنْ كَانَ مِنْكُمْ نَبِيٌّ لِلرَّبِّ فَيُخَالِفُ أَمْرًا لِي، فَيُحْلِمُ أَلَمَهُ. ٧ وَأَمَّا عَبْدِي مُوسَى فَلَيْسَ هَكَذَا، بَلْ هُوَ أَمِينٌ فِي كُلِّ بَيْتِي. ٨ فَمَا إِلَى فَمٍ، وَعَيْنَانَا أَتَكَلَّمُ مَعَهُ، لَا بِالْأَلْفَازِ. وَشِبْهُ الرَّبِّ يُعَايِنُ. فَلِمَاذَا لَا تَخْشَيَانِ أَنْ تَتَكَلَّمَا عَلَى عَبْدِي مُوسَى؟». ٩ فَحَمَيَا غَضَبُ الرَّبِّ عَلَيْهِمَا، وَمَضَى. ١٠ فَلَمَّا ارْتَفَعَتِ السَّحَابَةُ عَنْ

الْخَيْمَةِ إِذَا مَرَّ بِرِصَاءٍ كَالْتَّلَجِ. فَالْتَفَتَ هَارُونُ إِلَى مَرِّيمَ وَإِذَا هِيَ بِرِصَاءٍ. ١١ فَقَالَ هَارُونُ لِمُوسَى: «أَسْأَلُكَ، يَا سَيِّدِي، لَا تَجْعَلْ عَلَيْنَا الْخَطِيئَةَ الَّتِي حَمَقْنَا وَأَخْطَأْنَا بِهَا. ١٢ فَلَا تَكُنْ كَالْمَيْتِ الَّذِي يَكُونُ عِنْدَ خُرُوجِهِ مِنْ رَحِمِ أُمِّهِ قَدْ أَكَلَ نِصْفَ لَحْمِهِ». ١٣ فَصَرَخَ مُوسَى إِلَى الرَّبِّ قَائِلًا: «اللَّهُمَّ اشْفُفْهَا». ١٤ فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: «وَلَوْ بَصَقَ أَبُوهَا بِصَقًا فِي وَجْهِهَا، أَمَا كَانَتْ تَخْجَلُ سَبْعَةَ أَيَّامٍ؟ تُحْجِزُ سَبْعَةَ أَيَّامٍ خَارِجَ الْمَحَلَّةِ، وَبَعْدَ ذَلِكَ تُرْجَعُ». ١٥ فَحِجِزَتْ مَرِّيمُ خَارِجَ الْمَحَلَّةِ سَبْعَةَ أَيَّامٍ، وَلَمْ يَرْتَحِلِ الشَّعْبُ حَتَّى أُرْجِعَتْ مَرِّيمُ. ١٦ وَبَعْدَ ذَلِكَ ارْتَحَلَ الشَّعْبُ مِنْ حَضِيرُوتَ، وَنَزَلُوا فِي بَرِّيَّةِ فَارَانَ. (التكوين ١: ١٢ - ١٦).

(٥٢) أَوْكَانَ عِنْدَ تَمَامِ السَّنَةِ، فِي وَقْتِ خُرُوجِ الْمُلُوكِ، أَنَّ دَاوُودَ أَرْسَلَ يُوَابَ وَعَبِيدَهُ مَعَهُ وَجَمِيعَ إِسْرَائِيلَ، فَاحْرَبُوا بَنِي عَمُّونَ، وَحَاصَرُوا رَبِّيَّةَ. وَأَمَّا دَاوُودُ فَاقَامَ فِي أُورُشَلِيمَ. ٢ وَكَانَ فِي وَقْتِ الْمَسَاءِ أَنَّ دَاوُودَ قَامَ عَنْ سَرِيرِهِ، وَتَمَشَّى عَلَى سَطْحِ بَيْتِ الْمَلِكِ، فَرَأَى مِنْ عَلَى السَّطْحِ امْرَأَةً تَسْتَحِمُّ. وَكَانَتْ الْمَرْأَةُ جَمِيلَةً الْمَنْظَرِ جِدًّا. ٣ فَارْسَلَ دَاوُودُ، وَسَالَ عَنْ الْمَرْأَةِ، فَقَالَ وَاحِدٌ: «الَيْسَتْ هَذِهِ بُشْبَعُ بِنْتِ أَلِيْعَامَ امْرَأَةِ أُورِيَا الْحِثِّيِّ؟». ٤ فَارْسَلَ دَاوُودُ رُسُلًا، وَأَخَذَهَا، فَدَخَلَتْ إِلَيْهِ، فَاضْطَجَعَ مَعَهَا، وَهِيَ مُطَهَّرَةٌ مِنْ طَمَهِهَا. ثُمَّ رَجَعَتْ إِلَى بَيْتِهَا. ٥ وَحِيلَتْ الْمَرْأَةُ، فَارْسَلَتْ وَأَخْبَرَتْ دَاوُودَ، وَقَالَتْ: «إِنِّي حُبْلَى». ٦ فَارْسَلَ دَاوُودُ إِلَى يُوَابَ يَقُولُ: «أَرْسِلْ إِلَيَّ أُورِيَا الْحِثِّيَّ». فَارْسَلَ يُوَابُ أُورِيَا إِلَى دَاوُودَ. ٧ فَاتَى أُورِيَا إِلَيْهِ، فَسَالَ دَاوُودَ عَنْ سَلَامَةِ يُوَابَ وَسَلَامَةِ الشَّعْبِ وَنَجَاحِ الْحَرْبِ. ٨ وَقَالَ دَاوُودُ لِأُورِيَا: «انْزِلْ إِلَى بَيْتِكَ وَاغْسِلْ رِجْلَيْكَ». فَخَرَجَ أُورِيَا مِنْ بَيْتِ الْمَلِكِ، وَخَرَجَتْ وَرَاءَهُ حِصَّةٌ مِنَ عِنْدِ الْمَلِكِ. ٩ وَتَامَ أُورِيَا عَلَى بَابِ بَيْتِ الْمَلِكِ مَعَ جَمِيعِ عِبِيدِ سَيِّدِهِ، وَلَمْ يَنْزِلْ إِلَى بَيْتِهِ. ١٠ فَاحْزَبُوا دَاوُودَ قَائِلِينَ: «لَمْ يَنْزِلْ أُورِيَا إِلَى بَيْتِهِ». فَقَالَ دَاوُودُ لِأُورِيَا: «أَمَّا جِئْتَ مِنَ السَّفَرِ؟ فَلِمَ أَذًا لَمْ تَنْزِلْ إِلَى بَيْتِكَ؟» ١١ فَقَالَ أُورِيَا لِدَاوُودَ: «إِنَّ التَّابُوتَ وَإِسْرَائِيلَ وَيَهُودَا سَاكِنُونَ فِي الْخِيَامِ، وَسَيِّدِي يُوَابَ وَعَبِيدُ سَيِّدِي نَازِلُونَ عَلَى وَجْهِ الصَّحْرَاءِ، وَأَنَا آتِي إِلَى بَيْتِي لِأَكُلَ وَأَشْرَبَ وَأَضْطَجَعَ مَعَ امْرَأَتِي؟ وَحَيَاتِكَ وَحَيَاةِ نَفْسِكَ، لَا أَفْعَلُ هَذَا الْأَمْرَ». ١٢ فَقَالَ دَاوُودُ لِأُورِيَا: «اقِمْ هُنَا الْيَوْمَ أَيْضًا، وَغَدًا أُطْلِقُكَ». فَاقَامَ أُورِيَا فِي أُورُشَلِيمَ ذَلِكَ الْيَوْمَ وَغَدَهُ. ١٣ وَدَعَاهُ دَاوُودُ فَأَكَلَ أَمَامَهُ وَشَرِبَ وَأَسْكِرَهُ. وَخَرَجَ عِنْدَ الْمَسَاءِ لِيَضْطَجَعَ فِي مَضْجَعِهِ مَعَ عَبِيدِ سَيِّدِهِ، وَإِلَى بَيْتِهِ لَمْ يَنْزِلْ. ١٤ وَفِي الصَّبَاحِ كَتَبَ دَاوُودُ مَكْتُوبًا إِلَى يُوَابَ، وَأَرْسَلَهُ بِيَدِ أُورِيَا. ١٥ وَكَتَبَ فِي الْمَكْتُوبِ يَقُولُ: «اجْعَلُوا أُورِيَا فِي وَجْهِ الْحَرْبِ الشَّدِيدَةِ، وَارْجِعُوا مِنْ وَرَائِهِ، فَيُضْرَبَ وَيَمُوتَ». ١٦ وَكَانَ فِي مُحَاصَرَةِ يُوَابَ الْمَدِينَةِ أَنَّهُ جَعَلَ أُورِيَا فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي عَلِمَ أَنَّ رِجَالَ الْبَاسِ فِيهِ. ١٧ فَخَرَجَ رِجَالُ الْمَدِينَةِ، وَحَارَبُوا يُوَابَ، فَسَقَطَ بَعْضُ الشَّعْبِ مِنْ عَبِيدِ دَاوُودَ، وَمَاتَ أُورِيَا الْحِثِّيُّ أَيْضًا. (صمويل الثاني ١: ١١ - ١٧).

(٥٣) أَوْحَبَّ الْمَلِكُ سُلَيْمَانُ نِسَاءً غَرِيبَةً كَثِيرَةً مَعَ بَنَاتِ فِرْعَوْنَ: مُوَابِيَّاتٍ وَعَمُونِيَّاتٍ وَأَدُومِيَّاتٍ وَصِيدُونِيَّاتٍ وَحِثِّيَّاتٍ، ٢ مِنْ الْأُمَمِ الَّذِينَ قَالَ عَنْهُمْ الرَّبُّ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: «لَا تَدْخُلُونَ إِلَيْهِمْ، وَهُمْ لَا

يَدْخُلُونَ إِلَيْكُمْ؛ لِأَنَّهُمْ يُمِيلُونَ قُلُوبَكُمْ وَرَاءَ آلِهَتِهِمْ». فَاتَّصَقَ سُلَيْمَانُ يَهُوْلَاءَ بِالْمَحَبَّةِ. ٣ وَكَانَتْ لَهُ سَبْعُ مِئَةٍ مِنَ النِّسَاءِ السَّيِّدَاتِ، وَثَلَاثُ مِئَةٍ مِنَ السَّرَارِيِّ، فَأَمَالَتْ نِسَاؤُهُ قَلْبَهُ. ٤ وَكَانَ فِي زَمَانٍ شَيْخُوخَةٍ سُلَيْمَانُ أَنَّ نِسَاءَهُ أَمَلْنَ قَلْبَهُ وَرَاءَ آلِهَةٍ أُخْرَى، وَلَمْ يَكُنْ قَلْبُهُ كَامِلًا مَعَ الرَّبِّ إِلَهِهِ كَقَلْبِ دَاوُدَ أَبِيهِ. ٥ فَذَهَبَ سُلَيْمَانُ وَرَاءَ عَشْتَوْرَتَ إِلَهَةِ الصَّيْدُونِيِّينَ، وَمَلَكَوْمَ رَجَسَ الْعُمُونِيِّينَ. ٦ وَعَمَلَ سُلَيْمَانُ الشَّرَّ فِي عَيْنَيِ الرَّبِّ، وَلَمْ يَتَّبِعِ الرَّبَّ تَمَامًا كَدَاوُدَ أَبِيهِ. (الملوك الأول ١: ١١ - ٦).

(٥٤) د. أحمد شلبي، اليهودية: ١٥٨ - ١٧٢، ط٨، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٨م.

(٥٥) روبين فايرستون، ذرية إبراهيم: ٢٨، ترجمة: عبد الغني بن إبراهيم، معهد هاريت وروبرت للتفاهم الدولي بين الأديان، ٢٠٠٥م.

(٥٦) سيجموند فرويد، موسى والتوحيد: ٨٦، ط٤، ترجمة: جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٦م.

(٥٧) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين: ٣٩١، عارضه بأصوله العربية والعبرية: د. حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د. ت.

(٥٨) أحمد أمين، فجر الإسلام: ٢٦٨، ط١٠، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٩م.

(٥٩) من تلك المصادر المتقدمة راجع: الكليني، الكافي: ١٠٠، دار المرتضى، بيروت، ٢٠٠٥م؛ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٢٢، صححه وقدم له وعلق عليه: حسين الأعلمي، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩١م؛ الصدوق، الاعتقادات: ٩٤ - ٩٧، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ١٩٩٢م.

ومن المراجع الحديثة راجع: محمد صادق الصدر، الشيعة الإمامية: ١٢٦، ط٢، قدم له: د. حامد حفني داوود، راجعه وعلق عليه: السيد مرتضى الرضوي، مطبوعات النجاح، القاهرة، ١٩٨٢م؛ السيد أمير محمد الكاظمي القزويني، الشيعة في عقائدهم وأحكامهم: ٣٩، ط٣، دار الزهراء، بيروت، ١٩٧٧م.

(٦٠) راجع: الصدوق، عيون أخبار الرضا (عليه السلام): ١٧٤ - ١٨٢، منشورات الشريف الرضي، قم، د. ت.

(٦١) ستيفن م ميلر وروبرت ف. هوير، تاريخ الكتاب المقدس، منذ التكوين وحتى اليوم: ١٨، ترجمة: وليم وهبة، دار الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٨م.

(٦٢) ١٨ وَكَانَ جَمِيعُ الشَّعْبِ يَرَوْنَ الرُّعُودَ وَالْبُرُوقَ وَصَوْتَ الْبُوقِ، وَالْجَبَلُ يَدْخُنُ. وَلَمَّا رَأَى الشَّعْبُ ارْتَعَدُوا وَوَقَفُوا مِنْ بَعِيدٍ، ١٩ وَقَالُوا لِمُوسَى: «تَكَلَّمْ أَنْتَ مَعَنَا فَتَسْمَعْ. وَلَا يَتَكَلَّمْ مَعَنَا اللَّهُ لِئَلَّا نَمُوتَ». ٢٠ فَقَالَ مُوسَى لِلشَّعْبِ: «لَا تَخَافُوا؛ لِأَنَّ اللَّهَ إِنَّمَا جَاءَ لِكَيْ يَمْتَحِنَكُمْ، وَلِكَيْ تَكُونَ مَخَافَتَهُ أَمَامَ وَجْهِكُمْ حَتَّى لَا تُخْطِئُوا». ٢١ فَوَقَفَ الشَّعْبُ مِنْ بَعِيدٍ، وَأَمَّا مُوسَى فَاقْتَرَبَ إِلَى الضَّبَابِ، حَيْثُ كَانَ اللَّهُ. (الخروج ٢٠: ١٨ - ٢١).

- (٦٣) م. ص. سيجال، حول تاريخ الأنبياء: ٢٠، ترجمه إلى العربية وعلّق عليه: د. حسن ظاظا، منشورات جامعة بيروت العربية، د. ت.
- (٦٤) روبن فايرستون، ذرية إبراهيم: ٢٩.
- (٦٥) متى المسكين، تاريخ إسرائيل من واقع نصوص التوراة والأسفار وكتب ما بين العهدين: ١٣٥، مطبعة دير القديس أنبا مقار، وادي النطرون، ١٩٩٧م.
- (٦٦) م. ص. سيجال، حول تاريخ الأنبياء: ٣٦.
- (٦٧) المصدر نفسه.
- (٦٨) ابن أبي زينب النعماني، الغيبة: ٥٩، تحقيق: فارس حسون كريم، دار الجوادين، بيروت، ٢٠١١م.
- (٦٩) القزويني، الشيعة في عقائدهم وأحكامهم: ٣٩.
- (٧٠) الكليني، أصول الكافي: ١٣٢.
- (٧١) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية: ٥٨ - ٥٩.
- (٧٢) الشاطبي، الاعتصام: ٤٨٢، أعدّ الفهارس: رياض عبد الله الهادي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٥م.
- (٧٣) فلهاوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية: ٢٤٧.
- (٧٤) د. أحمد أمين، المهدي والمهدوية: ٦، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥١م.
- (٧٥) المصدر نفسه.
- (٧٦) د. حسن ظاظا، الفكر الإسرائيلي (أطواره ومذاهبه): ١١٣، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧١م.
- (٧٧) ١٠ لا يَزُولُ قَضِيبٌ مِنْ يَهُودًا وَمُشْتَرَعٌ مِنْ بَيْنِ رَجُلَيْهِ حَتَّى يَأْتِيَ شَيْلُونُ، وَلَهُ يَكُونُ خُضُوعُ شُعُوبٍ. ١١ رَايِطًا بِالْكَرْمَةِ جَحْشُهُ، وَيَالْجَفْنَةَ ابْنَ أَتَانِهِ، غَسَلَ بِالْخَمْرِ لِبَاسَهُ، وَيَدَمُ الْعَنْبِ ثَوْبَهُ. ١٢ مُسَوِّدُ الْعَيْنَيْنِ مِنَ الْخَمْرِ، وَمُبَيِّضُ الْأَسْنَانِ مِنَ اللَّبَنِ. (التكوين ١٠: ٤٩ - ١٢).
- (٧٨) متى المسكين، تاريخ إسرائيل: ٣٧٠.
- (٧٩) ١ وَيُخْرِجُ قَضِيبٌ مِنْ جَذْعِ يَسَى، وَيَتَبْتُ غُصْنٌ مِنْ أُصُولِهِ، ٢ وَيَحُلُّ عَلَيْهِ رُوحُ الرَّبِّ، رُوحُ الْحِكْمَةِ وَالْفَهْمِ، رُوحُ الْمَشُورَةِ وَالْقُوَّةِ، رُوحُ الْمَعْرِفَةِ وَمَخَافَةِ الرَّبِّ. ٣ وَلَذَلِكَ تَكُونُ فِي مَخَافَةِ الرَّبِّ، فَلَا يَقْضِي بِحَسَبِ نَظَرِ عَيْنَيْهِ، وَلَا يَحْكُمُ بِحَسَبِ سَمْعِ أُذُنَيْهِ، ٤ بَلْ يَقْضِي بِالْعَدْلِ لِلْمَسَاكِينِ، وَيَحْكُمُ بِالْإِنْصَافِ لِلْبَائِسِ الْأَرْضِ، وَيَضْرِبُ الْأَرْضَ بِقَضِيبِ فَمِهِ، وَيُمِيتُ الْمُنَافِقَ بِنَفْخَةِ شَفْتَيْهِ. ٥ وَيَكُونُ الْبِرُّ مِنْطَقَةً مَتْنِيَّةً، وَالْأَمَانَةُ مِنْطَقَةً حَقْوِيَّةً. ٦ فَيَسْكُنُ الذَّنْبُ مَعَ الْخُرُوفِ، وَيَرْبُضُ الثَّمَرُ مَعَ الْجَدْيِ، وَالْعَجَلُ وَالشَّيْبُ وَالْمُسَمَّنُ مَعًا، وَصَبِيٌّ صَغِيرٌ يَسُوقُهَا. ٧ وَالْبَقَرَةُ وَالْدُّبَةُ تَرْعِيَانِ. تَرْبُضُ أَوْلَادُهُمَا مَعًا، وَالْأَسَدُ كَالْبَقَرِ

يَأْكُلُ تَبْنًا. ٨ وَيَلْعَبُ الرِّضِيُّعُ عَلَى سَرَبِ الصَّلِّ، وَيَمُدُّ الْفَطِيمُ يَدَهُ عَلَى جُحْرِ الْأَفْعَوَانِ. ٩ لَا يَسُوؤُونَ وَلَا يُفْسِدُونَ فِي كُلِّ جَبَلٍ قُدْسِيٍّ، لِأَنَّ الْأَرْضَ تَمْتَلِئُ مِنْ مَعْرِفَةِ الرَّبِّ كَمَا تَغْطِي الْمِيَاهُ الْبَحْرَ. ١٠ وَيَكُونُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ أَنَّ أَصْلَ يَسَى الْقَائِمِ رَايَةً لِلشُّعُوبِ، إِيَّاهُ تَطْلُبُ الْأُمَمُ، وَيَكُونُ مَحَلُّهُ مَجْدًا. ١١ وَيَكُونُ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ أَنَّ السَّيِّدَ يُعِيدُ يَدَهُ ثَانِيَةً لِيَقْتَنِي بَقِيَّةَ شَعْبِهِ، الَّتِي بَقِيَتْ، مِنْ أَشُورَ، وَمِنْ مِصْرَ، وَمِنْ فَتْرُوسَ، وَمِنْ كُوشَ، وَمِنْ عِيلَامَ، وَمِنْ شِنْعَارَ، وَمِنْ حَمَاةَ، وَمِنْ جَزَائِرِ الْبَحْرِ. ١٢ وَيَرْفَعُ رَايَةً لِلْأُمَمِ، وَيَجْمَعُ مَنَفِيَّيْ إِسْرَائِيلَ، وَيَضُمُّ مُشْتَتِي يَهُودًا مِنْ أَرْبَعَةِ أَطْرَافِ الْأَرْضِ. ١٣ فَيَزُولُ حَسَدُ أَفْرَايِمَ، وَيَنْقَرِضُ الْمُضْطَاقُونَ مِنْ يَهُودَا. أَفْرَايِمُ لَا يَحْسِدُ يَهُودَا، وَيَهُودَا لَا يُضَاقُ أَفْرَايِمَ. ١٤ وَيَنْقَضَانِ عَلَى أَكْتَافِ الْفِلِسْطِينِيِّينَ غَرْبًا، وَيَنْهَبُونَ بَنِي الْمَشْرِقِ مَعًا. يَكُونُ عَلَى أَدُومَ وَمُؤَابَ امْتِدَادٌ بِيَدِهِمَا، وَيَبْنُو عَمُونَ فِي طَاعَتِهِمَا. ١٥ وَيُبِيدُ الرَّبُّ لِسَانَ بَحْرِ مِصْرَ، وَيَهْزُ يَدَهُ عَلَى النَّهْرِ بِقُوَّةِ رِيحِهِ، وَيَضْرِبُهُ إِلَى سَبْعِ سَوَاقٍ، وَيَجِيزُ فِيهَا بِالْأَحْذِيَّةِ. ١٦ وَتَكُونُ سِكَّةٌ لِبَقِيَّةِ شَعْبِهِ الَّتِي بَقِيَتْ مِنْ أَشُورَ، كَمَا كَانَ لِإِسْرَائِيلَ يَوْمَ صُعُودِهِ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ. (أشعيا ١ : ١١ - ١٦).

(٨٠) روبن فايرستون، ذرية إبراهيم: ٣٦.

(٨١) المصدر السابق: ٣٧.

(٨٢) د. أحمد شلبي، اليهودية: ٢١١.

(٨٣) د. حسن ظاظا، الفكر الإسرائيلي: ١٢١ - ١٥١.

(٨٤) روبن فايرستون، ذرية إبراهيم: ٣٧.

(٨٥) محمد زنبير، المغرب في العصر الوسيط: ١٣٤.

(٨٦) أحمد محمد جلي، دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين (الخوارج والشيعة): ١٥٦، شركة الطباعة العربية السعودية، الرياض، ١٩٨٦م.

(٨٧) المصدر نفسه.

Hodgson, the venture of islam, p. 265.

(٨٨) على سبيل المثال، راجع: أبو بكر عبد الرازق بن همام الصنعاني، المصنّف، ج ١١، ح ٢٠٧٦٩، عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه: حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي، بيروت، د. ت: أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، السنن، ج ٢، ح ٤٠٨٢، ٤٠٨٣، ٤٠٨٤، ٤٠٨٥، ٤٠٨٦، ٤٠٨٧، ٤٠٨٨، حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، د. ت: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني، السنن، ج ٤، ح ٤٢٨٢، ٤٢٨٣، ٤٢٨٤، ٤٢٨٥، ٤٢٨٦، ٤٢٨٧، ٤٢٨٨، راجعه على عدة نسخ وضبط أحاديثه وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء السنة النبوية، القاهرة، د. ت: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، السنن، ج ٤، ح ٢٢٣٠، ٢٢٣١، ٢٢٣٢، تحقيق

وتعليق: إبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابلي الحلبي وأولاده، القاهرة، د. ت؛ أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، ج ١٠، ح ١٠٢١٣، ١٠٢١٤، ١٠٢١٥، ١٠٢١٦، حقه وخرج أحاديثه: حمدي عبد المجيد السلفي، وزارة الأوقاف إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، د. ت؛ الحسين بن مسعود الشافعي البغوي، مصابيح السنة ١: ١٩٢ - ١٩٣، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، د. ت؛ أبو السعادات مبارك بن محمد ابن الأثير الجزري، جامع الأصول من أحاديث الرسول ﷺ، ج ١١، ح ٧٨٠٨، ٧٨١٠، ٧٨١١، أشرف على طبعه: الشيخ عبد المجيد سليم، حقه: محمد حامد الفقي، ط ٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة: ٦٠٩ - ٦٢٥، صححه وعلق عليه: أحمد محمد مرسى، مطابع مذكور وأولاده، القاهرة، د. ت؛ محب الدين أحمد بن عبد الله الطبري، ذخائر العقبي في مناقب ذوي القربى: ٢١٨ - ٢٢٠، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٩٣٧م؛ ولي الدين محمد بن عبد الله الخطيب العمري التبريزي، مشكاة المصابيح، ج ٣، ح ٥٤٥٢، ٥٤٥٣، ٥٤٥٤، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، د. ت؛ أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، كتاب النهاية أو الفتن والملاحم ١: ٢٥ - ٣٢، تحقيق: طه محمد الزيني، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د. ت؛ الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيتمي، موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان، ح ١٨٧٦، ١٨٧٧، ١٨٧٨، ١٨٧٩، ١٨٨٠، حقه ونشره: محمد عبد الرازق حمزة، المطبعة السلفية، القاهرة، د. ت؛ جلال الدين السيوطي، الحاوي للفتاوى ٢: ١٢٣ - ١٦٦، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد؛ أحمد شهاب الدين بن حجر الهيتمي المكّي، الفتاوى الحديثية: ٣٧ - ٣٩، ط ٢، شركة مكتبة ومطبعة البابلي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٠م.

(٨٩) مرتضى المطهري، نهضة المهدي في ضوء فلسفة التاريخ: ٨، ط ٢، دار التيار الجديد، بيروت، ٢٠٠٦م.

(٩٠) مهدي الفقيه الإيماني، الإمام المهدي عند أهل السنة: ١٧ - ١٩، ط ٢، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي، أصفهان ١٤٠٢هـ.

(٩١) علي سبيل المثال، راجع: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، الاعتصام ٢: ٤٤٠، ضبط نصّه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، مكتبة التوحيد، د. ت.

(٩٢) راجع: علي بن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوق، الاعتقادات: ٩٥، تحقيق: عصام عبد السيد، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ١٩٩٢م؛ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، كتاب الغيبة: ١٧٧ - ١٨٧، تحقيق: عباد الله الطهراني وعلي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ١٤١١هـ؛ أحمد محمد أحمد جلي، دراسة عن الفرق: ١٥٩؛ جواد علي، المهدي المنتظر عند الشيعة

- الاثني عشرية: ٧٦ - ٧٨، ترجمه عن الألمانية: أبو العيد دودو، منشورات الجمل، بيروت، د. ت.
- (٩٣) أحمد أمين، المهدي والمهدوية: ٥، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥١م؛ أحمد محمد أحمد جلي، دراسة عن الفرق: ١٥٩؛ عبد الحميد حسين حمودة، تاريخ المغرب في العصر الإسلامي: ٣٨٧ - ٣٨٨، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٦م.
- (٩٤) محمد زنبير، المغرب في العصر الوسيط: ١٣٦.
- (٩٥) المصدر السابق: ٣٥.
- (٩٦) المفيد، الإرشاد ٢: ٣٣٩.
- (٩٧) سامراء: مدينة بين بغداد وتكريت، على شرقي دجلة. بناها الخليفة العباسي المعتصم بالله، واتخذ منها عاصمةً له. (ياقوت الحموي، معجم البلدان ٣: ١٧٣، دار صادر، بيروت، ١٩٧٧م).
- (٩٨) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الغيبة: ٢٢٣ - ٢٤٦، منشورات الفجر، بيروت، د. ت؛ محمد كاظم القزويني، الإمام المهدي: ١٦٩، مؤسسة الوفا، قم، ١٩٨٥م.
- (٩٩) د. جواد علي، المهدي المنتظر: ٧٧.
- (١٠٠) القزويني، الإمام المهدي: ٣١.
- (١٠١) ومن تلك المصادر: الكليني، الكافي: ٢٤٩ - ٢٥٠؛ النعماني، الغيبة: ١٤٣ - ١٦٤.
- (١٠٢) فلهاوزن، أحزاب المعارضة: ٢٤٨.
- (١٠٣) المصدر السابق: ٢٤٩.
- (١٠٤) المصدر نفسه.
- (١٠٥) روبن فايرستون، ذرية إبراهيم: ٣٦.
- (١٠٦) الصدوق، الاعتقادات: ٦٣.
- (١٠٧) محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية: ٥٨ - ٥٩.

جهود الدكتور الفضلي في التأريخ للمدارس الإسلامية

في العقيدة والتشريع

قراءة في المنطلقات وخطوات العمل وسماته

أ. حسين منصور الشيخ (*)

مقدمة

لم تكن حاجة المجتمعات الإنسانية على شاكلة واحدة عندما بعث الله أنبياءه الكرام ﷺ لهدايتهم ودعوتهم إلى دينه وعبادته سبحانه. ففي الوقت الذي بعث فيه نبيه موسى ﷺ ليخلص قومه من بطش فرعون وظلمه، بعث نبينا الكريم محمداً ﷺ ليخلص قومه من حالة الجهل والتخلف التي كانوا يعانون منها، لدرجة أن القرآن الكريم وصف الحقبة الزمنية التي سبقت الإسلام بالجاهلية، وهي تسمية قرآنية تنبئ عن شيوع حالة الجهل، وغلبتها على ذلك المجتمع ما قبل الإسلام.

ولذلك فإن القرآن الكريم حينما يقارن بين مستوى المجتمع العربي قبل البعثة وما وصلوا إليه بعدها يصفهم بأنهم كانوا في ضلال مبين. يقول تعالى، متحدثاً عن نبيه محمد ﷺ: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (الجمعة: ٢)، وهي إشارة إلى مستوى الضياع والجهل الذي كان قد وصل إليه المجتمع العربي قبل الإسلام.

ولذلك فإن الدكتور الفضلي حينما يعرض لبيان الآية الكريمة، ويصل إلى فقرة: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ﴾، يشير إلى أنه «عند مراجعة معظم التفاسير سنجد أنها

(*) كاتب من السعودية، القطيف.

تشير إلى أن المراد بالكتاب هنا هو القرآن الكريم. ولكن سياق الآية الكريمة لا يساعد على أن يكون المراد بالكتاب هو القرآن؛ إذ سبق أن أشارت الآية إلى أن النبي من وظيفته تلاوة الآيات القرآنية على قومه، ولا حاجة للتكرار حينها». وما يرجّحه الشيخ الفضلي أن «المراد من تعليم الكتاب في الآية ما يطلق عليه اليوم: (محو الأمية)، وهو ما يعني بتعبير آخر: نقل المجتمع العربي في ذلكم الوقت من طور البداوة والأمية الذي كان يزرع فيه إلى طور الحضرة والتقدم المعرفي. فالآية - بهذا المفهوم - تضع في مسؤوليات النبي ﷺ رفع مستوى المجتمع وتطويره، إلى أن يصل إلى أن يكون مجتمعاً لديه حضارة تخصّه، قائمة على أسس من الإيمان بالله وبقيم الدين الإسلامي العامة التي تطبع سلوكيات جميع أبنائه.

ولعل ما يعزّز هذه المعنى ما تحتتم به الآية؛ إذ تعقد الآية ما يشبه المقارنة بين وضع المجتمع العربي ما قبل الإسلام وما بعده، إذ تشير إلى أنه كان في «ضلالٍ مُبينٍ»، فيما هو - بهذه الوظائف والمهام التي يؤدّيها رسول الله ﷺ - يرتقي ليكون مجتمعاً متحضراً»^(١).

ولذلك فإنّ نزول القرآن الكريم على النبي ﷺ، وأمره لبعض أصحابه بكتابته، كان له دورٌ بارز في تنشيط حركة الكتابة والتدوين في المجتمع العربي، وتعزيزها لاحقاً. ويبدو أن للنبي دوراً مميزاً في هذه النقطة، يمكن إدراج تحديده ﷺ لتعليم عشرة من المسلمين مقابل الإفراج عن كلّ أسير من أسرى معركة بدر واحدة من مفردات تعزيز حركة الكتابة في المجتمع المسلم آنذاك.

ويشهد لدور الإسلام في ترسيخ حركة الكتابة ما يشير إليه المستشرق الألماني إسرائيل ليفنسون، بأن «صحف القرآن الكريم هي أقدم صحف مدوّنة وصلت إلينا عن اللغة العربية، قبل أن تصل إلينا قصائد مدوّنة من الشعر الجاهلي»^(٢).

وقد أثر الاهتمام بتدوين النصّ القرآني على نشوء مجموعة من الفنون والعلوم حوله، من أبرزها: تطوّر الخطّ العربي، ونشأة ما عرف بعلوم القرآن، من قبيل: القراءات القرآنية وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والتجويد، والتفسير، وعلوم اللغة العربية، من قبيل: النحو، والصرف، والبلاغة، والمعاجم.

ويضاف إليها العلوم الشرعية، من قبيل: علم الفقه وأصوله، وعلم الكلام،

وعلوم الحديث والرجال. وفي ظلّها ظهرت مدوّنات السيرة النبوية وما سبقها من أحداث، وما تلاها من تدوين للتاريخ الإسلامي. وقد ساهمت هذه العلوم في تنشيط الحركة العلمية لدى المسلمين، وبخاصّة في عصر الدولة العباسية، التي نشطت فيها أيضاً حركة الترجمة.

تعدّد المدارس العلميّة

وفي ظلّ هذه الحركة العلمية تعدّدت المدارس والاتجاهات الفكرية والأدبية؛ ذلك أن من طبيعة المعرفة الإنسانية التعدّد. ولذلك قد يبدأ حقل معرفي انطلاقاً من مبدأ معيّن، وسرعان ما تتشعب حوله المعارف والاتجاهات، ويتوزّع علماءه في مذاهب ومدارس عدّة.

ومن ذلك: العلوم الإسلامية، التي بدأت بالانقسام مبكراً إلى مذاهب وفروق شتى.

ففي الفقه هناك الجعفري والشافعي والحنفي والمالكي والحنبلي.

وفي الكلام يوجد الإمامي والمعتزلي والأشعري.

وهذه الانقسامات من المفترض أنها لا تختلف عن مثيلاتها في بقية العلوم الأخرى، كما هي الحال في علم النحو، المنقسم إلى: بصري؛ وكوفي. وفي الفلسفة المتوزّعة بين: المشائيين؛ والإشراقيين، بحيث تغني تعدّديتها الحقل العلمي الذي تنتمي إليه، وتمثّل كل واحدة منها مدرسة قائمة بذاتها، لها تاريخها وإرثها العلمي الخاصّ.

ولكنّ المتنبّع لمؤلّفات هذه المدارس يجدها - أثناء تعرّضها لمواطن الخلاف مع المدارس الأخرى - تستعمل لغةً وأسلوباً حادّين في المناقشة، واستعراض الأدلة، ما ينبئ عن استحكام الخصومة بين أتباع هذه المدارس، وبخاصّة عندما تكون هذه المؤلّفات هي عماد الدرس الشرعي لدى أصحاب كلّ مدرسة، ما يؤسّس لحالٍ من القطيعة والنفرة بين الأتباع. وهذا في ما يتعلّق بالجانب الاجتماعي.

أما من الناحية العلمية فلا تساعد هذه اللغة في تنمية الروح العلمية لدى طالب الدرس الشرعي، وإنما إلى غلبة الاندفاع العاطفية تجاه ما يؤمن به، فيما المفترض بطالب العلم أن يعزّز لديه بناء الروح العلمية الناقدة.

ومن أمثلة غلبة الحدة في مثل هذا النوع من الدراسات ما تحويه عبارات بعض المؤلفات، كما هي الحال مع كتاب (الصواعق المحرقة على أهل الرافض والضلال والزندقة)، لابن حجر الهيتمي (٩٧٣هـ)؛ وكتاب (سلاسل الحديد في تقييد أهل التقليد)، للسيد هاشم البحراني (١١٠٧هـ)؛ وكتاب (شمّ العوارض في ذمّ الروافض)، لنور الدين الهروي القاري (١٠١٤هـ)؛ وغيرها.

ولذلك تتأكد أهمية الدراسات الهادئة والعلمية في منهجها ومعالجتها للمسائل الخلافية. ولعلّ من أبرزها في العصر الراهن ما سطره يراع العلامة الفضلي، الذي عُرف مؤلفاً للعديد من مقررات الدرس الشرعي في الحوزات العلمية، حيث اتخذ المنهج العلمي الحديث في تبويب وتصنيف مؤلفاته، الدراسية منها وغير الدراسية. وقد خصّص جزءاً من بحوثه في التأريخ للمدارس الإسلامية في العقيدة والتشريع، موضوع الورقة. ونحنا في معالجة محطات نشأة وتطور هذه المدارس الهدوء والموضوعية، بعيداً عن لغة الاتهام والاستنكار المفرطين.

وهو ما ستركز عليه محاور الورقة، التي تبدأ بتناول دوافع الدكتور لتأريخ هذه المدارس، ومن ثمّ تنتقل إلى خطوات تأريخه لهذه المدارس، لتنتهي بالحديث عن أبرز سمات جهود العلامة الفضلي في التأريخ للمدارس الإسلامية في العقيدة والتشريع.

أولاً: دوافع الدكتور الفضلي للتأريخ للمدارس الإسلامية

نظراً لارتباط الدكتور الفضلي بجمعية منتدى النشر بالنجف، التي تبعتها مجموعة من المدارس الخاصة للمراحل الدراسية الثلاث، شارك ﷺ في وضع مقررها للتربية الدينية، ولاحقاً في وضع مقرري أصول الفقه وخلاصة المنطق لطلبة كلية الفقه، التابعة للجمعية أيضاً. وهو ما يعني ارتباط الدكتور الفضلي المبكر بالكتابة الأكاديمية، ما أثار على نمط معالجته للكثير من موضوعات الدرس الشرعي، وكذلك على اختياراته ومنطلقاته في المعالجة. ويمكن الحديث هنا عن منطلقين يرتبطان بالتأريخ لمدارس العقيدة والتشريع، وهما:

١- التزام المنهجية العلمية في معالجة موضوع الدراسة

مما ميّز دراسات ومؤلفات العلامة الفضلي في حينها: التزامه بالمنهج العلمي

الحديث في تبويب ومعالجة الموضوعات التي تناولها في نتاجه العلمي، كتابةً ومحاضرات. فحرص في استعراضه لمادة البحث أن يتناول تاريخها، كما كان حرصه على تعريف الموضوع، وأهم محاوره. وهذا ما نجده في معظم نتاجه النجفي، وما تلاه من نتائج في مرحلة الجامعية، وما بعدها.

ففي استعراضه لقضية الإمام المهدي عليه السلام مثلاً، وهي من المسائل الخلافية بين الطرفين (الشيعة والسنة) في ما يرتبط بحياة الإمام، يفرد عنواناً مستقلاً حول «تمذهب القضية»، يعرض فيه لتأريخ تمذهبها، ويقول: «إن كثيراً من قضايانا العقائدية صُغت بطابع مذهبي أو طائفي بسبب عوامل معينة، طرأت عليها، فقولبتها في إطار ذلك المذهب أو نطاق تلك الطائفة مما أفقدها طابعها العام بصفاتها عقيدة إسلامية عامة... وقد رأيتُ - في حدود مراجعاتي حول القضية - أن باحثي موضوع المهدي المنتظر، من سنيين وشيعيين، يمتدّون بجذور المسألة إلى أحاديث صادرة عن النبي صلى الله عليه وآله، ثبتت صحة صدورهما؛ إما لأنها متواترة، كما سيأتي؛ أو لأنها أخبار آحاد توقّرت على شرائط الصحة. وإذا كانت المسألة التي ينتهي بها إلى النبي صلى الله عليه وآله... لا تعدّ مسألة إسلامية فما هي المسألة الإسلامية إذن؟»^(٣).

وكتابه (في انتظار الإمام) من مؤلفاته النجفية المبكرة. وقد نحا فيه هذا المنحى، الذي سار فيه بالقضية من منطلق الخلاف، وما سبق ذلك من إشارات نبوية يذكرها الطرفان، وصولاً إلى عصرنا الراهن.

ويواصل العلامة الفضلي منهجه العلمي هذا في معظم دراساته. فعندما يتحدّث عن نشأة المدرسة الفقهية الإمامية يقول: «إن التأريخ لنشأة مذهب الإمامية يعني التأريخ لنشأة مذهب الشيعة بعامة، وهو ما يعني - في الوقت نفسه - التأريخ لنشوء مذهب السنة... وهو ما يدعو بطبيعة الحال - ومن ناحية منهجية - إلى البحث في تاريخ التسنن»^(٤).

٢- رفع الغموض حول بعض حالات الانقسام العلمي

قد تعود حالة الغموض التي تكتنف تعدّد بعض المدارس العلمية إلى ندرة تناول الموضوع، وقلة الدراسات حوله، كما هي الحال مع تعدّد القراءات القرآنية؛ إذ يشير

الفضلي في مقدّمة كتابه (القراءات القرآنية) إلى أنّ الدراسات القديمة ومثيلاتها الحديثة قد تناولت موضوع القراءات بالدراسة من نواحٍ عدّة، «غير أنّه بقي مجال مهمّ في القراءات القرآنية لم يقدّر له أن يوفّى حقّه من الدراسة والبحث، وهو تاريخ القراءات، والتعريف بها. فقد ذُكر شيءٌ كثيرٌ منه متفرّقاً في كتب طبقات القرّاء، ومقدّمات كتب القراءات، ومقدّمات كتب التفسير... ومن هنا رأيتُ أن أقوم بمحاولة تدوين ما قد يعرف بالقراءات: نشأتها، وتطوّرها، ومعناها، والاختلاف في حقيقتها...»^(٥).

وقد يكون الغموض عائداً إلى مواقف سياسية، كما هي الحال مع تاريخ التشريع الإمامي؛ «ذلك أنّ تاريخ الفقه الإمامي يشكّل الحلقة المفقودة في تاريخ التشريع الإسلامي. فقد أُلْفَت عشرات الكتب في تاريخ فقه المذاهب الأربعة، ولم يقدّر للفقه الإمامي أن يفرد بكتابٍ مستقلٍّ»^(٦).

وقد أرجع الدكتور الفضلي سبب ذلك الإهمال إلى «العامل السياسي؛ ذلك أن المذهب الرسمي للدولة العربية هو المذهب السنّي، ولم يضاف إليه - في الدراسات الجامعية - المذاهب الإسلامية الأخرى، كالمذهب الإمامي، والمذهب الزيدي، والمذهب الإباضي»^(٧).

وهي نقطة أكّدها في موضع آخر، إذ أشار في كتابه الفقهي الاستدلالي أثناء الحديث عن نشأة فقه الإمامية أن «التأريخ لنشأة مذهب الإمامية يعني التأريخ لنشأة مذهب الشيعة بعامة، وهو - في الوقت نفسه - يعني التأريخ لنشوء مذهب السنّة، إذا أراد الباحث أن ينصف نفسه فيكون موضوعياً، وأن يخلص لمبدئه فيكون عادلاً؛ والسبب في ذلك أن ما كتب في نشأة الفرق والمذاهب الإسلامية كان كاتبوه يصدرون من اتجاهاتهم السياسية وميولهم المذهبية، ويدلّ على هذا إغماض الجميع عن البحث في نشأة التسنّن، وعن البحث في تاريخ السنّة، متى وأين وكيف ولد التسنّن ونشأ؟.. وتركيزهم على نشأة الفرق الأخرى، كالشيعة والخوارج، مع أن الدين الذي جاء به نبينا محمد ﷺ كان اسمه وعنوانه (الإسلام)، ولم يسمّه ﷺ، كما أنه لم يعنونه، باسم وعنوان التشيع أو التسنّن، وهذا ما يدعوا الباحث - على أقلّ تقديرٍ يفرض - من ناحيةٍ منهجيةٍ إلى التنبّه بأن اسم وعنوان (السنّة) كعلَمٍ لطائفة

السنة حدث بعد عهد رسول الله ﷺ.
وهذا التنبؤ بطبيعته يدعو - ومن ناحية منهجية أيضاً - إلى البحث في تاريخ
التسنن^(٨).

ثانياً: خطوات تأريخ المدارس الإسلامية عند الدكتور الفضلي

زواج الشيخ الفضلي بين الدراسة التقليدية ونظيرتها الأكاديمية، أو ما
يُطلق عليه اسم الدراسة الجوامعية وقرينتها الجامعية.
وهو ما انعكس إيجاباً على تراثه العلمي، فأفاد العمق والأصالة من الأولى،
والسعة والحدثة من الثانية.
وهو ما يمكن استجلاؤه في خطوات دراسته في التأريخ للمدارس الإسلامية، إذ
نشير إلى بعض من هذه الخطوات كالتالي:

١- البحث في جذور حالات الانقسام

تمثل فرقتا الشيعة والسنة جناحي العالم الإسلامي اللذين برزت معالم
افتراقهما مبكراً بعد رحيل رسول الله ﷺ. وهو ما أدى إلى تمايزهما في النظرة إلى
تفاصيل المسائل العقائدية، وكذلك في تفاصيل المسائل التشريعية. ولذلك فإن
الدكتور الفضلي عندما يدرس نشوء هاتين الفرقتين يحاول البحث عن جذور وعوامل
الانقسام في المجتمع المسلم، ويصل إلى أن «التشيع في نشوئه كان مع التسنن جنباً إلى
جنب... وأن كلاً منهما بدأ وجوده في عصر الرسالة بشكل منهج علمي، ثم تحول إلى
مدرسة فكرية، ومن بعد ذلك، وفي عهد بني أمية، تحولاً إلى طائفتين»^(٩).
وهذه النقطة يشرحها في موضع سابق فيقول: «ترتبط نشأة المذهب الإمامي -
تاريخياً - بنشأة الاجتهاد الشرعي، وترجع نشأة الاجتهاد الشرعي إلى البدايات الأولى
في محاولات فهم النصوص الشرعية الواردة في القرآن الكريم والحديث الشريف.
وتمثل هذا في مجالين:

١. مجال التعلم من رسول الله ﷺ، فقد كان أهل البيت يتعلمون تفسير القرآن
الكريم من رسول الله ﷺ، ويستفهمونه عن أقواله وأفعاله وإقراراته للآخرين على

أفعالهم. وكذلك الشأن بالنسبة إلى بعض الصحابة.

٢. مجال الفتيا، فقد كان المسلمون الذين كانوا يقطنون في عهد رسول الله ﷺ خارج حاضرتي الحجاز: مكة المكرمة؛ والمدينة المنورة، يستفتون الرواة من الصحابة؛ لبعده هؤلاء المسلمين عن المركز، وكانوا يفتونهم من خلال فهمهم للآية أو الرواية.

وكان من الطبيعي والبديهي أن يختلف فهم الصحابة لآيات القرآن أو لأحاديث الرسول ﷺ؛ وذلك لاختلاف مستوى الذكاء الفردي، وسعة ما يمتلكه الفرد من ثقافة لها علاقة بالنص، وكذلك مستوى الفهم لواقع الحياة، ومدى ارتباط محتوى النصّ بذلكم الواقع^(١٠).

ثمّ يضرب الشيخ أمثلة لاختلاف منهج الصحابة في التعامل مع النصوص؛ إذ يقف فريق عند النصّ، ويجتهد في فهمه، وقد تزعم هذا الفريق الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام؛ فيما يتجاوز فريق آخر من الصحابة النصّ الشرعي، ويستعمل معه ما وصل إليه رأيه، وقد تزعم هذا الفريق الخليفة عمر بن الخطاب.

وقريباً من هذا المنحى درس الشيخ نشأة فرقة الأخبارية؛ إذ أشار إلى أن نشأتها تعود في جذورها إلى تطور الدرس الفقهي الإمامي، حيث كان أصحاب أئمة أهل البيت عليه السلام ممن يروون الحديث «يتوزعون على الصنفين التاليين:

أ. الرواة الفقهاء، وهم الذين يروون الرواية، ويتعاملون معها لاستفادة الحكم الشرعي منها وفق المنهج التالي:

إن كانت دلالة الرواية صريحة، لا تحتاج في فهم معناها إلى استخدام الوسائل النظرية من قواعد وأصول، أفتوا المستفتي بمضمونها.

وإن لم تكن دلالتها قد بلغت في الوضوح مستوى الصراحة فإنهم بأدنى أعمال فكر يقومون بتطبيق القواعد اللغوية، أو الأخرى غير اللغوية التي أفادوها من الأئمة عليهم السلام...

وكما ترى لم يكن هذا الواقع التاريخي مقتصرًا على الطريقة التي أكّدها المحدث الإسترآبادي، ودعا إلى العودة إليها. كما أنه لم يكن مقتصرًا على الطريقة الأصولية التي أشار إليها أستاذنا التقي الحكيم، وفرّق بينها وبين الطريقة الأخبارية.

وإنما هو (أعني الواقع التاريخي) يدلّ - وبوضوح - على وجدان الطريقتين معاً...
ب - الرواة غير الفقهاء، وهم الذين يحملون الرواية حفظاً، أو يدوّنونها في دفاترهم؛ بغية نقلها لمن يستفيد منها. وهؤلاء لا علاقة لهم بموضوع بحثنا»^(١١).
والأمر ذاته في حديثه عن نشأة الفرقة الشيعية؛ إذ أعطى نبذة مختصرة عن الشيخ أحمد زين الدين الأحسائي، مشيراً إلى أن الفرقة لم تظهر في زمنه، ولم يؤثر عنه عليه السلام دعوته إلى تأسيس فرقة مستقلة في العقيدة أو في التشريع. وهو ما دعا الفضلي للذهاب إلى القول بتأسيسها على يد السيد كاظم الرشتي في كربلاء^(١٢).
وفي مثال آخر، عندما يدرس الدكتور الفضلي المدارس الأصولية الإمامية ينبّه إلى أن التاريخ لها «يبدأ من التأريخ والتعريف بالمدارس الفقهية عند أهل السنة؛ وذلك لأن مدارسنا الأصولية تأخّرت في ولادتها عن المدارس الأصولية لأهل السنة، فربما دفعها هذا التأخّر إلى التأثر بها في بدء نشوئها، ولو بالجوانب الفنيّة منها»^(١٣). ثم يبدأ بالحديث عن ولادة مدارس أهل السنة في الأوساط العلمية السنيّة.

٢- تحديد نقاط الاختلاف لدى كلّ مدرسة وما يقابلها من مدارس

من أسباب التعصّب الفكري والمذهبي ضبابية الموضوع المختلف حوله. ولذلك من أساسيات الحوار تحديد محور النقاش بصورة دقيقة. وهي نقطة التزمها الدكتور الفضلي في معالجته لمسائل الخلاف بين المدارس الإسلامية.
ففي حديثه عن الخلاف بين فرقتي الشيعة والسنة أشار في أكثر من موضع بأن أساس الخلاف يرجع إلى منهجيتين سلكهما الفريقان في آلية الاجتهاد الشرعي، وعلى أساسهما انقسم المسلمون إلى هاتين الفرقتين العريضتين. يقول في شرحه لهذه النقطة: «كان اعتماد فهم النصّ هو المنهج أو الطريقة التي سار عليها اجتهاد المسلمين في عهد رسول الله ﷺ في البداية الأولى للاجتهاد. وحدث بعد هذا - وفي عهد رسول الله ﷺ أيضاً - أن طوّر بعض الصحابة في منهج الاجتهاد المذكور، حيث توسّعوا فيه بإضافة (الرأي) مصدراً آخر. فكما كان النصّ الشرعي مصدراً للتشريع الإسلامي كذلك اعتُمد الرأي مصدراً آخر»^(١٤).

ثم يعقّب بقوله: «وكان موقف أهل البيت عليهم السلام والصحابة رضي الله عنهم من

الاجتهاد الأول - أعني الاجتهاد في فهم النص - موقف القبول والاتفاق عليه. أما بالنسبة إلى الاجتهاد الثاني، وهو اجتهاد الرأي، فكان موقفهم الاختلاف فيه بين القبول والرفض^(١٥).

ويكرّر الإشارة إلى نقطة الخلاف المركزية هذه في موضع آخر، فيقول: «إنّ أبرز أولئك الصحابة الذين عُرِفوا باجتهاد الرأي الخليفة عمر بن الخطاب، وكان من أبرز مَنْ اعتمد النصّ وحده، ولم يرجع إلى الرأي بحالٍ من الأحوال، الإمام عليّ بن أبي طالب^(١٦)».

واستكمالاً لمسيرة هذين الخطّين وتفرّعاتهما، يبيّن الدكتور الفضلي أنّ مدرسة الرأي بعد رحيل رائد مسيرتها الخليفة عمر بن الخطاب، «وتبريز ابنه عبد الله فقيهاً من فقهاء المسلمين المشار إليهم، تركّزت على يديه مدرسة الحديث، وسارت المدرستان جنباً إلى جنب، واتّخذت مدرسة الرأي الكوفة مركزاً لها عن طريق عبد الله بن مسعود، الذي كان يعدّ أبرز تلامذة عمر بن الخطاب، وأبرز مَنْ تبنّى منهج وفكر مدرسة الرأي، وأخذت طابعها الواضح على يد إمام المذهب أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي».

أما مدرسة الحديث فاتخذت من المدينة المنورة مركزاً لها، واشتهر من أعلامها الفقهاء السبعة: سعيد بن المسيّب، وعروة بن الزبير، وأبو بكر بن عبد الرحمن المخزومي، وعبيد الله بن عبد الله، وخارجة بن زيد بن ثابت، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وسليمان بن يسار. وانتهت رئاسة هذه المدرسة إلى إمام المذهب مالك بن أنس، وعن طريقه انتشرت في البلدان الإسلامية^(١٧).

وحينما يعالج نقطة الخلاف بين المدرستين الأخبارية والأصولية يقول حولها: «إنّ الخلاف بين الأخباريين والأصوليين في اشتراط الحياة وعدم اشتراطها في الفقيه المفتي لم يتمّ على أساس من اختلافهم في وظيفة الفقيه؛ ذلك أنّ وظيفة الفقيه وطريقة تعامله مع الرواية واحدة عند الجميع، فهم [الأصوليون والأخباريون] يتفقون على أنه: - إنّ كانت الرواية نصّاً في معناها لا حاجة إلى الدليل.

- وإنّ لم تكن نصّاً فلا بُدّ من الدليل.

وهذا ما هو قائم عليه واقع المدرستين. وإنّما منشأ الخلاف هو في مستند حجّة

ومن المسائل الخلافية التي عالجها الدكتور الفضلي، مبيِّناً نقطة الخلاف الجوهرية بين الفريقين، مسألة خلق القرآن أو أزليّته، التي عُدَّتْ من أبرز نقاط الخلاف بين الفرق الإسلامية، وهي ذات صلة بخلافهم حول صفات الله عزَّ وجلَّ، التي من بينها: التكلُّم أو الكلام، إذ ينتهي الفضلي إلى أنَّ خلاف المتكلِّمين يرجع إلى الخلل في إطلاق الصفة على الذات الإلهية؛ إذ الصحيح وصفها بالتكلُّم، وليس الكلام؛ لأنها من الصفات الفعلية، حالها في ذلك حال الرزق والخلق. وفي حال أطلقت صفة التكلُّم لا يلزم المسلمين القوم بأزليّة القرآن الكريم^(١٩).

ومثلها عندما ناقش مسألة الخلاف المركزية بين الأشاعرة والعدلية المتعلقة بالحسن والقبح العقليين أو الشرعيين؛ إذ قال محرراً محور الخلاف: «تطلق كلمتا الحسن والقبح على معانٍ ثلاثة متقابلة، هي:

١. يطلق الحسن ويُراد به (الملاءمة للطبع)، ويطلق القبح في مقابله، فيراد به (عدم الملاءمة للطبع)، مثل: (هذا الصوت حسن)، بمعنى أنه ملائم للطبع؛ و(ذلك الصوت قبيح)، بمعنى أنه غير ملائم للطبع.

٢. يطلق الحسن ويراد به (الكمال)، ويطلق القبح في مقابله، فيراد به (النقص) أو (عدم الكمال)، مثل: (العلم حسن)، بمعنى أنه كمال للنفس؛ و(الجهل قبيح)، على اعتبار أنه نقص للنفس.

٣. يطلق الحسن ويُراد به «إدراك أنَّ هذا الشيء أو ذاك ممَّا ينبغي أن يفعل، بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع مدح العقلاء بما هم عقلاء، والقبح بخلافه»، مثل: (العدل حسن)؛ و(الظلم قبيح).

والمراد بالحسن والقبح في موضوعنا هو القسم الثالث. ويمكن تعريفهما بالتالي:

- الفعل الحسن هو الذي يمدح فاعله على فعله.

- الفعل القبيح هو الذي يذمُّ فاعله على فعله.

وقد اتفق المتكلِّمة والفلاسفة من المسلمين على إمكان إدراك العقل للمعنيين الأولين للحسن والقبح. واختلفوا في المعنى الثالث، فوقع محلاً للنزاع بين الأشاعرة

والعدلية. ونقطة الخلاف فيه هي: هل أن للأفعال قِيَمًا ذاتية عند العقل، مع قطع النظر عن حكم الشارع؟ أي هل أن الحسن والقبح وصفان ذاتيان للأفعال، أو أنهما ليسا بذاتيين، وإنما يعرضان للأفعال بسبب حكم الشارع بحسن الفعل أو قبحه؟ فقالت الأشاعرة: لا حكم للعقل في حسن الأفعال وقبحها، وليس الحسن والقبح عائدين إلى أمر حقيقي حاصل فعلاً قبل ورود بيان الشارع، بل إن ما حسنه الشارع فهو حسن، وما قبحه الشارع فهو قبيح. وقالت العدلية: إن للأفعال قِيَمًا ذاتية عند العقل، مع قطع النظر عن حكم الشارع، فمنها ما هو حسن في نفسه، ومنها ما هو قبيح في نفسه، ومنها ما ليس له هذان الوصفان، والشارع لا يأمر إلا بما هو حسن، ولا ينهى إلا عما هو قبيح.

وعُرف الأول - أعني قول الأشاعرة - بـ (التحسين والتقيح الشرعيين)؛ وعرف الرأي الثاني - أعني قول العدلية - بـ (التحسين والتقيح العقلين)»^(٢٠).

وفي تقريره لمواطن الاختلاف بين القراءات القرآنية يحصرها في مجموعة من الظواهر، هي: الاختلاف بينها في حركات الكلمة دون المساس بالمعنى، أو في حركات الكلمة مع تأثير ذلك على المعنى، أو الاختلاف في الحروف مع بقاء المعنى، أو مع تأثيره على المعنى، أو الاختلاف في التقديم والتأخير، أو في الزيادة والنقصان. ثم يدرس أسباب أوجه الاختلاف تلك، ويرجعها إلى سببين رئيسين، هما: تعدد نزول الآيات، أو تعدد اللهجات^(٢١).

ومن مسائل الخلاف التي ناقشها العلامة الفضلي محور الخلاف بين فهم المتشرعين للظاهرة الدينية ومن يقابلهم من متخصصين في علم الاجتماع الديني، فيشرح ذلك بقوله: «وبخصوص هذه المسألة يجب الالتفات إلى أمر مهم في هذا السياق، ذلك أن من أسباب الافتراق بين فهم طبيعة الظاهرة الدينية بين منهجي الاجتماع الديني والدرس الشرعي هو الاختلاف البين في طبيعة وأسلوب البحث لدى المنهجين. فبينما يتبع الدرس الشرعي - لبيان حقيقة الظواهر الدينية - المنهج الكلامي في إثبات صحة نسبة تلكم الظواهر إلى الوحي الإلهي لا نجد حضوراً لهذا المنهج في الدراسات الحديثة التي يُعدّ علم الاجتماع الديني أحد مفرداتها. فالمنهج الكلامي - طريقة في البحث - غير متبع في مراكز الدراسات الحديثة. وحوار الطرف الآخر عن

طريق هذا النوع من أسلوب البحث لا يوصل إلى نتيجة مثمرة»^(٢٣).

٣- دراسة الخلفيات وظروف النشأة

من الدراسات المبكرة والرائدة التي صدرت للعلامة الفضلي في أيامه النجفية كتابه (من البعثة إلى الدولة)، انتقد في مقدمته مدونات السيرة النبوية الشريفة في منهج عرضها لأحداث السيرة، حيث اقتصر على سرد الأحداث المتعاقبة، دون إشارة منها إلى علاقة تلك الأحداث ببعضها، وأوجه الترابط بينها، وهي مهمة قام بها في دراسته هذه، قسّم فيها مراحل الدعوة إلى عشر، بيّن ترابطها، وتمهيد السابقة منها إلى اللاحقة، بدءاً من حدث البعثة ووصولاً إلى تكوين الدولة.

وقد سار بهذه المنهجية في دراسته للوقائع التاريخية التي تناولها لاحقاً، فلم يكتفِ، في معرض تأريخه للمدارس الإسلامية، بعرض نقاط الخلاف بينها، وإنما سعى إلى التعمق في دراسة العوامل الاجتماعية والظروف المحيطة التي دفعت إلى ظهور بعض المدارس، أو نشوب بعض أوجه الخلاف.

وهو ما نجده بعد دراسته المستفيضة لمفهوم الرأي، الذي عدّه أتباع مدرسة الصحابة عمدة في التشريع، في مقابل النصّ الشرعي؛ إذ يشرع في تحليل اعتماد هذا المبدأ في مقابل النصّ، فيقول: «ولعلّ من المفيد أن ألمح، قبل الانتهاء من الموضوع، إلى السبب الذي دعا إلى القول بالرأي.

في ما أخال أنه يرجع إلى عامل سياسي مهمّ، هو الموقف من الخلافة (الإمامة)، وذلك:

- أن أهل البيت وأتباعهم كانوا يرون أحقية الإمام عليّ بالخلافة؛ لثبوتها له ب (حديثي الغدير والدار)، معترضين ب (حديث الثقلين: الكتاب؛ والعثرة)، ومؤيدين بنصوص أخرى.

- بينما استبعد الآخرون هذه النصوص؛ تبريراً للموقف، وذلك أن خلافة أبي بكر كانت كسباً للموقف بإحباط مبادرة الأنصار أن تكون فيهم الخلافة. وإلى هذا يلّمح قول عمر: (إن بيعة أبي بكر كانت فلتة)؛ لأنه لم يُمهّد لها من قبل. ومعنى هذا أنه لم يكن هناك نصّ شرعي اتُّبع وطُبّق في اختيار أبي بكر،

وإنما كان اختياره اجتهاداً من عمر، كما كان اختيار سعد بن عباد اجتهاداً من الأنصار.

وعليه لا بُدَّ من التماس مبرر شرعي يصحَّ الموقف.

ولأنه لا نصَّ في البين يستند إليه لا بُدَّ إذن من التماس مبدأ يستند إليه من ناحية شرعية، فيتم على ضوئه التبرير المطلوب، فقالوا بمبدأ (الرأي)، وأدخل الاجتهاد خارج النصَّ دليلاً شرعياً إلى جانب النص.

وقد ترتب على هذا أن تشعَّبت السلطة الإسلامية إلى سلطتين: روحية؛ وزمنية، أو دينية؛ ومدنية، أو روحانية؛ وسياسية، على اختلاف التعابير، تستند أُولاهما إلى النصوص الشرعية، وتعتمد الثانية على الاجتهاد. وبهذا دخل مبدأ الرأي دليلاً آخر إلى جانب النصَّ في منهج الصحابة^(٢٣).

وعندما يناقش مسألة توقُّف الصحابة عن الخوض في مسألة أفعال الإنسان: هل هو مجبور عليها أم مفوَّض فيها؟ يقول: «توقُّف الصحابة عن الخوض في المسائل المشكلة من قضايا العقيدة لا يرجع إلى سبب ديني، كما أفاده الشيخ محمود وأمثاله، وإنما إلى سبب اجتماعي تاريخي، وهو أن الحضارة الإسلامية كانت في أيام الرسول وعهود الخلفاء الثلاثة من الراشدين في دور التلقّي؛ ذلك أن الحضارة الإسلامية مرّت منذ انطلاقتها في عصر الرسالة حتّى نضج الفكر الإسلامي العلمي التقني في العصر العباسي بثلاث مراحل، أو ثلاثة أدوار، هي:

١. مرحلة التلقّي: وكانت في عصر الرسول والخلفاء الثلاثة من الراشدين...

٢. مرحلة التأسيس العلمي: وبدأت في عهد حكم الإمام أمير المؤمنين^{عليه السلام}...

٣. مرحلة البناء العلمي: وكانت هذه في العصر العباسي.

على أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا على مستوى واحد من حيث الوثاقة والمعرفة...»^(٢٤).

ويضيف العلامة الفضلي على هذا السبب، في ما يتعلّق بنشر فكرة الجبر الإلهي، العامل السياسي، فيذكر بأنّ «معاوية أشاع هذه الفكرة بين عموم المسلمين، فانشغلت بها المؤلفات الكلامية إلى يومنا الحاضر. وما كانت إشاعة مثل هذه الأفكار إلّا محاولة لتشويش فكر الجماهير بنظريات فلسفية لا تلتقي والقيم

والتعاليم الإسلامية القائمة على فكرة العدل وإقامة القسط بين الناس»^(٢٥).

وحينما ناقش فكرة خلق القرآن أو أزليته أرجع قول الأشاعرة بأزلية القرآن إلى «إصرارهم على أن القرآن الكريم غير مخلوق، وهو (كلام الله)، كما عبّر عنه تعالى في مثل قوله: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٧٥)، وقوله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٦)، وكما هو الحق؛ لأنهم إذا فسروا الكلام بالكلام اللفظي لا مناص لهم من القول بحدوث القرآن، وأنه مخلوق؛ لأن القول بقدم الكلام اللفظي يستلزم أن يكون الله تعالى محلاً للحوادث؛ لأن الحروف والأصوات من المركّبات، والمركّبات حوادث بالضرورة.

وهم لا يريدون ذلك، وبخاصّة أنهم يقولون بحدوث الكلام اللفظي، وإنما الذي يريدونه - بإصرار - تأييد فكرة أو معتقد أن القرآن أزلي فقط»^(٢٦).

وفي معالجة الفضلي لمنشأ الخلاف بين المدرستين الأصولية والأخبارية يبيّن مجموعة من العوامل التي ساعدت على نشوب الصراع بينهما، وهي:

١. «إن الأصوليين، ومنذ عهد الشريف المرتضى، ألمحوا إلى أنّ أدلة الأحكام الشرعية أربعة، هي: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ولم يوضّحوا مفهوم العقل والمعنى المقصود منه كدليل على الحكم الشرعي.

٢. عدم التفرقة بين النظرية والتطبيق في واقع توظيف العقل كدليل شرعي. فالأخباريون قالوا: إننا نختلف عن أهل السنة الذين أعوزتهم النصوص فالتجأوا إلى العقل، واتخذوا منه دليلاً شرعياً. وبهذا يقول الأصوليون أيضاً؛ لأنهم لم يستخدموا العقل دليلاً على حكم شرعي اليقيني، فذكرهم له وبحثهم فيه كان نظرياً. ولكن هذا البحث للمسألة نظرياً أوهم الأخباريين بأن الأصوليين يدعون إلى التطبيق في مقابل وجدان النصوص الشرعية الكافية، التي تغني بوفرتها حاجة الفقيه في مجال الاستنباط. وأوهمهم أن الأصوليين يؤيدون الأخذ بالقياس؛ لأنّ العقل هنا معناه القياس، كما توهموا.

٣. الخلط بين العقل دليلاً على الحكم الشرعي والعقل دليلاً على القاعدة الأصولية. وهو ما احتدم فيه الصراع بين الطرفين في تحديد الموقف من الشبهة

الحكمية التحريمية: هل هو البراءة التي استمدّها الأصوليون من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، أو الاحتياط، أي التوقّف، الذي استمدّه الأخباريون من الروايات المروية عن أهل البيت (عليه السلام)؟

٤. غموض مفهوم العقل آنذاك، حتّى عند الأصوليين.

٥. الخلط بين مفهوم الاجتهاد كعملية استنباط ومفهومه كدليل على الحكم الشرعي، وهو ما عُرف في الأصول السنيّ باجتهاد الرأي^(٢٧).

وبخصوص نشأة الفرقة الشيعية لا يستبعد الدكتور الفضلي العامل السياسي، وهي الفكرة التي يشرحها بقوله: «متى ركّزنا على ارتباط الباب بالسيد [كاظم] الرشتي، وتلقيه له بالباب، الذي هو لقب الدليل الأوّل في سلسلة الأدلاء الإسماعيليين، الذين هم أصحاب المراتب في الدعوة الهادية، المكلفون بحمل أعباء تثقيف النفوس، ونشر الدعوة في الأقاليم، وهم: الباب، الحجّة، الداعي المطلق، داعي البلاغ، الداعي المأذون، الداعي المحصور، الجناح، المكاسر، قد يقودنا هذا إلى القول بأن للسياسة المعادية دوراً في هذا. ويتأكّد هذا القول إذا عرفنا أنّ أوّل مَنْ قام بنقل الشيعية من كربلاء إلى إيران هو من الأسرة الحاكمة أسرة قاجار، وهو الحاج كريم خان.

وكذلك إذا أدركنا أنّ ظهور الشيعية كان مزامناً لظهور البابية، ومن مصدر واحد هو السيد الرشتي^(٢٨).

ثالثاً: من سمات الجهد البحثي للدكتور الفضلي في تأريخ المدارس الإسلامية

تميّز منهج الدكتور الفضلي في تأريخه للمدارس الإسلامية في العقيدة والتشريع بمجموعة من السمات، يمكن الإشارة إلى ثلاثٍ منها:

١- المنهجية العلمية في الطرح

وهي سمة لازمة في جميع نتاجه العلمي، وبخصوص موضوع الورقة. ويمكن ملاحظة ذلك في ما التزمه من تحديد واضح ودقيق لموضوع المشكلة، أو محلّ الخلاف بين المدرسة الفقهية مثلاً وما يقابلها من المدارس الفقهية الأخرى.

وهكذا في ما يتعلّق بالمدرسة الكلامية ونظيراتها. وتظهر أهميّة هذه النقطة في بعض الحالات التي لا يكون تحديد محلّ الخلاف بيّناً وواضحاً.

كما أنّ العلامة الفضلي لا يكتفي بتحديد محلّ الخلاف، وإنما يبحث في خلفيّاته، وعوامل غموضه إن كان غامضاً.

ويسبق تحليله للعوامل والخلفيّات عرضاً تاريخي متسلسل، يبيّن فيها الشيخ مراحل تطوّر المدرسة وتشعباتها.

وكمثالٍ على ذلك: جهده المتميّز في التأريخ لتطوّر علم القراءات القرآنية، وتناقل النصّ القرآني عبر الأجيال؛ إذ قسّم نشأة علم القراءات إلى ١٦ مرحلة، هي: بدء نزول الوحي، وإقراء النبي ﷺ للمسلمين، وإقراء المسلمين، وظهور جماعة القراء، واستظهار القرآن، والتلمذة، والقراء من الصحابة، ثمّ ظهور مبعوثي عثمان، وبعدها قراء الأمصار، ثمّ التخصص في القراءة، ومن ثمّ مرحلة التأليف في القراءة، وبعدها مرحلة تسبيع السبعة من القراء، ثمّ الاحتجاج بالقراءات، ثمّ التأليف في القراءات السبع، ثمّ تفريد القراءات وتسديسها، وأخيراً تطوّر المقياس القرآني^(٢٩).

٢- الهدوء في المناقشة

يحرص أتباع كلّ مذهب على تربية أجيالهم على أصول ومبادئ مذهبهم الذي ينتمون إليه. كما يحرصون على إثبات أحقيّة معتقداتهم في مقابل معتقدات الآخرين. ولهذا ظهرت العديد من الدراسات والمؤلّفات التي تتكلّف بعرض أهمّ المسائل العقائدية لهذا المذهب أو ذاك، ومؤلّفات أخرى تعرض لأهمّ المسائل الفقهية لكلّ مذهب.

وما يشوب بعض المؤلّفات العقائدية استعمال اللغة الحادّة في نقضها لعقائد الآخرين، ومعالجة ما يطرحونه من شبهات. وخلافاً لهذا النمط السائد سلك الشيخ الفضلي منهجاً هادئاً في تأريخه للمدارس الإسلامية، وعرضه لمعتقداتها ومناقشتها. وكمثال بارز على ذلك: مناقشته العلمية والهادئة لكتاب التوحيد، لمؤلفه الشيخ صالح الفوزان، أحد دعاة ومشايخ السلفية؛ إذ يقول في مقدّمة كتابه (قراءة في كتاب التوحيد): «قرأته [أي كتاب التوحيد]، في ما أقرأ من كتب تصل إليّ أو أصل إليها، فقدّرتُ في مؤلّفه الكريم غيرته على الإسلام، وأكبرتُ محاولاته الخيرة في

الدفاع عنه بتعريفه المذاهب القديمة والحديثة التي تخالف الإسلام، أو تختلف معه، كلياً أو جزئياً.

وهذا ما كنّا نرغب في أن يكون من جميع الكتّاب المسلمين؛ لأنّ الدفاع عن العقيدة واجب ديني، وحقّ قانوني. إلّا أنه لفت نظري فيه شيئان، استوقفاني عندهما طويلاً، فأحببتُ أن أوضحهما أكثر؛ لعلّ فيهما ما لم يطلّع عليه سعادة الدكتور الفوزان، أو كان شيء من محتوياتهما مقفلاً أمامه؛ لأنه لا يملك الخلفيات الثقافية التي تحمل مفاتيح الأقفال، وهما:

١. حكمه بالبدعة على مسائل اجتهادية في خصوص ما يخالف رأيه، بما يلزم منه تكفير المسلمين الذين لا يرون رأيه، كالاحتفال بالمولد النبوي الشريف.
 ٢. اعتباره التشيع من المذاهب الطارئة على الإسلام، دون أن يستند إلى دليل صحيح صريح، سوى ما نقله من فتوى بعض المشايخ، من أنه نشأ بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفّان. والكلّ يعلم أن الفتوى إذا لم تدعم بدليلها لا تصلح لأن يستدلّ بها.
- ولأبدأ بالموضوع الثاني؛ لما له من أهميّة، وبخاصّة في مجال ما يُقال عن نشوء المذاهب الإسلامية^(٣٠).

وقد بدأ حديثه في ردّه على الكتاب ببيان نشأة التشيع، ومن ثمّ أعقبها بالحديث عن مبدأ التكفير أو التبديع في الإسلام، وذلك من خلال طرح علمي مدعّم بالأدلة، دون أن يلجأ فيه الشيخ الفضلي في حديثه عن الدكتور الفوزان، مؤلف كتاب التوحيد، لا يكتفي فيه بالهدوء في المناقشة، بل يلتمس له العذر في ما وقع فيه من اشتباه.

٣- الرجوع إلى مصادر كلّ طرف في التأريخ لمدرسته

حرص الدكتور الفضلي في كتابه (خلاصة علم الكلام)، مثلاً، على استعراض الآراء الكلامية لأهمّ الفرق الإسلامية، وهي: الإمامية، والمعتزلة، والأشاعرة.

وفي استعراضه لآرائها في تفاصيل المسائل الكلامية بذل جهداً في التأريخ

للعديد منها، والتزم في ذلك الرجوع إلى مصادر كلّ فرقة في نقل آرائها، ولم يعتمد في نقل الفكرة على مصادر وسيطة.

وهكذا في معالجته للمسائل التفصيلية في علم القراءات القرآنية. ومثلها في ما يتعلّق بالدرس الفقهي.

ومن الجهود المتميّزة التي بذلها الدكتور الفضلي تحديده لمحلّ الخلاف بين المدرسة الإمامية (مدرسة أهل البيت عليه السلام)، والمدرسة السنيّة (مدرسة الصحابة)؛ إذ بيّن أن الأخيرة اعتمدت الرأي موازياً للنصّ الشرعيّ في التشريع، ولكنّ مفهوم الرأي لم يكن واضحاً ومحدّداً في مصادر التشريع السنيّة، ما اضطرّه لتتبّع مفرداتها، ليستطيع من خلالها تحديد مفهومه. يقول رحمته الله حول هذه الفكرة: «وحسماً لهذا الخلاف والاختلاف في فهم معنى الرأي وتحديد مفهومه، ولأجل أن نقف على جليّة الأمر في فهم معنى الرأي، نعرض بعض المسائل التي أخضعها بعض الصحابة لاجتهاد الرأي، ثمّ نستخلص منها معنى الرأي وتعريفه؛ لأنّ هذا هو الطريق المنهجي السليم»^(٣١). ثمّ يعرض لأكثر من ٢٠ موقفاً، أشار فيها الصحابة إلى أنّ دليلهم فيها كان الرأي. وهو ما يعني تحديد مفهومه انطلاقاً من واقع التطبيق لأبرز قيادات مدرسة الصحابة.

النتائج والتوصيات

النتائج

١. كان لظهور الإسلام تأثيره الكبير في إحداث النقلة الحضارية للمجتمع العربي من الجاهلية إلى مجتمع نشط علمياً، بدأت فيه الحركة العلمية من الاهتمامات الدينية، لتنتقل بعدها إلى جميع النواحي الفكرية والأدبية.
٢. تنوّعت الحقول المعرفية في المجتمع المسلم إلى مذاهب وفرق واتجاهات، وذلك في وقت مبكر، ظهر بعضها في عصر الرسالة.
٣. حرصت كلّ مدرسة على بيان أحقيّة اختياراتها، وصوابية اتجاهها. وفي الوقت نفسه حرصت على بيان انحراف المدارس المقابلة. وقد أسّمت لغتها بالاندفاع في وصف خياراتها، والحدّة في نقض خيارات الطرف الآخر، وهو ما يؤسّس للفرقة

والنفور الاجتماعي بين أتباع الفريقين، وكذلك إلى ضعف البناء العلمي لدى طلبة الدرس الشرعي في كلّ فريق.

٤. نظراً لاهتمام الدكتور الفضلي بالدرس الشرعي فقد عُني بالتأريخ للمدارس الإسلامية في العقيدة والتشريع، وذلك انطلاقاً من التزامه بالمنهجية العلمية في مقدّمات مقرّراته الدراسية، وكذلك محاولة منه في رفع بعض الغموض الذي اكتنف نشوء بعض المدارس، أو نقاط الخلاف بينها وبين المدارس المقابلة. وهو الغموض الذي يرجع في بعض صورته إلى ندرة الدراسات التي تناولت التأريخ لهذه المدارس، فيما يعود في حالاتٍ أخرى إلى العامل السياسي.

٥. وتمشّياً مع المنهج الحديث التزم الدكتور الفضلي التأريخ لهذه المدارس من خلال البحث في جذور حالات الانقسام، ومن ثمّ تحديد نقاط الخلاف، عارضاً لبعض العوامل وظروفها المحيطة.

٦. وقد توزّعت هذه العوامل بين العلمية، كما هي الحال مع القراءات القرآنية، وما حدث من صراع بين المدرستين الأصولية والأخبارية؛ والعوامل السياسية، كما هي الحال مع بعض نقاط الخلاف بين فرقتي الشيعة والسنة.

٧. تميّزت دراسة الدكتور الفضلي في التأريخ للمدارس الإسلامية بمجموعة من السمات، استعرضت الورقة ثلاثاً منها، هي: المنهجية العلمية في الطرح والمناقشة؛ والهدوء في المناقشة؛ والرجوع إلى مصادر كلّ طرف في التأريخ له.

التوصيات

١. من الدعوات التي أكّدها العلامة الفضلي في أكثر من مناسبة إدخال الدراسات المقارنة في مقرّرات المعاهد والكليات الشرعية والحوزات الدينية، وذلك بغية تعرّف كلّ طرفٍ على الآخر دون حواجز، وكذلك سعياً إلى ترسيخ ثقافة التعددية في الدراسة الشرعية. وهي نقطة تتأكّد أكثر بخصوص دراسة المدارس الإسلامية في العقيدة والتشريع.

يقول عليه السلام في هذا الاتجاه: «من المهمّ الإشارة إلى أهميّة جمع التراث التشريعي الإسلامي في ما يُعرف اليوم بالدراسات المقارنة، وأن يكون هذا النوع من الدراسات

جزءاً مهماً من المقررات الدراسية في كليات الشريعة في الجامعات الإسلامية؛ وذلك لتحقيق أمرين، من شأنهما أن يذيبا الكثير من مواطن الخلاف والاختلاف بين الاتجاهات الفكرية الإسلامية؛ ذلك أن الدراسات المقارنة من شأنها أن تغني البحث العلمي من خلال جمع الآراء الفقهية حول المسألة الواحدة في مكانٍ محدّد؛ كما أن ذلك يساهم بدرجة كبيرة في إزالة الكثير من الغبش والغموض المتبادل بين أصحاب هذه التيارات والاتجاهات الفكرية، وتجلية الصورة لدى كلّ طرفٍ من قبّل الآخر، وهي مسألة من شأنها لاحقاً أن تسهم في التقريب الذهني والنفسي بين القيادات، ومن ثمّ بين الأتباع أيضاً^(٣٢).

ثمّ يضيف: «إن ما نراه اليوم من اختلاف وتشردم لا ينبع - عادةً - من الاختلافات في الفروع الفقهية، وإنما هو نابعٌ من النزعات الذاتية والمصالح الفئويّة الضيقة، التي لا تضع أمام أعينها ما يمكن أن تحقّقه الوحدة بين أبناء الأمة من مصالح أكبر للجميع، وما تجلبه من قوّة اقتدار لمجتمعاتنا، من شأنها أن تنهض بواقعنا مما نحن فيه من تخلفٍ وتأخر حضاريّ وفكريّ ومدنيّ وثقافيّ وعلميّ»^(٣٣).

٢. من المهمّ التزام المعايير العلمية الحديثة في مقررات الدرس الشرعي وما يصدر من دراسات في المعاهد الدينية، في ما يتعلّق بانتقاء التعبيرات اللغوية الخاصة بتوصيف المدارس الإسلامية من قبّل كلّ مدرسة تجاه نظيراتها؛ وذلك بهدف بناء الروح العلمية لدى الطالب، والمتلقّي بصورة عامّة، في ما يعتنقه من قناعاتٍ، وكذلك في ما يرفضه من أفكارٍ واتجاهات.

الهوامش

- (١) الدكتور عبد الهادي الفضلي، البعثة النبوية: دراسة موجزة حول البعثة النبوية ودورها في بناء وإدارة المجتمع الإنساني: ٣٤ - ٣٥، منشورات بيت الحكمة الثقافي - القطيف، ط١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
- (٢) إسرائيل ولفنسون، تاريخ اللغات السامية: ١٤٩، دار القلم - بيروت، ط١، ١٩٩٩م.
- (٣) الدكتور عبد الهادي الفضلي، في انتظار الإمام: ١١ - ١٢، دار الزهراء - بيروت، ط٣، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

- (٤) الدكتور عبد الهادي الفضلي، دروس في فقه الإمامية ١: ٨٣، مركز الغدير - بيروت، ط٢، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
- (٥) الدكتور عبد الهادي الفضلي، القراءات القرآنية: تاريخٌ وتعريف: ٢٠، مركز الغدير - بيروت، ط٤، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- (٦) الدكتور عبد الهادي الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي: ١٤، مركز الغدير - بيروت، ط٢، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- (٧) المصدر السابق: ٢٥.
- (٨) دروس في فقه الإمامية ١: ٨٣.
- (٩) الدكتور عبد الهادي الفضلي، مذهب الإمامية: بحث في النشأة وأصول العقيدة والتشريع: ٢٦، مركز الغدير - بيروت، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- (١٠) المصدر السابق: ٩ - ١٠، مع تصرُّفٍ واختصارٍ يسيرين.
- (١١) الدكتور عبد الهادي الفضلي، التقليد والاجتهاد: دراسة فقهية لظاهرتي التقليد والاجتهاد الشرعيين: ١٢٩ - ١٣١، مركز الغدير، بيروت، ط٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- (١٢) انظر: الدكتور عبد الهادي الفضلي، هكذا قرأهم: شخصيات علمية وأدبية راحلة من القرن الخامس حتّى القرن الخامس عشر الهجري: ١٩٩ - ٢٠٢، دار المرتضى - بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٣م.
- (١٣) الدكتور عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٥٩، مركز الغدير - بيروت، ط٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- (١٤) الدكتور عبد الهادي الفضلي، مذهب الإمامية: بحث في النشأة وأصول العقيدة والتشريع: ١١.
- (١٥) المصدر السابق: ١٥.
- (١٦) الدكتور عبد الهادي الفضلي، قراءةٌ في كتاب التوحيد: ١٩، منشورات بيت الحكمة الثقافي - القطيف، ط١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- (١٧) الدكتور الفضلي، الشيخ المفيد مؤسس المدرسة الأصولية الإمامية، أعمال مؤتمر ألفية الشيخ المفيد - قم، الدراسة رقم ١١٧، ١٤١٣هـ - ١٣٧١هـ.ش، بتصرُّفٍ واختصار.
- (١٨) الدكتور عبد الهادي الفضلي، التقليد والاجتهاد: دراسة فقهية لظاهرتي التقليد والاجتهاد الشرعيين: ١٣٤ - ١٣٥.
- (١٩) انظر: الدكتور عبد الهادي الفضلي، خلاصة علم الكلام: ١٤٥ وما بعدها، مركز الغدير - بيروت، ط٣، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- (٢٠) الفضلي، خلاصة علم الكلام: ١٦٨ - ١٦٩.

- (٢١) انظر: الفضلي، القراءات القرآنية: ٩٩ - ١١٤.
- (٢٢) الدكتور عبد الهادي الفضلي، الحضارة الإسلامية بين دواعي النهوض وموانع التقدم: ٧٩ - ٨٠، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - بيروت، ط١، ٢٠١٣م.
- (٢٣) الفضلي، دروس في فقه الإمامية ١: ١٢٣ - ١٣٤.
- (٢٤) الفضلي، خلاصة علم الكلام: ٢٠٧ - ٢٠٩.
- (٢٥) الدكتور عبد الهادي الفضلي، النهضة الحسينية بين مقتضيات الواقع الاجتماعي والقيام بالواجب الشرعي: ٩١، منشورات بيت الحكمة الثقافي - القطيف، ط١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- (٢٦) الفضلي، خلاصة علم الكلام: ١٤٥ - ١٤٦.
- (٢٧) الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٧٧ - ٨٠.
- (٢٨) الفضلي، هكذا قرأهم ١: ٢٠٢.
- (٢٩) انظر: الفضلي، القراءات القرآنية: ٢٣ - ٦٤.
- (٣٠) الفضلي، قراءة في كتاب التوحيد: ١٥ - ١٦.
- (٣١) الفضلي، دروس في فقه الإمامية ١: ٩٧.
- (٣٢) الدكتور عبد الهادي الفضلي، الوحدة الإسلامية أسس البناء ومفاعيل الهدم في المجتمع المسلم (مخطوط): ٨٧.
- (٣٣) المصدر السابق: ٨٨.

سليمان بن داود المنقري وكتابه في الحديث

د. محمد كاظم رحمتي^(*)

ترجمة: د. نظيرة غلاب

ظلت مسألة تدوين وتنقيح الكتب الحديثية، وروايتها، والبحث في كيفية تعامل المحدثين اللاحقين مع هذه الكتب، والمعايير والمباني التي تبنيها في نقلهم عنها، موضوعاً هامشياً؛ وذلك لغياب المادة العلمية الأولية الكامنة في الكتب الأولى؛ نتيجة لاندراسها وضياها؛ لأسباب ذكرتها كتب تاريخ الحديث.

الكتب الحديثية الأولى، التي جمعها ودونها المحدثون الأوائل، لم تنقل إلينا بصورتها الأولية، فقد قام تلامذتهم بدور كبير في تنقيحها وتهذيبها لثلاث طبقات توالى بعدها.

ويمكننا تتبع هذه الظاهرة ضمن سيرة ابن إسحاق، الذي ذكر شواهد ومعلومات كثيرة في هذا الموضوع، وعن أهمية دور الرواة في المراحل اللاحقة في عملية تهذيب وتنقيح تلك الكتب.

وفي الواقع دور رواة الكتب الحديثية في تنقيح وتهذيب الكتب الحديثية الأولى التي نقلوها عن شيوخهم وأساتذتهم قد يبدو واضحاً، بحيث نلاحظ اختلاف الكتاب الحديثي الواحد من راوٍ إلى آخر، وهو بحثٌ ذكر له ابن إسحاق دلائل متعددة، بل إن رواة تلك الكتب كان لهم دورٌ مماثل في تنقيح نفس متن الروايات.

ورغم وجود معلومات موثوقة عن دور رواة كبار في رواية الكتب الحديثية، وتنقيحهم وتهذيبهم للكتب الحديثية الأولى، أمثال: ابن أبي عمير (٢١٧هـ)، حميد بن زياد (٣١٠هـ)، إلا أن هذا الموضوع لم يلقَ عليه الضوء بمستوى الذي يجعله بحثاً معمقاً

(*) باحثٌ متخصصٌ في التراث والدراسات القرآنية والحديثية. من إيران.

في الدراسات الحديثية.

كذلك إنَّ صور وأنماط تعاطي المدارس الحديثية الإمامية خلال القرنين الثالث والرابع مع هذا الإرث الحديثي الهائل من المواضع التي - رغم أهميتها - لم تأخذ ما تستحقه من العناية والاهتمام.

وبعبارة أخرى: رغم تداول المدارس الحديثية في القرنين الثالث والرابع الهجريين للكتب الحديثية القديمة، إلا أنَّ الملفت هو كيف نقلوها إلينا، ورووها لنا. نستشرف أهمية الموضوع ضمن هذه الدراسة من خلال تتبع نمط تعاطي مدرستي قم وبغداد مع كتاب سليمان بن داود المنقري الحديثي، كواحدٍ من جملة تلك الكتب الحديثية الأولى.

إلى جانب ذلك نشير إلى أهمية الاطلاع على علاقة المحدثين الإمامية مع الكتب الحديثية المشتركة، والمعايير التي استندوا عليها في ضبطهم للكتب الحديثية الشيعية التي نقلها رواة من أهل السنَّة، وعن السبب في توجُّههم إلى تلك الكتب. وغيرُ خفيٍّ أنَّ أهمية هذا التحقيق في كونه يسبر أغوار البحث في المناهج والمباني العلمية الدقيقة التي صار عليها علماء الإمامية في نقدهم وتحقيقهم في تلك الكتب. ونحن نسلط الضوء على ذلك من خلال كتاب أبي أيُّوب داود بن سليمان البصري المنقري، المشهور بـ (الشاذكوني) (٢٣٤هـ).

ترجمة سليمان بن داود المنقري

يبقى ما ذكره الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) في ترجمته لسليمان بن داود المصدر الأهم والأصل؛ إذ معظم المصادر الأخرى التي تناولت ترجمته قد استندت إلى أقوال الخطيب البغدادي.

الهمَّ إلا بعض المصادر القليلة التي حاولت أن تأتي بالجديد، كما هو حال السمعاني، الذي نقل عن تاريخ أصفهان، لابن مردويه، أن سبب شهرة سليمان بالشاذكوني - الشاذكونه نوع من الحصير - نسبة إلى حرفة والده، الذي كان يشغل بالتجارة بالشاذكونه في اليمن^(١).

لم يرد في الكتب شيء عن المراحل الأولى من حياته، ولا عن تاريخ ولادته،

ومحل تولده.

لكن شهرته بالبصري يمكن اعتباره قرينة دالة على أنه سكن البصرة مع عائلته.

وذكر أنه كان كثير السفر، فقد سافر إلى الكوفة، والتقى حفص بن غياث، وسمع من جمع من رواة الكوفة غير الإمامية، وخاصة هؤلاء الذين رووا عن الإمام الصادق عليه السلام، فسمع منهم الحديث.

ويحتمل أن يكون قد جمع ما سمعه من هؤلاء الرواة في كتاب. وما قيل حول نسبة الكتاب إليه كان على أساس أن الكتاب المذكور قد رواه شخصان آخران: الأول: تلميذه قاسم بن محمد الأصفهاني؛ والآخر: محمد بن أبي بشر، نقله عن حسين بن هيثم، عنه. ومما قاله الخطيب البغدادي في سليمان بن داود الشاذكوني أنه كان حافظاً مكثراً.

قدم بغداد، وجالس الحفاظ بها، وذاكرهم. ثم خرج إلى أصفهان، فسكنها، وانتشر حديثه بها، واشتهر بالحديث بعد أن أقام بأصفهان.

كان سفره إلى بغداد في سنة ١٨٠هـ^(٢). ولما قدم بغداد كانت له مع بعض كبار محدثي السنة، أمثال: أحمد بن حنبل، ابتداءً، علاقات طيبة، لكنه؛ وبسبب بعض الروايات التي رواها، تكدرت العلاقات بينه وبينهم. ومن جملة تلك الروايات الرواية المرتبطة بكلام رسول الله ﷺ حول الرؤية التي رأى فيها بني أمية كالقردة والخنازير يتناوبون على منبره^(٣).

والظاهر أنها الرواية التي جلبت له سخط وغضب محدثي السنة، فلم يبقَ منهم في علاقة معه سوى أحمد بن حنبل، الذي ظل يرى في الشاذكوني المحدث الورع، والعارف بأبواب الرواية، على ما ذكر أبو يحيى الساجي في تصحيحه لفهرست أبي عبيد قاسم بن سلام الهروي، والذي فهرس فيه كبار محدثي أهل الحديث، وقال: إن ابن سلام الهروي وقع في الخطأ؛ إذ لم يأت على ذكر الشاذكوني، الذي كان أكبر حافظ للحديث بين أهل الحديث في زمانه.

ورغم ذلك نجد أن المصادر الرجالية لدى أهل السنّة، وخاصة العراقيين منهم، قد انهالت على الشاذكوني بأوصاف التضعيف والتوهين. فقد قالوا فيه: إنه كان يضع الحديث، وكان يشرب الخمر، وتهماً أخرى مسّت أخلاقه. والتفصيل الكامل لكلّ هذه الاتهامات أوردها الخطيب البغدادي في ترجمته لداوود بن سليمان الشاذكوني في مصنّفه (تاريخ مدينة السلام).

داوود بن سليمان ورواج كتابه في الحديث بين أوساط المحدثين الإمامية

تعرّضت الفهارس والمصادر الإمامية القديمة لذكر سليمان بن داوود. ذكره الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في الفهرست^(٤) باسم سليمان بن داوود المنقري، وقال: إن له كتاباً كان مشهوراً بين الأصحاب. وهذا الكتاب الحديثي وفق الأسانيد التي ذكرها الشيخ الطوسي^(٥) كان مشهوراً بين المحدثين القميين، ورواه جملة منهم، أمثال: سعد بن عبد الله الأشعري، وعبد الله بن جعفر الحميري، وآخرين.

وذكر لكتاب داوود بن سليمان طريقتين متّصلة في قاسم بن محمد. وبالنسبة لهوية قاسم بن محمد فالمحتمل أن يكون هو قاسم بن محمد الجوهري الكوفي، أو ربما هو قاسم بن محمد القمي، والمعروف بـ (كاسولا). لكن؛ نظراً لما عرف عن الشاذكوني أنه أقام بأصفهان في أواخر حياته، فالمرجح أن يكون المقصود بقاسم بن محمد هو قاسم بن محمد القمي الأصفهاني^(٦). ويتقوى هذا الترجيح بلحاظ الطبقات؛ فالشاذكوني وكاسولا من طبقة واحدة، بينما تأتي طبقة قاسم بن محمد الكوفي الجوهري، وهو ممن رُووا عن الإمام موسى بن جعفر الكاظم^(عليه السلام)، مع طبقة رجالات الإمام الكاظم، وهي طبقة مشايخ الشاذكوني، وليست تُطابق طبقة تلامذة الشاذكوني^(٧).

ومن القرائن الأخرى على هويّة قاسم بن محمد بعض الروايات التي نقلت عن كتاب المنقري بواسطة أحمد بن محمد بن خالد البرقي وعليّ بن إبراهيم القمي، والتي ذكر في سلسلة أسنادها شهرة قاسم بن محمد الأصفهاني^(٨). يعتبر كتاب داوود بن سليمان الحديثي؛ بلحاظ سلسلة الأسناد المروي بها،

● سليمان بن داود المنقري وكتابه في الحديث

واحداً من المصنّفات الحديثية المعدودة المتداولة في العراق، التي قام بنقلها المحدثون القمّيون من قم إلى بغداد، وانتشرت روايته في العراق، على عكس ما كان مشهوراً، حيث أساس الموروث الحديثي المتداول بين محدّثي قم قد دوّن أول الأمر في العراق، وخاصة في الكوفة. وبعد ذلك، وإثر هجرة علماء العراق إلى قم، أو على إثر سفر القمّيين إلى العراق، انتقل ذلك الموروث الحديثي من الكوفة (المنشأ) إلى قم.

روى كتاب الشاذكوني في العراق كبار المحدثين، أمثال: ابن أبي جيد القمّي، وابن بابويه القمي. روى ابن أبي الجيد كتاب الشاذكوني برواية أبي الوليد القمّي. ورواه الشيخ الصدوق روايةً عن أبيه وشيخه ابن الوليد. ولمكانة ابن الوليد القمّي المتميّزة والعالية كانت روايته لكتاب الشاذكوني موجبةً لأن يلقى رضاً واسعاً بين محدّثي الشيعة في العراق، الذين انكبوا على روايته بشكلٍ واسع^(٩).

والنجاشي، رغم ذهابه إلى القول بعدم إمامية الشاذكوني (ليس بالمتحقّق بنا)، إلّا أنه وثّقه، وذكره ضمن الذين نقلوا الحديث عن جماعة أصحاب الإمام الصادق^(ع)، غير أنه روى عن جماعة أصحابنا من أصحاب جعفر بن محمد^(ع). وذكر طريقه في نقل كتاب الشاذكوني، وهي تختلف عن طريقي الشيخ الطوسي، وتعدّ من ضمن متفرّدات النجاشي. لكنّ الظاهر أن النجاشي ذكر هذه الطريق المنفردة عمداً، حتّى يبين مبلغ شهرة كتاب الشاذكوني، ومدى أهمّيته^(١٠).

أحمد بن محمد بن خالد البرقي^(١١) ومحمد بن يعقوب الكليني من محدّثي قم الذين نقلوا روايات متعدّدة من كتاب الشاذكوني.

وكان قاسم بن محمد القمّي الأصفهاني الراوي المشترك لمنقولاتهم عن الكتاب المزبور. وقد كان لقاسم بن محمد الفضل الكبير في رواية وتدوين كتاب الشاذكوني وروايته بين الشيعة.

ومن الجدير بالإشارة أن الروايات المنقولة عن كتاب الشاذكوني في مجموعها روايات أخلاقية.

وقليل منها فقهي، نقل فيها سليمان بن داود روايات عن أئمّة الشيعة. كما يشتمل على روايات تساوق الاتجاهات الكلامية والسياسية الشيعية، والتي كانت في ذكر مثالب بني أمية. والظاهر أن هذه الروايات هي السبب في شهرة

الكتاب، واعتماده بشكلٍ واسع بين الشيعة الإمامية. الشيخ محمد بن يعقوب الكليني (٣٢٩هـ) نقل من كتاب الشاذكوني، والذي كان لديه بواسطة علي بن إبراهيم القمي. وعلي بن إبراهيم القمي روى الكتاب عن والده وعلي بن محمد القاشاني، عن قاسم بن محمد القمي الأصفهاني. ومما نقله الشيخ الكليني عن سليمان بن داوود المنقري روايات عن الإمام الصادق (عليه السلام)، بواسطة حفص بن غياث^(١٣)، وسفيان بن عيينة^(١٤)؛ وأخرى بواسطة حماد بن عيسى الجهني^(١٥)، وفضيل بن عياض. وما نقله عنه، في ما رواه عن الإمام الباقر (عليه السلام)، كان بواسطة سفيان بن عيينة، عن مسعر بن كدام^(١٥).

ونقل عنه بعض الروايات التي رواها عن الإمام السجاد (عليه السلام)، التي رواها بواسطة عبد الرزاق بن همام الصنعاني، عن معمر بن راشد، عن الزهري^(١٦). وروايته عن الإمام الكاظم (عليه السلام) من طريق حفص بن غياث^(١٧). ونقل مطلباً عنه، عن شهر بن حوشب، بواسطة نصر بن إسماعيل الثمالي. طريق الشيخ الصدوق (٣٨١هـ). والذي كانت لديه نسخة من الكتاب المذكور. كما بيّنها في قسم مشيخة مَنْ لا يحضره الفقيه^(١٨) بواسطة والده، عن سعد بن عبد الله الأشعري، عن قاسم بن محمد القمي الأصفهاني، عن المنقري. ورغم أنه كانت لديه نسخ أخرى للكتاب من طريق رواة آخرين فقد اكتفى بذكر النسخة الأولى بنفس الطريق في باقي آثاره، وهو الأمر الذي يحيلنا إلى ترجيح فكرة اختلاف النسخ الأخرى بطرقها المختلفة عن بعضها البعض.

العناية بكتاب داوود بن سليمان المنقري، والمعروف بالشاذكوني، تكشف بما لا مجال فيه للتردد اهتمام المتقدمين من علماء الإمامية الجادّ بموروث الأئمة الحديثي، بحيث لم يغفلوا حتى الكتب الحديثية التي اشتملت على أحاديث أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، والتي دونّها محدّثو العامة وعلماءهم.

ويمكن تتبّع قسم كبير من كتاب سليمان بن داوود المنقري ضمن أصل كتاب حفص بن غياث، حيث يحتمل بشكلٍ قويّ أن يكون سليمان بن داوود قد أخذه، وأعمل فيه تغييرات كثيرة، بالزيادة تارةً، وبالنقصان تارةً أخرى، حتّى تغيّرت

هوية الكتاب الأصل بشكل تام^(١٩).

والدليل على تباين هوية الكتابين ما أورده الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) ضمن قسم مشيخة مَنْ لا يحضره الفقيه، حيث كانت لديه نسختان لكلا الكتابين، وبيّن اختلافهما عن بعضهما البعض، وتحدّث عن أن طريقه لكتاب حفص بن غياث كانت بثلاثة طرق: الأولى: طريق أبيه، الذي روى الكتاب عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه، عن حفص بن غياث؛ والثانية: بواسطة عليّ بن أحمد بن موسى بن المتوكل، الذي روى الكتاب عن محمد بن أبي عبد الله الكوفي بطريقه عن حفص بن غياث؛ والثالثة: روايته للكتاب المذكور بالطريق المشهور، والتي كانت متداولة بين رواة قم، يعني والده، عن سعد بن عبد الله الأشعري، عن قاسم بن محمد الأصفهاني ابن كاسولا، عن سليمان بن داوود المنقري، عن حفص بن غياث^(٢٠). وكذلك تحدّث الشيخ الصدوق^(٢١) عن كتاب سليمان بن داوود المنقري بشكل منفصل عن كتاب غياث بن حفص.

ويمكن تحصيل مغايرة هوية الكتابين واختلاف الواحد عن الآخر من خلال ما أورده الشيخ ابن بابويه في كتابه مَنْ لا يحضره الفقيه، حيث قال عن كتاب حفص بن غياث: روى حفص بن غياث عن.... أما بخصوص كتاب سليمان بن داوود المنقري فقد قال: وروى سليمان بن داوود المنقري عن حفص بن غياث.... وهو كما يلاحظ تمييزاً بين الكتابين، وفصل بينهما. ونقل الشيخ الصدوق للكتابين ضمن كتابه مَنْ لا يحضره الفقيه مؤيداً آخر وقرينة أخرى على اختلاف الكتابات الأخرى التي تمت للكتاب، ورويت بطرق مختلفة^(٢٢).

موقف مدارس الحديث الإمامية من كتاب المنقري، وكيفية تلقّيهم له

من النقاط الأخرى المهمة المرتبطة بكتاب سليمان بن داوود المنقري نوع تلقّي مدارس الحديث الإمامية في قم وبغداد له، والذي اختلف بين القبول والرفض. وبالجمله يمكن الحديث عن وجود اتجاهين أو مدرستين رئيسيتين في الحديث بين الإمامية خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، تمثّلتا في: مدرسة قم، وهي

مدرسة سعد بن عبد الله الأشعري وعبد الله بن جعفر الحميري، التي بين مبانيها واتجاهها تلميذهما ابن الوليد، الذي مكّنها من أن تكون الاتجاه السائد في قم؛ ومدرسة علي بن إبراهيم القمي ونخبة تلامذته محمد بن يعقوب الكليني. كلا المدرستان تختلفان اختلافاً ملحوظاً، سواء بلحاظ المشرب أو بلحاظ المباني.

اختيار الشيخ محمد بن يعقوب الكليني لطريق خاص في النقل من كتاب المنقري ليس ذا أهمية. فالأمر لا يعدو أن يكون طبيعياً ضمن شيوع هذه الطريقة بين كلّ المحدثين، بحيث يقوم كلّ واحدٍ بترجيح طريق على الآخر.

لكنّ المهم في تعاطي الكليني مع الكتاب المذكور يكمن في نظرة الكليني الماهوية للكتاب؛ إذ يلاحظ في ما نقله الكليني عن الكتاب المذكور أنه اقتصر فيها على شقّه المتعلّق بالروايات الأخلاقية، باستثناء موردٍ واحد أجبر فيه الكليني على نقل روايةٍ خاصّة بإجبار أمّ ولد بإرضاع ولدها^(٢٣).

وهذا في مقابل إقبال الشيخ الطوسي التأم على الروايات الفقهية^(٢٤)، ولم ينقل الروايات الأخلاقية إلا في موارد قليلة جداً.

والمستنتج من هذه المعطيات أن الشيخ محمد بن يعقوب الكليني وأستاذه علي بن إبراهيم القمي في احتمال قوي لم يكونا ينظران لكتاب المنقري على أنه مصدرٌ فقهيّ يمكن الاعتماد عليه في هذا المجال، وإنما هو أثرٌ أخلاقي^(٢٥).

ومشابهة لما وقع في مدرسة بغداد، نجد التيار الحاكم في مدرسة قم، ونقصد به تيار ابن الوليد القمي، قد تعاطى مع كتاب المنقري في جانبه الأخلاقي، انسجماً مع عنوان الكتاب الظاهر في الأخلاق، وكذلك مع شقّه الفقهي.

فالكتاب لدى مدرسة قم، وتيار ابن الوليد خاصّة، مصدرٌ أخلاقيّ وفقهيّ. ومثاله الواضح: كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه، الذي أورد فيه ابن بابويه الروايات الفقهية المختلفة التي نقلها المنقري في كتابه^(٢٦).

ولعلّ السبب في اختلاف نظرة مدرستي قم لنصوص كتاب المنقري هو رواية الكتاب بواسطة المحدثين القميين، وخاصة بسبب رواية ابن الوليد، الذي يحتمل أن يكون سبباً مؤثراً في نظرة المحدثين العراقيين للكتاب.

كلّ هذه الاستنتاجات لا تمنعنا من الإقرار أن التعرف على الكليني وابن

● سليمان بن داود المنقري وكتابه في الحديث

الوليد باعتبارهما حلقة وصل بالتيارين الرئيسيين في قم خلال القرنين الثالث والرابع لا زالت بحاجة إلى المزيد من البحث والتحقيق.

لكن بالجملة يمكن القول: إن المتسالم عليه هو وجود تيارين أصليين في الحديث في قم: تيار سعد بن عبد الله الأشعري وعبد الله بن جعفر الحميري، وهو التيار الغالب في وسط المحدثين القميين؛ وتيار علي بن إبراهيم الكوفي.

لكن هذا لا يعفيانا من الاعتراف بأنّ التعرّف على نقاط اختلاف أحدهما عن الآخر، وكتابتهما، لا زال متوقفاً على البحث المكثف والتحقيق العلمي الجاد.

وبعبارة أخرى: إن المعرفة بخصوصيات وخصائص التيارين الأخيرين يمكن الوصول إليه من خلال تتبع مسلكهما في التعامل والتعاطي مع الكتب الحديثية، والطرق التي روى بها كل واحدٍ منهما تلك الكتب.

الهوامش

(١) انظر: أحمد بن علي، المشهور بالخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وقاطنيها من العلماء من غير أهلها ووارديها ١: ٥٥ - ٦٤، تحقيق: شار عواد المعروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م؛ السمعاني، الأنساب، جزء من مطلب حول الشاذكونه، نقلاً عن تاريخ أصفهان، لأبي بكر بن مردويه، حول سبب تسمية سليمان بن داود المنقري بالشاذكوني. وظاهراً هذا اللقب موضوع على سليمان بن داود؛ لأنه لم يعثر على تسمية أحد آخر به سواء. كما أن وجود مثل هذه التسمية في زمن ازدهار الحضارة الإسلامية بعيد عن الصحة. كما أن غياب أي معلومة عن أبيه على رغم التفاصيل الكثير حول الشاذكوني نفسه يمكن أن تكون دليلاً على حداثة إسلامه، وأن هذا اللقب كان له قديماً كأحد الأسماء الإيرانية القديمة. (انظر: عبد الكريم بن محمد السمعاني، الأنساب ٣: ٣٧١ - ٣٧٢، تقديم وتعليق: عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

(٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٠: ٥٥.

(٣) تاريخ بغداد ١٠: ٥٩ - ٦٠.

(٤) الطوسي، الفهرست: ٢٢١.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) انظر: الطوسي، الفهرست: ٣٧٢؛ رجال النجاشي: ٣١٥.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٤٠ - ٤١، السنتان ١٠ - ١١، خريف وشتاء ٢٠١٧م - ١٤٣٨هـ - ٣٧٩

(٧) انظر: رجال النجاشي: ٣١٥، ذكر ذلك في ترجمته للجوهري بروايته عن الإمام الكاظم عليه السلام.
(٨) انظر: أحمد بن محمد بن خالد البرقي، كتاب المحاسن ٢: ٤٣٩، تصحيح: السيد جلال الدين الحسيني، طهران، ١٣٧٠هـ - ١٣٣٠هـ.ش؛ الكليني، الكافي ١: ٣٩، ٤٠٦؛ ٢: ٨٨. كذلك حول المنقري والروايات المروية عنه في الكتب الأربعة انظر: التستري، قاموس الرجال ٨: ٤٩٤ - ٤٩٥؛ السيد الخوئي، معجم رجال الحديث وتقصيل طبقات الرواة ٨: ٢٥، ٢٥٦ - ٢٦٠، ٤٥٧ - ٤٦٠، دار الزهراء، بيروت ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

(٩) انظر: الطوسي، الفهرست: ٢٢١.

(١٠) العلامة التستري في تصحيحه لمقالة النجاشي: إن الشاذكوني نقل عن مجموعة من الإصحاب الإمامية الرواة عن الإمام الصادق عليه السلام، وعرف الرواة المذكورين بأنهم لم يكونوا إمامية، وأقام على ذلك شواهد متعددة، قال: ظاهر عبارة النجاشي ليس أن روايات الشاذكوني كانت منحصرة في النقل عن الإمامية من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، بل بمعنى أنه روى عن رواة مختلفة، نقلوا الحديث عن الإمام الصادق، البعض منهم من أصحابنا وإمامية، كحماد بن عيسى. (انظر: محمد تقي التستري، قاموس الرجال ٥: ٢٦٦، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٣٠.

وبخصوص طريق النجاشي لا بُدَّ من التوضيح التالي: إنه رغم اختلاف طريق النجاشي عن طريق الطوسي، والمشهورة بين محدثي قم، إلا أنها تشترك معها في الراوي قاسم بن محمد القمي الأصفهاني، المعروف بـ (كاسولا). وبعبارة أخرى: الحديث عن الكتاب الحديثي المذكور، وبالأساس كل الكتب التي نقلها أهل السنة في التراث الشيعي لها نفس الخصوصية، بحيث تمثل ظاهرة متميزة ضمن الكتب الحديثية القديمة لأهل السنة في القرنين الثاني والثالث الهجريين. للاطلاع على أهمية هذه الكتب الحديثية في القرون الأولى راجع: السيد علي آقاي، حلقه مشترك وبيوند آن با اصطلاحات حديثي، مجلة تاريخ وتمدد إسلامي، السنة الثامنة، العدد ١٥: ٥٩ - ٩٨، ربيع وصيف ١٣٩١هـ.ش.

(١١) المحاسن ١: ٢٣٣؛ ٢: ٣٣٠ - ٣٣١، ٣٦٠، ٤٣٩.

(١٢) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، صححه: علي أكبر الغفاري ١: ٣٥؛ ٢: ٨٧، ١٢٨، ١٤٨، ٢٦٣؛ ٣: ١٠ - ١٢؛ ٨: ١٢٨، ١٤٣، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.

(١٣) الكليني، الكافي ١: ٤٠٦؛ ٤: ٥٢١.

(١٤) الكليني، الكافي ٦: ٤٧٩؛ ٨: ٣٤٨.

(١٥) الكليني، الكافي ٥: ٩ - ١٠. وبالنسبة لنظم كتاب سليمان بن داود الشاذكوني ليس هناك نظم معين. ويعتقد أن الراوي المهم لهذا الكتاب قاسم بن محمد الأصفهاني قد أعاد نظم الكتاب وفق الأساس المعتمد في المسند، حيث نظمه وفق أسماء الرواة. وربما يكون نفسه سليمان بن داود من

نظم روايات كتابه على أساس أسماء الرواة. والشاهد على هذا المدعى الأخير ما قاله النجاشي حول كتاب حديثي من روايات فضيل بن عياض، الذي جمع فيه روايات عن الإمام الصادق عليه السلام. والملفت في كلام النجاشي طريقه إلى الكتاب المذكور. أخبرنا علي بن أحمد (ابن أبي جيد القمي)، عن محمد بن الحسن، عن سعد، عن القاسم بن محمد الإصبهاني قال: حدثنا سليمان بن داود، عن فضيل، بكتابه. وذلك لأن طريق النجاشي هذه هي نفسها الطريق الرائجة عن كتاب الشاذكوني، والتي تشتمل على روايات فضيل بن عياض. انظر: النجاشي، فهرست أسماء مصنفي رجال الشيعة، المشهور برجال النجاشي: ٣١٠ (المطلب الأخير هو كذلك قرينة على أن النجاشي قد كان يعرف كتاب الشاذكوني برواية ابن أبي جيد، لكنه فضل الرواية بالطريق الآخر؛ لشهرتها): السيد حسين مدرسي الطباطبائي، الموروث الشيعي المكتوب من القرون الأولى الهجرية: ٢٨٢ - ٢٨٣، ترجمة: السيد علي قرائي ورسول جعفریان، قم، نشر بتاريخ ١٣٨٦هـ.ش. وفهرس هذه الروايات المنقولة من الكتاب المذكور موجودة في الموروث الشيعي.

(١٦) الكليني، الكافي ١: ٣٩.

(١٧) الكليني، الكافي ٢: ١٢٠.

(١٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٤٦٧.

(١٩) لقد اهتم علماء الإمامية بروايات أئمة الشيعة، والكتاب المذكور يكشف عن الخصلة المتداولة بين علماء السنة خلال القرون الأولى، وما كانت عليه حال علماء السنة في استقبالهم لروايات أئمة الشيعة. وقد قدمت للطبع موضوعاً حول دقة نظر المحدثين الإمامية في نقل ورواية الكتب الحديثية المذكورة، تحت عنوان (الآراء الحديثية لمتقدمي علماء الإمامية بخصوص كتب حديث الأئمة التي دونها رواية سنة).

(٢٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٤٧٣.

(٢١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٤٦٧.

(٢٢) بناء على ما ذكر النجاشي حول كتاب حفص بن غياث، في كتابه فهرست أسماء مصنفي الشيعة: ١٣٥، فالكتاب يشتمل على ما يقارب ١٧٠ حديثاً. والكتاب كان معروفاً لدى محدثي العراق. وقد رواه النجاشي رواية عن مجموعة من الأصحاب، نقلاً عن ابن عقدة. وطريقه رواية عن عمر بن حفص، عن أبيه. كما رواه النجاشي كذلك برواية أبي الحسن علي بن أحمد بن محمد بن طاهر، والذي كانت له إجازة عامة، عن ابن الوليد. وكانت لكتاب حفص بن غياث طرق أخرى بين محدثي قم وبغداد. والشيخ الطوسي في الفهرست: ١٥٨، في إشارة له لكتاب حفص، قال: إنه نقل كتاب حفص برواية الشيخ الصدوق، الذي رواه عن أبيه ومحمد بن حسن بن الوليد القمي، والذي رواه رواية عن سعد بن عبد الله الأشعري وعبد الله بن جعفر الحميري، عن محمد بن حفص، عن أبيه.

ويوجد إشكالٌ في الطريق التي ذكرها الشيخ الطوسي؛ فمحمد بن حفص يحتمل أن يكون تصحيحاً لعمر بن حفص، وربما توجد إشكالات أخرى في سلسلة هذا السند.

(٢٣) الكليني، الكافي ٦: ٤١ - ٤٢.

(٢٤) انظر: الطوسي، الاستبصار ٣: ٢، ٣؛ ٤: ٥٤؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ١١٥ - ١١٦؛ ٦: ١٢٤، ١٣٦ - ١٣٧، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٦ - ١٤٧، ١٥١ - ١٥٣، ٢٦١ - ٢٦٢، ٢٩٤، ٣١١ - ٣١٢، ٣١٤، ٣٧٧، ٣٩٦؛ ٧: ٤٥٤؛ ٨: ١٠٧، ٣١٦؛ ٩: ٣٨١؛ ١٠: ١٥٥.

(٢٥) انظر: الكليني، الكافي ١: ٣٥، ٣٩، ٤٠٦؛ ٢: ٨٨ - ٨٩، ١٢٨، ١٣٠ - ١٣١، ١٤٨ (نفس الروايات في ٨: ١٤٣)، ٦٠٦؛ ٣: ٤٣٠ - ٤٣١؛ ٤: ٢٩٠، ٥٢١ - ٥٢٢؛ ٥: ٩ - ١٠، ١٢ - ٤٥، ٤٦؛ ٦: ٤١ - ٤٢، ٤٧٩؛ ٨: ١٤٢ - ١٤٤، ٣٤٨ - ٣٤٩.

وهناك مطلبٌ آخر تجدر مقارنته مع اختلاف سند التحريرات المختلفة للكتاب المذكور متن الأحاديث التي نقلتها تلك الكتب رواية نقلها الشيخ الطوسي نقلها الكليني في كتابه عن كتاب المنقري حول حروب الإمام علي عليه السلام (٥: ١٠ - ١٢) لا تختلف كثيراً في متنها عن ما أورده (٤: ١١٤ - ١١٦؛ ٦: ١٣٦ - ١٣٧)، لكنّ مزيداً من البحث في هذا الجانب قد بيّن الاختلاف بين المدارس الحديثية في قم وبغداد في تعاملهم مع الكتاب، ووجود تيارين غالبين في مدرسة قم، ونعني بهما: تيار سعد بن عبد الله الأشعري وعبد الله بن جعفر الحميري، وكان هو التيار الغالب، وتلميذهما ابن الوليد؛ وتيار علي بن إبراهيم الكوفي وتلميذه محمد بن يعقوب الكليني، وموقفهما من كتب الواقعة على ما ذكرنا ضمن بحثٍ خاص، انظر في هذا: محمد كاظم رحمتي، علماء الإمامية وموروث الواقعة الحديثي: ٢٦٩ - ٢٨٥، بمناسبة تكريم الأستاذ محمد علي مهدوي راد، بمساعدة رسول جعفریان، نشر مؤرخ، قم، ١٣٩١هـ.ش.

(٢٦) انظر: كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٤١٩ - ٤٢٠؛ ٢: ٩٩ - ١٠٠، ٢٨٢ - ٢٨٣، ٤٨٠، ٤٨٨؛ ٣: ٥١، ١٣٩، ٢٩٨ - ٢٩٩، ٤٣٥؛ ٤: ٧١ - ٧٢، ٣١٩.

التحرير الكامل لوصيّة لقمان لولده أثناء السفر أوردها الصدوق بشكل كامل (٢: ٢٩٦ - ٢٩٨). وهي تختلف اختلافاً يسيراً مع المتن الذي أورده الكليني في الكافي ٨: ٣٨٤ - ٣٤٩. ونقل الشيخ الصدوق في كتبه الأخرى روايات عن كتاب حفص بن غياث برواية الشاذكوني، أو من كتاب الشاذكوني مباشرة، ومن جملتها انظر: الآمالي: ١١٨، ٣١٥ (بقرينة الطريق المذكورة في مشيخة الفقيه ٤: ٤٧٣ حديثين نقلهما عن كتاب حفص بن غياث برواية الشاذكوني)، ٧١٤، ٧٦٤ - ٧٦٥، ٧٦٦؛ التوحيد: ١١٦، ١٢٠، ٣٢٧، ٣٦٦ - ٣٦٧، ٤١٦؛ الخصال: ٤١، ٦٤ - ٦٥، ١١، ١١٩، ٢٣٩، ٢٤٠ - ٢٤١، ٢٧٤ - ٢٧٥، ٢٧٨، ٣٨٦، ٤٠٧ - ٤٣٨، ٤٣٤ - ٥٣٧.

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 ليرة	سوريا ١٥٠ ليرة	الأردن ٢,٥ دينار	الكويت ٣ دنانير
العراق ٣٠٠٠ دينار	الإمارات العربية ٣٠ درهماً	البحرين ٣ دنانير	قطر ٣٠ ريالاً
السعودية ٣٠ ريالاً	عمان ٣ ريالات	اليمن ٤٠٠ ريال	مصر ٧ جنيهات
السودان ٢٠٠ دينار	الصومال ١٥٠ شللاً	ليبيا ٥ دنانير	الجزائر ٣٠ ديناراً
تونس ٣ دنانير	المغرب ٣٠ درهماً	موريتانيا ٥٠٠ أوقية	تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة
قبرص ٥ جنيهات	أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.		

Al-Egtihad & Attagdeed

Autumn 2016 - 1437 & Winter 2017 - 1438 10 - 11 st Year – No. 40 - 41

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