

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقہ الإسلامي

العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة

ربيع ١٨ ٢٠١٨ م. ١٤٣٩ هـ

□ شروط النشر:

◀ ترحبُ المجلةُ بمساهمات الباحثين في مجالات
الفقہ الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث،
والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.

◀ يشترط في المادة المرسله أن تلتزم بأصول
البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج،
المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو
أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.

◀ تخضع المادة المرسله لمراجعة هيئة التحرير، ولا
تُعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.

◀ يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي
تردُّ إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا
يؤدّي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.

◀ للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً
أو ضمن كتاب.

◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة
نظرها.

◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتباراتٍ فنيّة
بحثة.

رئيس التحرير

حيدر حبّ الله

مدير التحرير

محمد عبّاس دهبني

المدير المسؤول

ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

الشيخ خميس العدوي عُمان

د. محمد خير قيرباش أوغلو تركيا

د. محمد سليم العوا مصر

الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنفيذ وإخراج

papyrus

تصميم الغلاف

Idea Creation



فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد 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، المشرفية، مقابل وزارة العمل، سنتر
فضل الله، طء، ص.ب: ١٨٤ / ٢٥، هاتف: ٢٧٧٠٠٧ / ٢٧٧٠٨٨ (٩٦١١).

◆ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (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 الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (٩٦٤).
٥- مؤسّسة 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- مؤسّسة البلاغ، قم،
سوق القدس، الطابق الأول. ٣- دفتر تليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف:
٧٧٤٢١٥٥ (٩٨٢٥٣).

◆ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٢٤٣٨٢١ (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.

المحتويات

□ كلمة التحرير

◀ نظام الحماية والتأمين في الشريعة الإسلامية، قراءةٌ مدخليةٌ لنظرية الدوائر الثلاث في شبكة التشريعات القانونية

حيدر حبّ الله ٥

□ دراسات

◀ عدالة الطلاق الاستبدادي، أو سؤال العدالة في استبداد الرجل بالطلاق

السيد محسن الموسوي الجرجاني ٣٣

◀ قراءة في فرضيات القراءة المنسيّة

أ. مشتاق بن موسى اللواتي ٥٨

◀ رعاية العدالة في تعدد الزوجات

الشيخ مسعود إمامي ٩٨

◀ الاحتياط في الفتوى، دراسة في المفهوم والمناشئ والآثار / القسم الأول

السيد أمير العلي ١١٨

◀ نظرية موسى بن ميمون في الأخلاق، دراسة وتحليل

د. الشيخ عبد الله الأسعد / د. قاسم علي كوچناني ١٥٠

◀ تأثير العلم بفضاءات صدور النصوص في الاجتهاد الشرعي

الشيخ سعيد ضيائي فر ١٨٠

◀ نظريّة تقليد الميت ابتداءً، قراءةٌ وتعليق

الشيخ محمد جواد مسلمي..... ٢٠٣

◀ تاريخ تطوّر الحمل على التقية في الفقه، التحوّل من الطريقية إلى الموضوعية

السيد محمد كاظم المددي الموسوي..... ٢٢٦

◀ تأثير البعد العاطفي على فهم النصّ الحسيني

د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي..... ٢٤٠

◀ هوية ذبيح إبراهيم عليه السلام في التراث الإسلامي، نظرتان مختلفتان

الشيخ محمد رسول إيماني..... ٢٥١

◀ اليهود والشيعة في العراق، مواقف وتأمّلات

أ. عماد الهلالي..... ٢٧٢

◀ علم الإنسان بحقيقة الوجود الواجب عند صدر الدين الشيرازي

الشيخ مجتبي النمر..... ٢٨٩

◀ كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه، تأملٌ في مراسلات الصدوق

الشيخ محمد باقر ملكيان..... ٣١٧

□ قراءات

◀ جولةٌ في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

د. السيد حسن إسلامي..... ٣٢٦

نظام الحماية والتأمين في الشريعة الإسلامية

قراءة مدخلية لنظرية الدوائر الثلاث في شبكة التشريعات القانونية

حيدر حب الله

تمهيد

الفكرة التي أودّ طرحها هنا، والتي يمكن - لو تمّ الاقتناع بها - أن تمثل طريقة في فهم المنظومة التشريعية وعلاقات الأحكام ببعضها في الشريعة الإسلامية، وتترك أثراً على بعض عمليات الاجتهاد نفسها، هي ما أُسميه بالأحكام التحفظية أو الاحتفاظية، والتشريعات التأمينية والاحتياطية، أو حماية الحمى أو نحو ذلك. وسوف أقارب الموضوع هنا من زاوية مدخلية، لفتح أفق في هذا الإطار للتداول والتعميق. وسأقدم لذلك بمقدمة تاريخية مختصرة، تحاول مقارنة الموضوع في بعض بذوره المتفرقة في نصوص التراث الإسلامي، ومن ثمّ الدخول في صلب الموضوع بإذن الله تعالى، راجياً من القارئ العزيز التحلي - مشكوراً - بالصبر؛ كي أتمكن من إيصال فكرتي إليه، والتي أعتقد بأنها بالغة الأهمية في تعميق رؤيتنا لمنظومة القوانين الشرعية.

أولاً: الرصد التاريخي لفكرة التشريع التحفظي الاحتياطي أو قانون سدّ الأبواب وفتح الأبواب

لعلّ أول مَنْ استخدم هذا المصطلح (حماية الحمى وسدّ الأبواب) هو الميرزا القمي (١٢٣٢هـ) في مواضع من كتبه. (انظر: جامع الشتات ٣: ٥١؛ ورسائل الميرزا القمي ١: ٢١١؛ وغنائم الأيام ١: ٢٢٣، ٤٢٣؛ ٥: ٢٢٦، ٢٦٦)، بل وجدناه يعبر بقوله: «...ولما كان أغلب أحكام الشرع من باب سدّ الأبواب وحماية الحمى...». (غنائم الأيام

١ : ٢٢٣). إنه يعتبر أنّ أغلب الأحكام شرّعت بقانون حماية الحمى، وهذا كلامٌ ليس بالسهل أبداً.

وقد استُخدم هذا التعبيرُ بعد الميرزا القميّ من قبل بعض العلماء (انظر: الخوانساري، الحاشية الثانية على المكاسب: ٤٤٩؛ وكاشف الغطاء، تحرير المجلّة، ج ١، ق ٢: ١٩٩؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١٥: ١٥٣)، حتى قال السيد علي القزويني (١٢٩٧هـ): «...ولعلّه لقاعدة حماية الحمى المنصوص عليها في الروايات...» (ينابيع الأحكام في معرفة الحلال والحرام ٢: ٣١٩؛ وانظر: المصدر نفسه ٢: ٣٢٢).

ولعلّ من أواخر مَنْ رأينا عنده استخدام هذا المصطلح هو الشيخ ناصر مكارم الشيرازي. (انظر: أنوار الفقهة (كتاب التجارة): ٣٦٦؛ والعروة مع تعليقاتها ١: ٦٦)، حيث رأيناه في بحث العصير العنبي يطبّق هذا المفهوم، حيث يرى أنّ حكمة تحريم العصير المطبوخ هو عروض الإسكار على العصير وانقلابه خمراً، «فحرّمه الشارع حمايةً للحمى»، كما ذكر في تعليقه على العروة. كما شرح الشيخ مكارم الشيرازي هذا الموضوع بإيجازٍ بالغ في تفسير الأمتل، حين اعتبر أنّ الشريعة حرّمت بعض الأمور؛ لمجرّد الحذر من انزلاق الإنسان في الحرام، مثل: النهي عن الجلوس في مجالس شرب الخمر، والنهي عن الاختلاء بالمرأة الأجنبية. (الأمتل ١: ٥٣٩). وكانّ هذه الأشياء ليست حراماً في ذاتها أو في متعلقاتها، لكنّ لأجل حرامٍ أصليّ - وهو الزنا أو شرب الخمر - صارت حراماً في أصل الشرع.

كما قلّسَفَ الميرزا حبيب الله الرشدي (١٣١٢هـ) هذا الموضوع عند حديثه في علم الأصول عن العلة في باب الأحكام، فذكر أنّنا إذا قلنا بأنّ حرمة الخمر معلّلة بالإسكار صارت النتيجة هي حرمة المسكر، لا حرمة الخمر؛ بينما إذا قلنا: إنّ تشريع حرمة الخمر معلّل بالإسكار كان معنى ذلك أنّ شرب الخمر حرامٌ ولو لم تسكر. ثم يقول: «ومقتضى الثاني اطّراد الحكم من غير ملاحظة عنوان العلة، ولا مانع من تشريع الحكم العام المطرّد لنكتة غير مطرّدة؛ إما لأجل حماية الحمى أو...» (بدائع الأفكار: ٢٨٩). فهذا تحريمٌ للشئ بأجمعه لكون الحرام في بعض مصاديقه فقط؛ حمايةً للحمى.

أمّا شيخ الشريعة الإصفهاني، فقد تحدّث في بحث العصير عن مبدأ حماية

الجمي. وهنا لا بد لنا من توضيح سياق كلامه؛ كي تتضح الفكرة أكثر، وذلك أنه بعد الفراغ عن حرمة الخمر التي هي - في المقدار المتيقن - العصير العنبي المتخمّر الذي لم يُطبخ من قبل الإنسان، والفراغ عن حرمة كل مسكر بما فيه العصير العنبي المطبوخ لو صار مسكراً، وقع البحث بين الفقهاء المسلمين في أنّ العصير العنبي المطبوخ إذا لم يُسكّر، هل هو حرام بنفسه أو لا؟

الذي يبدو من كلمات جمهور فقهاء الإمامية أنّ العصير العنبي المطبوخ هو عنوانٌ تحريميٌّ إضافيٌّ قائم بنفسه، موجبٌ لتخصيص أدلة الحلّ العامة في الأطعمة والأشربة. فالدليل العام الدالّ من حيث المبدأ على حلية الأطعمة والأشربة يخصّسه دليل حرمة العصير العنبي المطبوخ ولو لم يُصبح مسكراً، كما تمّ تخصيصه بدليل حرمة شرب الخمر، وبدليل حرمة أكل الميتة تماماً.

إلاّ أنّه ومنذ زمن الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ) تقريباً بدأت تُطرح وجهات نظر أخرى. ولمنهجة البحث نعتد فرضيات البحث الأساسية هنا، والتي قدّمها الفقهاء المتقدّمون والمتأخرون؛ تمهيداً للدخول في الفكرة التي نريد، وهي:

الفرضية الأولى: أن نفترض أنّ أدلة تحريم العصير العنبي لا تقدّم محرماً إضافياً يفرض تقييد إطلاقات الحلّ وعموماته هنا، بلا فرق بين العصير العنبي المغليّ بنفسه أو بالنار؛ والسبب في ذلك هو ادّعاء أنّ كلّ عصيرٍ عنبيٍّ مغليٍّ مطلقاً هو مسكّرٌ حقيقي، فيكون العصير العنبي المغليّ من مصاديق المسكر الثابت تحريمه مسبقاً، وفاقاً لجمهور فقهاء المسلمين، وخلافاً لبعض فقهاء الأحناف، الذين خصّوا تحريم غير الخمر من المسكرات بخصوص حالة الإسكار منه، كما هو معروف.

الفرضية الثانية: أن نلتزم بأنّ مجرد الطبخ في العصير لا يجعله مسكراً، خلافاً للفرضية الأولى التي اختارها الوحيد البهبهاني. لكنّ نقوم بادّعاء تقييد إطلاقات روايات العصير بخصوص حالة ما إذا عرض له الإسكار بعد الغليان، فهو الذي يقصد بالتحريم، ويكون هو الحرام خاصّةً. وحيث إنّ العصير العنبيّ المطبوخ غالباً ما لا يُستهلك بعد الغليان فوراً، بل يبقى، فإنّه في العادة يُعرضه الإسكار؛ لأنّ المسكرية تسرع إلى العصير العنبي المطبوخ بعد طبخه، وبهذا تُفهم روايات العصير المطبوخ على أنّها بصدد إنشاء تحريمٍ واقعيٍّ خاصٍّ بحال عروض صفة الإسكار على العصير العنبي

بعد طبخه، ولهذا لما ذهب ثلثاه جاز تناوله؛ لأنّ ذهاب الثلثين يُعلم إمكانية الإسكار؛ بصيرورته دبساً أو قريباً منه.

الفرضية الثالثة: وهي التي تُفهم من المشهور الإمامي، وانتصر لها السيد الخوئي، وهي حمل نصوص العصير المطبوخ على الموضوعية في العناوين، واشتهار ذلك. وبذلك تكون روايات الباب مقيداً إضافياً لمطلقات الحلّ. وبهذا يكون السيد الخوئي موافقاً للمشهور الذي سبق الوحيد البهبهاني. وهذا ما اختاره السيد الصدر احتياطاً.

وهذه الفرضية يتوقّف إثباتها على أن لا تقوم قرائن أو شواهد على ربط العصير المطبوخ بشيءٍ آخر.

الفرضية الرابعة: وهي عين الفرضية الثانية، مع اختلافٍ. فهي ترى أنّ حرمة العصير العنبي المطبوخ مقيدة بحال إسكاره، لكنّ ذلك ليس لأجل ما ذكر في الفرضية الثانية من وجود مقيد لإطلاقات الحرمة في باب العصير العنبي، وأنّ هذا المقيد هو مفهوم خبر محمد بن الهيثم، أو مفهوم الحصر في روايات تحريم الرسول للمسكر، وما شابه ذلك؛ وإنّما لأجل أنّ نفس روايات الباب لا تشتمل على إطلاق يشمل حالة غير الإسكار فيه.

الفرضية الخامسة: وهي التي يظهر ميل شيخ الشريعة الإصفهاني إليها، وحاصلها أنّ طبخ العصير العنبي يؤدي إلى أنّه بعد تحقّق الغليان وانتهائه يصير العصير أسرع في لحوق صفة الإسكار له. فلو أنّك تركت العصير العنبي لوحده فإنّه يحتاج إلى مدّة كي يحصل فيه الاشتداد بالتدرّج، لكنّك لو طبخته قليلاً فإنّه سيعرضه الإسكار في مدّة زمنية أقلّ، فربما تركته لفترة وجيزة لتجده قد صار مسكراً، ولا تستطيع أن تواجه هذه المشكلة إلاّ بطبخ العصير على الثلثين بحيث يبقى ثلثه؛ فإنّه في هذه الحال يصير دبساً وثقيلاً وكثيفاً، ولا يعود مسكراً.

فالحكم الأصليّ في المقام - وفقاً للفرضية الخامسة - هو حرمة العصير العنبي المطبوخ الذي عرضه الإسكار، أمّا حرمة العصير العنبي المطبوخ بعنوانه، ولو من دون عروض الإسكار، فهي ظاهر الإطلاقات والإجماعات هنا، حيث رتبت الحكم على مطلق الغليان، الذي لا يلزم الإسكار في نفسه. ولكي نفي لهذه الإطلاقات

والإجماعات يلزم أن نحكم بحرمة العصير العنبي المطبوخ غير المسكر من باب التعبد؛ ولعله حماية للحمى، وأن الأئمة حرّموه حذراً من تورط المكلفين في شرب المسكر وهم لا ينتبهون؛ لأنّ المطبوخ يُسرّع إليه الفساد والاشتداد فيُسكّر؛ تماماً كتحريم النبيّ الانتباز في بعض الأوعية، وإن أُلغاه بعد ذلك. (انظر: شيخ الشريعة الإصفهاني، إفاضة القدير: ٩٨ - ٩٩).

ويقول شيخ الشريعة بأنه «كثيراً ما يقع النهي عن شيء حماية للحمى، وحسماً لمادة الفساد، وخوفاً من الوقوع في الحرام من حيث لا يشعر، ومنه: النهي عن الانتباز في أوعية مخصوصة مرّت في المقالة التاسعة، كالنقير والحنتم؛ خوفاً من طرّو الفساد والإسكار عليه، ولا يعلم به الشارب، فيقع في مفاصد شرب المسكر، بخلاف الانتباز في الأسقية؛ فإنها مع تسارع الفساد إليها كثيراً ما يعلم به الشارب، فإنها على ما يُقال تنشقّ إذا اشتدّ فيها النييد. ومثل هذا في المكروهات كثير، بمعنى أنّ الأمور التي يُخاف من ارتكابها الوقوع في الحرام من حيث لا يعلم ينهى عنه الشارع الحكيم بالنهي التنزيهي. ومنه: النواهي الكثيرة عن الشبهات على ما تقرّر في محلّه. فلا يبعد أن يكون النهي الوارد عن شرب ماء الزبيب المطبوخ، الذي لا يحدث فيه المسكر بمجردّه، من جهة أنّ إباحته والترخيص فيه يؤدّي إلى حفظه وبقائه عنده، فيحدث فيه الإسكار، فيشره صاحبه وهو لا يعلم. وهذه الحكمة يقتضي النهي التنزيهي عن شرب المطبوخ وإن لم يسكر، إلّا ما علم بذهاب ثلثيه؛ فإنه يؤمن من طرّو الإسكار عليه بالبقاء...». (إفاضة القدير: ١٢٩ - ١٣٠).

وبتحليل نظريّة شيخ الشريعة الإصفهاني يظهر التالي:

١- إنّ العصير العنبي المطبوخ المُسكّر حرامٌ واقعاً؛ ويكون مصداقاً لحرمة مطلق المسكر، وليس تشريعاً جديداً.

٢- إنّ العصير العنبي المطبوخ قبل عروض الإسكار عليه حرامٌ تعبداً. وقد يكون مبرّر الحرمة التعبدية هنا هو حماية الحمى، وهو ما نسمّيه نحن بالأحكام التحفظية، وهي الأحكام التي ينشئها المعصوم لا لكونها حكماً واقعياً أصلياً في الشرع، بل للاحتياط لأحكامه الواقعية، حتّى لا تتتهك بفتح مجال التهاون أو بكثرة وقوع المكلفين فيها من حيث لا يشعرون.

ونتيجة هذه الأحكام التحفظية عندنا . وقد يلتزم بذلك الإصفهاني . أنه لو أُحرز يقيناً زوال العنوان الواقعي الإلزامي، وبتنا بمأمنٍ من تعرُّض الأغراض الإلزامية للخرق والتهتك، لم يُعدَّ الحكم التحفظي ذا معنى ولا مبرر، فيفترض الالتزام بسقوطه، ولا معنى لفرضه حكماً تعبدياً إطلاقياً، بل هو حكمٌ توصلي عقلائي طريقي. فلو قطعنا يقيناً اليوم بأنَّ هذا العصير المطبوخ المصنَّع لا كحول فيه، وكان ذلك ناتجاً عن خبرة ودقّة علمية فائقة، فلا معنى للتحريم هنا؛ لزوال ملاكه قطعاً.

والسؤال هنا هو: هل إذا ثبت ارتباط تحريم العصير المطبوخ بالإسكار يوجد معنى لحكمٍ تعبدي في غير حالة الإسكار، تحت عنوان حماية الحمى، أو لا؟ وهل أصل معالجة الإصفهاني للموضوع بهذه الطريقة صحيحة، وتسمح بالإفتاء بالحرمة المطلقة، أو لا؟

هذا ما يقودنا لترك فكرة العصير العنبي، التي هي مجرد مثالٍ مؤقت هنا، لكي ندخل في أصل القاعدة التي انتبه إليها أمثالُ شيخ الشريعة، وهي البحث في وجود تشريعات تحت عنوان حماية الحمى. فهل يوجد مثل هذا النوع من التشريعات؟ وما معناه؟ وما هي نتائجه وأسبابه معاً؟ وهل ستتخذ المنظومة التشريعية شكلاً آخر بإقحام هذا المفهوم بالغ الخطورة أو لا؟

إنَّ هذا ما يستدعي تحليل هذا المفهوم. لكن قبل ذلك من المناسب أن نستعرض هذا المصطلح أو ما هو ذو صلة به في التراث الفقهي.

وإذا حللنا كلمات التراث الفقهي والأصولي هنا وجدنا ما يلي:

١. لا مانع أن تكون المصلحة والإرادة منصبّة على دائرة، لكنَّ الحكم وضع على دائرة أوسع، حمايةً من الوقوع في دائرة الحرام الأصل. وهذا ما تحدّث عنه السيد الصدر من أنَّه في عالم الأحكام والتشريعات قد يختلف مصبُّ الاعتبار عن مصبِّ الإرادة. كما أنَّ منه ما يطرحه الصدر والعراقي وغيرهما في الأصول ضمن مصطلح «توسيع دائرة المحرّكيّة»، وما شابه ذلك (انظر: مباحث الأصول ٢: ٤٩، ٥٠، ٥٥؛ وبحوث في علم الأصول ٤: ٢٠٢ - ٢٠٤؛ ٥: ١٤٨)، في مباحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وكذلك مباحث البراءة والاحتياط، وكذا منجزية العلم الإجمالي.

وعليه، فمعنى قانون حماية الحمى هو وضع تشريعات حقيقية إلهية على مساحات محدّدة، لا بسبب وجود ملاك قائم بنفسه في هذه المساحات، بل بسبب خطورة الملاك المتاخم لهذه المساحات، أو في ضمنها. فالحكم الأصلي أضيق من الحكم الاعتباري.

٢. إنّ فكرة «حماية الحمى» أو «توسعة دائرة المحرّكيّة» قد تجري في مجالات

ثلاثة:

المجال الأوّل: المجال الواقعي بنحو الإلزام، كما في تحريم الخلوة بالأجنبية - لو

ثبت - تحريماً واقعياً إلزامياً؛ حماية من الوقوع في الزنا المحرّم.

المجال الثاني: المجال الواقعي بنحو الكراهة (أو مطلق غير الإلزام). وهذا ما

وجدناه عند شيخ الشريعة، وهو يعتبر أنّ الكثير من المكروهات التنزيهية ليست إلا لمصالح حماية محرّمات أخرى أو نحوها. والأمر يسري للمستحبات أيضاً، ولو لم يُشر إليها الإصفهاني؛ فإنّ نفس الخصوصية التي في الكراهة تأتي في بعض المستحبات التي تساعد على تقريب المكلف من أداء الواجبات.

المجال الثالث: المجال الظاهري، كما في حالة الإلزام بالاحتياط في أطراف

العلم الإجمالي؛ حماية من الوقوع في مخالفة الحكم الواقعي المتضمّن في الأطراف. ومنه أيضاً أصالة الاحتياط التي طرحها بعض الأخباريين، والتي استدلّوا لها بما ورد أيضاً في النصوص الحديثية من مبدأ حماية الحمى.

هذا هو المجال الذي رأينا أنّ الفقه الإسلامي وأصوله قد طرحا فيه هذا

الموضوع. ومن الواضح أنّ التراث الفقهي لا يقدم نظرية مستقلة شاملة هنا، بل يطرح الفكرة بندرة، ويهتم ببعض الموارد خاصّة، والشخصية الأهم هنا هي المحقّق القمي وشيخ الشريعة الإصفهاني.

ثانياً: بين التشريع التحفّظي وقانون سدّ الذرائع

ثمّة مجال آخر طرح في التراث الإسلامي يتّصل اتصالاً جذرياً بموضوعنا، وهو

نظرية سدّ الذرائع، التي اشتهرت بشكلٍ أخصّ في الفقه الحنبلي. فإنّ هذه القاعدة تسمح للفقهاء بإصدار فتاوى تحريمية لأمر مباحة - وليس إصدار أحكام ولائيّة

حكومية. لا لشيء إلا لكون الترخيص في هذا المباح قد يُفضي جداً. ولو ضمن حدود زمنية معينة. إلى وقوع الناس في الحرام؛ أو يفضي يقيناً إلى وقوع بعضهم أو كثير منهم. ولهذا تجد في الفقه الحنبلي الكثير من الفتاوى المتشددة هنا وهناك لهذا الفقيه أو ذاك؛ فقد أصبح السينما والفن والاختلاط وتعلم المرأة في الجامعات والسفر إلى بلاد غير المسلمين والسماح بنشر و تداول وقراءة كتب الضلال وقيادة المرأة للسيارة و... حراماً، ولو كان في نفسه حلالاً؛ حماية للمصالح العليا للشارع، وهي عدم وقوع الضلال والفساد أو عدم وقوع الانحراف الفكري والأخلاقي. وبهذا يمارس الفقيه حماية الحمى بنفسه مكان النبي أو الإمام.

ونظرية سدّ الذرائع تظهر في الفقه الإمامي بشكلٍ مصغّر في مباحث مقدّمة الواجب ومقدّمة الحرام؛ وبشكلٍ آخر في مباحث الاحتياط في الفتوى، حيث إنّ بعض الاحتياطات في الفتاوى ناشئة من ذهنية سدّ الذرائع.

وبهذا يتبيّن أنّ مسألة «حماية الحمى»، التي نصلح عليها بالأحكام التحفظية أو الحفظية، لها جانبٌ يتصل بالمعصوم، وآخر يتصل بالفقيه:

أمّا المتصل بالمعصوم ففي إصداره تشريعات بفرض حماية حمى الله. وهذا ما سيطرح أماننا فكرة الاحتياطية من المعصوم نفسه. فهل يُعقل أن يصدر حكمٌ احتياطيّ من المعصوم؟ وهل يحتاط المعصوم في الفتوى أو يُفتي بالاحتياط؟ كما قد يستوحى من بعض الروايات الآتية، الأمر الذي سيربطنا بفكرة الولاية التشريعية والتفويض الشرعي للمعصوم، بل يتخطى الأمر إلى حدّ أنّ المولى سبحانه قد يصدر أحكاماً تحفظية، وليست أصلية.

وأما المتصل بالفقيه فهو نظرية سدّ الذرائع وأمثالها، ممّا أشرنا إليه.

وبذلك يتبيّن الفرق بين موضوع بحثنا وبين نظرية سدّ الذرائع؛ فنحن نبحث في نفس النصوص والأحكام التي قدّمها لنا الشريعة من زاوية تحليلها وتصنيفها إلى: نصوص أصلية؛ ونصوص تحفظية؛ بينما قاعدة سدّ الذرائع هي قاعدة يستعين بها الفقيه ليصدر هو فتاوى تحريمية بداعي حماية الحمى، دون أن يفسر النصوص الشرعية الأصلية بقانون حماية الحمى بالضرورة، وإن كان دليل نظرية سدّ الذرائع له صلة بالتشريعات التحفظية، كما سنرى بعد قليل، لا نفس القاعدة.

وبناءً عليه، فهذه المسألة من المسائل المهمة جداً في الاجتهاد الشرعي. ومحلها علم الأصول أساساً. ويجب إفراد بحث متكامل لها فيه يعالج تمام أطرافها؛ فهي مسألة بالغة التأثير على فهم نصوص الشريعة ونهج التشريعات ودور النبي والأئمة في المجال التشريعي، ونهج تعاطي الفقيه مع الوقائع المستجدة التي قد توجب قلقاً على مصالح الشريعة، ولم يرد فيها بخصوصها نصٌ إلزامي، وخاصّة البحث في أنّ لها آثاراً عملائية أو هي مجرد تنظيم مفاهيمي للمنظومة القانونية فحسب.

ثالثاً: روح فكرة الأحكام التحفظية والتأمينية

صار واضحاً الآن ماذا نقصد نحن من فكرة الأحكام التحفظية والتأمينية، التي أُشير إليها عند بعض قليل من الفقهاء والأصوليين، دون أن يأخذوا بها كقاعدة تفسيرية فهمية أو اجتهادية في التعامل مع الشريعة. وحاصل فكرتنا المدعاة هي أنّ الشريعة مبنية على دوائر، تحيط ببعضها، فالدائرة الأصغر هي التي نسميها بدائرة (الأحكام الأصل)، وهي أصل الشريعة وجوهرها. ويحيط بهذه الدائرة دائرة أخرى، تمثل التشريعات الإلزامية التحفظية، التي لا غرض من ورائها سوى حفظ التشريعات الأصلية، وضمان عدم وقوع المكلف بمخالفتها، بفرض منظومة حماية حولها. ثم يحيط بهذه الدائرة الثانية دائرة ثالثة أوسع منها، وهي دائرة التشريعات التحفظية غير الإلزامية، من المستحبات والمكروهات، والتي تستهدف تقرب العبد من الواجب أو إبعاده عن الحرام بدرجة ما، وإن كنا نعتقد بأن التشريعات غير الإلزامية ليست كلها من هذا النوع، بل هذا هو حال بعضها على الأقل.

وبهذا تظهر الشريعة في ثلاث دوائر: أصلية؛ تحفظية إلزامية؛ تحفظية غير إلزامية. وبهذا أيضاً ظهر أنها يمكن أن تسمى تحفظية عن حرام، أو تأمينية لواجب. هذه هي الفكرة المركزية. ولكنّ المهمّ كيف نثبتها؟ وكيف نتعامل معها؟ وما هي تأثيراتها الميدانية الفهمية والاجتهادية؟

رابعاً: مقاربات في فهم الشريعة وفقاً لنظرية التشريعات التحفظية

ولكي نعالج نحن هذا الموضوع بشكلٍ مختصر يمكن طرح مجموعة نقاط

١- بنية التشريع التحفظي وسؤال الإمكان

هل من الممكن أن يكون المشرع الديني قد استخدم نظام الأحكام الأصلية التي تحيط بها أحكام حماية إلزامية، تحيط بها أحكام حماية غير إلزامية، أو أنه توجد مشكلة ثبوتية تمنع إمكان ذلك؟

في سياق الجواب عن هذه النقطة نلاحظ أنه لا يوجد أي محذور ثبوتي إمكاني، لا من عقل، ولا من منطق عقلائي، ولا حتى من نص، بل مقتضى المنطق العقلائي أن هذه الطريقة يمارسها العقلاء بكثرة في حياتهم القانونية بأشكالها المختلفة، وصولاً إلى أبسط أشكال التقنين، كما في التعامل مع الأطفال، فالأب والأم عندما لا يريدان سقوط ولدهما في البئر فهما لا يكتفیان بنهيه عن الوقوع فيه، بل يصدران حكماً يعتمد منطق حماية الحكم والمصلحة الأصلية، وهو النهي عن اللعب في دائرة قطرها خمسة أمتار مثلاً حول البئر؛ ضماناً لتحقيق ما يريدانه؛ وقد يوجهان إليه حكماً غير ملزم باللعب بعيداً عشرين متراً أيضاً.

لو تأملنا قليلاً في طبيعة الأداء العقلائي في هذا الموضوع فسنجد أنه شائع جداً، بحيث تكون تشريعات جدر حماية أو مسهلات لتشريعات أخرى هي الأصل، ووفقاً للقاعدة التي حققناها (انظر: حيدر حب الله، أصالة العقلائية في عملية التشريع الديني، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٤٨: ٥ - ١٠) فكل نمط تشريعي أو تقني يعتمد العقلاء في حياتهم، ولم يرد فيه نهى من الشارع، فإن اعتماد المشرع الديني عليه وارد جداً، ولا مانع منه ثبوتاً، بل يصبح من المعقول أن يفش الفقيه عن هذا النمط العقلائي في التجربة الشرعية الدينية؛ لأنه من الممكن أن ينتبه إليها، ويصح نظراته للشريعة وفقاً لها.

والنتيجة: إننا لم نلاحظ وجود أي محذور ثبوتي إمكاني في انتهاج الشارع طريقة الأحكام التحفظية، الهادفة لحماية أو تأمين أحكام أخرى أصلية. وهذا ما يترك أثراً على فكرة المصالح والمفاسد في المتعلقات لا نريد خوضه هنا.

٢- المؤشّرات العامّة لاعتماد التشريعات التحفّظيّة في المنظومة القانونيّة الإسلاميّة

هل هناك مؤشّرات عامّة توجي بأنّ الشارع قد يكون اعتمد هذه الطريقة في تشريعاته أو لا؟

لا أقصد هنا سوى المؤشّرات العامّة، أي التي تعطي إيحاءً عاماً. فقد يستتبط الفقيه من موردٍ خاصّ أنّ الشارع اعتمد هذه الطريقة في ذلك المورد الخاص، وهذا مؤشّر خاصّ لا نبهته الآن. إنّما نسأل عن المؤشّرات العامّة، كيف يمكن التقاطها حتّى لو لم تصل إلى حدّ الدليل؟

أ. إنّ مجموعة النصوص التعليليّة في الشريعة - بضمّها إلى بعضها - يمكن في بعض الأحيان أن تساعد على وجود ذهنيّة تشريعيّة من هذا النوع في الشريعة الإسلاميّة، وتكون أفضل المؤشّرات العامّة على محاولة اكتشاف ذهنيّة المشرّع في التعامل مع تشريعاته. فعندما تذكر بعض النصوص أن لا يفعل الإنسان الفعل الفلاني؛ لأنّه يوقعه في الزنا، فإنّ هذا يعطي مؤشراً على أن مبرّر التشريع الأوّل كان هو التشريع الأصل، الذي هو حرمة الزنا في هذا المثال.

وهذا ما يستدعي إعادة قراءة نصوص العلل في القرآن والسنة؛ لاكتشاف هذا النوع من التعليلات، وفرزه والتعامل معه. فالنهي عن وضع الأولاد مع الفرق الضالّة؛ خوفاً من إضلالهم لهم، ليس سوى حكم حماية من حرمة الضلال عن الحق والانحراف عنه. وعليه فأبرز المؤشّرات العامّة يمكن التقاطها في نصوص العلل. ونظراً لضيق المجال لن نتمكّن الآن من ملاحقة مختلف نصوص العلل، وهي كثيرة جداً في هذا السياق، لكنّ تقصيها يساعد على تكشّف وجود هذه الظاهرة في الذهنيّة التشريعيّة.

ب - وإلى جانب نصوص العلل، يمكن استخدام الاستقراء بوصفه مؤشراً أيضاً، وليس بدليل، كما سوف نتحدّث عنه عند الكلام عن النقطة السابعة الآتية، وهي استناد القائلين بنظريّة سدّ الذرائع إلى استقراء الشريعة، التي وجدوا أنّها عندما تحرم شيئاً فهي تحرم الدائرة القريبة المحيطة به، وجمعوا لذلك أكثر من مائة شاهد، كما فعل صاحب أعلام الموقعين، تُراجَع في محلّها، وستأتي الإشارة قريباً.

٣- تأثير القوانين التحفظية على الاستيعاب التشريعي للقرآن الكريم

إذا أعاد الفقيه النظر في أحكام الشريعة وفقاً لهذه الرؤية، واكتشف - كما مال إليه الميرزا القمي - أن أغلب أحكام الشريعة جاء لسدّ الطرق وحماية الحمى أو فتح الطرق، فهذا قد يربطنا بموضوع آخر من الضروري التنبه له، وهو القرآن الكريم وموقعه وحدود نشاطه في المنظومة التشريعية الدينية؛ إذ من الممكن أن يُطرح التصور التالي:

لما كان القرآن الكريم فيه تبيان كل شيء في الدين، كما صرح القرآن نفسه، رغم أننا نجد اليوم في إرثنا الفقهي صعوبة كبيرة في الاقتناع بهذه الفكرة؛ نظراً إلى أن أغلب الفقه يؤخذ من الحديث والإجماعات والشهرات والسيرة المتشرعية و...، مع الأخذ بعين الاعتبار كلمة «تبيان».

لما كان القرآن كذلك، وواقع الفقه كذلك، فإن نظام التشريعات التحفظية من الممكن أن يسهل علينا فهم هذه القضية؛ وذلك لا من خلال القول: إن في القرآن مجملات أو بعض القضايا العامة أو بذوراً تشريعية، فيما السنة تتكفل ببيان أغلب الشرع، كما هي الصورة النمطية في الفقه الإسلامي...، بل عبر القول: إن القرآن اشتمل على الأحكام الأصلية جميعها أو غالبها، وأمّا الأحكام التي جاءت بها السنة ممّا ليس مندرجاً تحت العمومات والمطلقات القرآنية فيمكن فهم جزءٍ وافر منه وفقاً لنظام التشريع التحفظي أو قوانين الحماية. فدور القرآن بيان أحكام الأصل والمركز (وليست مقاصد الشريعة، بل عين الشريعة، فتأمل جيداً)، والتي تمثل أصل الشريعة كلّها تقريباً؛ ومن دور السنة بيان الأحكام - الدائمة أو المؤقتة - التي تتكفل ببيان الأحكام التي لم تشرع لمصالح في نفسها بالضرورة، بل لتأمين تحقق تنفيذ أحكام الأصل، التي هي جوهر الشريعة وليّها. وهذه صورة فائقة الأهمية عن أدوار القرآن والسنة، تستحق التأمل، وربما تحلّ بعض الإشكاليات.

ولكن ذلك لا يعني حصر القرآن بالأحكام الأمّ، ولا حصر السنة بأحكام الحماية والحفظ. بل من الناحية الأولية لا يوجد ما يمنع الفقيه أن يكتشف حكم حماية في القرآن الكريم، أو يجد حكم أصل في السنة الشريفة، فلينتبه إلى هذا الأمر جيداً. كل ما في الأمر أن الربط بين فكرة الحماية وفكرة أن القرآن تبيان

لكلّ شيء قد تساعد على افتراض أنّ أحد أهمّ أدوار السنّة هو وضع سلسلة من التشريعات التأمينية للأحكام الأصل القرآنيّة؛ وتكون أحكام الأصل هي جوهر الشريعة، لا أنّها الغايات والأهداف والمقاصد. ولعلّ هذا هو ما يفسّر لنا معنى من معاني الولاية التشريعيّة للنبي؛ إذ له أن يشرّع أحكاماً لحماية الأحكام القرآنية وغيرها. ولعلّ هذا من أبرز أدواره التي يجب رصدها واكتشافها.

٤- الأحكام التأمينية التحفّظية بين الثبات والتأقيت

هل الأحكام التحفّظية أو التأمينية ثابتة أو مؤقتة؟

قد يتصوّر أنّنا إذا قلنا بأنّ الشرع وضع أحكاماً لحماية فهذا يعني أنّ هذه الأحكام مؤقتة أو قابلة للافتكاك منها. ولكنّ هذا التصوّر غير صحيح؛ وذلك أن بالإمكان تنويع أحكام الحماية والتأمين إلى أنواع عدّة، أبرزها:

النوع الأوّل: أحكام الحفظ والتأمين القائمة على طبائع البشر العامّة. فهذه تبقى ثابتة؛ لأنها لم تأت لظرف طارئ ما دامت تنطلق من طبائع البشر.

وعلى سبيل المثال: لو فرضنا أنّ الحكم الأصل هو حرمة الزنا (العلاقات الجنسيّة خارج إطار الزوجيّة)، وأنّ تحريم النظر واللمس والخضوع في القول والتبرج بزينة والخلوة بالأجنبية ومحادثة الأجنبية بالمثير للغريزة وغير ذلك كلّها أحكام تأمين، يُراد منها وضع جدران عالية أمام الإنسان؛ كي لا يقع في الحرام الأصل، وهو الزنا... إنّ هذه الأحكام لا تنطلق بطبيعتها من ظرف زمني، ولا من وضع خاص، بل هي تنطلق من طبيعة الإنسان التي تحرّكها مثل هذه الأمور... ففي هذه الحال تكون هذه الأحكام التأمينية ثابتة؛ لأنّ المؤشّر الإثباتي والثبوتي يقفان لصالح انطلاق هذه الأحكام من عناصر ذاتية تتخذ طابع التلازم مع الطبيعة الإنسانيّة...

وعندما نتحدّث عن الطبائع البشريّة فنحن نتكلّم عن ربط الأحكام بالحالة النوعيّة، ولا تهمّنا الحالة الفردية الاستثنائية. وهذه مسألة مربوطة بكيفية نظر المشرّع إلى أحكامه في الاجتماع الإنساني. وقد نشير إلى هذا الموضوع تحت عنوان: التشريع الديني بين أصالة الفرد وأصالة الاجتماع، في مناسبة أخرى.

النوع الثاني: أحكام الحفظ والتأمين القائمة على حالة الاشتباه أو محدوديّة

الإطلاع، كما في حالة الإلزام بالاحتياط عند الشك في حرمة شيء، كما عليه بعض الأخباريين، أو في بعض موارد العلم الإجمالي أو نحو ذلك. فمن الطبيعي أنّ هذه التشريعات قائمة على حالة طارئة هي حالة الاشتباه، فإذا انعدم الاشتباه وحصل التمييز والعلم لم يعد هناك معنى لهذا الحكم الاحتياطي.

ومن هذا النوع مسألة العصير العنبي المطبوخ، وفقاً لفهم شيخ الشريعة الإصفهاني؛ فإنه جعل نكته التحريم المطلق الشامل لغير حالة الإسكار هو إمكان وقوع الشارب في شرب المسكر من حيث لا يعلم؛ لأنّ إمكانات التمييز غير متوفرة.

فعلى هذا الأساس لو تحقّق التمييز النوعي، كما في مثل عصرنا، حيث يمكن غلي العصير ثم حفظه فوراً في المصانع، وتعليبه مع المواد الحافظة، بحيث يُعلم بأنه لن يعرضه الإسكار مهما تُرك ما دامت العبوة / العلبة مغلقة، ففي هذه الحال لن يكون هناك معنى لحماية الحمى؛ لانعدام موضوعها المفترض، الذي ادّعاه شيخ الشريعة. ومن ثم فلا يمكن لفهم شيخ الشريعة هنا أن يستمر على إطلاقه، خلافاً لإفتائه هو بإطلاق الحرمة هنا تعبداً.

وهذا يعني أنّ كلّ حكم تحفظي تأميني شرع لحماية حكم آخر وضمانه، اعتماداً على محدودية الإمكانيات أو محدودية المعرفة، فإنه بطبيعته قابل للزوال إذا ارتفعت المحدوديات ارتفاعاً نوعياً عاماً؛ لأنّ الحكم يزول بزوال مبرره النوعي ما دام حكماً طريقياً؛ لأنّه في جوهره حكم ظاهري انعدم موضوعه. ولا أريد أن أعطي أمثلة أخرى، مع اعتقادي أنّ العديد من التشريعات ترجع إلى النوع الثاني.

هذا، ويمكن طرح أنواع أخرى هنا، نتركها للاختصار.

وبهذا نعرف أنّ الأحكام الحفظية ليست مؤقتة بالمطلق؛ ولا هي دائمة بالمطلق، بل يتبع الأمر اجتهاد الفقيه وفهمه لنكته تشريع الحكم ومبرراته النوعية.

د- الأحكام الاحتفاظية، ونظام شواهد الإثبات والترجيح

بعد الفراغ عن إمكان الأحكام التحفظية أو التأمينية، ومقولية ذلك، هل هناك قرائن يمكن طرحها تعزّز إثبات هذا النوع من الأحكام؟ وبعبارة أخرى: إنّ الحكم التحفظي إذا كان ممكناً فكيف يمكن تعيينه من بين الأحكام، وتمييزه

عن أحكام الأصل؟ هل هناك قرائن أو هي أمزجة واستنتاجات واستسابات غير معتبرة ولا حجة؟

ربما يمكن طرح بعض القرائن. ونشير لأبرزها من باب المثال؛ بهدف فتح الأفق

لتناول الموضوع:

القرينة الأولى: أن يرد في نصوص العلل ما يفيد أن هذا الحكم جعل لأجل حكم آخر، كأن يقول: إن الله حرم عليكم كذا حتى لا تقعوا في الزنا أو الشرك أو... فإن مثل هذه النصوص تعطي مؤشراً على طبيعة الحكم المجعول.

ولعل من أمثلة ذلك ما ورد في سب أهل البدع ولعنهم والوقية فيهم وغير ذلك، معللاً بأن ذلك كي لا يطمعوا في الإسلام، ولا يلحقوا الضرر بالمسلمين. فمن الواضح أن هذا الحكم - لو كانت الرواية حجةً ومعتبرة - كان تحفظاً عن وقوع هذه الميغوضات، فلو أحرز وقوعها مع هذه وأحرز عدمها بدونها إحرزاً نوعياً فلا معنى لهذا التشريع التحفظي.

وربما من أمثله تحريم سب مقدّسات الآخرين؛ حدراً من سب الآخر للمقدّسات الحقيقية، أو تحريم ضرب المرأة برجلها؛ حدراً من أن يُعلم ما تُخفي من الزينة، باعتبار أن إظهار الزينة هو الحرام، لا الضرب بنفسه. وكذا تحريم الترقيق في كلام المرأة؛ حدراً من طمع من في قلبه مرض.

القرينة الثانية: أن يكون الموضوع بالتحليل العقلاني من هذا النوع، أو فقل: بمناسبة الحكم والموضوع، بحيث يبدو ذلك قريباً جداً، كما لو كان هناك حكمٌ بحرمة قراءة كتب الضلال، فإن التحليل العقلاني يقوي أنه لا خصوصية في الحرمة إلا التأثر بهذه الكتب وتداولها وانتشار أفكارها، لا أن القراءة بما هي قراءة حرام. فالحكم تحفظي لأجل حكمٍ آخر.

ومن أمثلة ذلك: وجوب استعداد الجيش الإسلامي وتسليحه، فإن التحليل العقلاني يقوي أن الغرض منه دفع العدوان، والحيلولة دون وقوعه، وحماية الأمة، لا أن التسليح بنفسه حكم واقعي أصلي فيه قيمة مضافة، وتقع مصلحته في ذاته.

القرينة الثالثة: أن يرد تعبير الاحتياط ونحوه (مثل: لا آمن من كذا وكذا) في لسان النص، ويكون المورد من موارد الشك والجهل، كما في رواية عبد الله بن

وضّاح أنّه كتب إلى العبد الصالح عليه السلام يسأله عن وقت المغرب والإفطار، فكتب إليه: «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائطة لديك». (تفصيل وسائل الشيعة ٤: ١٧٦ - ١٧٧).

فإنّ مثل هذا التعبير وأمثاله واضحٌ في الدلالة على أنّ الحكم ليس هو أنّ وقت المغرب الأصلي خصوص ذهاب الحمرة، بل الحكم تحفظي؛ والهدف منه تحصيل الإتيان بالواجب في وقته الحقيقي، وإلا لقال له فوراً: وقت المغرب هو زوال الحمرة. **القرينة الرابعة:** أن تربط النصوص في موضوع معيّن بين أمرين، ويكون الثاني أوضح في الأهميّة، الأمر الذي يكشف عن كون الأوّل مقدّمةً للثاني، لو كانت المقدّمة بينهما قائمة في نفسها خارجاً.

ومثال ذلك: أن يردّ الحثّ على إنجاب الأطفال بكثرة، وتربط بعض نصوص الموضوع ذلك بتكثير نسل الأمة الإسلاميّة، ففي مثل هذا المورد يُفهم أنّ الحكم جاء لحفظ حكمٍ آخر، وهو تكثير المسلمين، لا أنّه ناظرٌ إلى تكثير أفراد الأسرة بما هو تكثير للأسرة نفسها، فتأمّل جيداً؛ فإنّ ذلك قد يساعد على إمكانية كشف ملاك تكثير الأمة، دون ملاك تكثير أفراد الأسرة، ممّا يترك نتائج فقهية متعدّدة.

القرينة الخامسة: أن تكون بين الشيء والآخر علاقة تمهيد وتوفير، ثم يأتي النصّ فيسقط عنوان أحدهما على الآخر، ليقوم بتحريمه عبر هذه الطريقة، فإنّه قد يُفهم أحياناً أنّه يريد أن يوحى بأن الممهدّ لحقه حكم الممهدّ؛ نظراً لخصوصيّة التمهيد.

ومن أمثلة ذلك: بعض الألسنة التنزيليّة، فلو قال: العين تزني، فإنّه كما يمكن أن يُفهم في سياق تنزيل النظر منزلة الزنا؛ كي يترتب الحكم عليه، قد يُفهم أنّه إنّما يحرمه بملاك كونه مرتبطاً بالزنا، ولهذا أسقط عليه عنوان الزنا، مع أنّه ليس بزنا قطعاً؛ فكأنّه يريد بذلك إبراز نكتة بلاغيّة، وهي أنّ النظر لما كانت حرمة من حيث هو يفضي إلى الزنا فإنّ حرمة الزنا شملته؛ نظراً لخطورة الزنا، فصارت العين تزني، وكأنّ النظر بدايات الزنا. فلأنّ الزنا هو الحرام الأصلي جعلت سمة الحرمة للعين بعنوان الحرام الأصلي، فوسّع الحرام الأصلي بهدف الحماية.

ولعلّ ما يؤيد هذا النمط هو وجود عقوبات على فعلٍ محرّم دون آخر متّصل به.

فالشريعة وضعت عقوبات على الزنا والسرقه والمحاربة والقذف و...، فيما لم تضع عقوبات على بعض ما هو محرّم، لكنه على صلة بهذه الأمور. فقد يعرّز ذلك من افتراض أنّ ما وضعت عليه عقوبات يمثل الأحكام الأصليّة، وأنّ المحرّمات التي تتصل به وتمثّل فضاءً محيطاً به، كالنظر واللمس المحرّمين، من الوارد أن تكون أحكاماً تحفظيّة، دون أن يعني ذلك أبداً حصر الأحكام الأصليّة بخصوص ما تثبت فيه عقوبات. وهذا ما قد يفتح أيضاً على إمكان افتراض وجود حكمٍ مزدوج في الشريعة، هو أصليّ في نفسه، وتحفظي بالقياس إلى حكمٍ آخر.

٦- المرجعيّة القانونيّة عند التردّد في هويّة الحكم بين الأصليّة والتحفظيّة

لو وقع الفقيه أثناء بحثه في الشريعة في تأرجح وشكّ في أنّ الحكم الذي بيده هل هو حكمٌ أصليّ في الشرع أو هو حكم تحفظيّ - تأمينيّ، وقامت المعطيات على الافتراضين معاً، فهل هناك أصلٌ يمكن الرجوع إليه؟

الذي يبدو أنّه لا أصل يُرجع إليه هنا؛ لأنه كما يمكن أن يكون أصلياً كذا يمكن أن يكون تحفظياً، فإنّ هذا في جوهره دائرٌ بين كون ملاكّه في متعلّقه بذاته أو في متعلّق غيره، والاحتمالان متساويان من الحيثيّة الوجوديّة.

نعم، قد يُستد إلى دعوى أنّ إطلاق الأمر أو النهي يفيد الحكم النفسيّ، لا الغيريّ، كما قرّروا في أصول الفقه؛ لأنّ الغيريّة تحتاج إلى مزيد تقييد. إلاّ أنّ ذلك لا ينفع هنا؛ لأننا لا ندّعي أنّ الحكم التحفظيّ هو حكمٌ غيريّ بالمعنى المصطلح، بل نقول: قد يكون واجباً مطلقاً ودائماً ونفسياً بالمعنى المصطلح، لكنّ ملاكّه النهائيّ في متعلّق غيره.

فهناك فرقٌ بين أن تقول: السفر واجبٌ لوجوب الحجّ، وأن تقول: النظر حرامٌ، حمايةً لحرمة الزنا. ففي الحالة الأولى يأتي وجوب السفر من عين وجوب الحجّ، أما في الحالة الثانية فلا يأتي تحريم النظر من نفس حكم حرمة الزنا، ولهذا لو بقينا ودليل حرمة الزنا لم نحكم بحرمة النظر مطلقاً، بل جاء تحريم النظر من المولى بدليل خاصّ، غايته أنّ المولى إنما حرّمه حمايةً لحكم الزنا. ففي الحالة الأولى تكون المقدّمية واقعيّة مدركة لنا، فيتوقّف الحجّ على المقدّمة حقيقةً، أما فيما نحن فيه فقد

لا يتوقّف ترك الزنا على ترك النظر، فقد ينظر ولا يزني، إنما المولى رأى أنّ ملاك الزنا قد يستدعي حظر بعض الأشياء؛ لأجل أن لا يكون المكلف في معرض الوقوع في الزنا، فنضمن بذلك عدم تحقق الفاحشة في المجتمع، أو نخفف منها إلى أقصى درجة ممكنة.

نعم، لو كان الشك في تحفظية الحكم مستلزماً أو مستتبناً للشك في إطلاقه وتاريخيته لزم الأخذ بالقدر المتيقن، طبقاً لما بحثناه مفصلاً في مباحث تاريخية السنّة (انظر: حيدر حبّ الله، حجّية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم: ٦٦١ - ٧٤٠)، فليراجع.

٧- التشريعات التحفظية بين وظيفة المعصوم ووظيفة الفقيه

هل أن تشريع الأحكام التحفظية فعلٌ خاصّ بالمولى سبحانه، أو معه النبيّ وأهل البيت (عليهم السلام)، في ما ثبت لهم من ولاية تشريعية، على تقديره، أو أنه يشمل حتى الفقيه بحيث يمكنه تشريع أحكام، أو فنقل: إصدار فتاوى تحريمية أو وجوبية؛ تحفظاً على ملاك أهمّ؟ فلو شعر الفقيه بأنّ السماح بالاختلاط في المدارس والجامعات سيفضي إلى محرّمات، وإلى وقوع الفاحشة بين الذكور والإناث، فهل يحقّ له شرعاً الإفتاء بحرمة الاختلاط هناك مطلقاً، مع عدم قوله بحرمة الاختلاط في نفسه بمقتضى اجتهاده في النصوص، أو لا يحقّ له ذلك؟ وهل له إصدار فتاوى حماية لحكم آخر يراه عرضة للخطر؟

لم يقدّم دليل واضح مقنع يعطي الفقيه هذا الحقّ، بل هو من الإفتاء الذاتي، وهو تقوّل على الله، وقولٌ بغير علم، بعد عدم كون هذا الحكم حكماً ولائياً، ولا هو بالثابت بالعنوان الثانوي حسب الفرض.

نعم، إنما يفتح هذا المجال لو أثبتنا أنّ منهج الشريعة قام على تحريم كلّ ما كان يفضي نوعاً أو غالباً إلى الحرام. ففي هذه الحال نحن إنما نقول بأنّ الفقيه إنّما يكشف عن تحقق الصغرى هنا، أي إنّ الوضع الحالي يفضي إلى الحرام نوعاً وغالباً، أمّا الكبرى فتأتي من اجتهاد شرعي يقضي بأنّ ما يفضي غالباً أو نوعاً إلى الحرام فهو حرامٌ شرعاً. والكلام كلّهُ في إثبات هذه الكبرى.

وهذه الكبرى تنطبق أيضاً على الواجب، فهل يوجد قانونٌ شرعي يحكم بوجود ما يفضي غالباً ونوعاً إلى الواجب، أو أنه لا يوجد بأيدينا شيءٌ من هذا النوع؟ هذه هي المسألة المعروفة بسدّ الذرائع وفتحها. وغاية ما يُطرح هنا بعد المراجعة - خاصة في الكتابات الفقهية والأصولية عند جمهور أهل السنة - هو استقراء الشريعة، لنجد أنها كانت تحرّم في عشرات المواضع أشياء تقع نسبتها إلى أشياء أخرى بمثابة المدخل لها أو المقدّمة، فحرّمت الزنا وحرّمت معه النظر واللمس والخلوة والمفاكحة الغريزية و...، وهكذا. فنفهم من خلال عملية الاستقراء هذه أنّ بناء الشريعة على هذا، فنُصدر حكماً بأنّ كلّ مورد من هذا النوع فلا بُدّ من الحكم بحرّمته أو وجوبه.

إلا أنّ هذا الدليل العمدة لا ينهض لتأسيس قاعدةٍ ما لم يصل الأمر إلى حدّ مقدّمة الحرام أو الواجب، أي إلى حدّ ما لا يقع الواجب إلاّ بالإتيان به، ولا يُترك الحرام إلاّ من خلال تركه، وفي غير هذه الحال لا نستطيع استنباط قاعدةٍ أصوليةٍ من نوع سدّ الذرائع وفتحها؛ والسبب في ذلك أنّ الخروج من الموارد التي استقرّت في الشرع إلى ما لم يستقرّ مبنيّ على الظنّ، والمستقرّ ليس هو الأغلب؛ فلعلّ المولى سبحانه أراد سدّ الذرائع في جملة من الموارد التي رآها مناسبة، لكنّه لا يريد ذلك في تمام الموارد، وربما يكون السبب في ذلك أنّ إطلاق قانون سدّ الذرائع قد يضيّق على المكفّين، فلم يُردّ المولى هذا القانون مطلقاً، بل استخدمه هو بنفسه في موارد معينة في شريعته، ولو لم تكن بالقليلة، وهذا يعني أنّ هذا الاستقراء غاية ما يعطي أنّ من منهج الشارع في بناء أحكامه ما كان يقوم على سدّ الذرائع، وهذا غير أن يُقال بأنّ كلّ ما كان فيه سدّ الذرائع فهو منهجُ الشارع، فإنّ الأولى غير الثانية.

نعم، يمكننا إعادة صياغة المقاربة هنا وفقاً لقانون المقدمية عبر القول: إنّ فكرة ما يتوقّف ترك الحرام على تركه، أو فعل الواجب على الإتيان به، تارةً نطبّقها في المجال الفردي؛ وأخرى في المجال الاجتماعي:

أ. أمّا في المجال الفردي فهي تنتج إلزامات - عقلية أو شرعية - محدودة. وأصول الفقه الإسلامي كثيراً ما نظر إلى تطبيق هذه القاعدة على المستوى الفردي، وبذهنية فردية.

ب. وأما في المجال المجتمعي العام فإن صياغة هذه القاعدة سوف تختلف؛ وذلك أن ترك المجتمع لحرام معين قد يتوقف على تركه لأمر حلال، ومعنى ترك المجتمع ليس ترك كل فرد فرد، بحيث لا يقع الحرام مطلقاً، بل بمعنى صدق أن هذا المجتمع لا يعيش جو هذا الحرام في عمومته وغالبيته، بحيث يكون هو الحالة الاجتماعية السائدة، فأنت تقول: إن المجتمع الفلاني مبتلى بشرب الخمر، وهذا لا يصدق عندما يشرب واحداً في المائة مثلاً؛ بل يصدق عندما يكون ما يقارب النصف أو الأغلب مثلاً مبتلياً بهذا المحرم، فيصح لنا أن نسند فعل الحرام إلى المجتمع بما هو مجتمع. وفي هذه الحال قد يُقال بتطبيق قاعدة المقدّمة، ونقول: إن ترك هذا الحرام من قبل المجتمع متوقف على منع الدولة رسمياً من استيراده أو تصنيعه، وفي هذه الحال يتم الحكم بحرمة الاستيراد والتصنيع؛ لتجفيف منابع هذا الحرام؛ بهدف تحقق عنوان ترك المجتمع لهذا المحرم.

إذا تمّ القبول بأنّ الإسلام ينظر في تشريعاته إلى الظاهرة المجتمعية، كما ينظر إلى الظاهرة الفردية، فلا يبعد أنه يمكن للفقهاء الإفتاء بحرمة بعض المقدّمات المحلّة في نفسها؛ بوصف ذلك من باب تحريم المقدّمة التي لا يمكن المنع عن الحرام إلا من خلال تحريمها. وهذا سيكون حكماً واقعيّاً فتوائياً، وليس حكومياً ولائياً.

إلا أن هذا التطبيق - لو صحّ وتمت الموافقة عليه - يظلّ مشروطاً بشروط:

الشرط الأول: أن يحرز بالفعل أنّه لا يوجد سبيلٌ آخر لقطع مادّة الفساد، إلاّ عبر هذا الطريق. ومن ثم فاللازم اختيار أقلّ الطرق تحريماً؛ خروجاً عن قاعدة البراءة والحلية بمقدار الضرورة.

الشرط الثاني: أن لا يكون في تحريم هذه المقدّمات مفاصد تفوق مفسدة بقاء المحرم الأصلي، الذي يُراد تحريم المقدّمات لأجله.

وأمثلة هذا الأمر كثيرة؛ إذ في مثل عصرنا قد يكون في التضييق على المقدّمات - تمهيداً لعدم شيوع الحرام - ضغطاً اجتماعياً كبيراً منفراً من الدين، وموجباً لردّات فعل عكسيّة؛ أو وقوع المجتمع الإسلامي في عزلة تامّة عن العالم لو أريد تطبيق هذا القانون، ممّا يلزم منه مفاصد عظيمة.

لنأخذ مثلاً: تحريم السفر إلى بلاد غير المسلمين، أو تحريم الدراسة في الجامعة

المختلطة ولا توجد إلا جامعات مختلطة، فإن مثل هذا التحريم لو كان بهدف قطع دابر الفساد الفكري والأخلاقي الناتج عن السفر أو عن الالتحاق بهذه الجامعة أو تلك قد يؤدي إلى تحوّل المؤمنين أو المسلمين إلى أمة جاهلة، حيث لا يمكنهم تقديم البديل في الفترة الراهنة، فيلزم أخذ هذه الأمور بعين الاعتبار، وموازنة الموقف.

وبناءً عليه، لا يبعد - لو تمّ ما تقدّم - القول بنظرية سدّ الذرائع أو أحكام المقدّمة باللحاظ المجتمعي، شرط ملاحظة تمام الملابسات، وخاصة الشرطين المتقدّمين. ولا يكون ذلك تحريماً من باب الولاية، ولا نحو ذلك، بل هو حكم واقعي شرعي، غايته يكون مؤقتاً بحدود قيود المقدّمية؛ فإذا ارتفعت فإنّ هذا الحكم يرتفع. وبهذا يمكن وقوع مصالحته في هذه القضية بين الأصول الاجتهادية للمذاهب الفقهية.

٨- هل رواية شعيب الحدّاد في احتياط الإمام الصادق عليه السلام تساعد نظرية التشريع الاحتياطي؟

ورد في الخبر المعتبر، عن شعيب الحدّاد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجلٌ من مواليك يُقرئك السلام، وقد أراد أن يتزوَّج امرأةً قد وافقته، وأعجبه بعض شأنها، وقد كان لها زوجٌ، فطلقها ثلاثاً على غير السنّة، وقد كره أن يُقدم على تزويجها حتّى يستأمرّك، فتكون أنت تأمره، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «هو الفرج، وأمر الفرج شديدٌ، ومنه يكون الولد، ونحن نحتاط؛ فلا يتزوَّجها» (الكافي ٥: ٤٢٤؛ والاستبصار ٣: ٢٩٣؛ وتهذيب الأحكام ٧: ٤٧٠).

هذه الرواية وقعت موقع البحث بين الفقهاء في ما يتصل بالنكاح والطلاق وقاعدة الإلزام، وبحثوا في أنّها تُصدر حكماً إلزامياً أو غير إلزامي، وغير ذلك. كما تعرّض بعضهم إلى أنّ الشبهة هنا موضوعية، لا حكمية. والنقطة المركزية في هذه الرواية هي تضييق النهي عن الزواج على إثبات الإمام الاحتياط لنفسه، وبهذا يمكن أن تكون ذات صلة ببحثنا وشاهدنا على نظريتنا المفترضة هنا، الأمر الذي يفرض التوقّف عندها هنا، رغم كونها ليست إلا خبراً آحادياً، نادراً في مضمونه، ليس بحجّة في ذاته عندنا.

يحتمل هنا عدة تفسيرات:

التفسير الأول: أن يريد الإمام الإخبار عن حالته الشخصية، وأنه يحتاط في مثل هذه الموارد، بمعنى أنه لو واجه شيئاً من هذا القبيل فهو لا يُقدم على الزواج من هذه المرأة. ونتيجة ذلك نهي السائل عن هذا الأمر. فالاحتياط هنا جاء في مجال الفعل الشخصي، لا في مجال الاحتياط في الفتوى. وسببُ هذا الاحتياط أنه من الممكن أن يكون ما صدر من طلاق من هذا الشخص فاقداً لبعض الشروط التي هي لازمة، مثل: عدم وقوعه أثناء الحيض... فكأن الإمام يقول: إن هؤلاء لا يراعون عملياً شروط الطلاق الشرعية، حتى التي هي لازمة عندهم، وهذا كثير التحقُّق خارجاً، ولما كان أمر الفرج عظيماً لهذا نحن نحتاط، ونطلب أيضاً منه أن لا يتزوجها؛ لأنَّ هذا الاحتياط لازم. فيكون المورد من موارد الفتوى بالاحتياط في الشبهة الموضوعية، لا الاحتياط في الفتوى.

وهذا الاحتمال، الذي قد يستوحى من كلمات الشيخ الطوسي (انظر: الاستبصار ٣: ٢٩٣ - ٢٩٤؛ رياض المسائل ١١: ٦٩)، لا يوجد عليه أيُّ شاهدٍ في الحديث، بل لو كان الأمر كذلك للزم أن نلاحظ هذا الاحتياط اللازم أثناء بيان الأئمة قاعدة الإلزام، فهناك هو الموضوع المناسب للتقييد، ومع ذلك لا نجد شيئاً من مثل هذه التعبيرات في نصوص قاعدة الإلزام، فضلاً عن معارضته لقاعدة حمل عمل المسلم على الصحة. فافتراض وجود مبرر لم يُذكر في سؤال السائل، ولا في جواب الإمام، ولا دليل عليه خارجاً، وأنهم كانوا يتساهلون في بعض شروط الطلاق اللازمة عندهم... يبدو لي بعيداً في احتمالته.

التفسير الثاني: أن تفسر الرواية بأنَّ المطلقة والمطلِّق لا يوجد في الرواية ما يشير إلى كونهما غير إماميين، حتى يكون المورد من موارد قاعدة الإلزام، بل قد يكونان إماميين، ومن ثمَّ فيمكن أن يكون طلاق الإمامي ثلاثاً على غير السنّة موجباً للاحتياط أو لحسن الاحتياط؛ لوجود شبهة البطلان. فلهذا احتاط الإمام ونهى عن التزويج؛ فإنَّ نهيهِ عن التزويج متفرعاً على الاحتياط لا معنى له سوى أنه نهاه احتياطاً. وهذا الاحتمال واردٌ جداً. ومعه لا معنى للجزم بحرمة الزواج؛ لأنَّ الطلاق ثلاثاً في مجلسٍ واحد - لو أُريد من الرواية - يوجب وقوع طلاق واحد، لا بطلان الطلاق...

فكان الإمام بنفسه محتاطاً هنا في الحكم.

ولكن هذا التفسير يتصادم مع مبدأ علم الإمام بالأحكام كلها، وفقاً للعقيدة الإمامية. فإما أن يكون هذا الزواج جائزاً أو لا، فما هو موجب النهي المنفرد على الاحتياط؟! يضاف إلى ذلك أن قضية المطلقات ثلاثاً على غير السنة قضية معروفة في الفقه المقارن، ووردت روايات أخرى في نفس هذا الموضوع، في أن الطرف الآخر ليس بشيعي، فالمنصرف من الرواية هو كون الطرف الآخر سنياً، والمفروض عدم ذكر خلل آخر في الموضوع. فكلا التفسيرين المتقدمين لا وضوح فيهما، سواء فسّرنا الاحتياط على أنه وجوبي أم استحبابي.

التفسير الثالث: ما ذكره بعض المعاصرين، من أن الرواية لم ترد في المطلقة ثلاثاً، وإنما وردت في المطلقة على غير السنة: «فطلّتها على غير السنة». والطلاق على غير السنة هو الطلاق البدعي. والطلاق البدعي على أنواع: منه باطل، كالطلاق حال الحيض أو في طهر الواقعة، وهذا الطلاق باطل إذا صدر من إمامي؛ ومنه ما هو صحيح، كالطلاق ثلاثاً مرتبة؛ إذ يقع صحيحاً، غايته يكون طلاقاً واحداً. والراوي هنا لم يبيّن أي نوع هذا الذي وقع على غير السنة من أنواع الطلاق البدعي، ولهذا تكون الشبهة موضوعية، لا حكمية؛ إذ مع عدم التعيين من الراوي يُعلم أنه كان جاهلاً بطبيعة الطلاق الذي وقع، وأنه من أي أنواع الطلاق البدعي، بل هو يعلم أنه طلاق بدعي فقط، فكان الموقف الشرعي في هذه الحال هو وجوب الاحتياط أو استحبابه، فأفتى له الإمام بالاحتياط. ولو بوصفه حكماً واقعياً ثانوياً، لا أن الإمام قد احتاط في الشبهة الحكمية. (انظر: محسن الخرازي، مقالة التلقيح، مجلة فقه أهل البيت، العدد ١٦: ١٠٩ - ١١٠).

وهذا التفسير للحديث مبني على قراءة الرواية في كتاب «تفصيل وسائل الشيعة»؛ إذ وردت فيه على الشكل الآتي: «فطلّتها على غير السنة» (تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ٢٥٨).

إلا أن الصحيح أن الرواية تشتمل على كلمة «ثلاثاً» بعد كلمة طلقها؛ فيكون معنى غير السنة هو وقوع ثلاث طلاقات مرتبة، والمفترض الحكم بالصحة لواحدة، لا الاحتياط، فهو من الطلاق البدعي الصحيح. وسبب صحة كلمة (ثلاثاً) أنها موجودة

في المصادر الأصل لهذه الرواية، وهي: الكافي والتهذيب والاستبصار، مضافاً إلى نقلها على هذه الطريقة عند المجلسي الأوّل والفيض الكاشاني والمجلسي الثاني (انظر: روضة المتقين ٨: ٢٠٩؛ ٩: ٤٩؛ والواحي ٢١: ٢٦٨؛ ومرآة العقول ٢٠: ١٨٠؛ وملاذ الأخيار ١٢: ٤٧٨)، الأمر الذي يؤكد - مع عدم إشارة أحد من محققي الكتب الأربعة إلى وجود نسخةٍ حذفت منها كلمة «ثلاثاً» - وقوع سقط واشتباه في كتاب الوسائل، كما هو ليس بقليل، وفقاً لما هو معروفٌ.

يُضاف إلى ذلك، أنّ السائل لم يشرح أنّه لا يعرف سبب بدعيّة الطلاق، ولم يُشير إلى هذا الأمر في مفروض المسألة، والإمام لم يسأله عن ذلك! مع أنّ المفترض منطقياً أن يسأله عن قصده من الطلاق البدعي ما دام لم يُبرز جهله بالسبب. ومع ذلك كلّه لا نستطيع تفسير الرواية بهذه الطريقة. مضافاً إلى التأييد بأنّ مقتضى حمل عمل المسلم على الصحّة هو تصحيح الطلاق.

التفسير الرابع: وهو تفسير الحديث بأنّه طلق ثلاث طلاقات بينها رجعة على الطريقة الشرعيّة، غايته أنّ كلّ طلاق من هذه الطلاقات لم يكن على السنّة، بل كان على غير السنّة، فما هو على غير السنّة ليس التثليث نفسه، بل المثث والطلاقات الثلاث نفسها، ولما لم يتمّ تحديد مبرر البدعيّة لزم الاحتياط.

لكنّه صار واضحاً أنّ عدم سؤال الإمام وعدم توضيح السائل، وعدم قولهم شيئاً من هذا، يريك مثل هذه التفاسير. فضلاً عن أنّ تعبير الطلاق ثلاثاً على غير السنّة يفهم منه في السنة الروايات ووقوع ثلاث طلاقات مرتّبة، وهي الحالة التي يفترض فيها الحكم بصحّة الطلاق الواحد. إضافة إلى ما قلناه من أصالة الصحّة في عمل المسلم.

التفسير الخامس: أن يفسّر الاحتياط هنا بمعنى الاحتياط المستحب؛ لعدم انسجام الاحتياط الواجب مع المعلوم في الفقه من صحّة الطلاق الثلاث، ووقوعه طلاقاً واحداً. (انظر: محمد مهدي النراقي، جامعة الأصول: ١٠٢؛ والبحراني، الحدائق الناضرة ٢٥: ٢٢٤؛ والروحاني، فقه الصادق ٢٢: ٤٣٦).

وهذا التفسير غير مفهوم، فإنّه لا يغيّر من معنى الاحتياط شيئاً لو عدّلنا صفة الوجوب، ووضعنا مكانها صفة الاستحباب. فنحن لا نبحث في الاستحباب والوجوب،

بل في نفس معنى الاحتياط هنا. فإذا كان الحكم هو الجواز واقعاً فما معنى الاحتياط، ولو المستحب، بالنسبة إلى مَنْ هو عالمٌ بالأحكام الواقعية؟ هنا مكن المشكلة؛ إذ المشكلة الحكمية بعيدةً اعتقادياً عند الإمامية، والشبهة الموضوعية غير مفهومة هنا بعد ما ذكرناه سابقاً، وإلا لزم جريانها في مطلق المطلقة، بل إن ظهور النهي في آخر الرواية قد يُقال بأنه يفيد التحريم، فيكون احتمال الاستحبابية مرجوحاً.

التفسير السادس: ما ذكره المحدث البحراني - بوصفه احتمالاً -، من أن الرواية ولو عبّرت بالاحتياط إلا أن المراد هو الحكم. فالقالب احتياطي، والمضمون حكمٌ واقعي. فيكون معنى الرواية: أمرُ الفروج عظيمٌ، ونحن نتجّب ذلك، فلا تتزوج أنت أيضاً. (انظر: الحدائق الناضرة ١: ٧٦).

وهذا التفسير يحتاج إلى شاهد، ولا سيما أن مطلع الرواية بيانٌ لخطورة أمر الفروج والأنساب، المناسبة للاحتياط بمعناه الحقيقي. فحمل الاحتياط على خلاف معناه مخالفٌ لظاهر الحديث، بلا قرينة.

ولكن قد يمكننا تقوية هذا الاحتمال بطريقةٍ أخرى، تعتمد العودة اللغوية لكلمة (نحتاط)؛ فإن أصل الاحتياط من إحاطة الشيء لحفظه، ومنه: نصب الحائط حول الشيء لحمايته. فإذا قبلنا أن الإمام استخدم المعنى اللغوي لهذه الكلمة فيكون المعنى: أمر الفروج عظيمٌ، ونحن نضع حائطاً بيننا وبين هذا الموضوع، ولا نقتحمه، فلا يتزوجها... فتكون الرواية دالةً على الفتوى بالترك، لا الاحتياط في الفتوى، ولا الفتوى بالاحتياط. نعم، غايته تقع الرواية على الطرف المعارض لما دلّ على جواز الزواج من هذه المرأة بعد وقوع الثلاث طلاقاً واحداً، وهذا أمرٌ آخر يبحث في قاعدة الإلزام، وفي فقه الطلاق.

وهذا المعنى للاحتياط تتحمّله بعض روايات الاحتياط التي وظّفها الأخباريون، ويبحث في علم أصول الفقه، مثل: أخوك دينك فاحتطّ لدينك، ويكون المعنى: اعمل كلّ ما من شأنه أن يحفظ لك دينك والتزامك الشرعي، وابتعد عن كلّ ما قد يضرّ بدينك وإيمانك. وهذا لا علاقة له بالأحكام الواقعية، بل بدين المرء. ومنه: لا تعاشر أهل الفسق إذا خفت من إضلالهم لك، وأمثال ذلك، فعليك بالاحتياط. والتفصيل في

محلّه.

التفسير السابع: ما يمكننا طرحه في المقام، وهو يقوم على مسألة مهمة في فقه قاعدة الإلزام، وهي تقول: هل مفاد قاعدة الإلزام هو الصحة الواقعية أو الإباحة والتحليل؟

وهذه المسألة طُرحت في عصر السيد محسن الحكيم، حيث وُجّه له استفتاءً حول شخصٍ من أهل السنة طلق زوجته طلاقاً غير جامع للشرائط عند الإمامية، بينما هو مستوفٍ للشروط في مذهبه، وبعد ذلك استبصر، فهل له أن يرجع بزوجه بعد الاستبصار، أو أنّه ليس له ذلك؟ وقد اختلفت الآراء في هذه المسألة؛ فاعتبر السيد محسن الحكيم - الذي أفرد رسالة جواباً على هذا الاستفتاء، ونشر مضمونها في المستمسك - أنّ له الرجوع بزوجه؛ لأنّ الطلاق باطلٌ في واقعه، وأما قاعدة الإلزام فهي لا تصحّح الطلاق الذي وقع، وإنما تبيح للشيعي الزواج من هذه المطلقة إلزاماً لغيره (انظر: مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٥٢٥ - ٥٢٦، وما بعد)، وتسهيلاً لأمر العباد.

وطرح المسألة الشيخ حسين الحلّي (١٣٩٧هـ)، وخالف في ذلك السيد محسن الحكيم، ذاهباً إلى عدم بقاء تلك المرأة على زوجية زوجها الأول، فلو استبصر أو استبصرا لا تعود إليه إلا بعقدٍ جديد. (انظر: بحوث فقهية: ٢٧٤ - ٢٨٤).

وتحليل هذه المسألة يرجع إلى فهم حقيقة قاعدة الإلزام، فهل تعني صحة طلاق غير الشيعي واقعاً أو تحليل نكاح الشيعي لهذه المطلقة، لا أكثر؟ وبناءً على هذه المسألة يمكن فهم هذه الرواية هنا. وفقاً لرأي السيد الحكيم هذه المرأة ما تزال على زوجية زوجها السنّي واقعاً، ورخص للشيعي بالزواج منها بالإلزام للغير بما ألزم به نفسه. وهذه الرواية هنا تريد أن تسحب هذه الرخصة من الشيعي والإباحة الواقعية الثابتة له بمقتضى قاعدة الإلزام؛ لخطورة المورد، فكأنها تقول: هذه المرأة زوجة ذلك الرجل واقعاً إلى الآن، وأمر الفروج عظيمٌ، ورغم أنّ أصل الشريعة يسمح لك بالزواج منها، إلا أنّني أصدر حكماً احتياطياً؛ حماية لعدم الزواج بزوجة الغير. فالزواج بزوجة الغير جائزٌ، لكن مع ذلك هو خطيرٌ في مضمونه، فيلزم الترك؛ احتياطاً من الوقوع في نفس حالة نكاح من هي زوجة غيره، فالتحريم هنا جاء احتياطاً من الوقوع في هذه الحال - حال الزواج بزوجة الغير -، لا أنه حرامٌ في نفسه. ولهذا عبّر بالاحتياط، ولم

يُفْتَى مباشرةً.

وبعبارة أخرى: كأنَّ الإمام يريد أن يقول: إنَّ أمر الفرج عظيمٌ، وإنَّ لك أن تتزوَّج بهذه المرأة إلزاماً من حيث المبدأ، لكنني أحكم بتجنُّب ذلك؛ إذ هو زواجٌ بزوجة الغير، وأرى الاحتياط فيه شيئاً ضرورياً، فاتركه. والاحتياط في أصله اللغوي من وضع حائط حول الشيء، فعندما قال الإمام: ونحن نحاط، أي نضرب سياجاً نمتنع نتيجه عن فعل ذلك.

وعلى هذا التفسير سيكون نهي الإمام له عن التزويج قد انطلق من احتياطٍ وحيلولةٍ دون وقوع أمرٍ يستحسن عدم الوقوع فيه، ولو كان جائزاً في أصل الشرع، وعلى مستوى الأحكام الأصلية. فتكون هذه الرواية مساندةً لمبدأ الأحكام التحفظية بدرجةٍ من الدرجات، لا بتمام المعنى.

إلا أن هذا التفسير للحديث، حتَّى لو فرضناه في نفسه صحيحاً، ولا سيَّما لو حملنا الاحتياط على الاستحياب هنا، لا يطابق مفهوم الأحكام التحفظية هنا؛ لأنَّ المفهوم الذي ندعيه هو صيرورة حكمٍ ما ممهداً أو ساداً الطريق تجاه حكمٍ آخر. وهنا لا يوجد حكمان أساساً؛ فإن الرواية تنهى عن نفس ما هو حلالٌ شرعاً للشيعي، لا أنها تنهى عن شيءٍ ليكون ذلك مقدِّمةً لترك شيءٍ حرامٍ آخر. ولهذا قد يُستبعد هذا التفسير للرواية من خلال أنَّ الإمام يحاط في شيءٍ هو نفسه أفتى بجوازه؛ فإمَّا أن يكون الزواج من زوجة السنِّي (المطلقة منه على مذهبه) حراماً في الأصل؛ أو حلالاً؛ فإن كان حراماً فلا معنى لكلمة الاحتياط؛ وإن كان حلالاً فما هو مبرر الاحتياط هنا؟ هذا ما يجب إبرازه بعد كون الفتوى هو صحَّة الطلاق واحداً.

التفسير الثامن: إنَّ الاحتياط لا يخلو منشؤه أن يكون إمَّا لشبهة موضوعية؛ أو حكمية:

أمَّا الشبهة الحكمية فلا معنى لها هنا على مباني الإمامية؛ إذ لازمها القول بأنَّ أهل البيت لا يعرفون بعض الأحكام. فإذا قبل شخصٌ ذلك - كون أهل البيت رُبما لا يعرفون حكماً شرعياً ما، ولو بنسبة الواحد في المائة - لم تكن في الرواية أيّ مشكلةٍ، وإلا فلا معنى لها.

وأمَّا الشبهة الموضوعية فلا يظهر في الرواية ما يشير إلى شبهةٍ موضوعيةٍ

إطلاقاً، لكن يلزمنا القول بوجود شبهة موضوعية مركوزة في هذه الموارد - بعد استبعاد الشبهة الحكمية؛ لتعيّن واحدة منهما قهراً - هي التي دعت الإمام للإلزام بالترك احتياطاً، بنحو الفتوى بالاحتياط. فعدم ظهور الشبهة الموضوعية لنا تعييناً لا ينفي تعيينها قهراً، ومن ثم فتكون الرواية مجملة، لا يُستند إليها في معارضة ما دلّ على جواز هذا النكاح.

وبهذا التفسير لا تكون هذه الرواية مثبتةً لشيءٍ في باب انتهاج النبي أو الإمام سبيل التشريعات التحفظية، بل تكون أجنبيةً عن مورد بحثنا. وعليه، فإما أن نقبل بالتفسير السادس المتقدم بالطريقة التي بيّناها، والمعتمدة على اللغة الأصلية للكلمة، أو نأخذ بالتفسير الثامن المفضي إلى شيءٍ من إجمال الرواية. وعلى كلا التقديرين فهذه الرواية لا تصلح في بحثنا هنا، ولا تستطيع أن تساعدنا في إثبات مفهوم التشريعات الاحتياطية الاحتياطية.

النتيجة

إنني أعتقد بأنّ تصوّر الشريعة وفقاً لنظام التشريعات الأصلية وتشريعات الحماية والتأمين هو تصوّرٌ حضر في وعي الفقهاء المسلمين بشكلٍ جزئي، وهو في نفسه مهمٌ جداً، يساعد على فهم المنظومة القانونية في الإسلام من جهة، ويمكن الفقيه من التحرك مع التشريعات بطريقةٍ مختلفة تلفت نظره لفرضيات في الموضوع عليه الاشتغال عليها.

كما أعتقد بأنّ هذا الطرح يشكل نقطة تماسٍ بين أصول الفقه السنّي والشيعي في قضية سدّ الذرائع ومقدّمة الواجب. وهو في الوقت الذي ينفي نظرية سدّ الذرائع، يمكنه إعادة إنتاج بديل لها، ويكون دليلاً مسانداً لفكرة التشريعات التحفظية.

أكتفي بهذا القدر من إثارة هذه المداخل في هذا الموضوع، آملاً أن يتمّ تلقيها بالقراءة والنقد الموضوعيين، إن شاء الله تعالى.

عدالة الطلاق الاستبدادي

أو سؤال العدالة في استبداد الرجل بالطلاق

السيد محسن الموسوي الجرجاني (*)

الطلاق

الطلاق في اللغة هو إخلاء سبيل المقيد وإطلاق سراحه. ويقول الراغب في مفرداته: «أصل الطلاق التخلية من الوثاق. يقال: أطلقت البعير من عقاله وطلّته»^(١). ويقول الفيومي: «قال الفارابي نعمة طالق بغيرها إذا كانت مخلاة ترعى وحدها، فالتركيب يدلّ على الحلّ والانحلال. يقال: أطلقت الأسير إذا حلت أساره وخليت عنه، فانطلق أي ذهب في سبيله. ومن هنا قيل: أطلقت القول إذا أرسلته من غير قيد ولا شرط، وأطلقت البينة إذا شهدت من غير تقييد بتأريخ، وأطلقت الناقة من عقالها وناقة طلق بضمّتين بلا قيد، وناقة طالق أيضاً مرسله ترعى حيث شاءت»^(٢). وأما الزمخشري فيقول: «أطلقت الأسير، وهو طليق، وهو من الطلقاء، وأطلقت الناقة من عقالها فطلقت، وهي طالق وطلق، وناقة طالق ترعى حيث شاءت لا تمنع»^(٣). كما أورد سائر اللغويين هذه المعاني عن الطلاق بصورة أو بأخرى. ومن هنا يمكن القول من دون شك بأن الطلاق في اللغة يعني الإطلاق وإخلاء السبيل والتسريح والتحرير من أي قيود.

وأما المعنى الفقهي فهو أيضاً يماثل هذه المعاني الواردة، وإن ذهب به بعض الفقهاء إلى مقاصد خاصة ضمن شروط وقيود خاصة. وغني عن التأكيد أن الطلاق

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

المصطلح بين هؤلاء يحمل معنىً افتراضياً واعتبارياً، حيث يستند عقد النكاح بين المرأة والرجل على التزامات يتفق عليها الطرفان، مما يفرض عليهما قيوداً تدعن وتقرّ بها الشريعة المقدسة؛ حيث تضع هذا العقد في إطار تقنيني خاص، وتحترمه ما دام في هذا الإطار، وليس على الإطلاق. إذن فلفظا «النكاح» و«التزويج»، وكلُّ له معناه الخاص، غالباً ما يعني في الشريعة والمصطلح الفقهي الـ «اتفاق»، حيث يتناسب بشكل تام مع معناه اللغوي. وهذا هو شأن لفظ «الطلاق» وما تفرّع منه أيضاً في القرآن الكريم، حيث قال جلّ وعلا في سورة البقرة: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٧)، ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا﴾ (البقرة: ٢٣٠)، ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ (البقرة: ٢٣١)، ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٣٢)، و﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٣٦)، ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَرْصَفْ مَا فَرَضْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٣٧)، ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٣٨)، ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢٤١).

هذه بعض الآيات التي وردت في سورة البقرة. والظاهر منها ومما جاء من هذا اللفظ في السور الأخرى أنه يدلّ على نفس المعنى اللغوي المذكور آنفاً. وكما أشرنا مسبقاً فإن هناك نوعاً من استخدام العناية والمجاز في هذا الجانب؛ فإن قال أحدهم بأن المجاز في هكذا مقاصد هو المجاز العقلي، كما نُسب إلى السكاكي، فيجب عليه القبول بأن الطلاق وما اشتق منه لغوياً إنما هو حقيقي، واستخدم بمعناه اللغوي، وإن وجد فيه شيء من التصرف العقلي بالمستعمل فيه؛ وإن أبيننا ذلك فعلياً إذن القبول بأن هذا اللفظ قد استعمل مجازاً في جميع مقاصده، حسب قول الزمخشري في أساس البلاغة، وإن كان كلامه يقصد الاستخدام والاستعمال القرآني والشرعي، وإلا فالطلاق عند الفقهاء ومن دون شك قد استعمل في الانفصال الخاص الحاصل بين الرجل والمرأة، وقد أصبح هذا اللفظ حقيقة مصطلحة عندهم؛ للدلالة على وقوع هذا التصرف، وإن كان على عدة أقسام لسنا بصدد التعرّض لها حالياً.

هل الطلاق جائزٌ؟

كما قلنا فإن الرجل والمرأة الأجنيين يحلان على بعضهما بعقد الزواج والشروط الخاصة، حيث يستطيع كلُّ منهما التمتع من الآخر. وبعبارة أخرى: يصبح الرجل والمرأة محرمين بعقد النكاح، بعدما كانا قبل ذلك أجنيين. وهذه المحرمية الزوجية تنتج آثاراً لأحاجة لبيانها؛ لوضوحها للعامة، وإنما الذي يحتاج للتأكيد هو أن هذا الترابط الذي يعبر عنه الشرع بالعقد ليس اتفاقاً مطلقاً أزلياً لا يمكن فسخه، بل على العكس من ذلك، يمكن فضّ هذه العقدة التي اتفق على ربطها الزوجين؛ ليذهب بعد ذلك كلُّ في حال سبيله السابق. وهذا يعني أن ما حلّه الشرع من الاستمتاع أضحى حراماً بعد ذلك، ليعود الزوجان السابقان أجنيين وحرامين على بعضهما البعض. وهذا ما أقرته الشريعة المقدّسة، وصرّح به الذكر الكريم، وفاضت به الروايات عن النبيّ وأهل بيته عليهم السلام، مما يجعل جواز الطلاق من ضروريات الشريعة وبديهياته، فلا يمكن التشييك والترديد في جواز وقوعه.

مَنْ يملك الحقّ في الطلاق؟

لقد برهننا في ما تقدّم على جواز الطلاق في الشريعة، لنتناول جانباً آخر من هذه القضية، وهو الإجابة عن هذا السؤال الملحّ: مَنْ يملك الحقّ في فكّ عقدة الزواج وإنهاء الحياة الزوجية؟ هل هو الرجل وحده صاحب الحقّ والقرار في ذلك؟ هل يحقّ للرجل؛ لمجرد الشعور بعدم الرغبة في استمرار الحياة الزوجية، أن يتقدّم للطلاق، رغم رغبة الزوجة في استمرارها؟ هل تحتكر المرأة حقّ الطلاق، دون الرجل؟ هل يمكن لكليهما الطلاق والتخلّص من قيود الحياة الزوجية، أو أن الطلاق وإنهاء الحياة الزوجية حقّ يملكه الجانبان، ويتحقق باتفاقهما على ذلك، وتنفيذ صيغة الطلاق بحضور شاهدين عدلين، وقول الرجل للمرأة: «أنت طالق»، أو بتوكيل بحضور الشاهدين العدلين؟

يبدو الرأي الأخير عادلاً من جهة؛ ومطابقاً للأسس والقواعد من جهةٍ أخرى. فأما الجهة الأولى، وهي العدالة، فلا تبدو بحاجة إلى التفصيل. فمن الواضح أنه وبإطلاق يد الرجل بالطلاق قد فتحنا أمامه سبيلاً متسعاً لممارسة الظلم والاستبداد

والتعسف، بل يمكن القول: إن حكم القانون بهذا الرأي يمثل ظلماً بنفسه، حيث منحنا بموجبه حقاً للرجل، ومنعناه عن المرأة، دون مبررٍ وحكمة. كما أن منح المرأة لهذا الحق، وهو حق يرتبط بمصيرها، يمثل ظلماً بحق الرجل. فمنح هذا الحق لأيٍ منهما ربما يتسبب في إلحاق الظلم والأذى بالطرف الآخر. والأمثلة على ذلك كثيرة. فربما يترك الرجل زوجته بعد أن تمتع بها ويذهب للزواج بأخرى شابة، فالظلم لا يقع على المرأة الأولى فحسب، بل يتعدى إلى حرمانها من أبنائها مثلاً. وربما يهجر الرجل امرأته المريضة؛ فراراً من العناية بها، ومن دون ولي ولا نصير. والكثير مما شابه هذه الحالات، حيث لا يترك شكاً بأن هذا الرأي يشكل نوعاً من الظلم تجاه المرأة، كما هو الحال على العكس من ذلك، فمن الممكن بجعل خيار الطلاق بيد المرأة أن تقوم ومتى شاءت، ومن دون موافقة الرجل، بالتخلص من قيود العقد الشرعي والتزامات الحياة الزوجية، مما يصور نوعاً من الظلم تجاه الرجل. ومن هذا المنطلق من الأخرى أن يتم الطلاق والتخلص من قيود الحياة الزوجية بموافقة من الطرفين، أو مناصباً برأي حاكم الشرع وما شاكله؛ لأنه وفق هذه الحالة، أي الطلاق بالموافقة، يراعى جانب الحق للزوجين؛ فالمرأة في هذه الحالة هي التي اختارت العيش بمفردها في المجتمع، وكذلك الشيخ الطاعن بالسِّنِّ والسقيم هو الذي اختار وبمحض إرادته العيش دون ولي. كما أن ترك أمر الطلاق بيد الحاكم الشرعي يحقق العدالة للجانبين؛ لأن مصيرهما قد وقع بين يدي حاكمٍ عادلٍ يحقق العدالة بينهما من دون ظلم ومساومة. أجل، يمكن القول: إن هذا القانون يستلزم نوعاً من الظلم، ولكنه خيارٌ صعب بين الأمرين، ولا بُدَّ منه؛ وذلك لأن المفسد الناتجة عن عدم جواز الطلاق ستكون أكثر وأوسع مما يحدث في حالة الطلاق. فإذا لم يكن بُدٌّ من الطلاق، وهذا ما دفع الشريعة الإسلامية إلى تبيته، فيجب الرضوخ لتاليه الفاسد، ولكن بقدر ما تمليه الضرورة؛ وفقاً لقاعدة: «الضرورات تقدر بقدرها»، ويعني اتباعها القبول بمبدأ نظرية «الطلاق التوافقي»، وهي ذاتها مبنية على أساس قاعدة التزاحم وتقديم الأهم على المهم. إذن يمكن القول، من دون ريب أو شك: إن قانون «الطلاق التوافقي» هو أكثر القوانين عدالةً يمكن تشريعه في هذا الجانب.

وأما عن قولنا بأن «الطلاق التوافقي» يطابق القواعد فنقول:

أولاً: إن عقد الزواج يدرج من ضمن العقود والمعاملات. ومن ناقل القول: إن هذا العقد يتمّ بملء الإرادة والاختيار من كلا الجانبين، كما هو الحال في البيع. ولأن هذا العقد شأنه شأن «عقد البيع» يعتبر لازماً، وليس جائزاً، فلا يجوز لطرف خرقة دون موافقة الآخر. فالعقود والاتفاقات الاجتماعية على قسمين: العقود الجائزة؛ والعقود اللازمة. ويمكن خرق العقد الجائز من أحد الجانبين؛ ندماً أو غير ذلك، بينما لا يمكن العمل وفق هذه الصيغة في العقد اللازم، حيث ينحصر فضّ العقد باتفاقهما على ذلك. فمثلاً: عقد «البيع» عقدٌ لازم، لا يمكن فسخه، لا من جانب البائع، ولا من جانب المشتري، إلا في حال وجود خيار في ذلك. وينحصر الفسخ في اتفاقهما على هذا الأمر، والذي يطلق عليه (الإقالة).

فإذا ثبتت هذه القاعدة للعقود اللازمة تصطدم حينها نظرية الطلاق الاستبدادي بهذه القاعدة، حتى وإن لم يكن الطلاق فسخاً. ولا يستبعد أن نقول: إن الإقالة لا تعتبر فسخاً للبيع، كما هو حاصل في العقد الجائز أو بخيار الفسخ، بل هو شكل من معاملة جديدة، خلافاً لنظرية «الطلاق التوافقي». ومثل سائر العقود التي يمكن فسخها برضا الطرفين يجب أن يفسخ عقد النكاح في حال رغبة الزوجين في وضع نهاية له، اللهم إلا إذا منعت الشريعة المقدّسة الطلاق، والمفروض أنها لم تمنعه إطلاقاً. كما أن الحديث هنا ليس حول جوازه من عدمه، بل هو حول مَنْ يمتلك الحقّ فيه. وبالتالي يجب القبول، وفقاً للقاعدة، بأن خيار الطلاق يكون بيد المرأة والرجل متفقين على ذلك، دون ترجيح هذا على تلك، وهذا يعني بأن الرجل أو وكيله يجري صيغة الطلاق في حال موافقة الزوجة على ذلك.

ثانياً: لا يختلف أحدٌ على أن المبدأ الأوّل في المعاملات هو مبدأ أو أصل الفساد. فمثلاً: نقل الثمن والمثمن في باب البيع لا يتحقّق إلا بإحراز سببه، فلا يمكن الحكم بتحقيق النقل عند الشكّ في تحقق سببه، وكذلك هو الأمر بالنسبة للاستصحاب. وللطلاق نفس الحكم، أي في حال الشكّ بتحقيق سبب انحلال العقد وفسخه سيحكم بعدم تحقّقه. أما موضع الشكّ هنا فهو في التحقق من أن صيغة الطلاق هل قضت بطلاق الزوج من الزوجة أم لا؟ ومن الواضح بمقتضى الاستصحاب في الحكم والموضوع بأن العقد لا زال قائماً، فضلاً عن بقاء الحلية بينهما. إذن لا يمكن الحكم

بصحة الطلاق ما دامت الموافقة عليه غير محرزة من الجانبين، بل تقتضي القاعدة عدم زوال الزوجية السابقة إلا بوجود دليل حاسم، يمكن من خلاله غض النظر عن مثل هذه المبادئ. ففي حال وجود دليل اجتهادي لا يمكن العمل بمبدأ عملي، وهذا ما يذهب بنا نحو البحث في الآيات والروايات، حتى إذا وجدنا فيهما ما يدل على غير ما توصلنا إليه حتى الآن نتمسك به لنترك ما عداه. فقد قال عز من قائل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، وهو مبدأ أساسي لا يختلف عليه المسلمون قاطبة، والشريعة خاصة، حيث تعتقد بأن ما ورد عن الأئمة فهو عن النبي ﷺ، فإذا وجدنا رواية منهم تتعارض مع القاعدة تمسكنا بها سمعاً وطاعة، وتركنا القاعدة جانباً. وهذا يعني بأن علينا البحث في روايات الأئمة؛ لأن الروايات المباشرة عن النبي ليست متاحة، وحلقة الوصل بيننا وبين مصدر الوحي ذلك لا يتم إلا عبر الأئمة؛ إما عن نقلهم لرواياته؛ أو مما صدر منهم من حديث؛ لأنهم يتحدثون عن النبي وشريعته الطاهرة. مع هذا نجد من الضروري، وقبل الدخول في هذا المخاض، أن نبحث في القرآن الكريم عما أتى به في موضوعنا هذا:

القرآن وآيات الطلاق

كما ذكرنا سالفاً فإن في الذكر الحكيم العديد من الآيات التي تتناول موضوع الطلاق. والمثير هو أن الآيات لم تتحدث قط عن حق الرجل بالطلاق دون رضا الزوجة، وإن نسبت بعضها الطلاق إلى الرجل، كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ (البقرة: ٢٣٠)، أو ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ (البقرة: ٢٣١)، وما شابه ذلك. ولكن من البين أن مجرد إسناد الطلاق للرجل لا يشكل سبباً لقيامه بذلك شاءت المرأة أو أبت. وبعبارة أوضح: مهما أنجز الطلاق بيد الرجل، ويقبول المرأة كان أو رغماً عنها، فليس في كتاب الله ما يدل على صحة طلاق الرجل، لئتمسك أحدهم بهذا الإطلاق ليبرهن بأن الطلاق بيد الرجل. فالأمر أعم من قبول المرأة أو رفضها. فقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٣٠) يعني ترتب هذا الأثر أي الطلاق بعد التحقق من صحته، وإن قال عز وجل: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ

بمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» (البقرة: ٢٢٩) فإنما يقصد بأن الرجوع لمرتين إنما يأتي من صحّة الطلاق. والملحّص في ما قلنا هو أن الباري تعالى، وعبر هذه الآيات، لا يقصد منح الرجل حقّ الطلاق بتحقيق أمر أو عدم تحقيقه، بل قصد في كل منها غرضاً خاصاً يمكن التحقق منه بقدر يسير من التأمل. إذن فمن العدل القول بأننا لم نتمكن استخراج الرأي السائد في هذا المجال من الآيات، وإن نسبت بعضها الطلاق إلى الرجل، ولربما يمكن حصر إجراء صيغة الطلاق وخرق عقد النكاح بالرجل، وهذا كما قلنا لا يناه في اشتراط موافقة الزوجة ورضاها، كما هو موجود في الإقالة، فإنها تتم إما من قبل البائع أو المشتري، ولكن يشترط في صحتها قبول ورغبة الطرفين.

روايات الطلاق

هل توجد رواية تثبت الطلاق للرجل، دون حقّ المرأة في ذلك؟ لقد وضع الشيخ الحرّ العاملي في أبواب مقدمات الطلاق باباً تحت عنوان «باب أن الطلاق بيد الرجل، دون المرأة»، وأتى برواية واحدة لدعم دعواه، عن رجل تزوّج امرأة اشترطت عليه أن يكون خيار الجماع والطلاق بيدها، فسئل الإمام الصادق عن ذلك، وقال الإمام مجيباً: «خالف السنّة وولّي الحقّ من ليس أهله، وقضى أن على الرجل الصداق، وأن بيده الجماع والطلاق. وتلك السنّة»^(٤).

وربما يقول أحدهم بأن الإمام منح الرجل حقّ الطلاق، كما حرم المرأة منه، وهذا ما يثبت المشهور والسائد بحقّ الرجل في الطلاق، في حين أن المرأة تفتقد الحقّ في ذلك.

ومما لا شكّ فيه هو أن الرواية لا تصلح للاستدلال؛ لأنها أولاً: تفتقر إلى السند الصحيح؛ إذ الراوي الأصلي عن الإمام الصادق أتى بعبارة «بعض أصحابنا»، والمروي عنه هو «ابن بكير»، فتكون بذلك مرسلّة بأدنى نسبة الصحّة.

وثانياً: يستفاد من الرواية أن لو اشترطت المرأة لنفسها التمسك بعقدة الجماع والطلاق، وقبل الرجل بذلك، فإنه غير ملزم بالتمسك بالشرط؛ لمخالفة الشرط السنّة. ولا علاقة لهذا بما نحن بصدده؛ لأن منافاته للسنّة يأتي من وضع عقدة الجماع والطلاق بيد المرأة، أو لأنها تمتعت في هذا الشرط بالاستقلالية، أو يمكن أن يكون

القصد من السنّة أن إجراء صيغة الطلاق بيد الرجل، وهذا في حدّ ذاته لا يتنافى مع اشتراط موافقة المرأة ورضاها. وليس مستبعداً أن تكون عبارة «وتلك السنّة» في آخر الرواية تشير إلى هذا المعنى.

وهناك رواية أخرى نتطرّق إليها هنا، يقول فيها الرواي، سائلاً الإمام الصادق: «ما تقول في رجل جعل أمر امرأته بيدها؟ قال: فقال لي: ولي الأمر من ليس أهله، وخالف السنّة، ولم يجز النكاح»^(٥).

والبادي من الرواية بأن لا حقّ للمرأة أن تبادر بالطلاق، وتفويض هكذا أمور إليها لا يؤثّر في نصّ العقد، بل يسقط عقد النكاح أيضاً.

وهذه الرواية مرسلّة أيضاً من دون سند موثوق، فلا يمكن الاعتماد عليها والاستدلال بها.

كما أننا لم نقصد من وراء ما نسعى إليه هنا أن نضع جميع شؤون الحياة الزوجية بيد المرأة، حتّى يُقال: إن هذا مخالف للسنّة، والرواية تتكرّر ذلك، بل يدور بحثنا حول رضا المرأة عندما يقوم الرجل بالطلاق. ومن الواضح الجليّ أن هذه الرواية ومثيلاتها لا تمتّ بصلة إلى الموضوع، ولا سيّما أن الرواية تتحدّث عن اشتراط وضع جميع شؤون الزوجية تحت تصرّف المرأة، وهذا الشرط من دون شكّ يخالف السنّة، كما أن وضع أمر الطلاق بيد الرجل، وإطلاق يده في هذا الشأن، يشكّل حسب رأينا مخالفة للقواعد.

والرواية السادسة في هذا الباب أيضاً تقترب من مضمون الروايتين السالفتين، وسندها يرجع إلى «إبراهيم بن محرز»، وهو مجهول. والدلالة هي التي أوردناها في الرواية السابقة، ولا نتوقف عند نقلها ونقدها، ولا سيّما أن من المحتمل أن لا تكون الروايات الثلاث إلّا رواية واحدة. فضلاً عن وجود روايات عديدة في نفس الباب، تعدّ بعضها صحيحة السند، وتقف في مقابل هذه الروايات، وتفيد إمكانية تفويض الرجل أمره لزوجته في نصّ العقد. فمثلاً: ورد في إحدى هذه الروايات: «إذا خيّرهما وجعل أمرها بيدها في غير قبل عدّتها، من غير أن يشهد شاهدين، فليس بشيء؛ وإن خيّرهما وجعل أمرها بيدها بشهادة شاهدين في قبل عدّتها فهي بالخيار ما لم يتفرّقا، فإن اختارت نفسها واحدة، وهو أحقّ برجعتها؛ وإن اختارت زوجها فليس بطلاق»^(٦).

إذن لا يمكن الاستدلال بروايات باب الخيار لما نحن فيه، سواء كانت صحيحة السند أم لا؛ لأنها على قسمين: قسم يدلّ على إمكانية منح الرجل لحق الطلاق للمرأة، ويمكن للمرأة أيضاً أن تدرج هذا الشرط في اتفاقية العقد؛ والقسم الثاني تتعارض كلياً مع ذلك، وهو ما يوجب إيجاد مخرج لحلّ هذا التباين. وليس من المستبعد أن يقال في مقام الحلّ: إن الروايات النافية مطلقة، والروايات المجوّزة مقيدة، وعليه يجب حمل المطلق على المقيد، أو فقلّ: لا يصحّ شرط الخيار للمرأة مطلقاً، لكنه يصحّ بصورة مقيدة بمجلس العقد.

وإنّ فضّ هذا التباين بهذا الشكل أو بقي على حاله فلا ينفي عدم صلته بموضوعنا أيضاً؛ لأننا نبحت عن موافقة المرأة ورضاها كشرط لصحة الطلاق، وما علاقة هذا بنفي شرط الخيار عن المرأة؟

وذهب البعض إلى دلالة رواية عليّ بن يقطين على هذا المعنى، فقد جاء فيها: «سألته عن رجلٍ زوّج أمته رجلاً حرّاً، فقال: الطلاق بيد الحرّ»^(٧). وهذا يعني حسب ظنّهم تصريح الإمام بأن الطلاق بيد الرجل. فلا داعي بعد ذلك للخوض في اشتراط موافقة المرأة لصحة الطلاق.

وهذا حسب ظنّي أمرٌ غريب جداً! أولاً: لأن الرواية مخدوشة حسب إسنادها؛ بمحمد بن أبي حمزة، وهو بين ثقة ومجهول الحال.

وثانياً: جاء في رواية محمد بن مسلم ما يلي: «فقال: إنّ كان الذي زوّجها منه يبصر ما أنتم عليه ويدين به فله أن ينزعها منه ويأخذ نصف الصداق». وهذه رواية صحيحة السند، وفيها تصريح بحقّ المولى في انتزاع الأمة من زوجها بعد أن زوّجها له، بمعنى قدرته على طلاقها رغم مخالفة الزوج. ويبدو واضحاً أن هذا المضمون يخالف مضمون الرواية السابقة. والتباين بين الروایتين جليّ؛ لأن الأولى وضعت الطلاق بيد الرجل، والثانية صرحت بحقّ المولى في طلاق الأمة من زوجها.

وثالثاً: لو فرضنا جدلاً صحة الرواية السابقة فهي أيضاً لا تتصل بموضوعنا؛ لأن الرواية تصرّح بعدم استطاعة المولى طلاق أمته من زوجها، وما نحن بصددده هو عن موافقة الحرّة في الطلاق كشرطٍ له.

الطلاق، حرامٌ أم مكروه؟

كما أشرنا سابقاً فإن جواز الطلاق من ضروريات الشريعة الإسلامية المقدسة، وتصرح آيات عدّة من الذكر الحكيم إلى هذا الجواز وصحته. إذن لا نقاش في جواز الطلاق في الشريعة الإسلامية. وأما الروايات التي تدلّ على حرمة الطلاق بحسب ظاهرها فقد حملها الفقهاء على الكراهة الشديدة. ونقل بعضاً من هذه الروايات؛ لغرض البحث فيها والحكم عليها:

١- رواية صفوان بن مهران: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: تزوّجوا وزوّجوا، ألا فمن حظّ امرئٍ مسلمٍ إنفاق قيمة أيمة، وما من شيءٍ أحبّ إلى الله عزّ وجلّ من بيتٍ يعمر في الإسلام بالنكاح، وما من شيءٍ أبغض إلى الله عزّ وجلّ من بيتٍ يخرب في الإسلام بالفرقة، يعني الطلاق»^(٨).
ومحل التأمّل يقع في الفقرة الأخيرة، حيث يقول: «وما من شيءٍ أبغض إلى الله عزّ وجلّ من بيتٍ يخرب في الإسلام بالفرقة، يعني الطلاق»، ويضيف الإمام الصادق عليه السلام في نهاية الرواية: «إن الله عزّ وجلّ إنما وكّد في الطلاق وكرّر فيه القول من بغضه الفرقة»^(٩).

وجاء في روايةٍ أخرى: «إن الله عزّ وجلّ يحبّ البيت الذي فيه العرس، ويبغض البيت الذي فيه طلاق، وما من شيءٍ أبغض إلى الله عزّ وجلّ من الطلاق».
ونقل عن النبي صلى الله عليه وآله: «إن طلاق أمّ أيّوبٍ لِحُبِّ».
وعن الإمام الصادق عليه السلام: «ما من شيءٍ ممّا أحلّه الله أبغض إليه من الطلاق».
وجاء في مكارم الأخلاق، عن الإمام عليه السلام: «تزوّجوا، ولا تطلقوا؛ فإن الطلاق يهتّر منه العرش»^(١٠).

ولا شكّ في دلالة هذه الروايات على حرمة طلاق المرأة. ولكن لأن أصل جواز الطلاق صريحٌ لا يمكن إنكاره، فقد حمل الفقهاء هذه الروايات على الكراهة، ولكن مع وجود نبرة الروايات الحادّة، والتي تتخطّى الكراهة، عاد الفقهاء وحملوها على الكراهية الشديدة. وهذا الحمل حسّب ظنّي ليس مقبولاً، والتعبيرات الموجودة في الروايات لا تتسجم مع الكراهة؛ لأن أيّ كراهية لا ترقى إلى هذا المستوى من البغض عند الله، بل لا ترقى بعض المحرّمات أيضاً، فما بالك بالمكروهات؟ وكيف يمكن

أن يهتزَّ عرش الله من مكروه؟ إذن فدلالة هذه الروايات الصريحة تجعل الطلاق حراماً ومن الذنوب الكبيرة. لكن ما يجعل حكم جوازه من البديهيّات هو التصريح الواضح الموجود في القرآن والروايات، وعليه يمكن القول: إن المراد لم يكن الحرمة المطلقة، بل القصد منه حَسْبُ رأينا حرمة طلاق الزوجة من دون رضاها وموافقتها، واعتباره ضمن الذنوب الكبيرة؛ لأن جعل هذا الحق للرجل، وكما أوردنا سابقاً، يُعدّ ظلماً وجوراً واضحاً لا يمكن تصديقه، فضلاً عن تاليه الفاسد عند تنفيذه. إذن بعد أن اتّضح عدم احتمال الروايات الحمل على كراهة الطلاق، يبقى أن نحملها على أفضل وجه، وهذا الوجه الوحيد هو أن نقول: إن القصد من الروايات هو حرمة طلاق المرأة من دون أخذ موافقتها ورضاها، وإن ما ورد في الآيات والروايات عن جوازه، ومع افتراض إطلاقه، يسري على موافقة الزوجين على الطلاق والانفصال.

الروايات التي تجيز الطلاق للرجل

لقد عقد الشيخ الحرّ العاملي في أبواب مقدّمات الطلاق باباً تحت عنوان «باب جواز طلاق الزوجة غير الموافقة»، وذكر عدّة روايات لإثبات دعواه، نتناولها هنا بالبحث والتدقيق:

الرواية الأولى: عن الإمام الباقر عليه السلام، «أنّه كانت عنده امرأة تعجبه، وكان لها محبباً، فأصبح يوماً وقد طلقها، واغتمّ لذلك، فقال له بعض مواليه: لِمَ طلّقتها؟ فقال: إنّي ذكرتُ عليّاً عليه السلام فتتصّته، فكرهتُ أن ألصق جمرَةً من جمر جهنّم بجلدي»^(١١). وحسب رأينا من البديهيّ تعذر إثبات حقّ الطلاق للرجل دون رضا وموافقة الزوجة؛ وذلك لعدّة وجوه:

أولاً: الرواية ضعيفة، ومرسلة، ولا يعتنى بها؛ لأن الراوي وهو عثمان بن عيسى غير ثقة، ويروي «عن رجلٍ»، والرجل مجهول تماماً.

ثانياً: إذا تركنا سند الرواية جانباً، واعتبرناها صحيحة، فلا يوجد فيها ما يفيد الدعوى القائمة؛ لأنه من الممكن وقوع الطلاق بين الإمام وزوجته بموافقة الزوجة. كما يتّضح ممّا قاله الإمام لتبرير عمله بأن المرأة كانت من النواصب، ولربما مرتدّة، والطلاق وقع بسبب هذا الارتداد، والتعبير بالطلاق في كلام الراوي إنما جاء

سهواً أو مجازاً.

ثالثاً: أقصى ما يمكن فهمه من هذه الرواية هو طلاق الإمام لزوجته، ما يدل على جواز الطلاق، وهذا أمر مفروغ منه، لكنه مجمل بالنسبة إلى الشروط، ولا يمكن إثبات أي شرط فيه ولا نفيه.

الرواية الثانية: «عن خطاب بن مسلمة قال: كانت عندي امرأة تصف هذا الأمر، وكان أبوها كذلك، وكانت سيئة الخلق، وكنت أكره طلاقها لمعرفتي بإيمانها وإيمان أبيها، فلقيتُ أبا الحسن موسى عليه السلام، وأنا أريد أن أسأله عن طلاقها. - إلى أن قال: - فابتدأني، فقال: كان أبي زوجني ابنة عم لي، وكانت سيئة الخلق، وكان أبي ربما أغلق عليّ وعليها الباب رجاء أن ألقاها، فأتسلق الحائط وأهرب منها، فلما مات أبي طلقته، فقلت: الله أكبر، أجابني والله عن حاجتي من غير مسألة»^(١٣). وربما يمكن القول بأن هذا الحديث وبشكل واضح يدل على حق الرجل في طلاق زوجته، دون أن يكسب موافقتها. ولكن تعميمه من قبل الراوي يفتقد إلى الأساس العلمي، ولم يتضح بعد لماذا قص الإمام الكاظم عليه السلام قضية طلاق زوجته للرجل.

ولو افترضنا بأن الإمام كان بصدد الإجابة عن قضية الراوي، وكأنما يريد أن يقول له: إن ابتليتِ بامرأة مؤمنة سيئة الخلق، ولا ترجو وفاقاً منها، فطلقها، فهذا لا يعني أن يذهب الرجل ويطلقها رغم معارضتها للطلاق؛ بل من الممكن أن يقصد الإمام أنه لو كانت المرأة مؤمنة، ولا يتوافق خلقها مع الزوج، ولم يتبق حلٌّ، فكلُّ يخلي سبيل الآخر ويذهب إلى سبيله. إذن لا تقيد هذه الرواية إطلاق جواز الطلاق الاستبدادي.

الرواية الثالثة: هي رواية يستشهد بها الشيخ الحرّ العاملي، وينقلها عن خطاب بن مسلمة أو سلمة، عن الإمام موسى بن جعفر، قال: «دخلتُ عليه وأنا أريد أن أشكو إليه ما ألقى من امرأتي من سوء خلقها، فابتدأني، فقال: إنَّ أبي زوجني مرةً امرأة سيئة الخلق، فشكوت ذلك إليه، فقال: ما يمنعك من فراقها؟ قد جعل الله ذلك إليك، فقلتُ فيما بيني وبين نفسي: قد فرجت عني»^(١٣).

وربما يمكن القول بأن دلالة هذه الرواية على جواز الطلاق الاستبدادي

واضحة، ولا سيَّما عند قوله: «ما يمنعك من فراقها؟ قد جعل الله ذلك إليك»^(١٤). ولكن لا يجد هذا الاستدلال على إثبات الطلاق الاستبدادي أذناً صاغية أيضاً؛ **أولاً:** لضعف سند الرواية، وانعدام الحجية فيه. فالكليني رواها عن أحمد بن مهران، عن محمد بن عليّ، عن عمرو بن عبد العزيز، عن خطَّاب بن مسلمة (سلمة). وأحمد بن مهران ليس من الثقات، بل ضعفه بعضهم. ومحمد بن عليّ الأمر فيه مختلف؛ فقد عدّه بعضهم ثقة؛ واعتبره بعضهم مجهولاً؛ كما ضعفه آخرون. وكذلك الحال بالنسبة لخطَّاب بن سلمة أو مسلمة، فهو مجهول غير معروف. إذن الرواية لا يعتنى بها من قبل أصحاب الفن.

ثانياً: إنها نفس الرواية الثانية؛ لأن المخاطب في الروایتين هو «خطَّاب بن سلمة»، والمروي عنه هو الإمام موسى بن جعفر عليه السلام. ومن المستبعد جداً أن يذهب خطَّاب بن سلمة مرتين لبث شكواه من زوجته إلى الإمام الكاظم، ليقصّ الإمام عليه المرة تلو الأخرى قضية طلاقه. وعليه يجب القبول بأن الروایتين هما رواية واحدة، نقلها خطاب بن سلمة بالمضمون. وبهذا قد تكون جميع الإشكالات الدلالية للروايات السابقة منطبقة على هذه الرواية أيضاً. كما أنه ليس من الجليّ أن تكون عبارة: «قد جعل الله ذلك إليك» هي نفس ما تحدّث به الإمام الكاظم عليه السلام. ومن المحتمل أن تكون من تأويل الراوي وانطباعه لما نقله الإمام. وكما قلنا في الروایتين السابقتين: إن سلمنا جدلاً بصحة إسناد الرواية فدلالتها على جواز الطلاق الاستبدادي تبقى محلّ الغموض والإبهام، حيث من الممكن أن يقصد الإمام من قوله للرجل: «ما يمنعك من فراقها؟» هو نفس ما قاله الإمام الصادق للإمام الكاظم: ما يمنعك من التوافق معها لأمر الطلاق إن لم يتم الوثام بينكما؟ أو يقصد من «جعل الله ذلك إليك» أن مبدأ الطلاق مشروع في الإسلام، وقد أجاز الله للرجل إجراء صيغة العقد. لكن لا يستفاد من الرواية أيّ من الطلاقين التوافقي أو الاستبدادي؛ لأنه من غير الواضح إن كان حديث الإمام للرجل يشير إلى هذا المعنى، وإن كان غير ذلك كان من المفروض الإشارة إلى شروط الطلاق، وهي كثيرة، في حين لم يُشير إليها إطلاقاً. وهذا يعني بأن الإمام كان بصدد بيان مبدأ شرعية الطلاق فقط.

الرواية الرابعة: عن الحسين بن محمد، عن معلّى بن محمد، عن الوشاء، عن

عبدالله بن سنان، عن الوليد بن صبيح، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «ثلاث تردُّ عليهم دعوتهم، أحدهم: رجلٌ يدعو على امرأته وهو لها ظالمٌ، فيُقال له: ألم نجعل أمرها بيدك؟»^(١٥).

وفقاً لما جاء في الحديث لا يقبل الله دعاء رجلٍ على زوجته وهو ظالمٌ لها؛ لأن أمرها موضوع بين يديه. ومن هنا ذهب بعضهم إلى أن طلاق المرأة قد وضع بيد الرجل، وهذا لا يترك أدنى شكٍ في مشروعية الطلاق الاستبدادي.

وهذا الاستدلال مخدوشٌ أيضاً:

أولاً: لضعف الإسناد بمعلّى بن محمد والوشاء، ما يجعله إسناداً ضعيفاً. فمعلّى بن محمد لم يكن من الثقات، بل ضعفه النجاشي. وأما الوشاء، الذي نقل عنه معلّى، فيبدو أنه «الحسن بن عليّ بن زياد بن الوشاء»، وهو ليس من الثقات. وبهذا يكون سند الرواية مخدوشاً لا يعتمد عليه.

ثانياً: لم يتّضح جواز الطلاق الاستبدادي من هذه الرواية. فكلّ ما تتضمنته الرواية هو أن رجلاً يلعن زوجته وهو ظالمٌ لها فلا يقبل دعاؤه؛ لأنه وفق الرواية قد وضع أمر المرأة بيده. ومن الجليّ أن المضمون مجمل لا يحتمل التأويل لمشروعية الطلاق الاستبدادي؛ إذ من الممكن أن يكون القصد من عبارة: «ألم نجعل أمرها بيدك؟» كقوله: إنك وليّ المرأة وعليك بمعاملتها بحسن الخلق، فلماذا تظلمها وتدعو عليها؟! فإن لم يحصل الوفاق بينكما فعليكما بالاتفاق على الطلاق؛ ولربما يمكن القصد من العبارة كقوله: إن الله جعل السبيل للانفصال، وقد وضع إجراء صيغة الطلاق بيد الرجل، فلماذا لا تسلك هذا الحلّ، بدلاً من اقترافك للذنب؟ ومن البديهي أن هذا لا يدلّ على شرعية الطلاق الاستبدادي.

الرواية الخامسة: حدّثنا محمد بن موسى بن المتوكّل رضي الله عنه قال: حدّثنا محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن أحمد بن عليّ الكوفي ومحمد بن الحسين، عن محمد بن حمّاد الحارثي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «خمسة لا يستجاب لهم: رجلٌ جعل الله بيده طلاق امرأته، فهي تؤذيه، وعنده ما يعطيها، ولم يُخلِ سبيلها...»^(١٦).

ولعلّ هذا الرواية تقدّم أجلى وأصرح العبارات لإثبات الطلاق الاستبدادي؛ لأن

• عدالة الطلاق الاستبدادي، أو سؤال العدالة في استبداد الرجل بالطلاق

التعبير بـ «رجل جعل الله بيده طلاق امرأته» لا يدلّ إلا على شرعية طلاق الرجل امرأته، وهذا هو القول المشهور والمعروف بين الفقهاء. فهم يجيزون طلاق الرجل لامرأته متى ما شاء، ولأيّ سببٍ كان. فهذه الرواية في غاية الوضوح للبرهنة على نظرية الطلاق الاستبدادي المتعارفة.

وهذا الاستدلال أيضاً لم يكن محلّ إصغاء؛ لأنه:

أولاً: الرواية كأخواتها المذكورات سلفاً مخدوشة السند، وغير مقبولة؛ لأن في مَنْ اشترك في نقلها مَنْ هو غير موثوق، أو مجهول الحال، أو مَنْ ضعّفه بعضهم ووثّقه آخرون أو عدّوه من المجهولين، مما لا يترك مجالاً للشكّ بأن الرواية مخدوشة.

ثانياً: الغموض الموجود في الرواية لا يسمح بإصدار جواز الطلاق الاستبدادي؛ إذ من المحتمل أن يقصد المصطفى ﷺ من قوله هذا أنه ما دام الله فتح سبل النجاة للزوجين؛ للتخلّص من شرور بعضهما البعض واستحالة التوافق الخلفي، فلم لا يتوافق الزوجين ليطلق الرجل المرأة؟ والشاهد على أن كلام النبيّ يصبّ في هذه الخانة هو أن الرواية تتحدّث عن امرأة تؤذي زوجها، وعلى الرجل أن يعطيها حقوقها كافةً، ليخلي بعد ذلك سبيلها. والتأكيد على إخلاء السبيل يشير إلى أن الرسول ﷺ إنما يريد أن يقول للرجل: لماذا كلّ هذا الأذى للجانبين، مع وجود سبيل للحلّ؟ أي لماذا لم تتفقوا على الطلاق؟ بل أكثر من هذا، تفيد عبارة «لم يُخلّ سبيلها» أن المرأة ترغب بالطلاق، خلافاً للرجل، الذي لم يرضَ به رغم كلّ المعاناة والأذى؛ لأن الرواية تشير إلى أن الرجل، ورغم قول النبيّ في إخلاء السبيل، قد أغلق سبيل الانفصال على المرأة، ومنعها من الخلاص رغم رغبتها في ذلك. وكما لا يخفى - مثل سابقاتها من الروايات - لا يمكن استخلاص جواز الطلاق الاستبدادي من هذه الرواية.

إشكالٌ مهمّ

قد يشير ما قلناه إشكالاً عند بعضهم؛ ليقول ما يلي: لو سلينا حق الطلاق الاستبدادي من الرجل فلربما وقع في محذورٍ لا يُطاق. فمثلاً: أتت المرأة بالفحشاء والمنكر، ولم تكترث بنصائحه، كما لا ترضى بالطلاق، فهل يمكن أن يقضي الشارع المقدّس بعدم جواز الطلاق الاستبدادي حتّى في حالة كهذه؟ وممّا لا شكّ فيه

أن الظلم والجور قبيحٌ وحرام، أيّاً كان مصدره، سواء المرأة أو الرجل، وعليه يجب القبول بأن للرجل أن يطلق زوجته، شاءت ذلك أو أبَت.

الجواب: لو كانت الفاحشة التي تأتي بها الزوجة سبباً لإطلاق يد الرجل بالطلاق، والحوُول دون عدم تعرّضه لظلم الزوجة وجورها، فإن احتمال صدور الفاحشة والانحراف من الرجل أقوى وأكثر؛ لعدم خشيته من المرأة. وإذا كان كذلك فمن الأحرى والأولى أن يفوّض أمر الطلاق إلى المرأة. فبعبارةٍ أوسع: الرجل يتمتّع بالقوّة أكثر من المرأة، وله السلطة والغلبة عليها، كما هو ملحوظٌ في المجتمعات البشرية. وعدم خشية الرجل من المرأة ربما يتسبّب بوقوع الكثير من الظلم والجرائم القاسية ضدها، ولو ترك أمر الطلاق بيد الرجل، وحسب إرادته، لامتنع عن الطلاق، أو طلقها نزوةً من دون عذر، بحثاً عن غيرها. فإن كان صدور هذه الأفعال من أحدهما يُعدّ ظلماً وجوراً بحق الآخر، ومنطلقاً لوضع خيار الطلاق بيده، فمن الضروري في مثل هذه الحالات أن تكون المرأة هي صاحبة الحق في الطلاق، ويكون الرجل صاحب الحق إذا كان الأمر عكس ذلك. ومن الواضح أن إقرار قانون كهذا سيضع كيان الأسرة في مهبط الريح؛ فتغضب المرأة تارةً وتقوم بعمل أو تتفوه بكلام نابٍ بذيء، يحتسبه الرجل ظلماً له، فيقوم بطلاقها فوراً. وهكذا الرجل، فكثيراً ما يصدر منه فعلٌ أو كلامٌ تعدّه الزوجة جوراً عليها، ولو كان خيار الطلاق بيدها لقامت به. وهذا يحول دون استقرار شمل الأسرة وقوامها. وأتى رأينا بلزوم ترك أمر الطلاق بيد الزوجين، وحسب الاتفاق لإجراء صيغة العقد، من هذا المنطلق، ولا شك بأن تركه بيد أحدهما سيخلف تالياً فاسداً لا يمكن انتسابه إلى الشريعة المقدسة.

وأما السبيل فيما إذا كان أحدهما ظالماً للآخر، ولا يرضى بالطلاق، فهو ما أشار به القرآن الكريم، حيث قال الله جلّ وعلا: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ (النساء: ٣٥). ومن الواضح أن الآية تشير إلى ما نحن بصدد، وفيها من الوضوح ما يكفي لتعزيز رأينا. وكما تشير الآية هناك حكمان من الطرفين يبعثان لبحث الخلاف الواقع، والحكم العادل والمحترم إما باستمرار الحياة الزوجية أو الانفصال، وهو أفضل حلّ تؤيّد به روايات كثيرة وردت في تفسير هذه الآية، وتفيد ما

• عدالة الطلاق الاستبدادي، أو سؤال العدالة في استبداد الرجل بالطلاق

نسعى إليه. ونورد هنا روايةً من هذه الروايات: «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن سماعة قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا﴾: أَرَأَيْتَ إِنْ اسْتَأْذَنَ الْحَكَمَانِ، فَقَالَ لِلرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ: أَلَيْسَ قَدْ جَعَلْتُمَا أَمْرَكُمَا إِلَيْنَا فِي الْإِصْلَاحِ وَالتَّفْرِيقِ؟ فَقَالَ الرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ: نَعَمْ، فَأَشْهَدَا بِذَلِكَ شَهوداً عَلَيْهِمَا، أَيْجُوزُ تَفْرِيقَهُمَا عَلَيْهِمَا؟ قَالَ: نَعَمْ، لَكِنْ لَا يَكُونُ إِلَّا عَلَى طَهْرٍ مِنَ الْمَرْأَةِ، مِنْ غَيْرِ جَمَاعٍ مِنَ الزَّوْجِ، قِيلَ لَهُ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَالَ أَحَدُ الْحَكَمَيْنِ: قَدْ فَرَّقْتُ بَيْنَهُمَا، وَقَالَ الْآخَرُ: لَمْ أَفَرِّقْ بَيْنَهُمَا، فَقَالَ: لَا يَكُونُ تَفْرِيقٌ حَتَّى يَجْتَمِعَا جَمِيعاً عَلَى التَّفْرِيقِ، فَإِذَا اجْتَمَعَا عَلَى التَّفْرِيقِ جَازَ تَفْرِيقُهُمَا»^(١٧).

وكما هو واضح فإن هذه الرواية، وروايات أخرى جمعت في كتاب تفسير البرهان، تضع خيار فضِّ الخلاف والنزاع بيد حَكَمَيْنِ؛ ليقوما وبعد استشارة الزوجة والزوج، وبعد التأكد من تعدُّر الوثام الأخلاقي بينهما؛ جرّاء الظلم المتبادل، بالطلاق والانفصال بين الزوجين.

وكما قلنا فإن هذه الآية والروايات المرتبطة تثبت صحّة ما قلناه، فلو كان الطلاق الاستبدادي جائزاً لما وصل الأمر إلى تدخُّل الحَكَمَيْنِ.

ومن الممكن أن يُثار هنا إشكالٌ آخر، وهو: لو قضى الحَكَمَانِ بالطلاق فلا جَرَمَ أن صيغة الطلاق تنفذ بين الزوجين، ويمشي كلٌّ لسبيله، ولكن ماذا لو اختلف الحَكَمَيْنِ في الحكم على الطلاق من عدمه؟ فما هو الموقف عند ذلك؟ ألا يمكن أن يكون الطلاق الاستبدادي حلاً للتخلُّص من جميع الخلافات الزوجية؟

الجواب: لا يمكن أن نلجأ لحكمٍ ظالم دون دليل، وبخلاف للقواعد المتبعة لحلّ مشكلةٍ ما. ولو كان الحلّ بطريقة الطلاق الاستبدادي صحيحاً لما وضع الله تعالى الحلّ عبر الحَكَمَيْنِ، بل كان يقول: إن للرجل طلاق زوجته عند نشوء الخلاف المتعدّر حلّه والتخلُّص منها. إذن فلا شكّ بتوافق الحَكَمَيْنِ، إما على الاجتماع وإما على الطلاق، إن حَكَمًا بالعدل، وإن لم يتّفقا فهنا ترفع القضية إلى المحاكم، ليحكم القاضي بينهما بالحجّة والحكم الشرعي. وحسب ما نرى فإن العديد من الروايات تشير إلى هذا المعنى، وإن خلت من ذكر المراحل، ولم تُشير إليها. ونتناول هنا بعضاً من هذه الروايات: «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن بعض أصحابنا،

عن أبان، عن أبي بصير قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: والله لو ملكت من أمر الناس شيئاً لأقمتهم بالسيف والسوط حتى يطلقوا للعدة، كما أمر الله عز وجل ^(١٨).
وفي رواية أخرى عن الإمام الباقر عليه السلام: «لو وليت الناس لعلمتهم كيف ينبغي لهم أن يطلقوا، ثم لم أوتَ برجلٍ قد خالف إلا أوجعتُ ظهره» ^(١٩).
وحسب ظننا فإن الأحاديث تشير إلى ما قلناه أيضاً، وتقصد ضرورة اللجوء إلى حاكم الشرع للطلاق إن تعذرت السبل للحل، بعد الخلاف الشديد، وعدم جدوى تدخّل الحكّامين، وإصرار الزوجين على الظلم والجور بينهما. وتدخّل حاكم الشرع يعني أخذ طلاق المرأة من الرجل، وإنهاء هذا الظلم والجور، وهو الحد الأدنى فيما تشير إليه الروايتان. ولو فرضنا عدم قبول هذه الروايات فإن الحكم يبقى هو نفسه، ومن الضروري نقل الدعوى إلى حاكم الشرع، وإنهاء الخلاف بحكمه العادل في هذا الشأن. وبهذا يكون من الواضح الذي لا لبس فيه أن الطلاق التوافقي هو الحلّ العادل الذي يوافق القواعد من جهة، ولا مناص منه من جهة أخرى؛ لعدالة حكمه.

هل الطلاق الاستبداديّ عادلٌ؟

سبق القول والبرهان على أن الطلاق الاستبدادي، وهو وضع شأن الطلاق بيد الرجل، لم يكن عادلاً فحسب، بل ظالماً أيضاً، يتبعه ظلمٌ وجور كبير. ومن الملفت والغريب أن يذهب البعض لتلميح صورة هذا الطلاق، واعتباره عادلاً وصحيحاً.
ونحن هنا نبحت أدلّتهم حول هذا الموضوع:
ورد في كتاب «الفرق على المذاهب الأربعة»، وهو أحد أهمّ الكتب الفقهية لأهل السنّة، ما يلي: «عرفت أن الرجل هو الذي يملك الطلاق، دون المرأة؛ وذلك لأمرين:

أحدهما: أن الشريعة قد كلفت الرجل بالإنفاق على المرأة وأولادها منه حال قيام الزوجية وبعدها إلى أمده معين، وكلفته أيضاً بأن يبذل لها صداقاً، قد يكون بعضه مؤجّلاً إلى الطلاق، وأن يدفع لها أجرة حضانة ورضاع إن كان له منها أولاد في سنّ الحضانة والرضاع. وهذا كله يستلزم نفقات يجب أن يحسب حسابها بعد الفراق. فمن العدل أن يكون الطلاق بيد الرجل، لا بيد المرأة؛ لأنه هو الذي يغرم المال، وربما

• عدالة الطلاق الاستبدادي، أو سؤال العدالة في استبداد الرجل بالطلاق

كان عاجزاً عن القيام بالإنفاق على مطلقته وعلى غيرها، فلا يندفع في الطلاق، ويترتب على ذلك عدم تفرّق الأسرة وانحلالها. أما لو كان الطلاق بيد المرأة فإنها لا تبالي بإيقاعه عند سورة الغضب؛ إذ ليس أمامها من التكاليف ما يحول بينها وبين إيقاع الطلاق، بل ربما زينت لها سورة الغضب إيقاع الطلاق؛ كي ترغم الرجل على دفع حقوقها؛ لترهقه بذلك؛ انتقاماً منه، وذلك حيفاً ظاهر تترّزه عنه الشريعة الإسلامية، التي هي من عند الله العليم الخبير.

ثانيهما: أن المرأة مهما أوتيت من حكمة فإنها سريعة التأثر بطبيعتها، فليس لها من الجلد والصبر مثل ما للرجل. فلو كان الطلاق بيدها فإنها تستعمله أسوأ استعمال؛ لأنها لا تستطيع ضبط نفسها كما يستطيع الرجل. فمن العدل والمحافظة على استمرار الزوجية وبقائها أن يكون الطلاق بيد الرجل، لا بيد المرأة^(٢٠). ونظن أن الكاتب هنا قد وقع في وهم غريب؛ لأنه:

أولاً: لو صحّ كلّ ما قاله الكاتب فإنه يريد من قوله هذا تبرير امتلاك الرجال لحقّ الطلاق، دون النساء، ولكنه صمت عن وضعه بيد الاثنين وفقاً لقاعدة باب المعاملات.

ثانياً: إذا كلفت الشريعة الرجل بالإنفاق على المرأة فإنها كلفت المرأة بالتمكين للرجل بالنكاح، ويسقط وجوب الإنفاق عند نشوز المرأة عن هذا الواجب، مما يدلّ على أن الإنفاق إنما جاء إزاء هذا التمكين والطاعة، أو لم يتّضح سببه على أقلّ تقدير.

ثالثاً: كلف الرجل بالإنفاق على أولاده؛ لأنهم ذريته، ولهذا يبقون تحت ولايته بعد الطلاق، ودفع أجره الحضانة والرضاع للمرأة إن أرادت ذلك هو لأنها قامت برعاية أولاد الآخر.

رابعاً: إن الصداق المدفوع من قبل الرجل هو ما أقرّه بنفسه في عقد النكاح، وليس حكماً شرعياً جعله الله عزّ وجلّ. فإذا لم يتّفقا عليه أو تمّ التوافق بما دون ذلك فلا تحمل الرجل عبئاً شاقاً. إذن هذا المال ما ألزمه الرجل على نفسه، وعليه دفعه، سواء أقدم على الطلاق أم لم يقدم. وهذا هو الحال بالنسبة للمرأة إذا قبلت حضانة الطفل ورضاعته، ووهبت صداقها، فلا يحقّ لها المطالبة بالأجر، في كلتا الحالتين.

خامساً: وأما قول الكاتب: «فلو كان الطلاق بيدها فإنها تستعمله أسوأ استعمال...»^(٢١) فهذا كلامٌ غير دقيق، لا يرتقي للالتفات؛ لأنه **أولاً:** ليس من المفروض أن يمنح الرجل حقَّ الطلاق لأنه لا يعطى للمرأة، لأنه وكما ذكرنا هناك حالةٌ ثالثة تجمع بين العقل والقواعد والشريعة الإسلامية المقدّسة، وهو أن الطلاق يجوز وينفذ عند اتفاق الزوجين على الانفصال، فإن لم يحصل هذا فهناك حلٌّ آخر، ذكره القرآن، وهو الحلُّ بمبدأ الحَكَمين، وإن لم يخرج هذا الحلُّ بنتيجة، ولم يكن أمام الزوجين سوى الطلاق، فعلى الحَكَمين أن يطلقاهما، وأخيراً إن لم ينجح هذا الحلُّ فيلجأ الزوجان إلى المحاكم؛ لغرض التحكيم. فالسؤال الموجّه لعبد الرحمن الجزيري هو أنه أيهما أقرب للعدل: وضع الطلاق بيد الرجل، ليطلق متى ما شاء؛ أو جعله أمراً يتفق عليه الزوجان؟ ولا شكُّ أن الحكم الأول حكم جائر، وفي كثير من الأحيان حمل معه الكثير من الظلم والمعاناة للأسرة والمرأة والأولاد. وكيف لهذا الرجل أن لا يقبل بوضع أمر الطلاق بيد المرأة، ويصفه بالحييف، ليبرئ بذلك حسب رأيه ساحة الشريعة الإسلامية من جانب، ويأتي ليضعه بتهوّر بين يدي الرجل من جانبٍ آخر، وينسب هذا الظلم غير المغفور إلى الشارع المقدّس، في حين يعلم بأن الرجال أحرص على الطلاق من النساء، وإن كان مصير الطلاق بيدهم دون قيدٍ أو شرط فإحصاءات الطلاق ترتفع بنسبٍ أكبر مما لو كان أمر الطلاق بيد المرأة؛ إذ وفق ما قلناه سابقاً، وأظهرت التجارب، تكون المرأة أشدَّ حرصاً على المحافظة على التماسك الأسري، وحبّها للعيش بجانب الزوج والأولاد يفوق حبَّ الرجل لذلك. وأما الرجل، ولا سيّما لو أراد الزواج من الثانية ولم ترضَ بذلك الأولى، فسرعان ما يجد من السهل اللجوء إلى الطلاق؛ لبلوغ غايته، والتخلّص من الأولى، والتمتع بالثانية. إذن لا يمكن تبرير الطلاق الاستبدادي، الذي يطلق يد الرجل باستقلالٍ واستبداد، بهذه التصوّرات والأوهام. ومن حسن الحظّ بأن هذا الرأي لم يجد نصيراً. فإعطاء المرأة حقَّ الطلاق يواجه نفس الإشكال عند تفويضه للرجل. والتبعات الفاسدة لدى أحد الطرفين لا تبرّر هذا الحكم المجعول. وإن السبيل الواحد العادل في هذه القضية هو ما أثبتناه هنا، وأظهرنا بأنه حكم الشريعة كما يبدو، مع أناقة وكياسة المشرّع فيه؛ كي لا يثير حفيظة المجتمع الذكوري في عصر الوحي، وهو بحدّ ذاته يُعدّ من المعجزات التي أتى

بها الحبيب المصطفى ﷺ.

شبهاتٌ عدّة

١. كلّ الآيات والروايات المتعلقة بالطلاق نسبت إلى الرجل، ولا توجد حالة واحدة نسبت إلى النساء. ألا يشكل هذا قناعة بأن يكون الطلاق بيد الرجل؟!؟
٢. لقد وضع الشارع المقدّس، ولا سيّما الروايات الواردة عن أهل البيت، شروطاً كثيرة للطلاق، منها: وجود شاهدين عدلين، وكون المرأة في طهر غير طهر الواقعة، ومنها: عقل وبلوغ واختيار وإرادة الطالب للطلاق. ومع هذا لم يشترط في جميعها رضا المرأة وموافقتها على الطلاق. ألا يشكلّ عدم الاشتراط هذا دلالة على عدم وجود دور للمرأة في الموافقة والرضا في صحة الطلاق ووقوعه؟!؟
٣. ألم يشكل الاتفاق والإجماع الموجود على جواز الطلاق الاستبدادي دليلاً على إمساك الرجل بزمام الطلاق، دون كسب موافقة المرأة؟! ألا تعطي سيرة المتشرّعين إشارة واضحة إلى ترك أمر الطلاق بيد الرجل، دون اختيار المرأة؟!؟

الردّ على الشبهات

الردّ على الشبهة الأولى جاء ضمن ما ذكرناه سابقاً. فمجرد إسناد الطلاق للرجل لا يعني انعدام دور المرأة، وربما يكون القصد منه هو إجراء صيغة الطلاق على لسانه في الظروف الاعتيادية. ولكنّ لم تتناول (الروايات) الشروط الأخرى لصحة الطلاق ونفاذه، ولا يوجد ما يُستفاد منه.

أما الشبهة الثانية فالردّ عليها في غاية الوضوح؛ وذلك لأمرين: **الأوّل**: كما أسلفنا فإن اتفاق الرجل والمرأة على خرق الزوجية وعقد النكاح أمرٌ يتوافق والقاعدة، وما كان موافقاً للقاعدة والعدل لا يحتاج لبيان زائد؛ **والثاني**: أجواء مجتمع عصر البعثة النبوية الشريفة الذكوري لم يسمح بإقرار الطلاق التوافقي، حيث صاغ الرسول الكريم ﷺ هذه القاعدة بإتقان؛ كي لا يشير احتجاج الرجال وسخطهم أحياناً. وليس من المستبعد نزول آية الحكمية بين الزوجين لبيان هذه الحالة. وهذا ما دعانا لحمل الروايات الدالة على مبعوضيّة الطلاق وحرّمته على هذا المعنى؛ بل هناك

روايات كثيرة أخرى يمكن الإفادة منها لهذا المعنى، ومنها: ما قاله الإمام الصادق: «لا يجوز الطلاق في استكراه»^(٣٣). ومن الواضح من صياغة الرواية الإطلاق بالطلاق، ويشمل الكراهة للمرأة وللرجل، وليس من وجهٍ يدعوننا أن نطلق الاستكراه على الرجل، دون المرأة، ونختصّه بها. وبهذا يكون مقتضى الإطلاق في هذه الرواية هو عدم وقوع الطلاق دون موافقة المرأة أو الرجل على ذلك.

ويمكن تلخيص ما جاء في أن الشارع المقدّس قد قام بإتقانٍ وحداقَةٍ بالإشارة إلى اشتراط موافقة المرأة على الطلاق، ولا سيّما ما جاء في آية الحكمة الشريفة، حيث نظن أن الغاية من نزولها كان نفس المعنى الذي نسعى إليه.

وأما الردّ على الشبهة الثالثة فهو أنه لا يقبل إحراز الإجماع، ولا سيّما على قضية لم تتلّ نصيبها من البحث والدراسة كهذه، وإن افترضنا وقوع الإجماع وإحرازه فهذا الإجماع يفتقر إلى الحجية؛ إذ لا حجّية للإجماع المدركي ومحتمل المدركية، وهذا مبدأ لا يخفى على طلبة العلوم الفضلاء، فما بالك بالعلماء والأفاضل؟!؛

وأما ما يقال عن سيرة المتشرّعة، ولعله أفضل دليلٍ يقام على جواز الطلاق الاستبدادي، فإنه مسموعٌ كدليلٍ معتبرٍ إذا كانت السيرة مستمرة متصلة بفترة حياة المعصوم، ويحرز لنا هذا الاتصال بأن النبي أو الأئمة كان باستطاعتهم ردّ هذا الأمر ولم يردّوه. ومن نافل القول: إنه لا سبيل لنا للتأكد والتثبت من أيّ من هذه الأمور. إننا لا نمتلك سبيلاً نسلكه بغية التثبت من إحراز اتصاله بالسيرة في زمن الإمام المعصوم. كما أنه لا يوجد دليلٌ يثبت أن الأئمة كانوا مطّلعين على هذا الموضوع وكان بمقدورهم ردّه وصمّتوا عنه. إذن لا يمكن الانجرار وراء سيرة المتشرّعين في زماننا، والإقرار بمبدأ الطلاق الاستبدادي، واعتباره حكماً إلهياً؛ لمجرد حرّية الرجال في زماننا بهذا الطلاق المستبد؛ لأنه وكما ذكرنا لا يمكننا كشف الحكم الإلهي في الوقت الراهن لهذه القضية وإن افترضنا قبوله؛ والسّرّ في هذا هو أن هناك احتمالاً كبيراً بأن يكون هذا الحكم ناشئاً من فتاوى كثير من العلماء، لكنّ هذه الفتاوى تستخدم لإثبات الحكم الإلهي حين تستند إلى دليلٍ معتبر ومقبول، وهذا الدليل المعتبر هو دليل التثبت من الحكم الإلهي، وليس من فتوى الفقهاء.

نقطة أخرى

هناك عبارة شهيرة نُسبت إلى النبي الإكرم ﷺ، وقد اتخذها ببعض شعبيها كلُّ من فقهاء الشيعة والسنة على حدٍّ سواء سنداً لجواز الطلاق الاستبدادي. فينسب إلى النبي ﷺ أنه قال: «الطلاق بيد مَنْ أخذ بالساق»^(٢٣). ومن الواضح أن هذه الجملة لم تكن أحداً من إثبات استبداد الرجل في طلاق زوجته؛ لأنه أولاً: ليس من الواضح أن تكون الجملة رواية، فهي لم تأت في أيٍّ من كتبنا الروائية. فكيف يمكن إثبات الحكم الإلهي من جملة لم يتضح أنها من قول النبي؟!!

ثانياً: كما يأخذ الرجل بالساق فإن المرأة تأخذ بالساق أيضاً. إذن فمن أين لنا التأكد من أن الأخذ بالساق هو الرجل بالتحديد؟ بل هناك احتمال بأن يقصد النبي ﷺ من هذه العبارة التأكيد على الطلاق التوافقي، وردّ الطلاق الاستبدادي.

ثالثاً: هناك احتمال بأن يكون القصد من قوله: الطلاق بيد الرجل، إن قبلنا الجملة، هو أن إجراء صيغة الطلاق بيد الرجل، ولا شيء غير ذلك.

نقطة الختام

إن هذا المقال، كسابقاته من المقالات الكثيرة التي أصدرتها، لا تخاطب جمهور الناس؛ ليعملوا بفحواها، وإنما كتبت كنظرية علمية جديدة، تنطبق حسب رأيي وبالشكل الكامل على المبادئ والقواعد المتبناة والمقبولة من قبل الفقهاء المفكرين. كما هي دعوة للتأمل، ولربما بمرور الوقت تنال حظها من عناية الفقهاء المتحررين وتتبعهم. ولا شك بأن جميع الفقهاء يعملون حسب واجبهم، ويفتون بالدليل. فليس من الصحيح أن نعتبر كتابة هكذا مقالات، والتي يبدو منها معارضتها للمشهور، إهانة لفقهاءنا؛ لأن مثل هذا الانطباع ضيق الأفق هو اتهام واضح، وذنب لا يغتفر، كما هو الحال بالنسبة إلى مَنْ يهين مَنْ كرّس عمره من العلماء في تعلم الأحكام الإلهية وعلوم أهل البيت وتعليمها للآخرين. ونأمل أن يتأمل خبراء المسائل الفقهية في هكذا مقالات بحرية فكرية مسؤولة، وتقديم المقترحات الإصلاحية، والتي لا نتردد في قبولها إن وافقت المنطق. كما أرجو أن لا يظنوا وجود نية مسبقة تتم عن أغراض نفسانية في كتابة هكذا مقالات، فإنه من باب الظن الذي اعتبره الله

إثماً.

وهناك ضرورة ملحّة للإشارة - كما جاءت ضمن ما ذكرناه آنفاً - إلى أنه لا يحقّ لمن لم يتخصّص بالمسائل الفقهية، والتي توجب إتقان علوم ذات صلةٍ أخرى، إدلاء الرأي بما تضمّنه المقال، كما لا يحقّ لهم العمل بهذا المضمون أو إهانة كبار العلماء - معاذ الله - على غرار ما جاء فيه. فعلى المقلّد في هكذا مسائل اتّباع مرجعه، كما أنه ليس من العقل أن يُشكّل غير المختصّ على المختصّ في ما اختصّ فيه، وسيكون من الحرام الشرعي لو امتدّ هذا الإشكال إلى الاتّهام والافتراء، فضلاً عن قبجه من الناحية الأخلاقية. فعلينا جميعاً في كلّ حال أن نتقي الله في جميع ما يصدر منّا من فعلٍ أو قولٍ أو ظنّ.

الهوامش

- (١) مفردات الراغب، مادة «طلاق».
- (٢) المصباح المنير، مادة «طلاق».
- (٣) أساس البلاغة، مادة «طلاق».
- (٤) وسائل الشيعة، باب ٤٢ من أبواب مقدّمات النكاح وشرائطه، ح ١.
- (٥) المصدر السابق، باب ٤١، ح ٥.
- (٦) المصدر السابق، باب ٤١ من أبواب مقدّمات الطلاق، ح ٣.
- (٧) المصدر السابق، باب ٤٤، ح ١.
- (٨) المصدر السابق، ح ٣.
- (٩) المصدر السابق، باب ١، ح ١.
- (١٠) المصدر السابق، ح ٢.
- (١١) المصدر السابق، ح ٤.
- (١٢) المصدر السابق، ح ٥.
- (١٣) المصدر السابق، باب ٣، ح ١.
- (١٤) المصدر السابق، ح ٢.
- (١٥) المصدر السابق، ح ٣.
- (١٦) المصدر السابق، ح ٤.
- (١٧) المصدر السابق، ح ٥.

• عدالة الطلاق الاستبدادي، أو سؤال العدالة في استبداد الرجل بالطلاق

- (١٨) تفسير البرهان ١: ٣٦٨.
(١٩) وسائل الشيعة، باب ٦ من أبواب مقدمات الطلاق، ح ١.
(٢٠) المصدر السابق، ح ٣.
(٢١) الفقه على المذاهب الأربعة ٤: ٣٧٠.
(٢٢) وسائل الشيعة، باب ٨ من أبواب مقدمات الطلاق، ح ٦.
(٢٣) جواهر الكلام ٣٢: ٢٤.

قراءة في فرضيات القراءة المنسية

أ. مشتاق بن موسى اللواتي (*)

مقدمة تمهيدية

في البداية نودّ التأكيد على أن من حقّ أيّ باحث أو كاتب أن يقوم بمراجعة المناهج والمنظومات الفكرية المتعارفة، وأن يعيد قراءتها ونقدها وفق المنهج العلمي، وأن ينتهي إلى بلورة تصوّر أو قراءة معينة يقتنع بها. إنه أمرٌ مشروع، ومن شأنه أن يسهم في إيجاد حراك فكري قد يفضي إلى تطوير الفكر وتمدّده وتنوّعه. وانطلاقاً من هذه المقدمة جاءت قراءتنا النقدية لما طرحه الدكتور محسن كديور في كتابه «القراءة المنسية»، من «فرضيات» حول التشيع وتطوّره خلال القرون الأولى. وقد آثرنا أن نتناولها من منظورٍ منهجي فكري، تاركين للباحثين دراسة سياقاتها السياسية المحتملة.

الفرضية المحورية ومستنداتها

إن الفرضية المحورية في الكتاب مفادها أن نظرة غالبية الشيعة الأوائل إلى الإمامة والأئمة كانت بشريةً عادية، بمعنى أنهم علماء أبرار، وكانوا من أكثر الناس تهذيباً وبعداً عن المعصية، ولكنهم غير منصوبين من قبل الله تعالى، بل عرف النبي الإمام علياً للمسلمين، ثم إن كلّ إمام نصّ على الإمام الذي يليه^(١)، وإنهم متقدّمون على سواهم بالعلم والعمل، وإن اختيارهم تمّ بناءً على أن روايتهم هي أقرب الروايات إلى إسلام النبي ﷺ، غير أنهم مجتهدون، وليسوا معصومين^(٢). وهو ما يطلق عليه الكاتب بـ «التصوّر البشري للإمامة» أو «نظرية العلماء الأبرار»^(٣). ويقابله - حسب

(*) باحثٌ مهتمٌّ بالفكر العربيّ الإسلاميّ. من سلطنة عُمان.

● قراءة في فرضيات القراءة المنسية

الكاتب - «التصوّر فوق البشري للإمامة»، والذي يعتقد بأنهم منصوبون من قِبَل الله تعالى، ومعصومون، وأن طاعتهم واجبة، بالإضافة إلى تفاصيل أخرى ذكرها، ليست موضع اتفاق.

ومن أهمّ ما استند عليه في صياغة الفرضية وتدعيمها كلمة للفقيه الأصولي زين الدين العاملي، المعروف بالشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، بالإضافة إلى بعض الكلمات التي نُسبت إلى الفقيه أبي عليّ محمد بن أحمد الكاتب، المعروف بابن الجُنَيْد الإسكافي (٣٨١هـ)، في سياق المواقف الإقصائية التي اتّخذت منه.

منهجنا في القراءة النقدية

سنقوم في هذا البحث بقراءة نقدية للمقالة الأولى من كتاب «القراءة المنسية»، والتي عنوانها بـ «إعادة قراءة نظرية (الأئمة الاثنا عشر علماء أبرار)»؛ لأنها - كما نرى - تمثل الإطار العام الذي ضمّ أهمّ فرضياته، التي عبّر عنها بـ «القراءة المنسية»، وحشد فيها الأقوال والآراء والمواقف المتناثرة بحسبانها قرائن وشواهد تؤيّد فرضياته. أما بقية المقالات في الكتاب فلا تعدو أن تكون بمثابة تفصيل لتدعيمها وتعزيزها. ولهذا سنطلّ عليها سريعاً. وسينصبّ جلّ التركيز على أبرز فرضياته، حيث نقوم بتحليلها، وتفكيك عناصرها، وتشريح منهجه، ومناقشة مستداته وإثباتاته. كما سنلقي نظرة سريعة على منهجه، وعلى بعض استنتاجاته وأسانيده، وذلك من خلال المحاور التالية:

أولاً: نظرة عامة في منهجه

إن طبيعة البحث في تاريخ الأفكار وتطوّرها تفرض اتّباع المنهج التاريخي والاستقراء التاريخي، بتتبّع جذور الأفكار، والتعرّف على بداياتها الأولى، والظروف المختلفة التي مرّت بها، والتغيّرات التي طرأت عليها، وقراءتها وتحليلها، وصولاً إلى النتائج المثبتة أو النافية للفرضيات المطروحة.

والناظر في طبيعة الفرضيات التي طرحها الكاتب، والنتائج الجازمة التي انتهى إليها في مقاله حول وقوع تحوّل عميق في البنية الفكرية للتشيّع - حسب رأيه -، توحى بأنها نتاج قراءة موهلة في طبقات التاريخ التي تشكّلت عبر القرون المتعاقبة منذ

تاريخ الدعوة الإسلامية وما تلاها من أحداث، وأن الكاتب أتبع منهج الحضرة المعري في الوثائق والنصوص، وأمعن في التنقيب في الظواهر الاجتماعية والسياسية، وأعاد قراءتها وتحليلها وتفكيك عناصرها، وصولاً إلى النتائج المطمورة في أعماقها. والذي يتبين من قراءة المقالة أن الكاتب لم يتبع أيّاً من المناهج المذكورة، بل يغلب عليها أسلوب تقرير نتائج مسبقة، وتدعيمها عبر تحشيد بعض الآراء والأقوال، وتجميع مواقف متناثرة غير منسجمة المنطلقات لبعض الأعلام، بحسبانها قرائن وشواهد تثبت فرضياته، ودون أن يأخذ في الاعتبار بأن بعضها تنتمي إلى مراحل تاريخية متأخرة.

ونلاحظ عليه - باستغراب شديد - إغفاله لبعض المعطيات التاريخية المهمة حول جذور فكرة الوصية والنص في الإمامة وظهورها المبكر، مع أنها تشكل قضية محورية في البحث. ولم يُجرِ الكاتب أيّ مقارنة تاريخية للنصوص الدينية التي تزخر بها مصادر الحديث والتفسير والتاريخ والأدب من تراث المسلمين من مختلف التيارات الفكرية، حول النصّ والوصية والولاية ومرجعية العترة النبوية. كما تغاضى عن الظروف التاريخية والسياسية الضاغطة التي مرّ بها الشيعة في بعض الفترات المهمة في القرنين الأول والثاني، وما نتج عنها من ضعف التواصل بين الجماهير وأئمة أهل البيت (عليهم السلام)، ومن ثم ما أفضت إليه من انعكاساتها على النتاجات الفكرية.

إن الباحث في اتجاهات الرواة من أصحاب أئمة أهل البيت (عليهم السلام) يظهر له وجود اختلافات مبكرة في بعض التفاصيل الكلامية والفقهية بين بعضهم. ويبدو أن هذا الوضع استمرّ بعد عصر الأئمة بين بعض الاتجاهات الفكرية داخل التيار الشيعي. إن الكاتب لم يمايز بين تلكم الاتجاهات بمنهجية فكرية معينة، فلم يحدّد مواصفات ومعالم كلّ اتجاه فكري منها والملابسات التاريخية لتشكّله وظهوره، وانجرّ وراء تصنيف الاتجاهات الشيعية ضمن التصوّرين الرئيسيين اللذين قرّرها مسبقاً حول الإمامة: «البشري»؛ و«فوق البشري»، وحاول إسقاطهما على بعض المتكلمين والمحدثين من خلال انتقاء كلمات نُسبت إليهم، دون تدقيق في منطلقاتهم أو تحليل لمنهجياتهم التي يصدرون منها. ولهذا أدرج أسماء بعض الشخصيات تحت «التصوّر البشري» لمجرد مناصرتهم لفكرة معينة، وإن كان منهجهم العامّ أو بقية آرائهم ليست كذلك!

● قراءة في فرضيات القراءة المنسية

فقد عدّ بعض مَنْ كان يتشدّد في قبول الروايات، مثل: أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري (القرن ٣هـ)، ومحمد بن الوليد (٣٤٣هـ)، أو مَنْ كان يتشدّد في روايات الخوارق، ويصف أصحابها بالغلوّ، كأحمد بن الحسين بن الفضائري (٤٥٠هـ)^(٤)، عدّهم وكأنهم ينتمون إلى «التصوّر البشري»^(٥)، دون أن يستدلّ على هذه الدعوى!

فهل بوسع الكاتب - على سبيل المثال - أن يثبت أن العالم الرجالي أحمد بن الحسين بن الفضائري (٤٥٠هـ) - الذي كان يتشدّد كثيراً في قبول روايات الكرامات والخوارق والأخبار الغيبية - لم يكن يؤمن بأن الإمامة بالتنصيب والنصّ والوصية؟ أو أنه ما كان يؤمن بالعصمة مطلقاً، ولو في مجال التبليغ للأمور الدينية؟ وهل يمكن أن يزعم الكاتب بأن الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، ووالده عليّ بن بابويه (القرن ٣هـ)، وأستاذه ابن الوليد، كانوا لا يؤمنون بأن الإمامة بالتنصيب الإلهي والنصّ والوصية؟ وانسياقاً مع تصنيفه الثنائي للشيعة عدّ الكاتب الفقيه الأقدم محمد بن أحمد بن الجنيد (٣٨١هـ) من أعلام «التصوّر البشري». وعمدة ما استدلّ به على ذلك كلمات خصومه حول منهجه الحديثي والفقهي. وما استند إليه لا يتجاوز كلمات محدودة، تُسبب بعضها إلى الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، والأخرى وردت ضمن مناقشات المرتضى (٤٣٦هـ) الفقهية له^(٦). وقد تعامل الكاتب معها وكأنها تشكّل دليلاً دامغاً لا يمكن رده أو دحضه! ولم يتعامل معها تعاملاً تحليلياً نقدياً، فضلاً عن أن يحاكمها ويأخذ في الاعتبار أنها لا تمثل كلام ابن الجنيد نفسه، بل هو قراءة خصومه لأرائه، وكلام مخالفه عنه، ولا يفترض أن يسلم به تسليماً، دون بحث أو تدقيق في ملابساته وحقيقته. وهو ما سنتناوله في مقالٍ مستقلّ.

ثم إن مقاومة القميين لبعض الآراء المغالية - حسب منظورهم - كانت متوجهة أساساً إلى مَنْ كان يتبنّاها في قم نفسها. وإن اشتراك المدرسة البغدادية مع غيرها في رفض روايات إسهاء النبي ﷺ لا تعني أن أعلامها كلّهم صاروا غلاة مفوضة، إلاّ بناء على مسلك الإلزام. أما مسألة الشهادة الثالثة فإن الموقف الفقهي السائد عند الإمامية - حتّى يومنا - يؤكّد على أنها ليست جزءاً من الأذان والإقامة، بل إن بعض تلامذة الشيخ المفيد البارزين، وهو الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، وصف رواياتها بـ «شواذّ

الأخبار»، وعدّ مَنْ عمل بها مخطئاً^(٧). وفي المقابل نجد أن أستاذه المرتضى(٤٣٦هـ) صرّح: إن قال: «محمد وعليّ خير البشر» على أن ذلك من قوله خارج عن لفظ الأذان جاز، (أي إن قاله على أنه ليس جزءاً من الأذان) فإن الشهادة بذلك صحيحة، وإن لم يكن فلا شيء عليه^(٨). ولهذا نرى أن الكاتب أجحف بحق مدرسة الشيخ المفيد وإسهامها الكبير في بلورة رؤية كلامية أصولية حديثة وسطية بين الاتجاه الحديثي والآراء المغالية. وتغاضى أيضاً عن وجود اختلافات - حتى الوقت الراهن - حول بعض المضامين، من قبيل: التفويض والولاية التكوينية - وهو مصطلح ظهر متأخراً -، والمعرفة التفصيلية للغيب من قبيل النبي ﷺ والأئمة، وبعض مراتب العصمة وتفصيلها، وتكييف صدور بعض الخوارق منهم وشروطها، وغيرها من الأمور، مكتفياً بإشارة خاطفة إلى بعضها.

لقد تعرض التشييع خلال تاريخه إلى محاولات الاختراق والاندساس من قبيل بعض المنحرفين والمغالين، وقد اتخذ أئمة أهل البيت مواقف شديدة منهم، تمثلت في كشفهم والتحذير منهم وإعلان البراءة منهم. وقد واصل علماء الإمامية نهجهم في مواجهة الأفكار المنحرفة.

لقد أغفل الكاتب أن حقيقة الخلاف بين بعض أعلام المدرسة القمية والبغدادية حول مسألة إسهاء الله تعالى للنبي ﷺ ترجع إلى الخلاف حول منهج التعامل مع المرويات والأخبار، ولا يعكس هذا الخلاف التصنيف الذي حاول الكاتب أن يسقطه عليه وعلى أقطاب المدرستين، ويبنى عليه استنتاجاته^(٩). إن الشيخ أبا جعفر الصدوق(٣٨١هـ)، الذي كان أبرز ممثل للمدرسة القمية في هذا الخلاف، كان يعتقد بالنصّ والوصية والعصمة، ويوقوع الخوارق على أيدي الأئمة^(١٠). ولا نغفل أن تمسك بعض القميين بروايات السهو كان لصحة أسانيدها طبقاً لمعايير الاتجاه الحديثي. ولذا صرّح الصدوق بقوله: ولو جاز ردّ الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز ردّ جميع الأخبار، وفي ردّها إبطال الدين والشريعة^(١١). وفي المقابل تحفظت عليها مدرسة المفيد البغدادية، حسب منهجها النقدي. فقد وصف المفيد روايتها بالقلدة من الشيعة؛ فإنهم في نظره ليسوا أصحاب نظر في متون الأخبار وتمحيصها، وصرح بأنها من أخبار الآحاد التي لا تثمر علماً، ولا توجب عملاً^(١٢).

• قراءة في فرضيات القراءة المنسية

من جهةٍ أخرى ليس من الدقّة العلمية اختزال المدرسة القمّية في بعض الرموز المتقدّمة - مع مكانتهم -، فلا يجب أن يغفل الباحث بأنها لم تكن تقتصر على اتجاه فكري معين. فقد كان فيها إلى جانبهم علماء ومحدّثون معروفون، أمثال: إبراهيم بن هاشم، وعليّ بن بابويه القمّي والد الصدوق، وعليّ بن إبراهيم شيخ الكليني، وجعفر بن محمد بن قولويه، ومحمد بن أحمد بن يحيى الأشعري، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، وغيرهم من المحدّثين الكبار.

لقد اشتركت كلٌّ من المدرسة الحديثية القمّية والكلامية البغدادية في أصول المنظومة الاعتقادية الإمامية، كأصل الإمامة والنصّ والوصية والعصمة وغيرها، وإن اختلفتا في تفاصيلها، نظراً لاختلاف مناهج البحث المتبّعة لديهما، كما يتبين من قراءة كتابي: «الاعتقادات»، للشيخ الصدوق؛ و«تصحيح الاعتقاد»، للشيخ المفيد.

والواقع أن مدرسة التشيع شهدت حراكاً فكرياً مستمراً، وسجالاً كلامياً وجدالاً سياسياً متواصلاً - على تفاوتٍ -، سواء في داخلها أو مع الاتجاهات الفكرية الأخرى، وذلك بحسب الأوضاع التاريخية المختلفة.

تجدر الإشارة إلى أن دعوى أن الشيعة الأوائل في القرن الأول ما كانوا يعتقدون بالنصّ والعصمة ليست جديدة. فقد ردّها خصوم الإمامية من المعتزلة والزيدية وأهل الحديث وغيرهم منذ القدم، وتابعهم على ذلك بعض الباحثين المعاصرين. فقد طرحها القاضي عبد الجبار الهمداني (٤١٥هـ) في كتبه، كالمغني وغيره، وأرجعها إلى المتكلّم الإمامي هشام بن الحكم (١٩٩هـ). وردّ عليه السيد المرتضى (٤٣٦هـ)، ورفض الدعوى، وأرجع الفكرة إلى النصوص الدينية النبوية، ورأى أن سبب هذا الاشتباه لدى القاضي الهمداني هو كونه وجد أن هشام بن الحكم وبعض متكلّمي الشيعة في زمانه صنّفوا كتباً كلامية في الإمامة في هذه الفترة، فنسب تأسيس القول إليهم، وإلا فإن الفكرة كانت مستندة على النصوص، وموجودة من قبل. وممّا قاله: إن من خالفنا لا يحيل في ما يدّعيه، من كون النصّ مبتدأ في زمان من ذكر، إلا على التظنّي والتوهّم. وحاجّهم بالقول: إن من ادّعى ذلك هو بمنزلة من ادّعى أن القول بالعدل والوعيد موقوف على زمن النظام (من شيوخ المعتزلة). ورأى أن هذه النسبة

الخاطئة تعود إلى أن المخالفين لم يجدوا للشيعة كلاماً مجموعاً في نصرة النصّ وتهذيب الحجاج فيه متقدماً لزمن هشام، فالتبس عليهم الأمر في ذلك. وبالفعل فإن التطوير الفكري كثيراً ما يأتي بعد ظهور الأفكار والممارسات. وانتهى المرتضى بالقول: إن التصنيف والجمع لا يكونان دلالة على ابتداء القول فيه من المصنّف. وأضاف: وليس يجب أن يكون القول مقصوراً على مَنْ صنف الكلام في نصرته وجمع الحجاج في تشييده، بل قد يكون القول معروفاً ظاهراً في مَنْ لا يعرف الحجاج والنظر، ولا يقدر على تصنيف الكتب^(١٣).

ومع ذلك فقد تبنى جملةً من الكُتّاب والباحثين أن فكرة النصّ والإمامة والعصمة ظهرت في منتصف القرن الثاني الهجري، وأن مهندسها الأول هو هشام بن الحكم، وأنها اشتهرت وسادت في الوسط الشيعي بعد هذه الفترة.

مصادر الفرضية المنسية

أما عن مصادر البحث فقد صرّح الكاتب كديور بعدم وجود آثار كاملة للعلماء القدماء المعتقدين بالنظرة البشرية العادية للأئمة - حسب تصنيفه -، إلا أن بعض آرائهم ومواقفهم وردت في ثنايا مؤلفات خصومهم الفكريين^(١٤). لهذا حاول الكاتب أن يتلمس بعض الشواهد والقرائن منها؛ لصياغة فرضياته وتدعيمها. وذكر أن المشكلة الأساس التي تواجهه في بحثه عن القرون الثلاثة الأولى تكمن في أنه لا يملك إلا القليل جداً من المؤلفات الكاملة التي دوّنت فيها، بل قد لا يملك أصلاً أيّ مؤلف كامل كتب في القرن الأول. وقال: ومعظم ما وصل إلينا من كتب قليلة يرجع إلى أواخر القرن الثاني، وإلى القرن الثالث^(١٥).

أما ما هي المصادر التي يعنيه من كلامه المتقدّم، والتي وصلتنا من أواخر القرن الثاني ومن القرن الثالث؟

لم يحدد الكاتب أيّاً من تلكم المصادر. غير أنه أشار إلى أسماء معينة لأصحاب الأئمة من القرنين الأول والثاني، وهم: سلمان وأبو ذرّ والمقداد وعمّار وكميل بن زياد النخعي ومالك الأشتر النخعي وأبو أيوب الأنصاري وأبو حمزة الثمالي ووزارة بن أعين ومحمد بن مسلم وهشام بن الحكم، وقال: هؤلاء كانوا جلساء الأئمة وأتباعهم

● قراءة في فرضيات القراءة المنسية

الأوفياء، وكانوا علماء زمانهم بالطبع وأصحاب مؤلفات. وأضاف: وبالطبع إن كتب أولئك الأجلاء وصلت إلينا أيضاً بصورة كتب حديث ورواية^(١٦).

ولعل الكاتب يشير بذلك إلى رواياتهم التي تضمنتها المدونات الحديثية عند الإمامية، كالكتب الأربعة، التي يُعتَقَد أنها اعتمدت على الأصول والمذكرات المتقدمة التي كتبها الرواة من أصحاب الأئمة، والتي دون بعضهم فيها ما سمعه مباشرة من الأئمة. وقد يُستفاد من كلام الكاتب بأنه يعدّ روايات أصحاب الأئمة في المصادر الروائية معبرة عن آرائهم وأفكارهم. كما أشار إلى بعض الكتب الأخرى، مثل: «بصائر الدرجات»^(١٧)، و«نهج البلاغة»^(١٨)، ورأى بأن هذه الكتب وما وصلنا من كلمات أصحاب الأئمة تعاني من مشكلات الكذب والتأثر بـ «التصور فوق البشري»^(١٩). وهكذا نجد أن هذا التصنيف هيمن على منهج الكاتب كميّار مسبق ونتيجة ناجزة سلفاً، وهو ما دفعه إلى ممارسة الانتقائية للروايات. فكلّ ما لا يتفق مع معياره المذكور يُعدّ مدسوساً على الأئمة وأصحابهم.

ثانياً: فرضية العلماء الأبرار

يمثل هذا العنوان «العلماء الأبرار» مرتكزا أساساً في فرضيات «القراءة المنسية». وقد اقتبس الكاتب من تضاعيف البحث الكلامي لأحد الفقهاء الأصوليين في القرن العاشر، وهو الشيخ زين الدين العاملي، المعروف بالشهيد الثاني (٩٦٥هـ). لقد درج العلماء في بعض بحوثهم الكلامية وأدلتها وشروطها على بيان ما يلزم الاعتقاد به وما لا يلزم، أو توضيح الحد الأدنى اللازم للاعتقاد وتحديد ما يكفي الاعتقاد به من الأصول وما يرتبط بها من شروط. وفي هذا السياق البحثي الكلامي في أصول الدين وأدلتها وشروطها تناول الشهيد الثاني في كتابه «حقائق الإيمان» ما يجب التصديق والإيمان به على مستوى التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد. وليعذرنا القارئ على إيراد اقتباسات طويلة من كلامه؛ حتّى يتبين سياق الكلامي. قرّر الشهيد الثاني عند حديثه عن النبوة وجوب التصديق بنبوة محمد ﷺ، وبجميع ما جاء به تفصيلاً في ما علم تفصيلاً، وإجمالاً في ما علم إجمالاً، وأضاف قائلاً: وليس بعيداً أن يكون التصديق الإجمالي بجميع ما جاء به ﷺ كافياً في تحقّق الإيمان. ثم فصل قائلاً: إن

كان المكلف قادراً على العلم بذلك تفصيلاً يجب العلم بتفاصيل ما جاء من الشرائع للعمل به^(٢٠). وهذا يعني أن تحديد ما يلزم اعتقاده وما لا يلزم - في نظره - يعتمد على مدى قدرة المكلف ومكنته على تحصيل العلم بالقضايا المبحوثة. فالمدار - في نظره - هو القدرة والمكنة في تحصيل المعرفة، وفي تحقيق مستوى الوضوح المعرفي حولها. فمن كانت لديه القدرة الفكرية على البحث وتحصيل العلم وجب عليه القيام بذلك، ومن ثم التصديق بالقضايا التي تحققت الوضوح المعرفي حولها. أما غير القادر وغير العالم فلا يمكن تكليفه بما لا يطيق، فيكتفى بالنسبة له بالإيمان الإجمالي. وواصل الشهيد الثاني بحثه في الإمامة على نفس النهج، فقرر الأصل الرابع، وهو (التصديق بإمامة الاثنا عشر صلوات الله عليهم أجمعين)، وقال: هذا الأصل اعتبره في تحقيق الإيمان الطائفة المحقة الإمامية، حتى أنه من ضروريات مذهبهم، دون غيرهم. وأشار إلى بعض ما يشترط التصديق به، فقال: ثم إنه لا ريب أنه يشترط التصديق بكونهم أئمة يهدون بالحق، وبوجوب الانقياد إليهم في أوامرهم ونواهيهم؛ إذ الغرض من الحكم بإمامتهم ذلك. وأضاف: أما التصديق بكونهم معصومين مطهرين عن الرجس، كما دلّت عليه الأدلة العقلية والنقلية، والتصديق بكونهم منصوباً عليهم من الله ورسوله، وأنهم حافظون للشرع، عاملون بما فيه صلاح أهل الشريعة من أمور معاشهم ومعادهم، وأن علمهم ليس عن رأي واجتهاد، بل يقين تلقوه عمّن لا ينطق عن الهوى، خلفاً عن سلفٍ بأنفس قدسية، أو بعضه لدني من لدن حكيم خبير، وأنه لا يصحّ خلوّ العصر عن إمام منهم وإلاّ لساخت الأرض بأهلها، وأن خاتمهم المهديّ صاحب الزمان عليه السلام، وأنه حيٌّ إلى أن يأذن الله له. وبعد أن أكد على بعض الأمور المتعلقة بالإمامة، ووجوب التصديق بها في نظر الإمامية، تساءل: هل يعتبر في تحقّق الإيمان (ذلك) أم يكفي اعتقاد إمامتهم ووجوب طاعتهم في الجملة؟

وأجاب عليه بقوله: فيه الوجهان السابقان في النبوة، أي اللذان ذكرهما هناك، وأضاف: ويمكن ترجيح الأول (أي الإيمان التفصيلي)، بل الذي دلّ على ثبوت إمامتهم دلّ على جميع ما ذكرناه، خصوصاً العصمة. ثم استدرك قائلاً: وليس بعيداً الاكتفاء بالأخير (أي الإيمان بها إجمالاً)، على ما يظهر من حال روايتهم ومعاصريهم من شيعتهم في أحاديثهم عليهم السلام، فإن كثيراً منهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم؛ لخفائتها

• قراءة في فرضيات القراءة المنسية

عليهم، بل كانوا يعتقدون أنهم علماء أبرار، يعرف ذلك مَنْ تتبَّع سيرهم وأحاديثهم. وفي كتاب أبي عمرو الكشِّي جملةٌ مُطلَّعة على ذلك، مع أن المعلوم من سيرتهم عليهم السلام مع هؤلاء أنهم كانوا حاكمين بإيمانهم، بل عدالتهم^(٢١). وقد علَّل إيمانهم الإجمالي بإمامتهم وعدم إيمانهم بعصمتهم - حَسَب فهمه - بخفائها عليهم، بمعنى عدم تحقُّق الموضوع المعرفي لديهم حولها، وهو مدار وجوب التصديق في نظره. وأرجع سبب عدم وضوحها لهم إلى الظروف السياسية الصعبة. ولذات السبب ذهب إلى عدم لزوم الاعتقاد في تلك الأزمنة بالأئمة الاثني عشر قبل تمام عدَّتهم بالفعل، وعلَّل ذلك بقوله: وقد كانوا في كلِّ زمان مخفيين مشرِّدين منزوين ملتزمين للتقية في أكثر أوقاتهم لا يستطيعون إخبار خواصهم بإمامتهم، فضلاً عن غيرهم، يشهد بذلك كتب الرجال والأحاديث أيضاً، فحينئذٍ لا بُدَّ من الاكتفاء بما ذكرناه، وإلَّا لزم خروج أكثر شيعتهم عن الإيمان، وهو باطل^(٢٢). والدارس لمجمل كلام الشهيد الثاني، ودون تقطيعه أو إخراجه من سياقه، يتبين له بوضوح أنه يؤكِّد ابتداءً على وجوب الاعتقاد بالعصمة وغيرها من خواص الإمامة، غير أنه لا يخرج من دائرة الإمامية مَنْ لم يتحقَّق لديه الوضوح المعرفي حولها لبعض الظروف. ويرجع سبب عدم وضوح بعض الأفكار لدى بعض المنتمين إلى مدرسة أهل البيت في تلك الأزمنة المتقدِّمة إلى الظروف التاريخية الضاغطة التي مرَّ بها أئمة أهل البيت وأتباعهم، مما كانوا يضطرون معها إلى الكتمان. والجدير بالذكر أن بعض كبار الفقهاء الأصوليين، كالشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) عند بحثه في قضية ما يجب وما لا يجب اعتقاده، تطرَّق إلى عدة آراء في ذلك، ومال فيها إلى رأي الشهيد الثاني، وهو الاكتفاء بالإيمان الإجمالي لمن لم يتيسَّر العلم له، مع إضافة قيد عدم إنكار ما لا يعلمه^(٢٣).

وقد تمسَّك الكاتب كدِّيور من كلام الشهيد الثاني بالفقرة المتعلقة بالاكتفاء بالإيمان الإجمالي، وتعليله لذلك، وعدّها أقوى شاهد يؤكِّد فرضية «العلماء الأبرار»، وأرجع ذلك إلى المكانة العلمية التي يتمنَّع بها الشهيد الثاني، وإلى مستنداته^(٢٤). وأما عن مستندات الشهيد الثاني فيقول الكاتب: ولا يكتفي الشهيد الثاني بذكر الدليل على هذا الوجه، بل يقدِّم المستندات التي يرتكز عليها، ويشير في هذا الصدد إلى كتاب رجال الكشِّي^(٢٥)، ويعني الكاتب بالمستندات التي ارتكز

عليها الشهيد الثاني هي إحالته العامة إلى كتاب رجال الكشي، حيث عدّ الكاتب كدّيور ذلك بمثابة تقديم المستندات التي يرتكز عليها الشهيد الثاني. وبعبارة أوضح: إن كتاب الرجال للكشي هو المرجع المحوري للشهيد الثاني في نظر الكاتب. ولتدعيم تصوّره؛ واحترازاً من أيّ إشكال قد يردّ عليه حول مدى مصداقية محتويات كتاب الرجال للكشي، ذكر الكاتب بأن الشهيد الثاني يصدّق روايات الكشي التي تعكس هذا الوجه من اعتقاد أصحاب الأئمة^(٢٦) ويعتبر. في نظر الكاتب كدّيور - أفضل مصدر للوقوف على نظرة الشيعة الأوائل وأصحاب الأئمة لأئمّتهم^(٢٧). واستنتج من كلام الشهيد الثاني بشكلٍ مباشر أن كثيراً من أصحاب الأئمة ورواة حديثهم ومن الشيعة المعاصرين للأئمة كانوا ينفون عنهم العصمة، وكانوا يروّون أن مصدر علمهم لم يكن وهيباً ولا غيبياً، وأنهم مثل سائر العلماء يفتون استناداً إلى اجتهادهم وإعمالهم الرأْي^(٢٨).

ومما سبق يتبين لنا بوضوح أن الأساس الذي اعتمده الكاتب في إنتاج هذه الفرضية والتدليل عليها هو رأْي الشهيد الثاني، ومستنده الذي أحال عليه، وهو رجال الكشي. وهنا لا بدّ من التنويه إلى أن من حقّ الكاتب أن يعتمد على استنتاج الشهيد الثاني، ويتبنى رأْيهِ أو رأْي أيّ باحث أو عالم آخر يقتنع به، وليس لنا أن نصادر عليه حقه في ذلك.

إن ما نبهته ينصبّ حول ما إذا كان يمكن اعتبار رأْي الشهيد الثاني مستنداً تاريخياً لهذه الفرضية. وهذا الموقف ينطبق أيضاً على بعض الكلمات الأخرى التي استدعاها الكاتب لبعض العلماء المتأخّرين؛ لتأكيد فرضيته وقراءته، مثل: كلمة السيد مهدي بحر العلوم (١٢١٢هـ)، والتي اعتمدت أساساً على رأْي الشهيد الثاني نفسه^(٢٩)، كما استدعى كلمة الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)^(٣٠).

رأْي أم دليل تاريخي؟

١- لقد تعامل الكاتب مع كلمة الشهيد الثاني بحسبانها أقوى شاهدٍ على صحة فرضيته، في حين أن كلام الشهيد الثاني ليس كذلك. فكلامه ليس شهادة حسّية تاريخية لشاهدٍ عيان عاصر الأئمة وأصحابهم ورواتهم، والتقى بهم أو جالسهم،

• قراءة في فرضيات القراءة المنسية

واستمع إليهم مباشرة ونقل عنهم سماعاً أو بواسطة بعض مَنْ جالسهم واستمع إليهم. ونظراً للفاصل الزمني الكبير بين الشهيد الثاني، الذي عاش في القرن العاشر الهجري، وبين الرواة والأصحاب الذين عاشوا في القرون الهجرية الثلاثة الأولى لا يمكن أن يُعدَّ كلام الشهيد الثاني وثيقة تاريخية، ولا خبراً تاريخياً، فضلاً عن أن يمثل شهادة عن معاينة ولقاء ومجالسة وسماع. ولم يكن الشهيد الثاني أخبارياً (معنياً بنقل الأخبار)، ولا مؤرخاً مقارياً لزمانهم، ولا ناقلاً مباشراً للواقعة عن بعض الوسائط المعاصرة لهم، ومن ثم فإن كلامه لا يشكل مستنداً علمياً تاريخياً. كما أنه لم ينقل آراءهم من أصول ووثائق علمية ترجع إليهم؛ لأنه ببساطة لم يكن بصدد بحثٍ تاريخي أو تقييم رجالي. بل إن مضمون ما ذكره الشهيد الثاني لا يعدو أن يكون رأياً مستتجاً له، بناءً على بحثه العام لما جاء في كتاب الرجال، لأبي عمرو الكشي (٣٥٠هـ). وهو ما صرح به بنفسه بقوله: على ما يظهر من حال روايتهم ومعاصريهم من شيعتهم في أحاديثهم عليه السلام ^(٣١). فهذه نتيجة استظهارها الشهيد الثاني من خلال بحثه وقراءته لأحوالهم. ويؤكد ذلك قوله: يعرف ذلك مَنْ تتبّع سيرهم وأحاديثهم، وفي كتاب أبي عمرو الكشي جملةً مُطلّعة على ذلك ^(٣٢). ومن ثم لا يشكل كلامه شاهداً ولا قرينة، فضلاً عن أن يكون دليلاً على صدق فرضية الكاتب، بل هو مجرد رأيٍ واستظهار وقراءة لفقهاء أصولي يحظى بالاحترام والتقدير، وليس أكثر.

٢- إن إحالة الشهيد الثاني إلى كتاب الرجال للكشي كانت عامّة، فلم يحدّد أمثلة من الرواة، ولم يضع يده على روايات وأقوال ومواقف معينة تثبت صحتها لديه. ولهذا يصعب وصف إحالته العامة إلى هذا الكتاب بأنه قدّم مستنداً علمياً، كما ذكر الكاتب. وتعبير آخر: لا يمكن أن يُقال بأن الشهيد الثاني - وإن لم يعاصرهم ويجالسهم وينقل عنهم مباشرة - أحال إلى مصدر تاريخي صرح بذلك؛ لأنه في الواقع أحال إليه بشكلٍ عامّ، ولم يضع أيدينا على خبرٍ أو نصٍّ أو موقف أو شهادة تاريخية محدّدة من الكتاب تصرّح أو تفيد ذلك.

٣- إن الدارس لكتاب الرجال لأبي عمرو الكشي (٣٥٠هـ) - الذي هو في حقيقته اختيار الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) من كتابه - على أهميته يجد أنه يشتمل في جملة من

الموارد على روايات متضاربة، مادحة وذامة في نفس الوقت، لجملة من كبار الرواة من أصحاب الأئمة الذين تناولهم، مثل: زرارة بن أعين ومحمد بن مسلم وبريد العجلي وهشام بن الحكم وغيرهم، وتشتمل على الصحيح وغير الصحيح^(٣٣). وكثيراً ما يروي أموراً متعارضة، وينسب إلى نفس الأشخاص آراء متقابلة ومتضادة، وقلماً يرجح بعضها على بعض. ولهذا لا يمكن الاعتماد عليه في إصدار حكم بالجملة على جماعة من الأصحاب وجدوا في مرحلة تاريخية ممتدة لعدة قرون من الزمان، بدون بحث أو تدقيق في أخباره عن كل راوٍ على حدة، وبلا إجراء مقارنات وموازنات وتحليلات نقدية، وصولاً إلى تحديد المقبول وغير المقبول منها.

٤- إن كتاب الكشي الأصلي تعرض لنقد بعض علماء الرجال الإمامية منذ القدم. فقد قال الرجالي الشهير أبو العباس أحمد بن علي النجاشي (٤٥٠هـ) في أبي عمرو الكشي: كان ثقة عيناً. وروى عن الضعفاء كثيراً، وصحب العياشي، وأخذ عنه، وتخرج عليه... له كتاب الرجال، كثير العلم، وفيه أغلاط كثيرة^(٣٤). فحسب إفادة النجاشي كان الكشي تلميذاً لمحمد بن مسعود العياشي (القرن ٤هـ)، ومن الطبيعي أن يكون قد تأثر بنهجه، كما هي العادة. وحسب النجاشي إن شيخه العياشي هو الآخر، رغم كونه ثقة صدوقاً عيناً، كان يروي عن الضعفاء كثيراً، وكان في أول أمره عامي المذهب، وسمع حديث العامة فأكثر منه، ثم تبصر وعاد إلينا^(٣٥). فحسب هذا العلامة الرجالي المعروف روى الكشي عن الضعفاء كثيراً، وفي كتابه الذي ألفه بنفسه أغلاط كثيرة، كما أن شيخه العياشي هو الآخر يروي عن الضعفاء كثيراً. ونظراً لكونه سمع من حديث غير الإمامية كثيراً فلا يبعد أن تكون بعض معلوماته وتقييماته متأثرة بنظراتهم أيضاً. وعلى العموم هذا هو حال منهج الكشي وأستاذه وشيخه وكتابه في نظر هذا العالم الرجالي والنقاد المعروف بالدقة في هذا المجال. وقد يقال: إن نقد النجاشي متوجه إلى الكتاب الأصلي الذي كتبه أبو عمرو الكشي بنفسه، والذي لم يصلنا، ولم يتوجه إلى الكتاب الذي وصل إلينا ووصل إلى الشهيد الثاني، وهو اختيار الشيخ الطوسي من كتاب الرجال للكشي. وهذا الكلام قد يكون صحيحاً، غير أنه لا يفيدنا في المقام؛ لأن الكتاب الأصلي لم يصل إلينا، وليس هناك ما يدل على وصوله إلى الشهيد الثاني. ولهذا لا

● قراءة في فرضيات القراءة المنسية

يمكننا المقارنة بينهما، ومعرفة التغييرات التي أجراها عليه الشيخ الطوسي. وفي جميع الأحوال إن اشتمال الكتاب على التضارب أمرٌ مفروغ منه.

٥- إن الشهيد الثاني نفسه نقد كتاب الكشي - اختيار الطوسي - في بعض رسائله الفقهية والدرائية. فقد صرح في بعضها بقوله: في كتابه - كتاب الكشي - المقبول وغيره، وأضاف: فكيف بمثل الكشي الذي يشتمل كتابه على أغاليط، من جرح لغير مجروح بروايات ضعيفة، ومدح لغيره كذلك، كما نبه عليه جماعة من علماء هذا الفن. وقال مبرراً ومعتزلاً له: والغرض من وضعه ليس هو معرفة التوثيق وضده كعادة غيره من الكتب، بل غرضه ذكر الرجل وما ورد فيه من مدح وجرح، وعلى الناظر طلب الحكم^(٣٦). أي إن كتاب الرجال للكشي - حسب الشهيد الثاني - اشتمل على أغاليط وتجريحات غير دقيقة لبعض الرواة؛ وذلك لأن غرضه ليس أن يقدم تقييمات رجالية بالمدح أو الجرح في الرواة ورجال الحديث، ولا إجراء التحقيقات النقدية والموازنات التحليلية للأقوال. إن غرضه من الكتاب هو إيراد ما وصله من أقوال الجرح والمدح في الرواة كما هي، ودون تمييز أو تدقيق فيها، بل ترك ذلك للعلماء والباحثين أنفسهم.

٦- ذكر الشهيد الثاني في أكثر من مورد في بعض كتبه في علوم الحديث بأن كتاب الرجال للكشي اشتمل على تقييمات مختلطة في المدح والقدح، بحيث لا يصح الاعتماد عليه دون تدقيق وإعمال نظر. قال عند حديثه عن وجوب معرفة الرواة: يجب على المتكلم في ذلك التثبت في نظره وجرحه؛ لئلا يقدر في بريء غير مجروح بما ظنّه جرحاً، فيجرح سليماً ويسم بريئاً بسمة سوء تبقي عليه الدهر عارها. فقد أخطأ في ذلك غير واحد، فطعنوا في أكابر من الرواة؛ استناداً على طعن ورد فيهم، له محمل، أو لا يثبت عنهم بطريق صحيح. ومن أراد الوقوف على حقيقة الحال فليطالع كتاب الكشي^(٣٧) في الرجال. وقال أيضاً: ينبغي للماهر في هذه الصناعة ومن وهبه الله تعالى أحسن بضاعة تدبر ما ذكره ومراعاة ما قرّره، فلعله يظفر بكثير مما أهملوه، ويطلع على توجيه - في المدح والقدح - قد أغفلوه، كما اطلعنا عليه كثيراً ونبهننا عليه في مواضع كثيرة وضعناها على كتب القوم، خصوصاً مع تعارض الأخبار في الجرح والقدح، فإنه وقع لكثير من أكابر الرواة، وقد أودعه الكشي في كتابه

من غير ترجيح، وتكلم مَنْ بعده (مَنْ جاء بعده) في ذلك، واختلفوا - في ترجيح أيهما على الآخر - اختلافاً كبيراً^(٣٨). فالشهاد الثاني في كلماته المتقدمة يقدم كتاب الرجال للكشي كمثل على كتاب رجالي اشتمل على الأخطاء وعدم الدقة والتعارض بين الجرح والقدح في الرواية. وهذا الرأي للشهاد الثاني في كتاب الرجال للكشي، الذي هو اختيار الشيخ الطوسي منه، قائم على أسس الدراية وقواعد علوم الحديث. والواقع أن كتاب الرجال للكشي هو بالفعل كما وصفه الشهاد الثاني، يحوي أقوالاً مختلفة وآراء متعارضة في نفس الرواية، دون أي بحث نقدي فيها أو ترجيح لبعضها على الآخر، إلا في موارد قليلة. ويصعب الاستنتاج من ذلك بأن الشهاد الثاني ربما عدل عن رأيه في كتاب الكشي؛ لأن إحالته إليه في كتاب «الحقائق» عامة، ولا تدل على موقف علمي نقدي كالذي نجده في الكتب الأخرى.

٧. إن عبارة الشهاد الثاني في كتاب «حقائق الإيمان» حول وجود كثير من الأصحاب والرواة ما كانوا يعتقدون بعصمتهم لا تعني أبداً أنهم كانوا يشكلون التيار الغالب من الشيعة، أو كانوا يمثلون أكثرية الشيعة. إن الكثرة والقلّة من المفاهيم الإضافية النسبية، وعليه فإن ما يستفاد من كلامه أنهم كانوا يشكلون طيفاً وازناً نسبياً. ولا يستفاد من كلامه عدم وجود تيار آخر من الصحابة والرواة الذين كان لهم اتجاه آخر ونظرة أخرى إلى الإمامة والأئمة. والكاتب كديور نفسه أكد على وجود أتباع للنظرة الأخرى، أو فوق البشرية - حسب منظوره -، منذ زمن حضور الأئمة، وأنها صار لها أتباع أكثر في زمن الأئمة المتأخرين^(٣٩). وعلى الرغم من أن كلامه يوحي بأنهم كانوا أقل قبل زمن الأئمة الأواخر، فهو لم يقدم أي دليل يثبت ذلك.

وكما سبق أن ذكرنا إن كلام الشهاد الثاني يعبر عن مجرد رأي استنتجه من تتبعه لأحوال بعض الرواة في بعض المصادر، كرجال الكشي. ولا نستبعد أن يكون في تعبيره بعض المسامحة، فهو لم يذكر أسماء معينة، ولم يحدد عدداً، ولو على نحو التقدير، بل أطلق وصفاً عاماً بوجود كثير من روايتهم ومعاصريهم من شيعتهم، وأحال على كتاب الرجال للكشي. وهذا الكتاب اشتمل على أكثر من خمسمائة رجل ترجم له، فيهم - حسب المنظور النقدي الرجالي - الموثوق والمعدل وفيهم

● قراءة في فرضيات القراءة المنسية

المضعف والمجروح. كما اشتمل على أحوال جملة من المنحرفين والغلاة والمنتحلين للتشيع، الذين تبرأ الأئمة منهم ولعنوهم على رؤوس الأشهاد. وفيهم من اختلفت فيهم الروايات بين مدحٍ وذمٍّ وقدح!

فما هو عدد الرواة الذين رأى أنهم كذلك؟ هل هو جُلُّهم أو نصفهم أو ربعهم، أم أنه لاحظ أن ما يقرب من خمسين أو مئة من الرواة أو أكثر استظهر منهم هذا الاتجاه فعبّر عنهم بالكثير؟ وبناءً على أيِّ رواياتٍ قرّر ذلك؟ ولماذا رجّحها دون ما يقابلها؟ إن كل هذه القضايا تحتاج إلى بحثٍ تفصيلي لتحديد مدى دقة الاستنتاج، وعلى من ينطبق بالتحديد.

وفي العادة تقع مثل هذه المسائل مسرحاً للتحليل والنقد والتمحيص، وقلما يتفق الباحثون حولها؛ لأنها لا تمثل أدلة حاسمة.

والذي يبدو لنا أن الشهيد الثاني لم يكن بصدد البحث التاريخي التفصيلي، بل أشار إلى ذلك على نحو الانطباع العام الذي تشكل لديه من الكتاب. وفي جميع الأحوال إن ما انتهى إليه الشهيد الثاني يمثل وجهة نظر أو رأي له، ولا يشكل بنفسه دليلاً تاريخياً مثبتاً أو نافياً لفرضية معينة أو لواقعة أو قضية تاريخية محددة.

ثالثاً: منشأ وصف «العلماء الأبرار»

إن وصف «علماء أبرار» على الأئمة ورد في كتاب الرجال للكشي على لسان أحد الرواة المعروفين، وهو عبد الله بن أبي يعفور. وقد اشتملت عبارته على وصف «الأوصياء» أيضاً، غير أن الشهيد الثاني اجتزأ العبارة، وأسقط منها هذا الوصف، وعمّمها على الأصحاب بدون وصف الأوصياء. وكما هو معروف إن وصف «الأوصياء» يحمل دلالات فكرية تاريخية معينة، ولكن الشهيد الثاني أغفله، ولم يورده في الجملة التوصيفية التي أطلقها. ولم يتضح لنا لماذا أسقطه؟ وإن كنا نرجّح أنه بهدف الاختصار، ودون قصدير، ولا سيما أنه لم يكن في سياق بحثٍ تاريخي مفصّل عن بيان آرائهم ومعتقداتهم.

ويظهر أن عبد الله بن أبي يعفور هو أول من نحت هذه العبارة التوصيفية، وقد

نقلت عنه مبتورة وغير مكتملة. وابن أبي يعفور هو من الرواة الموثوقين. أما السياق الذي قيلت فيه العبارة فكان أثناء مناقشة حدثت بينه وبين راوٍ آخر، وهو المعلّى بن خنيس، الذي كان يرى أن الأوصياء أنبياء، فاستغرب ابن أبي يعفور، وردّ عليه بأن «الأوصياء علماء أبرار أتقياء». وحسب رواية الكشي إنهما بعد ذلك دخلا على أبي عبد الله (جعفر الصادق عليه السلام)، فلما استقر مجلسهما بدأهما أبو عبد الله، فقال: يا عبد الله، أبرأ ممن قال: إنا أنبياء^(٤٠). والرواية صحّحها السيد الخوئي^(٤١). ولكن لوحظ أن في سندها محمد بن الحسن البراثي، ولم يرد ذكره في المصادر الرجالية، وإن كان الكشي روى عنه كثيراً، كما ذكر السيد الخوئي في ترجمته^(٤٢)، وهذا يعني أن الرواية ضعيفة السند حسب مباني السيد الخوئي نفسه^(٤٣). كما أن مضمونها لا يخلو من مقال؛ فإن معلّى بن خنيس كان مولى للإمام جعفر، ومن المستبعد أن يعتقد بنو الإمام ولا يصح الإمام عقيدته الفاسدة؛ لأن من الأمور الواضحة المقطوعة في الدين أن النبوة قد ختمت بالنبي محمد عليه السلام، فلا نبي بعده. وقد حسم القرآن الكريم ذلك بقوله: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (الأحزاب: ٤٠)، وكذلك أكّدت السنة هذه الحقيقة، كما جاء في حديث المنزلة قوله عليه السلام للإمام علي عليه السلام: ألا ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه ليس نبي بعدي^(٤٤). ولا نريد أن نتكلف بحمل كلامه على أنهم كانوا بمنزلة الأنبياء؛ لأن ذيل الرواية يؤكد ذات المضمون، وهو قول الإمام: أبرأ ممن قال: إنا أنبياء. ولهذا استنتج السيد الخوئي بأن المعلّى رجع عن هذا القول؛ نظراً لبراءة الإمام أبي عبد الله (جعفر الصادق) ممن قال: إنهم أنبياء^(٤٥). وعند قراءة النص المذكور يجب أن لا نغفل السياق الخاص الذي طرح فيه ابن أبي يعفور وصفه للأئمة بالأوصياء والعلماء الأبرار الأتقياء، فقد طرحه مقابل من ادّعى أنهم أنبياء، لينفي ذلك، وليبين ما يعتقدون بأنهم في الواقع أوصياء النبي عليه السلام، وليسوا بأنبياء؛ لأن النبوة قد ختمت بالنبي محمد عليه السلام. وهذا الموقف يعبر أيضاً عن اعتقاد الشيعة الإمامية. وإن ابن أبي يعفور كان بصدد تصحيح عقيدة المعلّى، ولهذا ردّ عليه بكلّ يقين؛ استناداً إلى ما هو المعتقد السائد والمستقرّ عنده وعند جمهور الشيعة، وهو أن الأئمة هم أوصياء النبي عليه السلام، وأنهم العلماء الأبرار الأتقياء، وليسوا بأنبياء. فمركز اهتمام ابن أبي

● قراءة في فرضيات القراءة المنسية

يعفور هو نفي النبوة عنهم، وهذه كانت نقطة الخلاف بينهما. ولم يكن الخلاف حول الإمامة أو الوصية أو حجّية الأئمة وطاعتهم أو أنهم مع القرآن يشكّلان الثقلين اللذين أمر النبي ﷺ بالتمسك بهما. ولهذا لم يكن ابن أبي يعفور بصدد بيان هذه الأمور، ولا يستفاد من كلامه نفيها. والنص يدل على أنهما كانا يعتقدان بعقيدة الوصية، وأن الأئمة هم أوصياء النبي ﷺ الذين عهد إليهم بأمر الدين والأمة، وأنهم العلماء الأبرار الأتقياء. وأول هؤلاء الأوصياء هو الإمام علي بن أبي طالب، وهو ما كان يعتقدته الشيعة منذ بواكير القرن الهجري الأول - على الأقل -، والذي سوف نتناوله في مقالة خاصة. إن فكرة الوصية كانت موضع اتفاق بينهما، ولعلها كانت قضية مفروغاً منها، ولم تكن محلّ جدالٍ أو مناقشة.

مَنْ هو عبد الله بن أبي يعفور؟

إن عبد الله بن أبي يعفور - كما يستفاد من المصادر - كان أحد الرواة المقربين من الإمام جعفر الصادق، وقد وردت فيه عدة روايات مادحة^(٤٦). إن مجموع الأسانيد التي ورد اسمه فيها يبلغ (٢٢٦) مورداً، منها: (٧٨) مورداً وردت باسمه عبد الله بن أبي يعفور^(٤٧)، والباقي باسم ابن أبي يعفور^(٤٨). وهذا العدد لا يعتبر كبيراً مقارنة بروايات بعض الرواة الآخرين. ووالده هو وقدان، أبو يعفور، العبدي، واسمه واقد. وقد وثّقه أهل الحديث، مثل: أحمد بن حنبل وابن معين وابن المديني وابن حبان^(٤٩). والمشهور أن عبد الله بن أبي يعفور توفي في زمن الإمام جعفر^(٥٠)، وإن كان ما ذكره المؤرخان الأشعري القمي^(٥١) (٢٩٩هـ) والنوبختي^(٥٢) (القرن ٣هـ) بأنه كان ممن استمر على إمامة الإمام موسى بن جعفر بعد وفاة والده يفيد بأنه عاش - على الأقل - شطراً قصيراً بعد وفاة الإمام جعفر^(٥١). وعبد الله بن أبي يعفور لم يكن مجرد مستمع ومتلقٍ للحديث، بل كان ممن يطرح أسئلته واستفساراته على الإمام، وكذلك يعرض ما كان يخطر بخلده من إشكالات أو ما يتوقّع أن يطرحه الآخرون عليه من مناقشات. وتدلّ بعض الروايات على أنه كانت له مكانة خاصّة من الإمام جعفر، وأنه كان يسلم تسليماً عالياً بتوجيهات الإمام جعفر في أمور الدين. ويبدو من بعض الأخبار التي أوردها الكشي أن ابن أبي يعفور كان يحظى بتعاطف الناس معه؛ لأخلاقه وإخلاصه وتقواه

وقربه من الإمام جعفر، كما يستفاد من مضامين الروايات المادحة له. وقد اشترك في جنازته جمعٌ كبير منهم. وكانت هناك فئةٌ تنتقص من التوجهات الإيمانية لابن أبي يعفور، ويطلقون على المتعاطفين معه وصف «مرجئة الشيعة»^(٥٢)، ويحتمل أن ذلك كان نظراتهم المعتدلة إلى الفئات التي تخالفهم في بعض الاعتقادات الخاصة.

الفرقة اليعفورية

يشير بعض مؤرّخي المقالات، مثل: أبي الحسن الأشعري (٣٢٠هـ)، إلى فرقة باسم «اليعفورية»، كانت ترى عدم تكفير مَنْ يجهل الأئمة، ويعدّونهم «لا مؤمنين ولا كافرين»^(٥٣). غير أن المؤرّخ الخوارزمي (٣٨٧هـ) ينسب هذه الفرقة إلى محمد بن يعفور، وليس إلى عبد الله بن أبي يعفور^(٥٤). ويستفاد ممّا أورده الكشّي بأن هذه الفرقة مع أخريات، كالزرارية والعمارية والجواليقية وغيرها، أدرجت ضمن فرق الأهواء زمن المهدي العباسي^(٥٥)، وكان المهدي العباسي معروفاً بملاحقته الشديدة وإسرافه في التتكيل بمن كانوا يصفونهم بالزنداقة والمحدّين^(٥٦). لقد أنشأ المهديّ العباسي إدارة مختصة للبحث عنهم، ومحاكمتهم، والردّ عليهم^(٥٧). وتحت هذا العنوان العام كان يتم إدراج فئات مختلفة كانت تتعرض للتضييق والتتكيل. ولا يبعد أن تكون السلطة السياسية والدينية الرسمية - كما هو دأبها - وراء اختراع مسمّيات هذه الفرق، ونسبتها إلى بعض العلماء الرواة من أصحاب الأئمة، ضمن برنامج إعلامي؛ لتشويه صورتهم وتبرير مضايقتهم والتتكيل بهم. وقد تساهل مؤرّخو الفرق - كعادتهم - في نقلها في كتبهم. وفي جميع الأحوال لا يبعد أن عبد الله بن أبي يعفور لم يكن يرى تكفير مَنْ لا يؤمن بالإمامة، بل يضعهم في مرتبةٍ وسطى بين الإيمان والكفر، كما يستفاد من نصّ المتكلم والمؤرّخ الأشعري المتقدّم. وربما كان يكتفي ببعض الأحكام السلبية، ويطرح بعض الأعدار لغير المؤمنين بها، ويضيق دائرة التكفير باشتراط بعض القيود، كالعلم وبلوغ الحجة، ويفرّق بين الجاهل والغافل والقاصر من جهة وبين العالم والمقصر والجاحد من جهةٍ أخرى. ويظهر أن مواقفه المعتدلة أزعجت الاتجاه المقابل له، فاعتبره متساهلاً، وأطلق عليه وعلى المتعاطفين معه وصف «مرجئة الشيعة»^(٥٨)؛ للانتقاص منهم والتقليل من إيمانهم. ولا يستغرب من ذلك، فإن التراشق بمثل هذه

الأوصاف الإقصائية كان رائجاً في تلك المراحل التاريخية بين المختلفين من نفس المدرسة، فضلاً عن المنتمين إلى مدارس فكرية مختلفة.

التراث الروائي لابن أبي يعفور حول الأئمة

إن الوسيلة المتاحة أمام الباحثين لتلمّس الاتجاهات الفكرية للرواة الذين لم تصلنا كتبهم وآراؤهم ومناظراتهم هي الوقوف على ما ورد عنهم من أقوال وأسئلة واستفسارات كانوا يوجهونها إلى الأئمة، وعلى الأخبار التي رووها مباشرة عنهم، والتأمل في مضامينها، واستكشاف اهتماماتهم العقديّة من تضاعيفها. إن البحث في متون الروايات ومضامينها والقضايا التي كانت محور اهتمام الراوي قد تساعد على التعرف على ميوله الفكرية، وعلى آرائه وتصوّراته حول الإمامة. والروايات - إن ثبتت - وإن كانت تمثّل نقل أقوال الإمام، ولا تمثل أقوال وأفكار الراوي، وقد تمثّل كلمات الراوي نفسه من جهة نقل المضامين التي سمعها، ولم يتقيّد بنقل نفس الألفاظ، وهو ما يعرف بالنقل بالمعنى، إلا أنها - في ذات الوقت - قد تعبّر عن بعض الجوانب التي حظيت باهتمامه منها؛ إذ إن الرواة حين كانوا يحضرون مجالس الإمام ويستمعون إلى أحاديثه المتنوّعة كان بعضهم يدوّن ما يستمع إليه من أحاديث مباشرة، وبعضهم كان يدوّن ما حفظ منها لاحقاً، وبعضهم يرويها من حفظه. وعمليات التدوين والحفظ والتجميع والرواية قد تعبّر عن ميول الراوي، وعن اهتماماته واتجاهاته، فيما إذا كان يُعنى بالفقه أو الكلام أو التفسير أو بأكثر من مجالٍ منها أو بأيّ فرع من فروعها. كما أن المضامين التي يرويها قد تعبّر بشكل غير مباشر عن ميوله ومشرّبه الفكري. فمثلاً: إن كان الرواي ممّن روى عن الإمامة وخصائصها فإنّ موضوعات رواياته ومضامينها تحكي - على الأقلّ - عن اهتماماته وما استرعى نظره وما استوقفه من شخصية الإمام، ومن أحاديثه. فهل كان تركيزه على الروايات التي تشتمل على النواحي العبادية والأخلاقية والزهدية أو التربوية والاجتماعية للإمام، أو أنه من الرواة الذين ركزوا على رواية المغيّبات والخوارق والكرامات، أو كان من الرواة الذين جمعوا بين الجانبين معاً؟ وقد عرف عن بعض أئمّة الجرح والتعديل اتباعهم منهجية استقرار مرويات الرواة وتفحص مضامينها لاستكشاف اتجاهاتهم الفكرية

والعقدية؛ للحكم لهم أو عليهم. وقد نسب إلى الرجالي المعروف ابن الغضائري (٤٥٠هـ) أنه كان ينطلق في تقييماته الرجالية من دراسة متون الروايات، ويحدّد مواقفه من الرواة من خلالها. وقد أشاد الكاتب كديور بآرائه، واعتبره من رموز «التصوّر البشري». بل صرّح الكاتب نفسه أن كتب أصحاب الأئمة قد وصلتنا من خلال مروياتهم في مصادر الحديث^(٥٩). وهذا قد يُستفاد منه بأنه يرى أن مضامين رواياتهم تعكس اتجاهاتهم الفكرية والفقهية. لهذا فإننا وإن كنا لا نزعم بأن الروايات التي يرويها الراوي تمثّل رأيه وفكره، ولكن نميل إلى أنها تلقي ضوءاً على اهتماماته واتجاهاته وميوله. وبناءً عليه؛ وللتعرف على بعض الجوانب التي حظيت باهتمام الراوي عبد الله بن أبي يعفور في رواياته حول الإمامة وخصائصها، نستعرض جملةً من الروايات التي رواها بن أبي يعفور حول الإمامة، حسب ما ورد في بعض المصادر الروائية المتقدمة:

روى محمد بن الحسن الصفار (٢٩٠هـ)، في بصائر الدرجات، بسنده إلى عبد الله بن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله: إنا نقول: إن علياً لينكت في قلبه أو يتقر في صدره وأذنه، قال: إن علياً كان محدثاً، قال: فلما أكثرت عليه قال: إن علياً كان يوم بني قريظة وبني النضير، كان جبريل عن يمينه، وميكائيل عن يساره، يحدثانه^(٦٠).

وروى الكليني (٣٢٩هـ)، بسنده إلى عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله (جعفر الصادق): إن الله واحد متوحّد بالوحدانية، متفرّد بأمره، فخلق خلقاً فقدّهم لذلك الأمر، فنحن هم. يا بن يعفور، فنحن حجج الله في عباده، وخزّان علمه، والقائمون بذلك^(٦١). ورواها الصفار في البصائر، مع بعض الإضافات، منها: والداعون إلى سبيله، فمن أطاعنا فقد أطاع الله^(٦٢). وعن عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله قال: لا يموت الإمام حتّى يعلم من يكون بعده، فيوصي إليه^(٦٣).

وروى عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله، قال: سمعته يقول: ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكّيهم ولهم عذاب أليم: من ادّعى إمامة من الله ليست له، ومن جحد إماماً من الله، ومن زعم أن لهما نصيباً من الإسلام^(٦٤).

وروى عن ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عن قول رسول الله ﷺ: مَنْ

● قراءة في فرضيات القراءة المنسية

مات وليس له إمامٌ فميتته جاهلية، قال: قلتُ: ميتة كفر؟ قال: ميتة ضلال، قلتُ: فمَنْ مات اليوم وليس له إمامٌ فميتته جاهلية؟ فقال: نعم^(٦٥).

وروى الصدوق (٣٨١هـ)، عن ابن أبي يعفور قال: قال أبو عبد الله: لا تبقى الأرض يوماً واحداً بغير إمامٍ متاً، تفرع إليه الأمة^(٦٦).

وروى أيضاً عن عبد الله بن أبي يعفور أنه سأل أبا عبد الله: هل تترك الأرض بغير إمام؟ قال لا، قلتُ: فيكون إمامان؟ قال: لا، إلا وأحدهما صامت^(٦٧).

لقد اخترنا هذه النماذج من الروايات - التي رواها هذا الرواي من أصحاب الإمام جعفر الصادق، والذي جاء عنه بأنه كان يرى بأن «الأوصياء علماء أبرار أتقياء»؛ وذلك لتجلية بعض نظراته حول الإمامة وخصائص الأئمة.

إن النماذج السابقة من الروايات - على قصرها - تبين أن عبد الله بن أبي يعفور روى بعض الخصائص الخاصة المتعلقة بالأئمة. فقد روى عن الإمام جعفر الصادق بأن الإمام علي كان ملهماً ومحدثاً تحدثه الملائكة. وروى بأن الأئمة هم حجج الله وخزان علمه والقائمون بأمره، وأن طاعتهم هي طاعة الله تعالى. وروى أن كل إمام كان يوصي إلى الإمام الذي يكون بعده، وأن وجودهم مهم في الأرض، وأنهم يشكلون المرجعية الحقيقية للأئمة، وأن الإيمان بهم ضروري لتجنب الضلال وميتة الجاهلية، وأن الجاحد للإمام من الله يتعرض للعذاب في الآخرة، ومن ثم فإن الإمام مجعول من الله تعالى. وإذا صحت نسبة هذه الروايات إليه فلا يبعد أن تكون مضامينها تمثل جانباً من اتجاهاته الفكرية. وإذا كانت نظرة ابن أبي يعفور إلى الإمام جعفر الصادق تتصف بالتسليم المطلق لأوامره ونواهيته إلى درجة أنه إن فلق رمانة إلى نصفين وقال له: إن أحد النصفين حلال والآخر حرام فإنه يطيعه ويسلم لأمره، كما روى الكشي في كتاب رجاله، عنه، قال: قلتُ لأبي عبد الله: واللَّهِ، لو فلقْتَ رمانةً بنصفين، فقلت: هذا حرام، وهذا حلال، لشهدتُ أن الذي قلتُ: حلال حلالٌ، وأن الذي قلتُ: حرام حرام، فقال: رحمك الله، رحمك الله^(٦٨). والرواية ضعيفة سنداً، حسب السيد الخوئي^(٦٩)، فإن صح مضمونها فهو يكشف عن مدى تسليمه وعمق إيمانه بإمامة ومرجعية الإمام جعفر الصادق، بحيث لا يتردد في قبول تعاليمه، ولا يخطر بباله أن يخطئه في شيء من الأحكام التي يبينها له. فهو يقرّر أنه يتبع الإمام جعفر الصادق

ويسلم بتعاليمه الدينية وأحكامه التشريعية تسليماً مطلقاً لا يشوبه أدنى تردد. وهذه العلاقة الإيمانية بالإمام تفوق علاقة مَنْ يرجع من المكلفين إلى الفقهاء المقلّدين - بفتح اللام ؛ فإنها لا تصل إلى هذه الدرجة المطلقة من التسليم، بحيث لا يخطر على بال المقلّد للفقيه - وبالأخص مَنْ يتمتع ببعض الفقه والوعي والفهم في الفكر الديني - أن يكون الفقيه قد اشتبه أو أخطأ. وابن أبي يعفور لم يكن شخصاً عادياً، بل كان من الرواة العلماء من أصحاب الإمام جعفر.

وعليه لا يتوقع أن تكون أحاديث الإمام جعفر الصادق بالنسبة إليه تمثل مجرد روايات عن شيخه وأستاذه، بل كانت تشكل بالنسبة إليه تعاليم دينية إيمانية وأحاديث مَنْ يؤمن بإمامته الدينية، ويعتقد أنه يمثل موقع وصيّ النبي ﷺ في الأمة. ومن المستبعد أن يكون ابن أبي يعفور، وعلى الرغم من الأحاديث التي سمعها بنفسه من الإمام جعفر ورواها عنه، أن يكون نظره إلى الأئمة على أنهم مجرد علماء مجتهدين، بل كان يعتقد أنهم أوصياء الرسول ﷺ، الذين عهد إليهم أمور دينه، وأنهم علماء أبرار أتقياء. تجدر الإشارة إلى أن أوصاف العلماء الأبرار الأتقياء، وإضافتها إلى الأوصياء، لا تتنافى مع وصف العصمة ولا تنفيها. بل يمكن أن يقال: إن مفهوم العصمة كامناً ومختزلاً فيها، وخصوصاً في مفهوم الوصاية؛ لأنها تعني أنهم الأئمة المنصوص عليهم، وأن الأمة مأمورة باتباعهم وطاعتهم. ومن رحم هذه الفكرة انبثق مفهوم العصمة. والعصمة في عمقها مستوى عالٍ ورفيع من التقوى والبر. ومن يتأمل في أوصاف المتقين والأبرار في القرآن، ويطبّقها على سير الأئمة، يتبين له أنهم كانوا يمثلون أعلى مستويات التجسيد لها. إن البحث في بعض الروايات التي رواها ابن أبي يعفور بنفسه، والتي حازت على اهتمامه حول خصائص الأئمة، قد تلقي ضوءاً على اتجاهه الفكري حول الإمامة، وتزيل اللبس الذي يمكن أن يحدث من فهم وقراءة الرواية السابقة حول مدلول الأوصياء الأبرار.

رابعاً: الأئمة أوصياء النبي ﷺ، وليسوا مجرد رواة

يرى الكاتب كديور، بناء على فرضية «القراءة المنسية»، أنه لا يبقى دليل ودافع لاختيار الشيعة لأئمة العترة النبوية سوى رجحان روايتهم للإسلام على الروايات

• قراءة في فرضيات القراءة المنسية

الأخرى، وليس الاستناد إلى طبيعتهم «فوق البشرية». وإن التفاوت بين أئمة أهل البيت (العلماء الأبرار) وسائر علماء الدين هو في ميزان العلم ودرجة التهذيب والتقرب إلى الله تعالى^(٧٠)؛ ويعبر عن ذلك تارة بـ «القراءة العلوية للإسلام النبوي»^(٧١)؛ وأخرى بـ «الرواية العلوية للإسلام النبوي»، والتي مصدرها القرآن الكريم والسنة النبوية وسيرة علي وأهل البيت^(٧٢)، وتعتبر أرفع فهم للإسلام وأكثر القراءات له واقعية، ولهذا اختار الشيعة اتباع الإمام علي باعتباره فهم رسالة الدين الحنيف واستوعبها على نحو أفضل وأكمل من جميع أتباع محمد ﷺ. فالتشيع هو اختيار باب علي لدخول «مدينة العلم النبوي»^(٧٣).

والواقع أن تمسك الشيعة بأئمة العترة النبوية لم يكن لمجرد رجحان «روايتهم» أو «قراءتهم» للإسلام على الروايات والقراءات الأخرى. إن جملة من العوامل التاريخية والدينية أسهمت في تشكل التيار الشيعي الملتف حول أهل البيت، والمغترف من معينهم، ومنها: ما تمتع به أهل البيت من كمال التربية وسمو الخلق وصدق المواقف والتفاني من أجل المبادئ وغزارة العلم والانتساب إلى بيت النبوة. وفوق كل ذلك تأثير النصوص الدينية التي وردت في أبرز مصادر الحديث والتفسير والتاريخ عند المسلمين، والتي دعت صراحة إلى التمسك بعتره النبي ﷺ، إلى جانب الكتاب الكريم؛ لكونهما يشكّلان معاً المرجعية الدينية.

إن منطق الترجيح الروائي الذي يفترضه الكاتب كديور يقضي - حسب قواعد أهل الحديث - تقديم روايات الرواة الذين عاصروا النبي ﷺ وشاهدوه واستمعوا إلى حديثه ونقلوه عبر سلاسل الرواة، أمثال: أبي هريرة وجابر الأنصاري وعبد الله بن عمر وغيرهم، وليس تقديم روايات أئمة العترة، كالإمام علي بن الحسين زين العابدين والإمام محمد بن علي الباقر والإمام جعفر الصادق، الذين لم يعاصروا النبي ﷺ ولم يجالسوه. أضف إلى ذلك أن أئمة أهل البيت ما كانوا يسندون حديثهم إلى سلسلة الرواة، كما تدل عليه المدونات الروائية الإمامية؛ ففي بعض الأحيان كانوا يرفعون الحديث إلى النبي ﷺ؛ وفي أحيان أخرى ما كانوا يسندونه أو يرفعونه إليه. ومن ثم تُعدّ روايتهم - حسب المقاييس الدرائية - أدنى مرتبة من روايات غيرهم، بل تُعدّ طبق تلكم المقاييس روايات ضعيفة. وفي أحسن الفروض يمكن أن تعامل مراسيلهم

ومرفوعاتهم معاملة الصحاح! فهل يا ترى على هذا الأساس اعتمد الشيعة أحاديثهم وعلمهم وقدموه على سواهم؟!؟

إنه لا يبدو تفسيراً منطقياً متماسكاً، ولا مقنعاً فليس من المنطق أن يقيّدوا أنفسهم بمدرسة عليّ وأولاد عليّ وحدهم إن كانوا يرون أنهم مجرد أصحاب «قراءة» و«رواية»، كغيرهم من العلماء. وهب أن «قراءة عليّ» فاقت بقية القراءات؛ نظراً لما تمتع به من خصوصيات وحظي بمناقب لم يشاركه فيها أحد، فماذا عن أولاده وأهل بيته؟!؟ قد يُقال: إن أولاده اتبعوا ذات «القراءة والرواية العلوية»، ولكن ما هو الموقف الشرعي في الحوادث الواقعة والوقائع الحادثة المستجدة، إن كانت قضية «قراءة ورواية»؟!؟

وهل يعقل أن لا ينضم إليهم أحدٌ من خارج «أهل البيت» و«العترة النبوية» على مرّ التاريخ، ويقتصر تلقّيهم من هذه المدرسة فقط؟!؟

إن تعامل رواة الشيعة - المعتقدين بالإمامة - من أصحاب الأئمة وتعامل جمهور الشيعة بحديث أئمة أهل البيت كان على أنه يمثل التعاليم الدينية المستقاة من المنبع الصافي والمنهل النبويّ العذب. وإن تعبدتهم في دينهم بتعاليمهم وأحكامهم وتلقّيتهم معالم الدين حصرياً منهم ليؤكد على إيمانهم - في الجملة - بكونهم يمثلون موقع أوصياء النبيّ ﷺ وورثه علمه والعترة التي أمر النبيّ ﷺ بالتمسك بها مع القرآن الكريم. إن هذا هو التفسير المنطقي والمقنع في فهم هذه الظاهرة الدينية الاجتماعية الممتدة منذ تاريخ المسلمين المبكر.

إننا نلاحظ ارتباكاً مضمونياً في بنية «القراءة المنسية» في ما يتعلّق بالأسباب التي دعت قدماء الشيعة إلى التمسك بمرجعية العترة النبوية. ففي الوقت الذي يؤكد فيه الكاتب أن السبب هو أنهم كانوا يعتبرون الأئمة متقدّمين على غيرهم في العلم والعمل، ولرجحان روايتهم وقراءتهم للدين، ولأنها أقرب الروايات إلى إسلام رسول الله ﷺ، وأكثرها واقعية، يؤكد في ذات الوقت أنهم كانوا يعتقدون بأنه على هذا المبدأ والأساس حثّ النبيّ ﷺ المسلمين على التمسك بهؤلاء الهداة المرشدين واتباعهم^(٧٤). ويرى الكاتب؛ استناداً إلى هذه النظرية، أنه تمّ التعريف بكلّ إمام بواسطة الإمام الذي قبله. أما أول الأئمة فالنبي هو الذي عرف المسلمين به. وبعبارة

● قراءة في فرضيات القراءة المنسية

أكثر فنيةً واصطلاحاً . والكلام له .: يتمّ تعيين الأئمة . في هذه النظرية . إمّا بالوصية وإما بالنصّ من الإمام السابق، وأما في الحالة الخاصة بالإمام عليّ فيالنصّ عليه من قبل النبي ﷺ، ثم باختيار وامتحان علماء الشيعة له^(٧٥). فقد كان أوائل الشيعة يؤمنون بأن النبي ﷺ حثّ على اتباع أئمة أهل البيت؛ لأنهم الأقرب إلى الإسلام. وإنهم كانوا يؤمنون بالنصّ والوصية. كما صرّح الكاتب بوضوح بهذا المضمون الفكري في بعض المقالات الأخرى من كتابه، مخالفاً لما سجّله في موارد أخرى فيه، حين قال: رغم أن الشيعة كانوا يرون أنفسهم ملزمين باتباع تعاليم الأئمة؛ عملاً بنصّ النبي ﷺ ووصيته، إلا أنهم كانوا ينظرون إليهم بوصفهم علماء أتقياء أبرار^(٧٦). وهذا اعتراف واضح منه بأنهم إنما اتّبعوا تعاليم أئمة أهل البيت انطلاقاً من النصّ النبوي الملزم . حسب اعتقادهم .، وليس لمجرد ترجيح روايتهم وقراءتهم على سواهم؛ لما تمثّله من تفوّق وتجسيد واقعي للإسلام. وقال في موردٍ آخر: إن قضايا مثل: «إن الأئمة مفترضو الطاعة» أو «إن أهل البيت هم بوصية النبي ﷺ مرجع المسلمين العلمي» قضايا كانت ولا تزال تحظى بإجماع الشيعة، ولم يحصل بشأنها خلافٌ. وأضاف قائلاً: واللافت للنظر أن الروايات الدالّة على مثل هذه القضايا المجمع عليها سليمة، أو نادراً ما يوجد بها مشكلات من ناحية السند^(٧٧).

إذن نحن هنا أمام تصريحات مهمّة للكاتب كدريور تقيّد بأن الشيعة الأوائل كانوا يعتقدون بمبدأ النصّ والوصية والتعيين للأئمة، وأن النبي ﷺ نصّ على الإمام عليّ، وأن كلّ إمام نصّ على الإمام الذي بعده، وأن الشيعة كانوا يتمسّكون بمرجعية أهل البيت التزاماً بتعاليم النبي ﷺ، وبناء على التعاليم النبوية كانوا يعتقدون أن الأئمة مفترضو الطاعة، وأن هذه القضايا كانت ولا تزال محلّ إجماع الشيعة.

في الواقع إن هذه المبادئ تشكّل الدعامة الرئيسة في بنية التشيّع المعتقد بإمامة أهل البيت عبر التاريخ. فما معنى أن يعرف النبي ﷺ علياً للمسلمين؟ هل كان عليّ مجهولاً لكي يعرفهم به؟ وما معنى أن ينصّ كلّ إمام على الإمام الذي بعده؟ والذي يعني هنا كيف كان ينظر أتباع أهل البيت إلى ذلك؟

يبدو لنا أن الكاتب حاول في قراءته للفكر الشيعي في التاريخ أن ينفى أن

تكون تعاليم النبي ﷺ بالتمسك بمرجعية أهل البيت (عليهم السلام)، والحث على اتباعهم وطاعتهم، صادرة. في نظر أتباعهم في التاريخ. عن أمر الله تعالى؛ لأن ذلك يمهد للقول بعصمتهم، ولو ببعض المراتب. إلا أنه كشف عن وجود فجوة في بنية قراءته وتفسيره؛ لأنها تقضي إلى الإيمان بأن تلك التعاليم النبوية صدرت انطلاقاً من رغبة شخصية أو اجتهاد شخصي من النبي ﷺ يجعل عترته وأهل بيته مرجعية وعدلاً للقرآن الكريم! ولم يقدم الكاتب أي دليل على أن أوائل الشيعة كانوا يؤمنون بذلك. وأمام مواجهة النصوص الكثيرة والوقائع المشهودة قام بإسقاط القراءة الاعتزالية البغدادية على أوائل الشيعة، والتي فسرت النص والوصية من النبي ﷺ على نحو الترشيح والاقتراح، كمحاولة للتوفيق بين المواقف السياسية المتضاربة في التاريخ. ولكنه لم يقدم أي تفسير للجمع بين الاختبار والامتحان للموصى به من قبل النبي ﷺ وبين كونه مفترض الطاعة. فكيف كانوا يؤمنون بأنه واجب الاتباع ومفترض الطاعة ومرجعاً دينياً إلى جانب القرآن، وفي نفس الوقت يخضع للاختبار والامتحان من قبل العلماء؟!

ومن الناحية التاريخية إن أسلوب الاختبار والامتحان لم يظهر إلا مع ظهور مدعين للإمامة بعد وفاة الإمام جعفر الصادق، ولم يُعرف قبل ذلك. ثم إننا نتساءل: إذا كنا فهمنا منشأ حث النبي ﷺ على التمسك بنهج الإمام علي بعده؛ لأنه ربيبه مباشرة وتلميذه الأول الذي لازمه طوال فترة وجوده وباب مدينة علمه، فعلى أي أساس حث أيضاً على التمسك بمرجعية بقية الأئمة من عترته؟ هل يجد الكاتب تفسيراً مقبولاً لهذا الإيمان غير أن يكون ذلك - على الأقل - استناداً إلى ما تلقاه النبي ﷺ من الإخبارات الغيبية بشأنهم من الله تعالى؟ وكيفما كان إذا كان الشيعة عبر التاريخ مجمعين على أن طاعة أئمة أهل البيت مفترضة، وأنهم يشكلون المرجعية الدينية حسب النصوص النبوية، فإن هذا هو العامل الأساس الذي دعاهم لتقديمهم على سواهم، وتلقي معالم الدين منهم دون غيرهم. بل يمكن القول: إن فكرة العصمة كامنة في أحشاء هذه المفاهيم، وصادرة من رحمها.

إن الشواهد التاريخية والنصوص الدينية والتاريخية والأدبية تؤكد أن تياراً من

• قراءة في فرضيات القراءة المنسية

المسلمين - على الأقل - كان يؤمن بفكرة النصّ والوصية منذ بواكير القرن الهجري الأول، غير أن الرواية الرسمية لم تعترف بذلك، فأرجعتها إلى المصادر الأجنبية؛ للانتقاص منها، ووسمت أصحابها ببعض الأوصاف الإقصائية.

خامساً: مصطلح العصمة بين المكونات والتشكّل

كثيراً ما يحدث أن تسود بعض النظرات وتنتشر بعض الأفكار والرؤى حيال بعض القضايا الفكرية والأدبية والدينية، دون أن يشار إليها عبر كلمة معينة جامعة، أو دون أن تتخذ في المراحل الأولى معنى اصطلاحياً معيناً. فقد تكون بعض عناصرها موجودة وبعض معانيها أو مدلولاتها سائدة، ولكنها لا تختزل ضمن مفردة اصطلاحية جامعة تعبّر عنها، وقد تتبلور الاصطلاحات وتحت المفردات الجامعة في مراحل لاحقة، وهذا لا يعني أن تلك المفاهيم والأفكار لم تكن موجودة أبداً قبل ظهور المصطلحات الدالة عليها، بل إن بعض معانيها الإجمالية قد تكون موجودة من قبل ذلك. وهذا ينطبق تماماً على فكرة العصمة واصطلاحها، فلا معنى لربط ظهور مفهوم العصمة ومضمونها الفكري بتاريخ تشكّل أو شيوع مصطلح العصمة، وبعبارة أوضح: إن بعض المبادئ المكوّنة لمفهوم العصمة المصطلحة سبقت ظهور وتشكّل المصطلح نفسه، أو انتشاره بين الأصحاب. إن التنظيرات والتقنيات والاصطلاحات في العادة لا تظهر منذ البداية، تماماً كما هو الحال بين تاريخ ظهور القواعد النحوية والأدبية والبلاغية وبين وجودها الواقعي العامّ السابق في الممارسة اللغوية والأدبية. وكذلك مثل: ممارسة المسلمين الأوائل لاجتهاد الرأي والقياس والاستحسان والمصلحة قبل ظهور تنظيراتها وتقنياتها الأصولية المتأخرة، فإن الممارسة في العادة تسبق التنظير، والعرب كانوا يمارسون كثيراً من القواعد الأدبية والشعرية والبلاغية بسليقتهم، دون أن يعرفوا قوانينها النظرية التي وضعها الخليل بن أحمد أو سيبويه، ولكن ذلك ما كان يعني انعدام الأوزان والقواعد لدى العرب في أشعارهم وخطبهم النثرية. وكما يقول أحدهم معرضاً بالنحاة:

ولستُ بنحويٍّ يلوّك لسانه ولكنّي سليقيّ يقول فيعرب

فإذا كان مصطلح «العصمة» قد تمّ تشكّله ونحته في القرن الثاني - كما يرى بعض الباحثين -، وصار متداولاً بين الأصحاب والرواة وجمهور الشيعة بالتدرّج بعد تلك الفترة، وعلى أثر ذلك نضجت أدبيات العصمة كفكرة عقائدية، وتجمعت عناصرها، وتبلورت حدودها، وتبيّنت حججها الكلامية وأدلتها النقلية، وتكاملت تظليلاتها، فإن ذلك - على فرض صحته - لا يعني غياب مضمونها ومفهومها بالكامل، ولا يعني أن أيّاً من عناصرها لم يكن موجوداً قبل تلك الفترة. إن النصوص الدينية والخطب والرسائل والمقطوعات الأدبية والشعرية تدلّ على أن الشيعة - وعلى الأقلّ بعضهم - كانوا يؤمنون بشكلٍ إجمالي، ومنذ فترة مبكرة، ببعض المفاهيم والرؤى، من قبيل: النصّ والوصية في الإمامة، طبقاً لحديث الغدير وحديث المنزلة وحديث الدار وأحاديث نبويّة أخرى، وكانوا يعتقدون بلزوم التمسك بالكتاب الكريم والعترة النبوية؛ لكونهما يشكلان المرجعية الدينية؛ بمقتضى حديث الثقلين المعروف. كما كانوا يؤمنون بطهارة أهل البيت ونقائهم؛ بموجب آية التطهير وحديث الكساء وآية المباهلة، ويؤمنون بأن أهل البيت هم حملة علم النبي ﷺ، وأنهم الأوصياء والعلماء الأبرار الأتقياء الصادقون. وهذه الأفكار تشكل العناصر الأساس المكونة لمفهوم العصمة، وتعدّ الخمائر الأولى والبنى المهمة التي أقيم عليها مصطلح العصمة. إن تجذّر هذه المفاهيم والنظرات الدينية في وعيهم ووجدانهم جعلهم يتحمّلون من أجل ولائهم لأهل البيت وانتمائهم إليهم صنوف الإرهاب وأشكال الاضطهاد في بعض مراحل التاريخ، وهذا ما جعلهم يحرصون على أخذ مفاهيم الدين وأحكامه منهم فقط، ويقصدونهم ويشدّون الرحال إليهم من أماكن بعيدة، ويلازمونهم، ويدوّنون أحاديثهم، ويهتمّون بعلومهم، ويولونها الاهتمام اللازم. إن هذه المعتقدات في واقعها تمثّل مبادئ العصمة الأساس، ومضمونها الفعلي، وتجسيدها العملي. وإلاّ ما معنى أن يقتصر تلقّيهم لتعاليم الدين من الأئمة وحدهم، مع وجود فقهاء وعلماء آخرين ومؤسّسين لبعض المذاهب الفقهية في المجتمع؟

من جهةٍ أخرى لا يبعد أن بعض أصحاب الأئمة ورواتهم - في بعض المراحل - كان يطلق عليهم بعض أوصاف الأولياء المقربين الواردة في القرآن والسنة، إلى جانب وصف الأوصياء، مثل: العلماء الأبرار الأتقياء الصادقين الصالحين المخلصين وما شاكل

● قراءة في فرضيات القراءة المنسية

ذلك، قبل أن يشيع مفهوم العصمة، وينتشر استعمال مصطلح العصمة. كما كان يلقَّب الواحد منهم في بعض الفترات بالعالم والعبد الصالح. والمصطلحات تتميز بأنها تختزل مجموعة من الأوصاف والدلالات في أقصر كلمة أو عبارة، وقد يتأخر ظهورها وتبلورها عن مدلولاتها، وعن العناصر المختزلة فيها. صحيح أن بعض المصادر تروي أحاديث عن الإمام عليٍّ عليه السلام والإمام زين العابدين عليه السلام حول العصمة، ومن هذه الأحاديث ما عن الإمام عليٍّ: إن الله تبارك وتعالى طهرنا وعصمنا، وجعلنا شهداء على خلقه وحجته في أرضه، وجعلنا مع القرآن وجعل القرآن معنا، لا نفارقه ولا يفارقنا. وورد عن الإمام عليٍّ بن الحسين زين العابدين أنه قال: الإمام منا لا يكون إلا معصوماً، وليست العصمة في ظاهر الخلقة فيعرف بها، ولذلك لا يكون إلا منصوصاً، فقيل له: يا بن رسول الله، فما معنى المعصوم؟ فقال: هو المعتصم بحبل الله، وحبل الله هو القرآن، لا يفترقان إلى يوم القيامة^(٧٨). ولكن ليس بالضرورة أن تكون قد شاعت وانتشرت في مختلف الأوساط، ووصلت إلى جميع الأصحاب. ولا يخفى أيضاً أن أصحاب الأئمة أيضاً كانوا متفاوتين في اتجاهاتهم الفكرية واهتماماتهم العلمية، وأن بعضهم شهدوا تحولات في آرائهم، ومرّوا بأدوار فكرية مختلفة.

إننا نطرح هذه الرؤية المحتملة لأنها تتسق مع طبائع الأمور، وتتسجم مع منطق التاريخ في قراءة التطور الفكري والتمدد المعرفي الديني في تاريخ المسلمين.

إن التطور في منظومة المفاهيم في الفكر الديني عند المسلمين ليس مختصاً بعصمة الأئمة. إنه ينطبق على جملة من الأدبيات الإيمانية والعقدية أيضاً في التوحيد والنبوة والوحي وعصمة الأنبياء وعصمة النبي الخاتم والآيات المعجزة والمعجزة القرآنية والمعاد الجسماني^(٧٩)، فإن كثيراً من الأدبيات والتطبيقات حول هذه القضايا ظهرت وتبلورت مفاهيمها وتمّ بحثها والاستدلال عليها بعد الصدر الأول، وذلك بعد أن انفتح المسلمون على الفلسفات والأديان والثقافات المتنوعة ونضج التفكير العقلي لديهم على أثر السجلات الفكرية والجدالات الكلامية حول مختلف المفردات الإيمانية، ممّا أدى إلى توسع الفكر وتمدد المعرفة الدينية. إن طبائع الأمور في التاريخ، مدعمة بالوقائع التاريخية، تفيد أن تعامل الجيل الأول مع منظومة القيم الأخلاقية والمفاهيم الفكرية الجديدة كان يتّصف بشيء من الحماس والاندفاع في تلقيها وتصديقها

والاكتفاء بعمومياتها. ويختلف الحال بالنسبة إلى الأجيال التالية التي تبتعد عن منابع الأولى، وتغمض أمامها التفاصيل، فتبحث عنها وتثير التساؤلات حولها، وهذا بدوره يقود إلى ظهور مفردات جديدة، وأدبيات لم تكن معهودة من قبل.

تحول النظري إلى الضروري، والعكس

وهناك قضية منهجية أودّ الإشارة إليها، وهي أن التيارات الفكرية والاتجاهات الفقهية للمسلمين لم تكن تعنى في بناء منظوماتها الفكرية والفقهية بال مسار التاريخي. ولا يخفى أن البيئة التي تشهد حراكاً فكرياً وسجلاً كلامياً وجدالاً فلسفياً تسهم في إنضاج الأفكار وتعميقها، بل وفي توليد أفكار جديدة، واستنتاج مفاهيم ورؤى غير معهودة، وهذا من شأنه أن يسهم في تطوير المعرفة وتمدها. ليس من المستغرب أن تكون بعض المفاهيم قد نضجت بعد الصدر الأول من تاريخ المسلمين، وأن بعض العناوين العقائدية لم تكن قد ظهرت أو تبلورت في تلك المرحلة، فإذا كان كثير من المسلمين الأوائل أو بعضهم - على الأقل - لم يلتفتوا في قضية توحيد الله تعالى إلى التمييز المعرفي بين الوحدة الأحادية الحقّة لله تعالى والوحدة العددية، أو لم ينضج لديهم مفهوم الإعجاز القرآني، أو لم تتبلور لديهم فكرة عصمة الأنبياء وعصمة خاتم الأنبياء وعصمة الأئمة، فإن ذلك لا يعني أن تلك المفاهيم الفكرية غير صحيحة؛ لمجرد أنها ظهرت أو نضجت في مراحل فكرية لاحقة من تاريخ المسلمين. إن طبيعة التطور الاجتماعي والثقافي، وطبيعة المراكمة الفكرية والبحثية، تسهم بدور كبير في تجلية الأفكار وإزالة الغموض عنها، وكذلك في توليد عناوين معرفية جديدة. إن تولدها التاريخي المتأخر - عن تلك المرحلة - لا يوهن من أهميتها الفكرية طالما كانت مؤسّسة على الأدلة الرصينة. مضافاً إلى أن ثمة مبررات تاريخية موضوعية تتصل بمستوى التطور الفكري والاجتماعي والحضاري آنذاك، حثّت بشكل طبيعي أن لا ينشغل المسلمون الأوائل في التفكير التنظيري والتجريدي. إن مشروع تدوين العلوم الدينية، والانفتاح الفكري على الأديان والفلسفات والثقافات الوافدة، وازدهار مجالس الجدل والمناظرة بين النظائر والمتكلمين والفلاسفة، أدّى إلى الانتقال من طور التعامل الحماسي والحرفي مع المفردات الإيمانية إلى طور التأمّل

• قراءة في فرضيات القراءة المنسية

والنظر التحليلي العقلي. وهذا التحوّل بدوره قاد إلى طرؤ تساؤلات وانبثاق نظريات وتوالد اجتهادات لم يشهدا السالفون. وعليه يغدو واضحاً إن قيل بأنّ بعض المعارف والتفصيلات في مجال التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد تشكّلت وتبلورت في القرن الثاني الهجري وما بعده، وأن بعض الأدبيات والتظييرات لم تكن جليّة لدى السلف، ولكنها غدت واضحة ومتبلورة وناضجة لدى الخلف ولدى الأجيال اللاحقة. إن علوم المسلمين المتعلقة بالفكر الديني أو العلوم الخادمة لها ظهرت بعد القرن الهجري الأول. وتجدر الإشارة إلى أنه ليس غرضنا مما سبق تصحيح كلّ الأفكار والمفاهيم التي ظهرت قبل أو بعد تلك المرحلة، فإن الممارسة الفكرية بطبيعتها الاجتهادية الإنسانية قابلة للتخطئة وللتصويب. ولا يشدّد التفكير في المجال الديني عن هذه الطبيعة، وإن استند إلى المرجعيات النصّية، طالما كان الذين يمارسون النظر فيها هم بشرٌ غير معصومين. ولهذا فإن تواصل المراجعات الفكرية ليس أمراً مشروعاً فقط، بل هو مطلوب أيضاً، على أن يستند إلى منهجيات علمية رصينة.

سادساً: جمهور الشيعة في التاريخ

ويلاحظ أن الكاتب ردّد في غير موضع من الكتاب أن «التصوّر البشري للإمامة» - ينفي النصب الإلهي والعصمة - كان هو السائد عند الشيعة، حتى قام متكلمو الإمامية في أواخر القرن الهجري الرابع وأوائل القرن الخامس بإعادة البناء العقلية، ممّا أدى إلى تراجمه كثيراً، إلى درجة أنه منذ منتصف القرن الخامس أصبح «الفهم فوق البشري» للإمامة هو السمة الأساسية للشيعة^(٨٠). وذكر في موردٍ آخر أن نظرية «العلماء الأبرار» - وهي التسمية الأخرى التي يطلقها - كانت هي الغالبة بين الشيعة حتى أواخر القرن الهجري الرابع، وأنها مثّلت الفكر الشيعي في القرنين الثالث والرابع الهجريين^(٨١)، بل قال في نتيجة البحث: ورأينا أن العقيدة الغالبة في القرنين الأولين (نصف القرن الثاني والقرن الأوّل وحتى أواخر القرن الرابع) كانت النظرة البشرية العادية إلى منصب الإمامة، ثم في القرن الخامس صارت هذه النظرة نظراً مطروحة فقط في الساحة (وليست الغالبة)^(٨٢).

والواقع أن الدارس للتطوّرات الفكرية في التاريخ يتبين له إمكانية وقوع مثل

هذه التغيرات في بعض المجتمعات؛ نتيجة لعوامل تاريخية وسياسية وأمنية واجتماعية وفكرية. فهي ممكنة، وليست ممتنعة. غير أن الكاتب أطلق الحكم دون أن يحدد بلداً أو إقليماً أو مجتمعاً معيناً حدث فيه هذا التحول، والعوامل التي أدت إليه. مضافاً إلى أنه لم يدعم وجهة نظره بأي دليل تاريخي. ولسنا هنا في هذه القراءة بصدد البحث التاريخي حول ذلك، ولكن سنكتفي بإيراد بعض الشهادات لبعض المؤرخين والمتكلمين. من مختلف الاتجاهات الفكرية. عن الوضع في القرن الثالث الهجري وما بعده.

وأولى هذه الشهادات هي لأبي الحسن الأشعري (٣٣٠هـ)، مؤسس المدرسة الأشعرية. تطرق إلى أهم آراء «الرافضة»، ومما قاله: وهم مجمعون على أن النبي ﷺ نصّ على استخلاف عليّ بن أبي طالب باسمه، وأظهر ذلك وأعلنه... وإن الإمامة لا تكون إلاّ بنصّ وتوقيف، وأنها قرابة، وأنه جائز في حال التقية للإمام أن يقول: إنه ليس بإمام. وأبطلوا جميعاً الاجتهاد في الأحكام (أي مع وجود الإمام المنصوص عليه)، وزعموا أن الإمام لا يكون إلاّ أفضل الناس. وزعموا أن عليّاً رضوان الله عليه كان مصيباً في جميع أحواله، وأنه لم يخطئ في شيء من أمور الدين. وقال عند حديثه عن فرقة القطعية: وإنما سُموا قطعية؛ لأنهم قطعوا على موت موسى بن جعفر بن محمد بن عليّ. وهم جمهور الشيعة، يزعمون أن النبي ﷺ نصّ على إمامة عليّ بن أبي طالب واستخلفه بعده بعينه واسمه، وأن عليّاً نصّ على إمامة ابنه الحسن... إلخ^(٨٣). والأشعري متكلم ومؤرخ للفرق، وقد ولد سنة ٢٦٠هـ، وتوفي سنة ٣٣٠هـ، وعاش في القرنين الثالث والرابع، وكانت وفاته مطلع القرن الرابع. ولا بُدّ أنه ألّف كتابه قبل ذلك التاريخ، ولم يرصد وقوع أيّ تغيير في موقف القطعية خلال فترة حياته. ومن عادة مؤرخي الفرق أنهم إن رصدوا أيّ اختلاف في أيّ مسألة لدى الفرق الأخرى، وبالأخصّ التي تُعدّ خصماً فكرياً لهم، فإنهم يبرزونه مع شيء من التهويل، فما بالك إذا كان في قضية محورية كالإمامة؟! وهذا قد يفيد بأن الشيعة القطعية كانوا يمثلون جمهور الشيعة منذ القرن الثالث الهجري.

والشهادة الثانية للمؤرخ والرحالة الجغرافي أبي الحسن المسعودي (٣٤٦هـ)، وهو أيضاً عاش في القرنين الثالث والرابع، حيث ولد سنة ٢٨٣هـ، وتوفي سنة ٣٤٦هـ. قال:

● قراءة في فرضيات القراءة المنسية

ولأهل الإمامة من فرق الشيعة في هذا الوقت. وهو سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمائة. كلام كثير في الغيبة، واستعمال التقية، وما يذكرونه من أبواب الأئمة والأوصياء، لا يسعنا إيراده في هذا الكتاب^(٨٤). وقال في موضع آخر: وفي سنة ستين ومائتين قبض أبو محمد الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب^(٨٥)، في خلافة المعتمد، وهو ابن تسع وعشرين سنة، وهو أبو المهدي المنتظر والإمام الثاني عشر عند القطعية من الإمامية، وهم جمهور الشيعة^(٨٥).

والشهادة الثالثة هي لابن المعلم المفيد، وهو متكلم وفقه إمامي (٤١٣هـ)، الذي عاش في القرنين الرابع والخامس الهجريين، حيث ولد سنة ٣٣٦هـ وتوفي سنة ٤١٣هـ. قال: ولما توفي أبو محمد الحسن بن علي بن محمد^(٨٦) افترق أصحابه بعده (على ما حكاه أبو محمد الحسن بن موسى) أربع عشرة فرقة، قال الجمهور منهم بإمامة ابنه القائم المنتظر^(٨٦)، وأثبتوا ولادته، وصحّحوا النص عليه^(٨٦)، وذكر مقالات تلکم الفرق، ثم قال: وليس من هؤلاء الفرق التي ذكرناها فرقة موجودة في زماننا هذا، وهو سنة ثلاث وسبعين وثلاثمائة، إلا الإمامية الاثنا عشرية، القائلة بإمامة ابن الحسن، المسمّى باسم رسول الله^(٨٧)، القاطعة على حياته وبقائه إلى وقت قيامه بالسيف، حسب ما شرحناه في ما تقدّم عنهم، وهم أكثر فرق الشيعة عدداً وعلماً، ومتكلمون ونظار، وصالحون وعباد، ومتفقهة وأصحاب حديث، وأدباء وشعراء، وهم وجه الإمامية، ورؤساء جماعتهم، والمعتمد عليهم في الديانة^(٨٧). وشهادة المفيد مزدوجة. إن جاز التعبير. فقد نقل قسماً منها عن المتكلم والفيلسوف الحسن بن موسى النوبختي، الذي عاش في مطلع القرن الثالث وتوفي نهاية القرن الثالث، عن موقف جمهور الإمامية من الإمام المهدي المنتظر، كما تحدّث عن شهادته في عصره، عن سنة ٣٧٣هـ، وهو الربع الأخير من القرن الرابع، وقد عاش المفيد في القرن الرابع وشرطاً من القرن الخامس.

ويؤيده ما ذكره ابن حزم الظاهري (٤٥٦هـ)، الذي عاش في القرنين الرابع والخامس الهجريين، حيث ولد سنة ٢٨٤هـ، وتوفي سنة ٤٥٦هـ. قال: ثم افتردت الرافضة بعد موت هؤلاء (ذكر بعض متكلميهم) وموت جعفر بن محمد... وقال:

الاجتهاد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ ٩١

جمهور الرافضة بإمامة ابنه موسى، ثم ابنه عليّ بن موسى، ثم محمد بن عليّ بن موسى، ثم عليّ بن محمد بن عليّ بن عليّ، ثم مات الحسن (الإمام العسكري) عن غير عقب، فافترقوا فرقاً، وثبت جمهورهم على أنه ولد للحسن بن عليّ ولدٌ فأخفاه^(٨٨). وقال في موضعٍ آخر: وقالت القطيعية من الإمامية الرافضة كلّهم، وهم جمهور الشيعة، ومنهم المتكلمون والنظارون والعدد العظيم، بأن محمد بن الحسن بن عليّ بن محمد بن عليّ بن موسى بن جعفر بن محمد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب حيٌّ لم يمُتْ، ولا يموت حتّى يخرج فيملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وهو عندهم المهديّ المنتظر^(٨٩). وهكذا نجد أن الشهادات التاريخية منذ القرن الثالث الهجري وحتى القرن الخامس الهجري تتضافر على خلاف ما ردّه الكاتب كديور حول هذه القضية.

استخلاصُ ورأي

إن تعدّد القراءات الاجتهادية وتوّعها للنصوص الدينية الأصلية في مختلف المعارف الدينية أمرٌ واقع في الجملة في تاريخ المسلمين - بالأخصّ - مع تعاقب الأزمنة والأجيال، الأمر الذي يتفق مع طبائع الأمور في الاجتماع الإنساني. ويؤكد ذلك واقع الفرق والتيارات الفكرية المختلفة في التاريخ.

وإن القيام بعمليات الحفر والتنقيب لاكتشاف القراءات المطمورة والأفهام المتراكمة عبر التاريخ، والتي قد تكون تداخلت مع النصوص الأصلية أو أنتجت نصوصاً موازية لها، يُعدّ بحثاً تاريخياً مهماً، يتيح للدارس أن يرصد التطور الفكري الذي حدث في التاريخ، ويساعد على التمييز بين الأصول الأصلية والقراءات اللاحقة التي أُضيفت إليها.

إن السؤال الأساس الذي نودّ طرحه هنا هو: هل يشكل الفهم التاريخي المتقدم أو القريب من زمن النصّ الأصلي معياراً دينياً يوازي النصّ نفسه ويعادله، بحيث يحتج به، وتقاس عليه سائر الاجتهادات والقراءات التي تشكّلت عبر العصور اللاحقة؟

إن كان الهدف من مثل هذه البحوث هو تقديم نتائجها كميّارٍ حاكم على سائر الاجتهادات فإنها لا تعدو أن تكون محاولة لإنتاج سلفيات جديدة، وتقديمها

● قراءة في فرضيات القراءة المنسية

للأجيال بحسبانها دليلاً يضاهاى الأدلة النصية الأصلية، على الرغم من أنه نهجٌ يفقد إلى تأصيل شرعي.

إننا لا نوافق على هذا الاتجاه، بل نرى أن المعيار العلمي في التعامل مع مختلف الاجتهادات والآراء والقراءات هو النظر في أدلتها وأسانيدها، ومحاكمتها إلى الأصول الأصلية للدين، من عقلٍ ونقل.

وكيفما كان فقد انتهينا مما سبق إلى أن الكاتب المحترم كديور بذل جهداً مقدراً في محاولاته لإثبات فرضياته. غير أننا نرى بأنه لم ينجح في تقديم أدلة مقنعة على فرضية «العلماء الأبرار»، ولم يثبتها بوثائق تاريخية واضحة، وأدلة حاسمة. كما لاحظنا ارتباكاً في بعض كلماته في هذا الشأن. وإن عمدة ما استند عليه هو رأي الشهيد الثاني - المتوفى في القرن العاشر الهجري -، والذي هو في حقيقته لا يعدو أن يكون استنتاجاً لفتاوى أصولية له مكانته العلمية، غير أن الكاتب تعامل معه وكأنه وثيقة تاريخية دامغة تثبت هذه الدعوى، والحال أنه مجرد رأي ناتج عن قراءة وفهم معينين، قابل للنقد والنقض، ولا يرقى إلى مستوى الحجّة والدليل.

الهوامش

- (١) محسن كديور، القراءة المنسية: ٤٠، تعريب وتقديم: سعد رستم، دار الانتشار العربي، ط١، ٢٠١١م.
- (٢) المصدر السابق: ٤١.
- (٣) المصدر السابق: ١٨، ٤٢.
- (٤) المصدر السابق: ٤٦.
- (٥) المصدر السابق: ٤٩، ٧٧.
- (٦) المصدر السابق: ٥٠، ٥١.
- (٧) الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: ٩٦، انتشارات قدس محمدي، قم - إيران؛ الطوسي، المبسوط ١: ٩٩، تحقيق: محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٣هـ.
- (٨) رسائل المرتضى ١: ٢٧٩، تقديم: أحمد الحسيني وزميله، مؤسّسة النور، بيروت.
- (٩) القراءة المنسية: ٧١.

- (١٠) الصدوق، الاعتقادات: ٦٧، المطبعة العلمية، قم، ١٤١٢هـ.
- (١١) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٣٦٠، تصحيح: علي أكبر الغفاري، ط٢، منشورات جماعة المدرسين، قم.
- (١٢) المفيد، رسالة عدم سهو النبي ﷺ (منسوبة للمفيد)، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد ١٠: ٢١، دار المفيد، إيران، ط٢، ١٩٩٣م.
- (١٣) المرتضى، الشافي في الإمامة ٢: ١١٩ - ١٢٠، مؤسسة الصادق، طهران، ط٢، ٢٠٠٦م.
- (١٤) القراءة المنسية: ١٨.
- (١٥) المصدر السابق: ١٠٥.
- (١٦) المصدر السابق: ٩٧.
- (١٧) المصدر السابق: ١٢٩.
- (١٨) المصدر السابق: ٩١.
- (١٩) المصدر السابق: ٩٢.
- (٢٠) زين الدين العاملي (الشهيد الثاني)، حقائق الإيمان: ١٥٠، تحقيق: مهدي الرجائي، ط١، قم - إيران، ١٤٠٩هـ.
- (٢١) المصدر السابق: ١٤٩، ١٥٠، ١٥١.
- (٢٢) المصدر السابق: ١٥١.
- (٢٣) مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢٧٩، تحقيق: عبد الله النوراني، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٩٩١م.
- (٢٤) القراءة المنسية: ٣٩.
- (٢٥) المصدر السابق: ٣٦.
- (٢٦) المصدر السابق: ٣٦.
- (٢٧) المصدر السابق: ٣٩.
- (٢٨) المصدر السابق: ٣٨.
- (٢٩) المصدر السابق: ٥٦.
- (٣٠) المصدر السابق: ٢٩.
- (٣١) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ١٥٠.
- (٣٢) المصدر السابق: ١٥١.
- (٣٣) رجال الكشي: ١٣٣، ١٥١، ٢٠٨، ٢٢٧، تقديم وتعليق: أحمد الحسيني، مؤسسة الأعلمي، كربلاء.
- (٣٤) رجال النجاشي ٢: ٢٨٢، تحقيق: محمد جواد النائيني، دار الأضواء، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
- (٣٥) المصدر السابق ٢: ٢٤٧.
- (٣٦) رسائل الشهيد الثاني ١: ٢٠٠، مركز الأبحاث والدراسات الاسلامية، إيران، ط١، ١٤٢١هـ.

- (٣٧) الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية: ١٧٦، تحقيق: عبد الحسين البقال، مكتبة المرعشي الكبرى، قم - إيران، ط٣، ١٤٣٣هـ.
- (٣٨) المصدر السابق: ١٧٩.
- (٣٩) القراءة المنسية: ٤٢.
- (٤٠) رجال الكشي: ٢١٣.
- (٤١) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٩: ٢٦٧، منشورات مدينة العلم، قم - إيران، ط٣، ١٩٨٣م.
- (٤٢) المصدر السابق ١٥: ٢٠٠.
- (٤٣) علي آل المحسن، اعتقاد أصحاب الأئمة بعصمة الأئمة، موقعه الشخصي في الشبكة المعلوماتية.
- (٤٤) صحيح البخاري: ٨٣٤، رقم ٤٤١٦.
- (٤٥) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٩: ٢٩٧.
- (٤٦) رجال الكشي: ٢١٣.
- (٤٧) الخوئي، معجم رجال الحديث ١١: ١٠٧؛ صالح الكرباسي، موقع الإشعاع الإسلامي، الشبكة المعلوماتية.
- (٤٨) الكرباسي، موقع الإشعاع الإسلامي.
- (٤٩) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ١١: ١٢٣، دار صادر، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، ١٣٢٧هـ.
- (٥٠) رجال النجاشي ٢: ٧.
- (٥١) الحسن بن موسى النوبختي، فرق الشيعة: ٧٨، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٩٨٤م؛ سعد بن عبدالله الأشعري القمي، الفرق والمقالات: ٨٨، تقديم: محمد جواد مشكور، مطبعة حيدري، طهران، ١٣٤١.
- (٥٢) رجال الكشي: ٢١٤.
- (٥٣) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٣٧، دار صادر، بيروت، ط٢، ٢٠٠٨م.
- (٥٤) محمد بن أحمد الخوارزمي، مفاتيح العلوم: ٥٠، حققه: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ١٩٨٩م.
- (٥٥) رجال الكشي: ٢٢٧.
- (٥٦) السيوطي، تاريخ الخلفاء: ٢٧٠، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة العادة بمصر، ط١، ١٩٥٢م.
- (٥٧) أحمد أمين، ضحى الإسلام ١: ١٤١، ط١٠، دار الكتاب العربي، بيروت.
- (٥٨) رجال الكشي: ٢١٤.
- (٥٩) القراءة المنسية: ٩٧.
- (٦٠) محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات: ٣٤١، مؤسسة الأعلمي، طهران. وهناك مَنْ يناقش

- في نسبه إلى المؤلف، ويرى بعض الباحثين أنه من تأليف محمد بن يحيى العطار القمي. (القراءة المنسية: ١٢٩ (الهامش)).
- (٦١) الكليني، أصول الكافي ١: ٢٤٨، باب ٦٨، ح ٥، تعليق: محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، بيروت، ١٩٩٠م.
- (٦٢) الصفار، بصائر الدرجات: ٨١.
- (٦٣) الكليني، أصول الكافي ١: ٣٢٣.
- (٦٤) الكليني، أصول الكافي ١: ٤٣٤.
- (٦٥) أصول الكافي ١: ٤٣٩.
- (٦٦) الصدوق، كمال الدين ١: ١٢٠، تصحيح وتعليق: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، إيران.
- (٦٧) المصدر السابق: ١٣٤.
- (٦٨) رجال الكشي: ٢١٥.
- (٦٩) الخوئي، معجم رجال الحديث ١١: ١٠٥.
- (٧٠) القراءة المنسية: ٤١، ٤٢.
- (٧١) المصدر السابق: ١١٤.
- (٧٢) المصدر السابق: ١٤١.
- (٧٣) المصدر السابق: ١٤٢.
- (٧٤) المصدر السابق: ٤٠.
- (٧٥) المصدر السابق: ٤١.
- (٧٦) المصدر السابق: ٧٨.
- (٧٧) المصدر السابق: ١٧٠.
- (٧٨) الكليني، أصول الكافي ١: ٢٤٦، ٢٢٥؛ الصدوق، معاني الأخبار: ١٣٢، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩م. وراجع أيضاً: المجلسي، بحار الأنوار ٢٥: ١٩٣، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣م.
- (٧٩) مشتاق بن موسى اللواتي، تطوّر التفكير الديني عند المسلمين، مجلة شرق غرب، العدد ١٥: ٥٦، سلطنة عمان، ٢٠١٧م.
- (٨٠) القراءة المنسية: ١٨، ١٩.
- (٨١) المصدر السابق: ٤٠.
- (٨٢) المصدر السابق: ٧٨.
- (٨٣) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين: ١٩.
- (٨٤) المسعودي، مروج الذهب ٣: ٢٣٨، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.
- (٨٥) المصدر السابق ٤: ١٩٩.

● قراءة في فرضيات القراءة المنسية

(٨٦) المفيد، الفصول المختارة: ٢٥٨، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٥.

(٨٧) المصدر السابق: ٢٦١.

(٨٨) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤: ٧٧، مكتبة السلام العالمية.

(٨٩) المصدر السابق ٤: ١٣٨.

رعاية العدالة في تعدد الزوجات

الشيخ مسعود إمامي (*)

ترجمة: سرمد علي

المقدمة

إن جواز تعدد الزوجات من الأحكام الثابتة في جميع المذاهب الإسلامية. والمستند الرئيس لهذا الحكم هو القرآن الكريم، وأهم آية في الدلالة على ذلك هي الآية ٣ من سورة النساء. يضاف إلى ذلك أن روايات المعصومين عليهم السلام وسيرتهم العملية تدل على مشروعية تعدد الزوجات أيضاً. وقد تحدّث القرآن الكريم في الآيتين ٣ و ١٢٩ من سورة النساء عن رعاية العدالة بين النساء في تعدد الزوجات، كما تعرّضت الروايات إلى ذلك أيضاً. من هنا فإن شرط رعاية العدالة في تعدد الزوجات مورد قبول جميع فقهاء المذاهب الإسلامية، إلا أن هناك في الفقه آراء مختلفة في تفسير هذه العدالة، وتحديد متعلقاتها. كما اختلف المفسرون في تفسير هذه الآيات وشرط العدالة المذكور فيها. وفي هذه المقالة سوف نتعرّض لموضوع شرط العدالة ومرتبطه، وسوف نبيّن في خضم ذلك رأياً جديداً في هذا الشأن.

١- تقرير لشرط العدالة في تعدد الزوجات في الفقه

لقد أوجبت الآية ٣ من سورة النساء تطبيق العدالة بين الزوجات؛ إذ يقول تعالى: ﴿وإن خفتن أن لا تُقسطوا في الأيتامى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتن أن لا تعدنوا فواحدة أو ما ملكت أيماكم ذلك أدنى أن لا تعولوا﴾ (النساء: ٣).

(*) باحث في الفقه الإسلامي والدراسات القانونية المعاصرة، وباحث في مؤسسة دائرة المعارف لفقه أهل البيت عليهم السلام. له كتابات علمية متعددة.

• رعاية العدالة في تعدد الزوجات

أما الآية ١٢٩ من هذه السورة فإنها تؤكد على أن تطبيق العدالة بين الزوجات تفوق طاقة الأزواج، ولكن على الزوج في الحد الأدنى أن لا يجحف في التعامل مع إحدى الزوجات، بحيث يهجرها بالكامل، وهي نصُّ قوله تعالى: ﴿وَكُنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصِلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (النساء: ١٢٩).

يذهب الفقهاء في جميع المذاهب الإسلامية - استناداً إلى الآية الأولى - إلى وجوب العدالة بين الزوجات على الرجل، ولكنهم اختلفوا في متعلق العدالة في الآية الأولى والآية الثانية. والقدر المتيقن من متعلق العدالة في الآية الأولى - والذي هو موضع إجماع الشيعة والسنة - هو التقسيم العادل في الليالي بين النساء، وهو الذي يطلق عليه في فقه العامة والخاصة مفهوم «القَسْم» (بفتح القاف وسكون السين)^(١). وهناك الكثير من الروايات الواردة في القَسْم وأحكامه^(٢). وتعتبر هذه الروايات المستند الرئيس للفقهاء في تطبيق العدالة الواردة في الآية الكريمة بشأن القَسْم.

يحظى مفهوم القَسْم في الفقه بأهمية قصوى، حيث تتفرع عنه الكثير من المسائل والأحكام، إلى الحد الذي أفرد له عنواناً واحداً من الكتب الفقهية في مصادر أهل السنة^(٣). وهو ما فعله الشيخ الطوسي في بعض مؤلفاته؛ بتأثير من العامة أيضاً^(٤). وأما سائر فقهاء الشيعة فلم يسيروا على هذا النهج، وإنما تناولوا مسألة القَسْم بوصفها إحدى عناوين باب النكاح، لا أكثر.

وقد ذهب الشيخ المفيد في كتابه «المقنعة» - بعد أن حَبَّذَ رعاية العدالة على الرجل في تعدد الزوجات - إلى اعتبار القَسْم هو المصداق الوحيد لتحقيق العدالة؛ إذ يقول: «وإذا كان للرجل زوجتان فينبغي له أن يعدل بينهما، فيكون ميبته عند كل واحدة منهما ليلة»^(٥).

كما ذهب الكثير من الفقهاء في بيان أحكام القَسْم إلى الاستفادة من أحد مشتقات مادة «عدل»^(٦). وعليه فقد تم تعريف القَسْم في الكتب الفقهية بوصفه من مصاديق العدالة المشترطة في تعدد الزوجات.

وقد تم الفصل والتفكيك في القَسْم بين ثلاثة مفاهيم، وهي: البيوتة، والمضاجعة، والمواقعة. وقد اتفق الشيعة وأهل السنة على وجوب البيوتة على الرجل،

وعدم وجوب الواقعة عليه؛ لأن العدالة إنما تجب في موارد تمكّن الرجل، وهو متمكّن من البيتوتة، وأما رعاية العدالة والمساواة في الأمور الخارجة عن قدرته، من قبيل: المحبة والجماع، فليست لازمة^(٧).

وقد اختلف في مورد المضاجعة. فقد ذهب أكثر الفقهاء إلى وجوب المضاجعة على الرجل، وقد استدلل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: ١٩)؛ لأن المضاجعة مصداق لحسن المعاشرة، ومن دونها لا يصدق حسن المعاشرة^(٨). وهناك من فهم من هذه الآية الإدراك العرفي، فترك تحديد مصداق المعاشرة بالمعروف إلى العرف، ولم يحصره بعنوان المضاجعة^(٩). وهناك من ذهب إلى صدق المعاشرة بالمعروف على المؤانسة، دون المضاجعة في الليل^(١٠). وهناك من ربط قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ بالمسائل الأخلاقية، ومن هنا فإنه لا يرى مبرراً للاستدلال بها في المسائل الحقوقية والشرعية^(١١). وهناك من حمل الأمر في الآية عند تعميم المعروف على الاستحباب^(١٢). وقد صرح السيد الخوئي في أحد كتبه، بعدم اشتراط المضاجعة في القسم^(١٣)، بينما اشترطه في كتاب آخر له^(١٤).

إن أكثر الفقهاء من الشيعة لم يذكروا للعدالة المأمور بها في الآية ٣ من سورة النساء مصداقاً آخر غير القسم. فإن النفقة وسائر حقوق الزوجية لا يمكن لها - من وجهة نظرهم - أن تكون متعلقاً للعدالة؛ لأن هذه الأمور تتغير بحسب حال الزوجة، والواجب على الزوج هو دفع مقدار الحاجة من النفقة بما يتناسب وشأن كل واحدة من الزوجات، دون اشتراط مراعاة المساواة في ذلك. إذن يمكن للزوج - بعد رعاية النفقة الواجبة - أن يعطي بعض زوجاته أكثر من الأخريات^(١٥)، رغم ذهاب بعض الفقهاء إلى استحباب رعاية المساواة بين الزوجات^(١٦). يُضاف إلى ذلك أن بعض الفقهاء ذهب إلى استحباب التساوي في الالتفات والنظرة والبشر والواقعة أيضاً^(١٧).

كما يذهب أكثر علماء أهل السنة إلى القول بأن متعلق العدالة في الآية ٣ من سورة النساء هو القسم فقط^(١٨). وقد ذهب الشوافع والحنابلة والمالكية إلى القول بأن الزوج إذا قام بالمقدار الواجب من النفقة والملبس أمكنه التوسعة على بعض نسائه، دون الأخريات، وإن كانت رعاية المساواة أفضل^(١٩). أما تلك المجموعة من الفقهاء الأحناف الذين يرون تحديد النفقة الواجبة بحسب حال الزوج، وليس بحسب حال كل

• رعاية العدالة في تعدد الزوجات

من الزوج والزوجة، فقد أفتوا في هذا الشأن بوجوب المساواة في النفقة على الرجل^(٢٠). كما ذهب الشوافع والأحناف والحنابلة إلى استحباب رعاية العدالة والمساواة في جميع الاستمتاعات الجنسية أيضاً^(٢١).

وفي الوقت نفسه ذهب بعض المفسرين من الشيعة والسنة - خلافاً لأكثر الفقهاء - إلى الاعتقاد بأن متعلق العدالة في الآية ٣ من سورة النساء - بالإضافة إلى القسم - يشمل أموراً أخرى، من قبيل: النفقة والمعاشرة والمباشرة وغيرها أيضاً^(٢٢).

٢- معنى العدالة

إن السبب الذي دعا الكثير من الفقهاء - من الشيعة وأهل السنة - إلى اعتبار متعلق العدالة في الآية ٣ من سورة النساء هو القسم فقط هو أنهم فسروا العدالة بالمساواة، ولا تجب المساواة من الناحية الشرعية إلا في القسم، فهي غير واجبة بالنسبة إلى سائر الحقوق الشرعية والأخلاقية للزوجة، من قبيل: النفقة والجماع وحسن المعاشرة والمحبة. وفي ذلك قال الشيخ الطوسي: «لا بأس أن يفضل الرجل بعض نسائه على بعض في النفقة والكسوة. وإن سوي بينهما وعدل كان أفضل»^(٢٣).

يتضح من ضم العدالة إلى المساواة في هذه العبارة أن الشيخ الطوسي يراها شيئاً واحداً، وبالتالي فإنه لا يرى وجوب رعاية العدالة في النفقة والملبس. وقد ذهب فخر المحققين إلى الادعاء بوضوح أن العدالة في الآية ٣ من سورة النساء تعني رعاية المساواة، لا بمعنى رعاية الحقوق. واستدل لهذا الادعاء قائلاً ما معناه: إن العدالة في الآية ٣ من سورة النساء تعني المساواة، دون رعاية الحقوق؛ إذ الفرض في هذه الآية لو كان هناك خوف من عدم تطبيق العدالة بين الزوجات فيجب الاكتفاء بزوجة واحدة أو ما يملك من الإمام. وعليه فالعدالة إنما تتصور في فرض تعدد الزوجات فقط، فلو كانت هناك زوجة واحدة أو أمة لا تجب رعاية العدالة. وإن هذه العدالة تعني المساواة؛ لأن العدالة بمعنى رعاية الحقوق تجب حتى بالنسبة إلى الزوجة الواحدة والإمام أيضاً^(٢٤).

وقد استدل الشهيد الثاني والكثير من الفقهاء بعده للحكم باستحباب وعدم وجوب المساواة في النفقة وحسن المعاشرة والجماع وما إلى ذلك بالآية ١٢٩ من سورة

النساء؛ وذلك لقولهم: إن العدالة في هذه الآية تعني المساواة؛ إذ تمّ التصريح فيها بعدم قدرة الأزواج على رعاية العدالة في حقّ زوجاتهم، فاستتجوا من ذلك أن رعاية العدالة - بمعنى المساواة في هذه الأمور التي تفوق قدرة الأزواج - غير واجبة، وإنما هي مستحبة^(٢٥).

كما يرى صاحب الجواهر وعددٌ آخر من الفقهاء الآخرين أن العدل في كلتا الآيتين يعني المساواة. إلا أنه يبدو أن متعلّقه في الآية ١٢٩ من سورة النساء ليس هو النفقة وما إلى ذلك؛ لأن المساواة في هذه الأمور ممكنة، وليست فوق طاقة الزوج، بل المراد هو المساواة في جميع هذه الأمور، أو المساواة في خصوص المحبة^(٢٦). وهناك شواهد أخرى في المصادر الفقهية تثبت بوضوح أن المراد من العدالة في تعدّد الزوجات عند الفقهاء هو المساواة^(٢٧).

كما قد يفهم من ذيل الرواية التالية عن الإمام الكاظم^{عليه السلام} أن المراد من العدالة في تعدّد الزوجات هو المساواة، وإليك نصّها: محمد بن الحسن بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عليّ بن الحكم، عن عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال: سألتُ أبا الحسن^{عليه السلام} عن الرجل تكون له امرأتان، يريد أن يؤثر إحداهما بالكسوة والعطية، أيصلح ذلك؟ قال: «لا بأس، واجهّد في العدل بينهما»^(٢٨).

لقد ذهب الكثير من الفقهاء إلى القول بأن العدالة في هذه الرواية تعني المساواة، وأن متعلّقها - على ما جاء في صريح الرواية - هو النفقة والكسوة. ومن هنا فقد حملوا الأمر برعاية العدالة في هذه الرواية على الاستحباب^(٢٩).

إن التدقيق في المعنى اللغوي للعدالة يمهد السبيل لفهم الصحيح للآية ٣ من سورة النساء، وارتباطها بالآية ١٢٩ منها، والإجابة عن الشبهات المطروحة حول هاتين الآيتين، وبالتالي الفهم الصحيح للأبعاد والزوايا المختلفة لشرط العدالة في تعدّد الزوجات. ومن هنا سوف نبحت مفهوم العدالة في المصادر اللغوية.

قال ابن فارس: «مادة العدل تدلّ على الاستواء... والعدّل: الحكم بالاستواء. ويقال للشيء يساوي الشيء: هو عدله... والعدّل: نقيض الجور... ويومٌ معتدلٌ إذا تساوى حالاً حرّه وبرده»^(٣٠).

وقال الراغب الإصفهاني: «العدالة والمعادلة لفظ يقتضي معنى المساواة... فالعدل

• رعاية العدالة في تعدد الزوجات

هو التقييط على سواء... وهذا النحو هو المعني بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠)، فإن العدل هو المساواة في المكافأة، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، والإحسان أن يقابل الخير بأكثر منه، والشر بأقل منه... وقوله: ﴿وَكُنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ﴾ (النساء: ١٢٩) فإشارة إلى ما عليه جبلة الناس من الميل، فالإنسان لا يقدر على أن يسوي بينهن في المحبة، وقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ (النساء: ٣) فإشارة إلى العدل، الذي هو القسّم والنفقة^(٣١).

وقال الفيومي: «العدل: القصد في الأمور، وهو خلاف الجور»^(٣٢).

وقال ابن منظور الأفيقي: «العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور... والعدل الحكم بالحق»^(٣٣).

وبعد أن نقل الزبيدي ما قاله ابن منظور في بيان معنى العدل، قال: «هو الأمر المتوسط بين الإفراط والتفريط»^(٣٤).

وقال المصطفوي: «العدل هو توسط بين الإفراط والتفريط، بحيث لا تكون فيه زيادة ولا نقص، وهو الاعتدال والتوسط الحقيقي. وبمناسبة هذا الأصل يُطلق على الاقتصاد والمساواة والقسط والاستواء والاستقامة»^(٣٥).

يتضح من مجموع ما تقدّم من كلام اللغويين أن مادة العدل لا تعني المساواة، وهي قطعاً لا ترادف التساوي في المقدار، بل المراد منها هو الاقتصاد والاستقامة في السلوك، والابتعاد عن الإفراط والتفريط، بحيث يعمل معه بالحق، ولا يُظلم أحد. وعليه لو أن شخصاً أطمع أولاده بمقدار حاجتهم، أو أنفق على زوجاته بمقدار حاجتهن، يكون قد سلك سبيل العدل، حتى وإن لم يُراع المساواة في الإطعام والإنفاق. ولو أنه ساوى في توزيع مقادير الطعام والنفقة، وظلّ بعضهم جائعاً أو محتاجاً، وبعضهم نال فوق مقدار حاجته، يكون قد وقع في الإفراط والتفريط، وخرج عن نهج الاعتدال والقسط، وظلم بعضهم أيضاً. إذن فالمساواة في المقدار قد تكون مصداقاً للعدل تارة، وقد تكون مصداقاً للظلم، وعلى خلاف العدل، تارة أخرى.

وعلى هذا الأساس فإن العدالة في الآيتين ٣ و ١٢٩ من سورة النساء لا تعني مراعاة المساواة في المقدار، ليكون متعلقها هو القسّم بالضرورة، فلا يشمل سائر حقوق الزوجة، بل إن متعلقها في كلتا الآيتين يشمل جميع حقوق الزوجة، ولا يقتصر

على مورد خاص، من قبيل: القَسْم، الذي يشترط فيه التساوي؛ إذ إن الاعتدال والابتعاد عن الإفراط والتفريط واجبٌ في جميع حقوق الزوجية. وعليه فإن فحوى الآية ٣ من سورة النساء هو أن على الزوج - إذا كانت له أكثر من زوجة - أن يؤدّي حقوق زوجاته بأجمعهنّ، وأن لا يؤدّي اتخاذه زوجة جديدة إلى التقصير في أداء حقوق إحداهنّ، وإن خاف أن لا يتمكّن من أداء حقوقهنّ جميعاً وجب عليه الاكتفاء بزوجة واحدة أو ما ملكت يمينه؛ فإن ذلك أقرب إلى العدل وعدم الوقوع في مغبة الظلم.

إن الاستدلال المتقدم في الصفحات السابقة عن فخر المحققين على إثبات أن العدالة في هذه الآية بمعنى مراعاة المساواة يمكن أن يكون إشكالاً على هذا الرأي، والقول بأن معنى الاقتصاد هو العدالة، وبالتالي توسيع دائرة متعلّقه لتشمل جميع حقوق الزوجية، ونتيجته وجوب رعاية العدالة في موارد عدم التعدّد وما إذا اكتفى الرجل بملك اليمين أيضاً، ولا يقتصر ذلك على حالة تعدّد الزوجات فقط، في حين أن الله تعالى يقول: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، ومفهوم ذلك عدم وجوب رعاية العدالة في موارد الاكتفاء بالزوجة الواحدة أو ملك اليمين.

وفي الجواب عن هذا الإشكال يمكن القول: إن رعاية العدالة - بمعنى الاعتدال - في موارد عدم التعدّد وملك اليمين أيسر من رعاية العدالة في موارد تعدّد الزوجات، وهذا المقدار يكفي لأن يشير القرآن الكريم إلى الاكتفاء بهذين الموردين عند الخشية والخوف من عدم رعاية العدالة في حالة تعدّد الزوجات. والشاهد على ذلك قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ لَا تُعَدِلُوا﴾ الوارد في نهاية الآية، الأمر الذي يثبت أن رعاية العدل مطلوبٌ في حالة الزوجة الواحدة وملك اليمين أيضاً، وإن عدم مراعاة العدل في هذا المورد يوجب الظلم أيضاً، إلا أن هذين الأمرين أقرب إلى الابتعاد عن الظلم ومراعاة العدالة بالقياس إلى حالة تعدّد الزوجات. وإذا كان متعلّق العدالة في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَعْدِلُوا﴾ يقتصر على الحقوق الخاصة بتعدّد الزوجات، من قبيل: القَسْم، لكان موضوع عدم العدالة في الزوجة الواحدة وملك اليمين فقط منتفياً بالكامل، لا أن يكون عدم العدل في هذين الموردين أقلّ.

كما لا يجب حمل العدالة في الرواية المأثورة عن الإمام الكاظم عليه السلام على المساواة، وبالتالي حمل فعل الأمر في قوله: «واجهد في العدل» - خلافاً لظهوره - على

الاستحباب، بل إن فعل الأمر يحمل على الوجوب، وإن العدالة لا تعني المساواة.

٣- الفرق بين العدل والقسط

إن النكته التي تدعو إلى التأمل في هذه الآية - والتي لم تبحث من قبل المفسرين - هي أنه قد تمّ التعبير في مورد رعاية حقوق الزوجة اليتيمة بـ «القسط»، وفي مورد رعاية حقوق الزوجات بـ «العدل». والقسط هو العدل الظاهر والواضح^(٣٦)، أو بعبارة أخرى: إن القسط هو تطبيق العدالة على أرض الواقع وفي العالم الخارجي، من قبيل: إيصال النفقة إلى أصحابها، وتقسيم الأسهم بين المستحقين^(٣٧). ومن هنا فإن صدر الآية يقول: إن خفتم أن لا تعدلوا في دفع الأموال والحقوق الظاهري لليتيمة فتزوجوا من غيرها. وسبب الاهتمام بالحقوق الظاهرية لليتيمة هو أن خوف الرجال من الزواج من اليتامى يعود إلى رعاية حقوقهم المالية، كما تحدتت الآية السابقة بشأن أموالهم أيضاً. وأما في مورد رعاية حقوق الزوجات فلم يتمّ التعبير بلفظ «القسط»، وإنما استعمل في ذلك لفظ «العدل»؛ ليُتضح أنه لا يكفي في مورد تعدد الزوجات مجرد رعاية الحقوق الظاهرية لهنّ، من قبيل: «القسم» فقط، بل لا ينبغي في موردهنّ أي نوع من أنواع الظلم، حتّى وإن كان مرتبطاً بالمعاشرة الأخلاقية.

٤- العجز عن مراعاة العدالة

إن الآية ١٢٩ من سورة النساء، التي تعتبر رعاية العدالة بين الزوجات فوق طاقة واستطاعة الرجال، ناظرة إلى الآية ٣ من هذه السورة. وعليه فإن وحدة السياق تقتضي أن يكون معنى العدالة ومرتبطاً بها في كلتا الآيتين واحداً. جاء في رواية معتبرة أن ابن أبي العوجاء قال بأن وجود هاتين الآيتين يدلّ على أن الله لا يتّصف بالحكمة؛ لأنه أمر في الآية الأولى بشيء أذعن في الآية الثانية بأنه فوق استطاعة الإنسان، فقال الإمام الصادق عليه السلام في جوابه: إن متعلّق العدالة في الآية الأولى هو «النفقة»، وأما متعلّق العدالة في الآية الثانية فهو «المودة»^(٣٨). كما نقل هذا التفسير لهاتين الآيتين عن عمرو بن عبيد (١٤٤هـ)، وهو من أوائل المفسرين عند أهل السنّة^(٣٩).

إن الارتباط القائم بين هاتين الآيتين قد مهدّ الأرضية إلى تبلور نظرية من قبل

بعض المعارضين لتعدد الزوجات، وذلك بتقريب أن ضمّ مضمون كلتا هاتين الآيتين إلى بعضهما ينتج عدم جواز تعدد الزوجات في الإسلام؛ وذلك لأن الله تعالى يقول في إحدى هاتين الآيتين: إن تعدد الزوجات جائزٌ بشرط رعاية العدل، وفي الآية الأخرى قال بأن الرجال غير قادرين على تحقيق شرط العدالة؛ فتكون النتيجة هي عدم جواز تعدد الزوجات؛ بسبب عدم القدرة على تحقيق الشرط المتمثل برعاية العدالة. وعلى الرغم من اختلاف إشكال ابن أبي العوجاء عن هذه النظرية، إلا أنهما يشتركان في القول بأن هاتين الآيتين متحدتان في السياق، وأن متعلق العدالة فيهما واحدٌ. وقد استفاد المفسرون من جواب الإمام الصادق عليه السلام عن هذا الإشكال في الردّ على هذه النظرية أيضاً.

فقد ذهب الكثير من المعاصرين في الردّ على هذه النظرية - بتأثير من رواية الإمام الصادق عليه السلام - إلى القول بأن متعلق العدالة في الآية الأولى هو الحقوق المادية للمرأة، من قبيل: القسّم والنفقة، في حين أن متعلق العدالة في الآية الثانية هو الميل النفسي والشعور القلبي، بمعنى أن الرجل مكلف برعاية الحقوق المادية للزوجة، وهو قادر على ذلك، ولكنّه لا يستطيع في الوقت نفسه رعاية العدالة في العواطف والمشاعر والأحاسيس القلبية، وقد تمّ الاكتفاء من هذه الناحية بهذا المقدار، وهو أن لا يكرّس جميع اهتماماته العاطفية على زوجة واحدة، بحيث يهمل الزوجات الأخريات بشكلٍ كامل. وعليه فإن رعاية شرط العدالة في الآية الأولى داخلٌ ضمن قدرة الرجل. والشاهد على هذا المدعى قوله تعالى: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ (النساء: ١٢٩)؛ لأن هذه العبارة تثبت أنه حيث لا يمكنكم تطبيق العدالة بشكلٍ كامل فلا تتركوا تطبيقها - في المقابل - بالكامل، بمعنى أنه يكفي منكم التطبيق الناقص منها الذي يدخل في حدود قدرتكم، وهذا يتناغم مع العدالة القلبية، دون العدالة الحقوقية^(٤١). ولا شكّ في أن هذا الجواب يقوم على نفي وحدة السياق في هاتين الآيتين، وتوجيه كلّ آيةٍ بحكمٍ مختلف^(٤٢).

وهناك مَنْ أجاب عن ذلك بالقول: إن الآية الثانية لا ربط لها بتعدد الزوجات، وإنما هي بصدد الحديث عن رعاية العدالة في مورد الزوجة حتّى وإن كانت واحدة. وعليه فإن العدالة فيها تختلف عن العدالة في الآية الأولى المرتبطة بالعدالة بين الزوجات

• رعاية العدالة في تعدد الزوجات

المتعدّات^(٤٢). يُبَدَّ أن هذا الادّعاء يتنافى مع ظاهر عبارة «بين النساء»؛ إذ لها ظهور في أن المراد هو العدالة بين النساء، وهو أنسب بفرض تعدّد الزوجات.

أما الجواب الثالث عن هذا الإشكال فهو أن وجوب رعاية العدالة ليس شرطاً في صحة عقد النكاح؛ لكي يفهم من فقدانه بطلان وعدم مشروعية تعدّد الزوجات، بل هو حكمٌ تكليفي للرجل المتزوِّج من أكثر من واحدة. وعليه لا يمكن من عدم استطاعة الزوج على التطبيق الكامل للعدالة أن نستنتج بطلان وعدم مشروعية تعدّد الزوجات^(٤٣).

إن هذا الجواب وإن كان يردّ الاستدلال بهاتين الآيتين على بطلان تعدّد الزوجات، إلا أنه لا يجيب عن إشكال اللغوئية؛ لأن رعاية العدالة - بناءً على ما ورد في الآية ١٢٩ من سورة النساء - إذا كانت فوق استطاعة الرجال فإن تكليفهم بها سيكون لغوياً.

ويبدو أنه حتّى على فرض وحدة معنى العدالة ومتعلّقها في كلتا الآيتين يمكن تقديم إجابة مناسبة عن كلا الإشكاليين؛ إذ أولاً: بناءً على ما تقدّم فإن العدالة لا تعني المساواة في المقدار، وإنما بمعنى الابتعاد عن الظلم، وتجنّب الإفراط والتفريط، والعمل بالحقّ. وثانياً: إن بناء القرآن الكريم في كلتا الآيتين ليس مجرد بيان الأحكام الحقوقية البحتة، بل إن القرآن قد ذكر الأبعاد الحقوقية والأخلاقية والعاطفية مرّةً واحدة.

وبالالتفات إلى هذين الأمرين فإن الله سبحانه وتعالى يأمر في الآية ٣ من سورة النساء برعاية العدالة - بمعنى رعاية الحقّ وتجنّب الإفراط والتفريط - في ما يتعلّق بتعدّد الزوجات في الحقوق الشرعية وفي العلاقات الأخلاقية والعاطفية، ويجب أن لا يلحق أيّ نوع من الظلم بحقّ أيّ واحدة منهنّ. ثم قال في الآية ١٢٩ من هذه السورة: إن المقصود من هذه العدالة الشاملة المذكورة في الآية الأولى ليس هو رعاية العدالة بشكل كامل، ودون أيّ تسامح، بحيث يكون تطبيق هذه العدالة خارج نطاق القدرة، بل المقصود منها هو عدم ارتكاب الظلم الفاحش، بحيث تميلون كل الميل في الاهتمام بإحدى الزوجات، وإهمال الأخريات بشكل كامل، وإنما عليكم رعاية العدل في حدود الإمكان، وإنكم إن أصلحتم والتزمتم جانب التقوى في هذا الشأن فإن الله

سيغفر لكم التقصير في النواحي الأخرى.

والشاهد على وحدة معنى العدالة وملتقها في كلتا هاتين الآيتين هو استعمال لفظ العدالة في كليتهما، واستعمال لفظ «الميل» في الآية ١٢٩ من سورة النساء، ولفظ «العول» - الذي يعني الميل - في الآية ٣ منها، بوصفه النقطة المقابلة للعدالة. كما يشهد قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ على أن رعاية العدالة في الآية ١٢٩ واجبة في حدود الإمكان، وأن هذه الآية ليست بصدد نفي شرط العدالة، وإنما تفسر حدود العدالة في الآية الثالثة.

كما أن رواية الإمام الصادق عليه السلام ليست بصدد بيان الفرق بين متعلق العدالة في الآيتين، بل هي بصدد الحديث عن رعاية النفقة في ذلك الجزء من العدالة المقدر للرجل، بيد أنه لا يستطيع تطبيق العدالة في إظهار المحبة والمودة. وبعبارة أخرى: لا فرق في هذه الرواية بين متعلق العدالة في هاتين الآيتين، وإنما تم التفكيك بين حدود العدالة المقدورة للرجل، والحدود الخارجة عن قدرته.

٥- العدالة محور الحياة الزوجية

في هذه الآية تم تعليق حكم الزواج حتى أربع نساء في جانبي الجواز وعدمه على عدم تطبيق العدل والقسط. ففي بداية الآية تم تعليق الحكم بجواز الزواج من أربع نساء على عدم التمكّن من العدالة في مورد اليتامى، ثم جاء النهي بعد ذلك في الآية عن تعدد الزوجات عند عدم التمكّن من رعاية العدل بين الزوجات. ومن هنا يمكن لنا أن ندرك بأن أساس الحياة الزوجية والأسرية في القرآن الكريم يقوم على العدالة ورعاية حقوق الطرفين.

وفي العبارة الأخيرة من الآية ورد التذكير بملاك الأحكام أيضاً؛ إذ يقول تعالى: ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ لَا تُعُولُوا﴾. قال ابن عربي: يستعمل العول لغة في سبعة معان فقط، وهي:

- ١- الميل، من عال الرجل إذا مال، قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ لَا تُعُولُوا﴾.
- ٢- عال: زاد.
- ٣- عال: جار في الحكم.

٤. عَالٍ: افْتَقَرَ.

٥. عَالٍ: أَثْقَلَ.

٦. عَالٍ: قَامَ بِمُؤَوَّةِ الْعَائِلِ، وَمِنْهُ قَوْلُهُ ﷺ: «أَبْدَأُ بِمَنْ تَعُولُ».

٧. عَالٍ: غَلَبَ، وَمِنْهُ عَيْلٌ صَبْرُهُ، أَيْ غَلَبَ^(٤٤).

وقد أشكل عليه القرطبي، واستدرك عليه ثلاثة معانٍ أخرى^(٤٥).

وفي معنى كلمة «تعولوا» هناك أربعة أقوال، وهي:

الأول: إنها تعني الظلم. واختاره أغلب المفسرين^(٤٦).

الثاني: الفقر والحاجة، بمعنى أن الزواج من واحدةٍ أو الاكتفاء بملك اليمين هو

الأولى من الافتقار. وقد أشكل على هذا القول بإشكالٍ، حيث قيل: كان الأولى في

مثل هذه الحالة أن يقول: «أن لا تعيلوا»^(٤٧).

الثالث: كثرة العيال. وقد اختاره الشافعي. فيكون مَعْنَى الآية: إن لم تتمكنوا

من رعاية العدل بين نسائكم، وخفتم أن يكثر عيالكم؛ فانكحوا واحدةً أو

اكتفوا بما ملكت أيما نكحتم، فذلك أقرب إلى أن تنتفي عنكم كثرة العيال^(٤٨). وقد

أشكل عليه الكثيرون بإشكالٍ لغوي؛ إذ قيل له: لو كان الأمر كذلك لكان

الأجدر أن يقال: «أن لا تعيلوا»^(٤٩). والإشكال الآخر الذي يردُّ على القولين الأخيرين هو

أنه لا ينسجم مع ملك اليمين الذي ليس له حدٌّ ولا حصر؛ لأن ملك اليمين داخلٌ في

العائلة أيضاً^(٥٠).

الرابع: الميل إلى النساء. وقد نسب الطبري هذا القول إلى مجاهد وعكرمة

(وهما من أوائل المفسرين للقرآن)^(٥١).

ذهب أكثر المفسرين إلى القول بأن كلمة «ذلك» الواردة في هذه الآية إشارةٌ إلى

الزواج من واحدةٍ أو الاكتفاء بملك اليمين. وعليه يكون معنى الآية، طبقاً لرؤية

مشهور المفسرين بشأن معنى كلمة «تعولوا»، هو أن الزواج من واحدةٍ أو الاكتفاء

بملك اليمين أقرب إلى تجنُّب الظلم الحاصل بسبب الزواج والاقتران بأكثر من

واحدة^(٥٢). وهناك مَنْ قال بأنه إشارةٌ إلى الزواج من أربع زوجات، وفي هذه الحالة

سيكون معنى ذلك أن الزواج من أربع زوجات أقرب إلى اجتناب الظلم الذي يتوقع

حصوله بالزواج من اليتيمة^(٥٣). وعليه فإن عبارة ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ لَا تَعُولُوا﴾ تثبت بدورها

أيضاً أن أحكام الزواج في الإسلام تقوم على أساس العدل واجتنب الظلم^(٥٤).

٦- الأبعاد الأخلاقية للعدالة

إن جواز تعدد الزوجات وإن كان يمثل حكماً فقهاً - حقوقياً، إلا أنه في الوقت نفسه يجب - من وجهة نظر الإسلام - أن لا يتم من الناحية العملية تجاهل الأبعاد الأخلاقية فيه، كما هو الشأن في سائر الأحكام الفقهية الحقوقية. وكما تقدم فإن العدالة المشتركة في تعدد الزوجات لا تختص بـ «القسم» أو بعض الوظائف الأخرى الخاصة بالجانب الحقوقي على الزوج تجاه زوجته، بل تشمل جميع الوظائف الحقوقية والأخلاقية التي يجب على الرجل مراعاتها تجاه زوجته. وعلى الرغم من إقرار القرآن الكريم بعجز الرجل عن مراعاة العدالة بشكل كامل، وفي جميع الأبعاد، إلا أنه يريد منه رعاية ذلك في حدود الإمكان، وعدم الوقوع والسقوط في الظلم الفاحش، بحيث يكرس كل اهتمامه على واحدةٍ منهن، ويهجر الأخريات بالكامل.

إن تحديد الأبعاد الأخلاقية لهذا الحكم - مثل سائر المسائل الأخلاقية الأخرى - يجب أن يتم من خلال الالتفات إلى مختلف ظروف الحياة الفردية والاجتماعية للرجل وزوجاته. ومن هذه الناحية يكون الزواج من أخرى غير لائقٍ من الناحية الأخلاقية بالنسبة إلى الكثير من الرجال. هذا، ولم تكن الأبعاد الأخلاقية السلبية لتعدد الزوجات بعيدةً عن رؤية بعض الفقهاء، وقد اعتبروا ذلك في بعض الحالات أمراً غير أخلاقي.

ومن ذلك أنه استفتى رجلٌ السيد الخوئي^{رحمته}، قائلاً: أنا رجلٌ متزوج، وقد أصيبت زوجتي بسرطان الثدي، وقامت هي بتكاليف نفقات العلاج، كما ساعدتني في مسيرة الحياة. وقد تعلقْتُ بامرأةٍ أخرى وأريد أن أتزوج بها، فهل أتزوج عليها رغم ما ستلاقيه من جوٍّ نفسي ضاغط، يتسبب في رجوع المرض مرةً أخرى، أم أبتعد عن هذه الخطوة؟

فكان جواب سماحته عن هذا الاستفتاء: زواجك بامرأةٍ أخرى غير محرمةٍ، إلا أن هذا خلاف الإحسان إليها، والله يقول: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ (الرحمن: ٦٠). وقد يؤاخذك الله في الدار الدنيا إذا تزوجتَ عليها بعدم البركة في هذا

• رعاية العدالة في تعدد الزوجات

الزواج. أعانك الله على بلائك، ووفِّقك للصبر والشكر^(٥٥).

كما قال بعض الفقهاء المعاصرين - بعد الاعتراف بمشروعية هذا الحكم - ما نصُّه: «نعم، إنّ تعدد الزوجات في زماننا هذا يناهز التقوى، ويخالف العمل بالوظائف الإلهية، وينجرّ إلى الجور والظلم والعدوان، ويوجب الخلاف فيما بين العائلة والأهل والأولاد، ويوجب البغض والتمرد وسوء النيات، ويسلب الفراغ والفلاح والصفاء والوفاء، ويزيد في الابتلاء والتلون والتعلقات والاختلال في الأفكار. فحاشا عن رجل يريد العدل والنصفة والتقوى والحقيقة أن لا يراقب نفسه، وأن لا يتقّي عن أمثال هذه التمايلات الحيوانية الخبيثة»^(٥٦).

كما أكد الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري على البعد الأخلاقي لشرط العدالة، قائلاً ما معناه: «إن تعدد الزوجات بهذا الشرط الأخلاقي المؤكّد والمشدّد، بدلاً من أن يتحوّل إلى وسيلة لهوى الرجل، يتخذ شكل الالتزام بالواجب، والعمل على طبق ما تمليه عليه المسؤولية»^(٥٧).

وقال الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، استناداً إلى شرط العدالة: «من الواجب أن نلتفت إلى أن السماح بتعدد الزوجات، مع أنه ضرورة اجتماعية في بعض الموارد، ومع أنه من أحكام الإسلام القطعية، إلا أن توفير شرائطه يختلف اختلافاً كبيراً عن الأزمنة الماضية؛ لأن الحياة كانت في العصور السابقة ذات نمطٍ بسيط ومواصفات سهلة، ولهذا كانت رعاية المساواة والعدالة بين الزوجات المتعدّات أمراً ممكناً وميسراً لأكثر الناس، في حين يجب على الذين يريدون الأخذ بهذا القانون الإسلامي في هذا العصر أن يراعوا مسألة العدالة من جميع الجوانب، وأن يُقدّموا على هذا الأمر إذا كانوا قادرين على الوفاء بجميع شروطه. وبالجملة يجب أن لا يُقدّم أحدٌ على هذا العمل بدافع الهوى والهوس»^(٥٨).

وعليه، فإن اتخاذ الرجل زوجةً جديدةً إذا أدّى إلى ظلمٍ فاحش بحقّ الزوجة الأولى أو الأسرة فإنه - حتّى إذا راعى القسّم - لن يكون هذا الزواج جائزاً من منظار القرآن. وربما أدّى الزواج الثاني في العصر الراهن - بالنظر إلى ثقافة المجتمع - في أكثر الموارد إلى ظلم الآخرين. وقد سعى بعض المفكرين إلى رسم موقع هذا القانون في إطار النظام الاجتماعي والأسري من وجهة نظر الإسلام، فهم يعتقدون أن الإسلام لا يرى

تعدّد الزوجات ملبياً للوضع المثالي المنشود لبناء الأسرة، وإنما هو وسيلة قانونية لحلّ بعض المشاكل الاجتماعية والأسرية، لا أكثر^(٥٩).

كما ذهب الشهيد مرتضى مطهري إلى الاعتقاد بأنه لا شكّ في أفضلية الزوجة الواحدة على تعدّد الزوجات؛ فإن اتّخاذ الرجل زوجةً واحدةً يعني الاختصاص الأسري، وأن يكون كلا الزوجين متمحّضاً للآخر روحاً وجسداً. ومن البديهي أن جوهر الحياة الزوجية القائم على الاتحاد والانصهار بين الزوجين يتحقّق في الزواج الواحد بشكلٍ أفضل وأكمل من حالة تعدّد الزوجات. وقد خالف في ذلك أصحاب القول بأن طبيعة الرجل تقتضي التعدّد في الزوجات، وأن طبيعته تخالف الاقتصار على زوجة واحدة^(٦٠).

وعليه فإن نظام الزوجة الواحدة هو المنشود والمطلوب من وجهة نظر الإسلام في الظروف الطبيعية، وما تشريع قانون تعدّد الزوجات إلّا لموارد خاصّة، ولبعض الأشخاص القلائل، وبذلك يكون تعدّد الزوجات مخالفاً للأصل الأوّلي في نظام الأسرة^(٦١).

كما أن التساوي النسبي لعدد النساء والرجال في النظام التكويني يؤيد هذه المسألة أيضاً؛ إذ لو كان تعدّد الزوجات راجحاً على الاقتصار على زوجة واحدة لوجب أن يكون عدد النساء في نظام الخلق ضعف عدد الرجال في الحد الأدنى؛ لكي يتسنى لجميع الرجال أن يستفيدوا من هذا الأمر الراجح والمطلوب.

الهوامش

(١) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٨: ٣١٠، مؤسسة المعارف الإسلامية، ط١، قم، ١٤١٣هـ؛ الشيخ مرتضى الأنصاري، كتاب النكاح: ٤٧٠، مؤتمر الشيخ الأنصاري، ط١، قم، ١٤١٥هـ؛ محمد بن عبد الله، المعروف بـ (ابن عربي)، أحكام القرآن ١: ٣١٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفقهية الكويتية ٣٣: ١٨٣، وزارة الأوقاف، ط٣، الكويت، ١٤٢٤هـ.

(٢) انظر: الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢١: ٣٣٧، مؤسسة آل البيت، ط١، قم، ١٤٠٩هـ.

(٣) انظر: زكريا الأنصاري، فتح الوهاب ٢: ١٠٧، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ؛ محمد بن أحمد الشرييني، مغني المحتاج ٣: ٢٥١، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- لبنان، ١٣٧٧هـ.
- (٤) انظر: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، الخلاف ٤: ٤٠٩، المحقق: علي الخراساني وآخرون، دفتر انتشارات إسلامي، ط١، قم، ١٤٠٧هـ؛ وله أيضاً: المسوط في فقه الإمامية ٤: ٣٢٤، تصحيح: السيد محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية، ط٣، طهران، ١٣٨٧هـ.
- (٥) محمد بن محمد بن النعمان، المعروف بـ (الشيخ المفيد)، المقنعة: ٥١٦، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ط١، ١٤١٣هـ.
- (٦) انظر: أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٢٩٥، ٢٩٩، مكتبة الإمام أمير المؤمنين العامة، ط١، إصفهان - إيران، ١٤٠٣هـ (مجلد واحد)؛ سلار الديلمي، المراسم العلوية والأحكام النبوية: ١٥٥، منشورات الحرمين، ط١، قم - إيران، ١٤٠٤هـ (مجلد واحد)؛ حمزة بن علي الحسيني، المعروف بـ (ابن زهرة الحلبي)، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع: ٣٥٦، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط١، قم - إيران، ١٤١٧هـ (مجلد واحد)؛ علي المؤمن القمي السبزواري، جامع الخلاف والوفاء: ٤٤٩، زمينه سازان ظهور إمام عصر عليه السلام، ط١، قم - إيران، ١٤٢١هـ (مجلد واحد)؛ محمد بن الحسن، المعروف بـ (فخر المحققين)، إيضاح الفوائد ٣: ٢٥١، تحقيق: السيد حسين الموسوي الكرمانی وآخرون، إسماعيليان، ط١، قم، ١٣٨٧هـ؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٨: ٣١٠، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٣هـ؛ يوسف بن أحمد البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٢٤: ٥٨٨، تصحيح: محمد تقي الإيرواني، دفتر انتشارات إسلامي، ط١، قم، ١٤٠٥هـ.
- (٧) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٣١: ١٦١، تحقيق: عباس القوجاني وعلي الآخوندي، دار إحياء التراث العربي، ط٧، بيروت، ١٤٠٤هـ؛ السيد أبو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٨١، نشر مدينة العلم، ط٢٨، قم، ١٤١٠هـ؛ السيد عبد الأعلى السبزواري، جامع الأحكام الشرعية: ٥٦٨، مؤسسة المنار، ط٩، قم؛ أبو بكر بن مسعود الكاشاني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٢: ٣٣٢، المكتبة الحبيبية، ط١، باكستان، ١٤٠٩هـ؛ عبد الله بن أحمد، المعروف بـ (ابن قدامة)، المغني ٨: ١٤٨، دار الكتاب العربي، بيروت.
- (٨) انظر: يوسف بن أحمد البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٢٤: ٥٨٨، ١٤١٥هـ؛ السيد روح الله الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٠٤، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- (٩) انظر: محمد بن منصور، المعروف بـ (ابن إدريس الحلبي)، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ٢: ٦٥٥، انتشارات إسلامي، ط٢، قم، ١٤١٠هـ.
- (١٠) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٨: ٣١٢، ١٤١٣هـ؛ السيد موسى الزنجاني، كتاب النكاح ٢٤: ٧٥٠١، مؤسسه پژوهشي رأي پرداز، قم، ١٤١٩هـ.
- (١١) انظر: السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١٣: ٣٠٢، مؤسسة دار التفسير، ط١، قم، ١٤١٦هـ.
- (١٢) انظر: الشيخ محمد فاضل اللكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (باب النكاح): ٤٦٩، مركز فقهی ائمة اطهار عليهم السلام، ط١، قم، ١٤٢١هـ.
- (١٣) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، صراط النجاة ٣: ٢٤٨، مكتب نشر المنتخب، ط١، قم،

١٤١٦هـ.

- (١٤) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٨١، ١٤١٠هـ.
- (١٥) انظر: الشيخ الطوسي، النهاية: ٤٨٤، ١٤٠٥هـ؛ السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه ٦: ١٦٤، تصحيح: جعفر هادي الدجيلي، دار الأضواء، ط١، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- (١٦) انظر: القاضي عبد العزيز ابن البراج، المهذب ٢: ٢٢٦، دفتر انتشارات إسلامي، ط١، قم، ١٤٠٦هـ؛ السيد أبو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٨٢، ١٤١٠هـ.
- (١٧) انظر: الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٣١: ١٨٢، ١٤٠٤؛ السيد عبد الأعلى السبزواري، جامع الأحكام الشرعية: ٥٦٨.
- (١٨) انظر: محمد بن عبد الله (ابن عربي)، أحكام القرآن ١: ٣١٣.
- (١٩) انظر: مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفقهية الكويتية ٣٣: ١٨٦، وزارة الأوقاف، ط٣، الكويت، ١٤٢٤هـ؛ عبد الله بن أحمد، المعروف بـ (ابن قدامة)، المغني ٨: ١٤٤.
- (٢٠) انظر: محمد أمين (ابن عابدين)، حاشية رد المحتار على الدر المختار ٢: ٣٩٨، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
- (٢١) انظر: عبد الله بن أحمد، المعروف بـ (ابن قدامة)، المغني ٧: ٣٥.
- (٢٢) انظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٣: ١١، مؤسسة الأعلمي، ط١، بيروت، ١٤١٥هـ؛ محمد بن يوسف أبو حيان، البحر المحيط في التفسير ٣: ٥٠٧، تحقيق: محمد جميل صدقي، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ؛ سيد قطب، في ظلال القرآن ١: ٥٨٢، دار الشروق، ط١٧، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (٢٣) الشيخ محمد بن الحسن أبو جعفر الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوي: ٤٨٤، دار الكتاب العربي، ط٢، بيروت - لبنان، ١٤٠٠هـ (مجلد واحد).
- (٢٤) انظر: محمد بن الحسن، المعروف بـ (فخر المحققين)، إيضاح الفوائد ٣: ٢٥١، تحقيق: سيد حسين الموسوي الكرمانى وآخرين، إسماعيليان، ط١، قم، ١٣٨٧هـ ش.
- (٢٥) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٨: ٣٣٦، ١٤١٣هـ؛ محمد بن علي الموسوي العاملي، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام ١: ٤٢٤، دفتر انتشارات إسلامي التابع لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط١، قم - إيران، ١٤١١هـ (مجلدان)؛ محمد محسن ابن شاه مرتضى الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ٢: ١٥٢، انتشارات مكتبة المرعشي النجفي، ط١، قم، إيران (ثلاثة مجلدات)؛ يوسف بن أحمد البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١٠: ١٠؛ المولى أحمد بن محمد مهدي النراقي، رسائل ومسائل (للنراقي) ١: ٣٤، مؤتمر النراقيين: الملا مهدي والملا أحمد، ط١، قم - إيران، ١٤٢٢هـ (ثلاثة مجلدات)؛ السيد صادق الحسيني الروحاني القمي، فقه الصادق عليه السلام ٢٢: ٢٤٥، دار الكتاب، مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، ط١، قم - إيران، ١٤١٢هـ.
- (٢٦) انظر: الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٩: ٣٥؛ الشيخ محمد علي الآراكي، كتاب النكاح: ٧٣٥، نورنگار، ط١، قم - إيران، ١٤١٩هـ (مجلد واحد).

• رعاية العدالة في تعدد الزوجات

(٢٧) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٤: ١٥٥؛ حمزة بن علي الحسيني، المعروف بـ (ابن زهرة الحلبي)، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفرع: ٣٥٦ (مجلد واحد).
(٢٨) الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢١: ٢٤١، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط١، قم - إيران، ١٤٠٩هـ.

(٢٩) انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٨: ٣٣٦؛ محمد بن علي الموسوي العاملي، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام ١: ٤٢٤ (مجلدان)؛ محمد بن الحسن الفاضل الهندي الإصفهاني، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام ٧: ٥١٦، دفتر انتشارات إسلامي التابع لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط١، قم - إيران، ١٤١٦هـ؛ السيد أحمد الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٤: ٤٣٢، تحقيق: علي أكبر الغفاري، إسماعيليان، ط٢، قم، ١٤٠٥هـ؛ السيد عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام ٢٥: ٢١٤، مؤسسة المنار، ط٤، قم - إيران، ١٤١٣هـ (ثلاثون مجلداً)؛ الشيخ محمد فاضل النكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (باب النكاح): ٤٧٩؛ الشيخ محمد علي الآراكي، كتاب النكاح: ٧٣٥ (مجلد واحد)؛ السيد صادق الحسيني الروحاني القمي، فقه الصادق عليه السلام ٢٢: ٢٤٥.

(٣٠) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٢٤٦، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ١٤٠٩هـ.
(٣١) حسين بن محمد الراغب الإصفهاني، مفردات غريب القرآن: ٥٥١، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار العلم، ط١، لبنان، ١٤١٢هـ.

(٣٢) أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير ٢: ٣٩٦، دار الرضي، ط١، قم.
(٣٣) جمال الدين محمد بن مكرم أبو الفضل (ابن منظور)، لسان العرب ١١: ٤٣٠، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دار صادر، ط٣، بيروت - لبنان، ١٤١٤هـ.

(٣٤) السيد محب الدين محمد مرتضى الحسيني الزبيدي الحنفي، تاج العروس من جواهر القاموس ١٥: ٤٧١، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، بيروت - لبنان، ١٤١٤هـ.
(٣٥) حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٨: ٥٥، مركز الكتاب للترجمة والنشر، ط١، طهران - إيران، ١٤٠٢هـ.

(٣٦) انظر: أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية: ٤٢٨، مؤسسة نشر إسلامي، ط١، قم، ١٤١٢هـ.
(٣٧) انظر: حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٩: ٢٥٧.

(٣٨) انظر: الشيخ محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ٥: ٣٦٣، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، ط٤، طهران، ١٤٠٧هـ.

(٣٩) انظر: محمد بن علي، المعروف بـ (ابن شهر آشوب)، متشابه القرآن ومختلفه ٢: ١٩٤، انتشارات بيدار، ط١، قم، ١٤١٠هـ.

(٤٠) انظر: محمد جواد البلاغي، آلاء الرحمن في تفسير القرآن ٢: ٩، بنياد بعثت، ط١، قم، ١٤٢٠هـ؛ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (التفسير الأمثل) ٢: ٢٥٥، دار الكتب الإسلامية، ط١، طهران، ١٣٧٤هـ.ش؛ هاشم معروف الحسيني، تاريخ الفقه الجعفري: ٧٩، دار الكتاب الإسلامي، ط١، قم، ١٤١١هـ؛ السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه ٦: ١٦٤، ١٤٢٠هـ؛ السيد قطب، في

- ظلال القرآن ٢: ٥٨٢، ١٤١٢هـ.
- (٤١) انظر: السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه ٦: ١٦٤.
- (٤٢) انظر: الشيخ محمد اليزدي، فقه القرآن ٣: ١٩، مؤسسة إسماعيليان، ط١، قم - إيران، ١٤١٥هـ.
- (٤٣) انظر: السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه ٦: ١٦٢.
- (٤٤) انظر: محمد بن عبد الله، المعروف بـ (ابن عربي)، أحكام القرآن ١: ٣١٤.
- (٤٥) انظر: محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٥: ٢٢، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- (٤٦) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٣: ١٠٨، تحقيق: أحمد حبيب قصير، مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، ١٤٠٩هـ؛ أحمد بن محمد الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام القرآن: ٥٠٨، تحقيق: محمد باقر البهبودي، المكتبة الجعفرية، ط١، طهران؛ محمد علي السائس، تفسير آيات الأحكام: ٢١٣؛ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونة (التفسير الأمثل) ٤: ٢٥٤، ١٣٧٤هـ.ش.
- (٤٧) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٣: ١٠٨.
- (٤٨) انظر: محمد بن عبد الله، المعروف بـ (ابن عربي)، أحكام القرآن ١: ٣١٤.
- (٤٩) انظر: الشريف الرضي، حقائق التأويل في متشابه التنزيل: ٢٩٤، دار المهاجر، بيروت؛ محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٣: ١٠٨، ١٤٠٩؛ أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن ٢: ٣٥٠، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٥هـ.
- (٥٠) انظر: الشريف الرضي، حقائق التأويل في متشابه التنزيل: ٢٩٤؛ محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٣: ١٠٨؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٣: ١٢.
- (٥١) انظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان ٤: ١٦٠، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٤١٥هـ.
- (٥٢) انظر: المصدر السابق ٤: ١٦٠؛ محمد بن الحسن الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٣: ١٠٨؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ٣: ١٢؛ محمد علي السائس، تفسير آيات الأحكام: ٢١٣؛ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (التفسير الأمثل) ٣: ٢٥٤.
- (٥٣) انظر: محمد بن عبد الله، المعروف بـ (ابن عربي)، أحكام القرآن ١: ٣١٤.
- (٥٤) انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ١٦٩، دفتر انتشارات إسلامي، ط٥، قم، ١٤١٧هـ.
- (٥٥) السيد أبو القاسم الخوئي، فقه الأعذار الشرعية والمسائل الطبية ١: ١٠٧، دار الصديقة، ط١، قم، ١٤٢٧هـ.
- (٥٦) حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٨: ٢٦٥.
- (٥٧) انظر: مرتضى مطهري، الأعمال الكاملة ١٩: ٣٦١، انتشارات صدرا، ط١، قم.
- (٥٨) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، تفسير نمونه (التفسير الأمثل) ٣: ٢٥٩.

• رعاية العدالة في تعدد الزوجات

- (٥٩) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن ١: ٥٨٢.
(٦٠) انظر: مرتضى مطهري، الأعمال الكاملة ١٩: ٣٤٠، انتشارات صدرا، ط١، قم.
(٦١) انظر: السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه ٦: ١٥٩، ١٤٢٠هـ.

الاحتياط في الفتوى

دراسة في المفهوم والمناشئ والآثار

. القسم الأول .

السيد أمير العلي (*)

مقدمة

يتناول هذا البحث موضوعاً محدداً، هو (الاحتياط في الفتوى)؛ ليدرسه في أبعاده الشاملة، ولينتهي من هذه الدراسة إلى تصوّر واضح عن الموضوع، على الأقلّ في المستوى والإطار العلميين اللذين ينطلق في حدودهما البحث، ولا يصحّ له أن يتجاوزهما.

ينتمي هذا الموضوع إلى مجالٍ قد يتسنى لنا تسميته بالبيان الفقهي؛ حيث نريد منه - كما سيّضح في فصول البحث - امتناع الفقهاء في بعض الأحيان عن بيان وعرض رأيهم العلمي في المسائل، واستبدالهم ذلك بالإشارة إلى طريق الاحتياط في المسألة التي يتطرّقون إليها، أو حين يضيفون إلى بيان رأيهم العلمي بياناً لطريق الاحتياط في تلك المسألة.

ولأنّ هذه الظاهرة يتكرّر حضورها في خطاب الفقه الشيعي المعاصر، وهي كانت مصباً لإشكالات وُجّهت إليها؛ باعتبارها تضيي - حسب المستشكلين - مزيداً من التعقيد والتشدد على الأحكام والتشريعات الفقهية، وربما تصيّر المباحات أحكاماً إلزامية، ممّا يغلّق أبواباً رحبة في أفق الشريعة، وممّا يغلّق بإزاء ذلك أبواباً كان يمكن أن تكون مدخلاً لانفتاح الأجيال الجديدة على الدين والتدين؛ ولأنّ

(*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلمية. من المملكة العربية السعودية.

• الاحتياط في الفتوى، دراسة في المفهوم والمناشئ والآثار / القسم الأول

الدراسات حولها جاءت قليلةً ومحدودة وغير وافية؛ ولأنّ هذه الظاهرة - وإنّ كنّا نسبناها إلى مجال البيان الفقهي - ترجع في خلفياتها ومناشئها إلى ما هو أبعد من مجردّ البيان، ويصل أحياناً إلى داخل العملية الاستدلالية التي يقوم بها الفقيه لاستنتاج واستنباط الرأي العلمي، لكلّ هذا جاءت هذه الدراسة.

الاحتياط والفتوى في اللغة والاصطلاح

التعريف اللغوي

أ- الاحتياط

تستعمل كلمة (الاحتياط) في اللغة، ويُراد منها العمل بأوثق الوجوه وأسلمها وأحزمها؛ ويُراد منها أيضاً المحافظة على الشيء، ورعايته والتعهد بمصالحه. فقد جاء في بعض المعاجم اللغوية:

- (حاطه] يحوطه، حوطاً وحيطه وحياطة، بكسرهما: حفظه وصانته وكأله ورعاه، وذبح عنه، وتوفّر على مصالحه، وتعهّد. و[احتاط] الرجل لنفسه أخذ في الحزم وبالثقة^(١).

- ولعلّ هذه الكلمة مأخوذة من الشيء الذي يحيط بالشيء^(٢). من خلال ما تقدّم من كلمات علماء اللغة نصل إلى أنّ المراد من (الاحتياط) في أمرٍ ما هو (المحافظة عليه، من خلال الأخذ بأوثق وأحزم الوجوه).

ب - الفتوى

أمّا الفتوى فيُراد منها في اللغة جواب الفقيه عمّا يوجّه إليه من مسائل. فقد جاء في المعاجم اللغوية:

- (يُقال: أفْتَى الفقيه في المسألة إذا بيّن حكمها، واستفتيت إذا سألت عن الحكم، ويُقال منه: فْتَوَى وفُتِيَ)^(٣).

- ([الفتوى]: الجواب عمّا يشكل من المسائل الشرعية أو القانونية، جمعه: فتاوي وفتاوي)^(٤).

- وقال بعض علماء اللغة بأنّ أصل هذه الكلمة هو الفتى، وهو الشابّ القوي^(٥).

الإجتهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ١١٩

الاحتياط في الفتوى اصطلاحاً

- الفتوى هي رأي المجتهد في الحكم الشرعي، الذي يعلنه وبيّنه للمقلّدين، وربما تطلق ويراد بها نفس بيان رأي المجتهد لمقلّديه^(٦)، فتكون حسب الاستعمال الثاني اسم مصدر من الفعل أفتى. وبعبارة أخرى: هي بيان حاصل ونتيجة عملية الاستنباط، وتقديمها للآخرين في مقام العمل بها.

أما الاحتياط فهو يستعمل في العلوم الشرعية باستعمالات متعدّدة، تلتقي جميعها في معنى جامع، هو (التحفّظ والتحرّز عن الوقوع في مخالفة الواقع)^(٧).

- أمّا الاحتياط في الفتوى^(٨)، الذي نبحث عنه هنا، فهو تحرّز وتحفّظ الفقيه في مقام الإفتاء، وذلك ببيان الطريق الذي يُحرّز به مقلّده. إذا عملوا به - امثال الواقع؛ أو هو (عدم الإفتاء بالجواز، احتياطاً، من قبل المجتهد)^(٩).

الفرق بين الرأي العلمي والفتوى

الفتوى هي رأي الفقيه في مقام خاصّ، ولا تطلق على كلّ رأي يصل إليه الفقيه، حيث إنّنا نعرف أنّ للفقيه أكثر من مقام ومهمّة، منها: الاجتهاد، وهو عملية استنباط واستخراج الحكم الشرعي من مصادره المقرّرة، كما أنّ له مقاماً آخر هو الإفتاء، وهو مقام بيان آرائه التي يصل إليها في عمليات الاجتهاد وتقديمها للمكلفين؛ حتّى يعملوا بها ويستندوا إليها في امثال التكاليف الشرعية، إذا كانوا يروّنه مشتملاً على الشروط المعتمدة في مرجع التقليد.

ومن هنا نقول: إنّ نتيجة عملية الاستنباط نطلق عليها (رأي)؛ بلحاظ كونها حصيلة اجتهاد الفقيه، ونطلق عليها (فتوى)؛ بلحاظ تقديمها وبيانها للمقلّدين في مقام العمل. ولذا فإنّ هناك شرائط معتبرة ومختلفة في هذين المقامين؛ حيث لا يشترط في مقام الاستنباط سوى امتلاك ملكة الاجتهاد، بينما لا يكون الحاصل على هذه الملكة مؤهلاً للإفتاء، ولا تكون آراؤه حجّة، إلّا إذا توفّر على جملة من الشرائط الأخرى المذكورة في محلّها، كالبلوغ والعدالة وغيرها^(١٠).

ولذلك فإنّ للفتاوى كتباً مخصّصة، تعرف بـ (الرسائل العملية)؛ لأنها تتضمّن الآراء التي يقدمها الفقيه من أجل عمل مقلّديه بها، وهي تختلف عن الكتب العلمية

الاستدلالية، التي يدون فيها الفقهاء عمليات استنباط الأحكام، ويبينون فيها كيفية وصولهم للرأي الاجتهادي الذي يتبنونه. وقد نجد آراء يصل إليها الفقيه، ويدونها في كتبه الاستدلالية، بينما لا نجدها في كتبه الفتوائية العملية، فليس كل ما يصل إليه الفقيه من رأي يبيّنه كفتوى.

الاحتياط في اصطلاح العلوم الشرعية

لقد استعملت كلمة (الاحتياط) في العلوم الشرعية، كالحديث والفقه وأصوله، باستعمالات كثيرة، يمكننا أن نجعلها في مستويين: أحدهما: الاحتياط بوصفه دليلاً على الحكم الشرعي، والآخر: بوصفه سلوكاً وعملاً، ينصبّ عليه الحكم الشرعي، أو يؤدّي إليه. وللاحتياط في كل من هذين المستويين اصطلاحات متعدّدة. نكتفي هنا بالتعرّض للاحتياط بوصفه سلوكاً للمجتهد المتصدّي للمرجعية، في مقابل الاحتياط كسلوك للمكلف غير المجتهد. وهو بهذه النظرة يكون في مجالين، ثانيهما هو موضوع البحث الذي بين أيدينا، وهما:

١- الاحتياط في الاستدلال

وذلك بأن يبذل المجتهد غاية جهده، ويراعي الدقّة بالقدر الممكن، حين يقوم بعملية الاستنباط من أجل الوصول إلى الحكم الشرعي؛ فإنّ الاجتهاد مهمّة عظيمة ومسؤولية كبرى، لارتباطها بأحكام الله تعالى، ولأنّها تؤدّي إلى الوقوع في المفسدة الواقعية أو تفويت المصلحة الواقعية حين الخطأ، والوصول إلى المصلحة الواقعية وتجنّب المفسدة الواقعية حين الإصابة.

ولعلّ من هذا الباب التوصيات الشديدة التي نجدها في كلمات العلماء عندما يقدمون لطلابهم إجازات الاجتهاد، ويشهدون لهم بالوصول إلى مرحلة القدرة على الاستنباط، حيث نجدهم يوصون كثيراً بمراعاة الاحتياط في تفعيل هذه الملكة والاستفادة منها؛ فالاحتياط سبيل النجاة. وإنّ من الخصائص المفترضة في الفقيه أن يكون متتبّعاً ومدقّقاً في جميع الأدلة المحتملة للمسألة التي يريد استنباط حكمها، وأن لا تكون لديه حالة إفراطية في الوثوق والاعتماد على رأيه، بل يسعى للوصول إلى

حالة الانسجام بين رأيه وبين الشرائط الموضوعية المفترضة في البحث العلمي، فيضع احتمال اشتباهه وخطئه في عين الاعتبار أثناء قيامه بعملية الاستنباط^(١١).

٢- الاحتياط في مقام بيان النتيجة الاجتهادية

قد يتصدى الفقيه لبيان وعرض نتائج اجتهاداته، ويقدمها لمن يرجع إليه في التقليد؛ حتى يعمل بها، ويخرج بذلك عما في ذمته من التزام تجاه أحكام المولى جلّ وعلا. وهنا يأتي استعمال واصطلاح آخر للاحتياط، وهو يشير إلى طريقة خاصة من البيان في هذا المقام. حيث يقوم الفقيه المرجع ببيان الطريق الذي يتأكد من خلاله المكلف بخروجه عن العهدة، وامثاله للحكم الواقعي.

وهذا البيان لطريق الاحتياط يكون في حالات ثلاث:

الأولى: أن يكون رأي المجتهد وحصيلة اجتهاده في مسألة ما هو كون وظيفة المكلف الاحتياط، ولذلك يقدم الاحتياط كفتوى يجب العمل بها لمن يقلده. ويسمى هذا النوع من البيان وهذه النتيجة الاجتهادية المبيّنة (فتوى بالاحتياط).

الثانية: أن يمتنع الفقيه المرجع عن إبداء رأي وفتوى في المسألة، ويقوم بذلك ببيان طريق الاحتياط لمقلديه، فإذا عملوا وفق هذا الطريق يكونون قد أحرزوا امتثال الواقع. والفقيه في هذه الحالة قد يكون له رأي، لكنّه لا يبدي فتوى، وإنما يكتبني بالإشارة إلى طريق الاحتياط في المسألة. ويسمى هذا النوع من البيان (الاحتياط الوجوبي)، وقد يطلق عليه (الاحتياط المطلق)^(١٢).

الثالثة: أن يكون للمرجع رأي في المسألة، ويقوم ببيانه لمقلديه، لكنّه إلى جانب ذلك يشير إلى طريق الاحتياط، فيكون للفقيه في هذه الحالة فتوى واحتياط، يقدمهما معاً في بيان واحد. ويسمى هذا النوع من بيان الفتوى (الاحتياط الاستحبابي)^(١٣).

ولزيد من التوضيح:

تتشرك الحالات الثلاث في بيان الطريق الذي يتأكد معه المكلف من امتثال واقع الحكم الشرعي المتوجّه إليه. لكنّ هذا الطريق في الحالة الأولى هو رأي وفتوى الفقيه المرجع وحاصل اجتهاده في المسألة، بينما لا يكون كذلك بالضرورة في الحالة

الثانية، لكن المرجع يقدمه كبديل عن الفتوى التي لم يبينها، وهو في الحالة الثالثة رديفٌ يقدمه المرجع لمقلديه، إضافة إلى بيان رأيه وفتواه في المسألة. ولا يكون الاحتياط فتوى ورأياً نهائياً يقدمه الفقيه لمقلديه إلا في الحالة الأولى. ولذلك يصطلح على هذا النوع من الاحتياط (فتوى بالاحتياط). بينما في الحالتين الأخريين لا يكون مؤدّى ومقتضى الاحتياط رأياً نهائياً أو فتوى للمرجع، بل إما أن يتوقف عن إبداء رأيه، ولا يعطي مقلديه فتوى في المسألة، وإنما يكتفي ببيان طريق الاحتياط، الذي يضمن به فراغ ذمتهم، وإتيانهم بما يطابق الواقع على كافة الاحتمالات، وهذا ما يسمّى (احتياطاً وجوبياً)؛ أو أن يبدي رأيه الذي توصل إليه في عملية الاستنباط، ويبينه ويقدمه كفتوى، لكنّه يشير أيضاً إلى طريق الاحتياط، وهذا ما اصطلح عليه بـ (الاحتياط الاستحبابي).

تعبيرات الفقهاء عن الاحتياط

جرت عادة الفقهاء والمراجع على أن يعبروا عن الاحتياطات الوجوبية والاستحبابية بتعابير خاصة، يشيرون إليها في مقدمات رسائلهم العملية. وإذا ما أردنا أن نقدّم تصوراً عاماً عن تعبيراتهم سنجد أنّ هنا شكلين من التعبير عن نوعي الاحتياط: الاستحبابي؛ والوجوبي، أحد الشكلين صريح، والآخر غير صريح.

التعبير الصريح

تستعمل فيه اصطلاحات محدّدة. ففي الاحتياط الوجوبي نجد هذه الكلمات مثلاً: الأحوط وجوباً، الأحوط لزوماً^(١٤). وفي الاحتياط الاستحبابي نجد هذه الكلمات مثلاً: الأحوط استحباباً، يجوز على إشكال^(١٥)، الأولى^(١٦).

التعبير غير الصريح

ويقوم الفقيه في هذا النوع من التعبير بالإشارة إلى احتياطه في المسألة بذكر كلمة (الأحوط) مثلاً، أو الإشارة إلى تردّده في المسألة أو إشكاله على أدلّتها،

بكلماتٍ مثل: فيه إشكال^(١٧)، مشكل، فيه تأمل، لا يخلو عن تأمل^(١٨)، محلّ تردّد^(١٩)، يبطل على الأحوط^(٢٠). والاحتياط حينئذٍ يكون محتملاً لأن يراد به الوجوبي وأن يراد به الاستحبابي، ولذلك يبيّن الفقيه عادةً ضابطة للتمييز بين الاحتمالين في هذا التعبير. والضابطة هي أنّ الاحتياط (إن كان مسبقاً أو ملحوقاً بالفتوى فهو استحبابي)، وإذا لم يكن مسبقاً ولا ملحوقاً بالفتوى فهو وجوبي^(٢١).

ففي الاحتياط الوجوبي بهذا النوع من التعبير لا يبيّن الفقيه رأيه، ولا ينصّ على وجوبية الاحتياط، بل يكتفي بالإشارة إلى احتياطه أو تردّده في مورد المسألة، بينما حين يحتاط استحباباً فإنّه يشير إلى احتياطه أو تردّده، لكنّه يسبق ذلك أو يلحقه بالفتوى.

إِذَا

ولا بُدّ من الإلفات إلى أنّ الفتوى التي ذكرنا بأنّ الفقيه يلحقها أو يسبقها بالاحتياط الاستحبابي تكون في نفس مورد الاحتياط، فليس كلّ احتياط نراه مسبقاً أو ملحوقاً بالفتوى نعتبره استحبابياً، بل لا بُدّ أن تكون في نفس مورده ومخالفة له في المؤدّي، لا أن تكون في مورد غير مورد^(٢٢).

كما أنّ الفتوى المخالفة للاحتياط الاستحبابي تكون دائماً فتوى بالجواز، حيث إنّ الاحتياط لا يكون حسناً مستحبّاً غير لازم في مورد الفتوى بالحرمة أو الوجوب، بل هو لازم لا يمكن مخالفته. ولذلك فإنّ تردّد الفقيه إذا جاء في سياق فتواه بالجواز يكون استحبابياً، كما إذا قال: يجوز على إشكالٍ أو تأمل^(٢٣). بينما إذا جاء الاحتياط في سياق الوجوب، كما إذا قال: يجب على إشكالٍ أو يجب على تأمل، يكون حينئذٍ فتوى بالوجوب^(٢٤)، غاية الأمر أنّ الفقيه أراد الإشارة إلى وجود إشكال في دليل المسألة.

السيرورة التاريخية للاحتياط في الفتوى

عندما نتبّع الكتب الفقهية التي يعرض فيها الفقهاء فتاواهم، ويقدمون فيها آراءهم لعمل مقلديهم بها، نجد هذا النوع من الاحتياط حاضراً بوضوح عند المراجع

المتأخرين. حتى أنّ السيد اليزدي (١٣٣٧هـ) في مقدّمة كتاب العروة الوثقى، وهو أشهر كتاب فتاوي في القرن الأخير، أشار ويبيّن استعماله لهذا الاحتياط، ونبّه إلى طريقته في التعبير عنه، وتبعه في ذلك مَنْ علّق على كتابه من الفقهاء، وهم كثيرون^(٣٥)، كما جرت عادتهم على توضيح استعمالهم للاحتياط في الفتوى في الرسائل العملية التي كتبت بعد العروة الوثقى. لكنني لم أعر على تصريح أو توضيح اصطلاحي لهذا النوع من الاحتياط عند الفقهاء المتقدمين، بل حتّى المتأخرين، إلى ما قبل عصرنا القريب.

الفقهاء القدماء والفتاوى الحديثة

ولعلّ ما يصعب عملية العثور على مثل هذا الاحتياط عند المتقدمين، خصوصاً فقهاء الغيبة الصغرى والقريبين منها، هو عدم تطوّر العملية الاجتهادية عندهم بالشكل الذي يتيح لنا الوقوف بوضوح على خطواتهم الاستدلالية وبياناتهم لأرائهم الفقهية. وقد التفت المهتمون بتاريخ الفقه الشيعي إلى هذه الحقيقة، ونبّهوا إلى أنّ طريقة القدماء من الفقهاء كانت جاريةً على الالتزام بإيراد نصوص الروايات في كتبهم الفقهية، مثل: كتب الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، كالهداية والمقنع والفقيه، وكتاب المقنعة، للشيخ المفيد (٤١٣هـ)، ورسائل السيد المرتضى (٤٣٦هـ)، وغيرها، بحيث كانت فتاواهم أشبه بنقلٍ لعبارات مقتبسة من متون الأحاديث الواردة عن المعصومين عليهم السلام^(٣٦).

حتّى أنّ بعض الفقهاء برّر أهمية الإجماع المتكوّن عند المتقدمين بأنّ إطباق القدماء من أصحابنا على فتوى أو اشتهاها بينهم في تلك الكتب المعدة لنقل خصوص المسائل المتلقاة والمأثورة يكشف أو يؤدي إلى الحدس بتلقيهم ذلك يداً بيدٍ من قبل الأئمّة عليهم السلام، ولو لم تكن هذه الفتوى موجودة نصّاً في الجوامع الحديثية التي بأيدينا^(٣٧)، بل إنّ الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) يصرّح في كتابه المبسوط بأنّ الحساسية المفرطة تجاه الخروج عن هذه الطريقة، وأنس الطائفة بالأخبار وصریح أفاضها، كانت تمنعه من عمل كتاب فقهي استدلالي يبيّن فيه احتواء تراث التشيع على أصول المسائل، وقدرته على الحضور القويّ في مجال تفرّيعات المسائل الفقهية^(٣٨). وقد كان

له رضوان الله عليه دورٌ مهمٌّ في الانتقال من مرحلة الفقه الحديثي أو من مدرسة الفقهاء المحدثين إلى مرحلة الفقه الاجتهادي الأصولي أو مدرسة الفقهاء الأصوليين، وقد توجت هذه النقلة العلمية الموقفة بالعمل الرائد الناضج الذي قام به الشيخ الطوسي في كتابه (المبسوط)، الذي تطوّرت مادته بما هو أوسع من الاقتصار على الحديث، وتمثّل منهجه في الاعتماد على القواعد، لغويةً، وأصوليةً، وفقهيةً^(٢٩). وإذا التفتنا إلى طريقتهم هذه سوف لن نتوقّع العثور على تعبيرات تكشف عن استدلالات معقّدة قاموا بها، ووصلوا من خلالها إلى مواقف فقهية خاصة، كالاحتياط الذي ندرسه هنا.

فكرة الاحتياط في الكتب الفتوائية القديمة

نعم، يوجد عند بعض الفقهاء المتقدمين - الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) ومن قبله - والفقهاء المتأخرين - الفقهاء بعد الشيخ الطوسي - ما يمكن أن نعتبره داخلاً في احتياطنا الذي نبحت عنه، والذي يكون مضمونه - كما تقدّم - هو توقّف الفقيه عن إصدار فتوى وإحالة المكلف إلى طريق الاحتياط، أو إتاحة المجال له ليقلّد غيره من الفقهاء، أو إصداره فتوى في مسألة ما مع إشارته إلى طريق الاحتياط في موردها؛ حيث سنجد في ما سنعرضه من نماذج أنّ بعض المتقدمين يصدر فتوى ثمّ يلحقها بالاحتياط، وهذا في روجه يرجع إلى الاحتياط الاستحبابي.

كما سنجد أنّ بعض المتأخرين يتردّد أو يتوقّف في مسألة ما، ونتيجة هذا هو عدم وجود فتوى للفقيه في هذه الموارد، ونحن أمام هذا الفرض لا نتوقّع ممنّ يقلّد الفقيه المتوقّف سوى موقفين؛ إمّا أن يعمل وفق ما يقتضيه الاحتياط؛ كي يتيقّن ببراءة ذمّته تجاه الحكم المحتمل؛ أو أن يرجع في ذلك إلى فقيه آخر ويعمل بفتواه في مورد المسألة، وإن لم يتخذ أحد هذين الموقفين سيكون عمله غير معتمد على ما يضمن به امتثال حكم المولى، وهذا يرجع في روجه أيضاً إلى الاحتياط الوجوبي.

بل إنّنا سنجد بعض الفقهاء المتأخرين يتوقّف أو يشكّل على بعض الأدلّة في مسألة، ثمّ يتبع ذلك بالاحتياط، وهذا هو عين ما يستعمله الفقهاء المعاصرون في بيانهم للاحتياط الوجوبي، حيث يكون الاحتياط غير مسبوقٍ ولا ملحقٍ بفتوى

جازمة.

نماذج من كتب الفقهاء المتقدمين والمتأخرين

نقدم في ما يلي بعض ما وقفنا عليه من فتاوى الفقهاء المتقدمين والمتأخرين؛ حتى تتضح لنا الصورة التاريخية للاحتياط في الفتوى، ونتبين حجم حضوره في واقع الممارسات الإفتائية لفقهاءنا في القرون الهجرية المتقدمة.

نماذج من الاحتياطات الاستحابية عند المتقدمين والمتأخرين

١. أبو الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ): (أن يكون مما يصح بقاءه ولا يفسد بطول المكث، كالذهب والفضة وسائر العروض، فيجب تعريفه سنة كاملة في أيام الجمع والأعياد والمواسم والأسواق، فإن جاء صاحبه رده عليه، وإلا فلاقطه بالخيار، بين أن يتصرف فيه ويضمن المثل، دون الربح؛ أو يتصدق به عن صاحبه؛ أو يعزله انتظاراً للتمكّن منه، وهو أحوط الأمرين)^(٣٠).

٢. الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ): (وأما ما لا يُكّال ولا يُوزن فلا بأس بالتفاضل فيه والجنس واحد نقداً، ولا يجوز ذلك نسيئةً، مثل: ثوب بثوبين ودابة بدابتين ودار بدارين وعبد بعبدتين، وما أشبه ذلك مما لا يدخل تحت الكيل والوزن. والأحوط في ذلك أن يقوم ما يتاعه بالدرهم أو الدينانير أو غيرهما من السلع، ويقوم ما يبيعه بمثل ذلك، وإن لم يفعل لم يكن به بأس)^(٣١).

٣. المحقق الحلبي (٦٧٦هـ): (المسك طاهر يجوز بيعه في فأرة، وإن لم يفتق، وفتقه أحوط)^(٣٢).

٤. العلامة الحلبي (٧٢٦هـ): (مسألة: ما يقول سيّدنا في من يروي عن سيّدنا رسول الله ﷺ هل يجوز أن يقول: «قال رسول الله كذا»، مع أنه لا يعلم يقيناً قاطعاً أنّ سيّدنا رسول الله ﷺ قال ذلك، أم لا يجوز أن يقول: قال رسول الله كذا، إلا أن يقول: روي عن رسول الله ﷺ، أو يروي عن رسول الله كذا. وكذلك إذا روي عن أحد الأئمة عليهم السلام. أوضح لنا ذلك، نجاك الله من المهالك.

الجواب: لا يجوز أن يقول ذلك على سبيل الجزم، إلا مع القطع بنقله، كما في

المتواترات، و أما إذا قال ذلك على سبيل الظن فلا بأس. والأحوط أن يقول: «رؤي» ونحوه).

توضيحٌ وتعليق

وهكذا نرى أبا الصلاح الحلبي في النموذج الأول يخير اللاقط - بعد التعريف وعدم مجيء صاحب اللقطة - بين التصرف والعزل. وهذه فتوى فيها تخيير بين أمرين، ثم نجده يشير إلى أن الأحوال هو العزل، وهذا في روجه هو الاحتياط الاستحبابي. وفي النموذج الثاني نجد الشيخ الطوسي يذكر أن الأحوال هو أن يقوم المشتري ما يتاعه من السلع بالدنانير أو غيرها، وكذلك يقوم البائع ما يبيعه، لكنه يذكر أيضاً أن عدم التقويم لا بأس به. وهذه فتوى بالجواز رافقها وسبقها احتياط، وهذا ما يصطلح عليه بالاحتياط الاستحبابي. وهكذا نرى الفكرة ذاتها في ما نقلناه عن المحقق والعلامة الحلين.

نماذج من الاحتياطات الوجيهة عند المتأخرين المحقق الحلبي (٦٧٦هـ)

- ١- (والماء المستعمل في غسل الأخبات نجس، سواء تغير بالنجاسة أو لم يتغير، عدا ماء الاستتجاء؛ فإنه طاهر ما لم يتغير بالنجاسة أو تلاقية نجاسة من خارج، والمستعمل في الوضوء طاهر مطهر، وما استعمل في رفع الحدث الأكبر طاهر، وهل يرفع به الحدث ثانياً؟ فيه تردد، والأحوط المنع)^(٣٣).
- ٢- (والأدهان تتبع ما يستخرج منه، فدهن السمسم جنس، وكذا ما يُضاف إليه، كدهن البنفسج والنيلوفر، ودهن البزر جنس آخر. والخلول تتبع ما تعمل منه، فخل العنب مخالف لخل الدبس، و يجوز التفاضل بينهما نقداً، وفي النسيئة تردد)^(٣٤).

العلامة الحلبي (٧٢٦هـ)

- ١- (لو قطع طوافه بدخول البيت أو بالسعي في حاجة له أو لغيره في الفريضة فإن كان قد جاوز النصف بنى، وإلا أعاده، وإن كان نفلأ بنى مطلقاً. ولو دخل عليه

وقت فريضة، وهو يطوف، قطع الطواف، وابتدأ بالفريضة، ثم عاد فتمَّ طوافه من حيث قطع. وهل يبني من حيث قطع أو من الحجر؟ فيه إشكال، الأحوط الثاني، والخبر يدل على الأول^(٣٥).

٢. (ولو قتل في الشهر الحرام أو الحرم أزم ديةً وثلاثاً. ولا تغليظ في الأطراف. ولو رمى في الحل فقتل في الحرم غلظ، وفي العكس إشكال)^(٣٦).

تعليق

وهكذا نرى في ما تقدّم من نماذج أنّ الفقهاء المتأخّرين يتوقّفون عن إصدار فتوى؛ نتيجة الإشكال أو التردّد. وقد ترافق هذا التوقّف مع الإشارة إلى طريق الاحتياط، كما في المثالين الأوّلين اللذين نقلناهما عن العلامة والمحقّق الحلّيين؛ أو أنّهم اكتفوا بالإشارة إلى توقّفهم عن إصدار الفتوى نتيجة الإشكال أو التردّد، وهذا ما نجده متكرّراً عند المحقّق الحلّي في شرائعه، فإنّ تردّداته (عبارة: فيه تردّد) من الكثرة والوضوح بحيث لا يخفى على أيّ دارسٍ أو متصفحٍ لهذا الكتاب، وهو في بعض مواضع التردّد هذه يشير إلى الأقوى أو الأشبه، وفي مواضع أخرى يشير إلى الأحوط، وفي مواضع أخرى يكتفي بالتردّد أو التوقّف.

أمّا العلامة الحلّي فقد تكرّرت في بعض كتبه عبارة (فيه توقّف) في عدد كثير من المواضع، وكذلك تكرّرت في بعض كتبه عبارة (فيه إشكال) أو (على إشكال)، إلى درجة أدّت إلى وقوف تلامذته ومتابعي كتبه وفتاواه على هذه الظاهرة. وهذا ما ذكره محقّق كتاب (غاية المراد في شرح نكات الإرشاد)، في سؤال وجهه بعض المتابعين إلى أحد تلامذة العلامة، نقلاً عن مجموعتين مخطوطتين في المكتبة المركزية بجامعة طهران، وهذا نصّ السؤال وجوابه:

(سؤال: سئل عن شيخنا الإمام الأعظم، شيخ الإسلام والمسلمين، وارث علوم الأنبياء والمرسلين، خاتم المجتهدين، فخر الملة والدين، عن المسائل الآتية، وهو أنّ المولى الأقدم والإمام المقدم جمال الحق والدين ﷺ قد ذكر في كتاب القواعد في بعض المواضع «على إشكال»، وفي بعضها «وفيه إشكال»، وفي بعضها «وفيه إشكال منشؤه كذا»، [...] فلينعّم ببيان ذلك مفصّلاً، أدام الله معاليه.

جواب: أدام الله أيامك أيها السائل. اعلم أن قوله ﷺ: «فيه إشكال» إشارة إلى أن دليلي الطرفين قد تعارضا ولا ترجيح، فتارة يكون وجه الإشكال ظاهراً فيهمله، أتكالاً على ذهن الناظر، أو يحتاج إلى تطويل فيهمله أيضاً؛ وتارة يكون مشكلاً وهو مختصراً فيذكره. والفرق بين قوله: «على إشكال» و«فيه إشكال» أنه في الأول يكون قد جزم بحكم ثم يحصل له إشكال بظهور معارض، ولا ترجيح، وفي الثاني يكون التردد حاصلًا في الابتداء، من غير جزم^(٣٧).

بين الاحتياط كاصطلاح والاحتياط كواقع

ربما يتضح لنا مما عرضناه من أمثلة أن مضمون وفكرة الاحتياط كانت موجودة بدرجة ما عند العلماء المتأخرين (منذ المحقق والعلامة الحليين)، بنوعيه الوجوبي والاستحبابي، وكان موجوداً بنوعه الاستحبابي عند المتقدمين (كالشيخ الطوسي). أو على الأقل يتضح وجود ما يمكن اعتباره - في مؤداه - احتياطاً في الفتوى، حسب ما بيننا من معناه المتداول في العصر الحاضر.

لكننا نود أن نشير إلى أن الإفتاء بما يوافق الاحتياط كان موجوداً بشكل واضح عند المتقدمين والعلماء القريبين منهم، وهو غير الاحتياط الذي نبحت عنه؛ إذ إنه فتوى بالاحتياط، لا احتياط في الفتوى. ولذلك فإن المتبّع لكتب المتقدمين الفقهية يجد فيها حضوراً لتعبيرات مثل: (دليل الاحتياط يقتضيه^(٣٨))، الاحتياط يقتضيه، الأحوط كذا^(٣٩))، طريقة الاحتياط^(٤٠))، دليلنا أن ما ذكرناه أحوط^(٤١)). وقد التفت إلى هذه الظاهرة بعض العلماء، ونصّ على كون الاحتياط من أقوى الأدلة عندهم؛ لأنّ دليل الاحتياط لا يمكن الخصوم دفعه، ولا بُدَّ له من الموافقة عليه بغير خلاف بين أهل القبلة، فهو دليل قائم بذاته، أقوى الأدلة عند المحققين المحصلين المعبرين^(٤٢)). ويظهر مساحة استعمالهم لهذا الدليل واسعة. وبهذا الدليل وجه العلماء ما يبدو من اختلاف في آراء الشيخ الطوسي بين كتاب فقهي وآخر، أو ترجيحه لرأي في كتاب على رأي تبناه في كتاب آخر؛ (لأنّ الاحتياط - والمراد تحصيل البراءة اليقينية - عنده دليل شرعي. ولذا استدلل على ما أفتى به في الخلاف بتيقن البراءة، ولذا تراه - كالسيد وتابعيه - يستدلون على مذاهبهم بطريقة الاحتياط)^(٤٣).

ولذا حاولنا أثناء تتبُّعنا لحضور فكرة الاحتياط في الفتوى - بمعناه المتداول - في كتب المتقدمين أن لا نخلط بينه وبين الفتوى بالاحتياط؛ فإنَّ الثاني ليس محلَّ نظرنا في هذا البحث. ولذلك أيضاً نشير إلى أنَّ المثاليين الأولين من الأمثلة التي نقلناها من كتب المحقق والعلامة الحلِّيَّين يحتمل أن يكونا أقرب إلى الاحتياط عند المتقدمين، بمعنى أن يقصد العلامة في المثال أنَّ دليل الاحتياط يقتضي أن يبني الطواف من الحجر، فالأحوط ليس هو نتيجة الإشكال، بل هو أحد الطرفين المحتملين في المسألة، مقابل ما يدلُّ عليه الخبر، كما يحتمل أن يقصد المحقق الحلِّيُّ من الأحوط في المثال أنَّ دليل الاحتياط يقتضي المنع بعد وجود التردُّد.

ومهما كان فإنَّه حتَّى لو قلنا بوجود فكرة وروح الاحتياط في الفتوى عند المتقدمين، والطبقة الأولى من المتأخِّرين، فلا بُدَّ من الاعتراف بعدم كون الاحتياط بهذا المعنى موجوداً بوضوح وكثرة في كتبهم. نعم، الاحتياط الاستحبابي - وفق ما عرضناه من أمثلة وغيرها - يبدو أنَّ وجوده كان أكثر وأوضح.

اشتداد ظاهرة الاحتياط في الفتوى

ولعلَّه إلى هذا أشار الشيخ جنَّاتي - وهو من العلماء الباحثين في تأريخ الاجتهاد والبيان الفقهي - إلى أنَّ هذه الظاهرة لم توجد عند الفقهاء إلى ما قبل القرن الحادي عشر؛ حيث (ظهرت الرسائل العملية بالطريقة المتداولة، وباحتياطاتها ومميَّزاتها الخاصَّة، في المرحلة الرابعة لمن مراحل تطوُّر البيان الفقهي)، والذي كان رائدها الشيخ البهائي، وأمَّا قبله فإنَّ الرسائل - مثل: رسالة جمل العلم والعمل للسيد المرتضى، وتبصرة المتعلِّمين للعلامة الحلِّيِّ، ورسالة المحقق الثاني صاحب المقاصد، والكتب العلمية العملية مثل: شرائع الإسلام - لم تشتمل على الاحتياطات بالنوع الموجود في الرسائل العلمية المعاصرة^(٤٤).

كما يشير سماحته إلى حضور الاحتياط في بيان الفتوى عند الشيخ الأعظم الأنصاري(١٢٨١هـ) بشكلٍ كبير؛ لما اتَّسم به رضوان الله عليه من نزعة احتياطية في سلوكه، إلى درجة أوصاه فيها الشيخ محمد حسن النجفي صاحب الجواهر(١٢٦٦هـ)، عندما نوّه في مرضه الأخير بأهليَّته للمرجعية، بأن يقلل من

احتياطاته؛ لأنّ الإسلام شريعةٌ سمحةٌ وسهلة. لكنّ رغم هذه التوصية لا زالت هذه الظاهرة مستمرة^(٤٥).

وإذا رجعنا إلى الرسالة العملية للشيخ الأنصاري، المسمّاة بـ (صراط النجاة) - وهي عبارة عن استفتاءات جمعها وصاغها الشيخ محمد علي اليزدي، وأيدها وأمضى العمل بها الشيخ الأعظم^(٤٦) - نجده رضوان الله عليه يصرّح بأنّ موقف المكلف من احتياطات مرجعه المطلقة (الوجوبية) هو العمل بها أو الرجوع في موردها إلى الأعم فالأعلم من الفقهاء الآخرين^(٤٧)، مما يدلّ على حضور هذه الاحتياطات عنده. وهذا ما نراه بوضوح شديد في موارد كثيرة من الرسالة آنفة الذكر عند الشيخ نفسه، وعند الفقهاء الذين علّقوا عليها^(٤٨).

على أنّه اتّضح من خلال ما تقدّم أنّنا نخالف الشيخ جنّاتي في عدم وجود هذا الاحتياط إلى ما قبل الشيخ الأنصاري. نعم، يمكن التشكيك في تحوّل الاحتياطات بهذا المعنى إلى ظاهرة قبل هذا العصر.

الاحتياط في الفتوى عند الفقهاء المعاصرين

وحيثما نصل إلى واقع البيان الفقهي في الرسائل العملية المعاصرة نجد هذا النوع من الاحتياط موجوداً بوضوح، خصوصاً في كتاب العروة الوثقى، للسيد كاظم اليزدي (١٣٢٧هـ)، وفي تعليقات الفقهاء الذين كتبوا آراءهم على حاشية هذا الكتاب الشهير، وكذلك في الرسائل العملية الكثيرة التي كتبت بعده. إنّ ظاهرة الاحتياط عند السيّد اليزدي مثلاً بلغت في بياناته الفقهية إلى مستوى (بحيث لتحفل بعبارة الأحوط، وأحياناً يتجاوز الأحوط إلى الأحوط منه ثانية، ممّا يفصح بوضوح عن مدى تحفّظه حيال الحكم، إذا كان مصحوباً بعدم اليقين أو الظنّ، ويمكننا ملاحظة تعدّد «الأحوط» لديه في ممارسات متنوّعة)^(٤٩).

على أنّنا نلاحظ تفاوتاً في مستوى حضور الاحتياطات عند المراجع المعاصرين، وإنّ كان هذا التفاوت ليس كبيراً في ما بين أيدينا من رسائل عملية متداولة، سوى بعض الرسائل التي حاول أصحابها الابتعاد عن هذه الظاهرة بقدر إمكانهم^(٥٠). ولعلّ أوضح محاولة هي ما نراه في كتاب (الفتاوى الواضحة)، للسيد الشهيد محمد باقر

• الاحتياط في الفتوى، دراسة في المفهوم والمناشئ والآثار / القسم الأول

الصدر، الذي لم يتضمّن سوى أقلّ من عشرة احتياطات وجوبية. نعم، يوجد في الكتاب احتياطات استحبابية ليست بالقليلة، حتّى أنّه رضوان الله عليه لم يأت على ذكر هذا المصطلح، ولم يُشير إلى العبار التي يتّخذها للتعبير عنه في الموضع الذي عقده لتوضيح العبار المتكرّرة في هذه الرسالة^(٥١)، التي احتوت على أبواب العبادات بشكلٍ مفصّل، ما عدا باب الزكاة وباب الحجّ الذي عرض أحكامه بصورة مختصرة.

محاولة إحصائية للاحتياطات في الرسائل العملية المعاصرة

وللوقوف على صورة أوليّة لدى حضور هذه الاحتياطات عند المراجع المعاصرين، ولمستوى التفاوت بينها، نعرض في الجدول التالي، إحصاءً لعدد الاحتياطات الوجوبية والاستحبابية، في كتاب الصوم، من جملة من الرسائل العملية المراجع المعاصرين. مع الإلفات إلى أن الفروع والتفصيلات الفقهية متفاوتة من رسالة إلى أخرى.

عدد الاحتياطات في باب الصوم من رسائل بعض المراجع					
التسلسل	الرسالة	المرجع	العدد	الوجوبية	الاستحبابية
١	منهاج الصالحين	السيد السيستاني	٧٥	٣٦	٣٩
٢	منهاج الصالحين	الشيخ الوحيد	٧٢	٥١	٢١
٣	توضيح المسائل	السيد الزنجاني	٦٥	٣١	٣٤
٤	منهاج الصالحين	السيد الهاشمي	٥٧	٣٤	٢٣
٥	منهاج الصالحين	الشيخ الفيّاض	٥٠	٢٤	٢٦
٦	فقه الشريعة	السيد فضل الله	٤٧	٢٨	١٩
٧	توضيح المسائل	الشيخ ناصر مكارم	٤٦	٤١	٥
٨	توضيح المسائل	الشيخ الصانعي	٣٦	٢١	١٥
٩	منهاج الصالحين	السيد الحيدري	٢٢	١٣	٩

مناشئ الاحتياط في الفتوى مدخل

من المنطقي جداً أن يسأل الواقف على هذه الظاهرة:

كيف ينشأ الاحتياط في الفتوى عند الفقيه؟ وما هي موارد الاحتياط؟
وفي استعراضنا للمناشئ والموارد التي يختار فيها الفقيه أن لا يبدي رأياً وفتوى، بل يحتاط احتياطاً وجوبياً أو استحبابياً، سنسير مع الفقيه في خطواته الاستدلالية، عبر محطات ثلاث؛ واحدة منها ستكون قبل عملية الاستدلال، أو قبل تمامها؛ وأخرى أثناء جمع وملاحظة وتقييم الفقيه لأدلة المسألة التي يسعى للوصول إلى حكمها؛ وثالثة بعد أن ينتهي من استدلالاته، وبعد وصوله لرأي نهائي فيها. ونرى أن هذا التدرج في الاستعراض سيقدم تصوراً أدق لما نروم الوصول إليه في هذا البحث.

قبل استكمال عملية الاستدلال

قد يواجه الفقيه مسألة ما، لكنّه لا يراجع الأدلة المحتملة للوصول إلى الحكم فيها^(٥٢)؛ لضيق وقته، أو عدم توفر المصادر لديه، أو لأي سببٍ آخر، أو أنّه يستقصي بعض الأدلة فيجدها غير وافية بالإيصال إلى الحكم، ولا يستكمل البحث عن بقية الأدلة المحتملة في المسألة^(٥٣). وفي هذه الحالة بصورتَيْها يجد الفقيه نفسه غير قادر على الإفتاء وإبداء رأي جازم يطمئن إليه، فلا يفتي في المسألة، بل يلجأ بدّل ذلك إلى الاحتياط.

داخل عملية الاستدلال

١- التوقّف في النصّ الدالّ سنداً أو دلالةً

أثناء عملية البحث الاستدلالي قد يلتقي الفقيه بدليل نصّي، يكون من المحتمل احتواؤه على الحكم الشرعي للمسألة التي يبحث عنها، لكنّه حين يتأمّله يجد أنّ الاعتماد عليه يواجه بعض الصعوبات، مثل: أن يكون الدليل المحتمل رواية، فيها ضعف من ناحية السند، أو من ناحية المتن. وهنا لا يستطيع الفقيه أن يعتبرها دليلاً موصلاً إلى نتيجة معتمدة، وبالتالي لا يصل إلى رأي وفتوى^(٥٤).

مثال:

• الاحتياط في الفتوى، دراسة في المفهوم والمناشئ والآثار / القسم الأول

(المورد) لو نذر صوماً فعجز عنه، تصدق عن كل يوم بمد من طعام على الأقوى، والأحوط مدان.

[المنشأ] لخبر إسحاق بن عمار: (يعطي من يصوم عنه في كل يوم مدّين). وسائل الشيعة، كتاب النذر والعهد، الباب ١٢، الحديث ١. وفي دلالته وسنده ضعف^(٥٥).

٢- وجود احتمال مقابل في الاستظهار

وربما يجد الفقيه نصاً من آية قرآنية كريمة أو رواية معصومية شريفة، ويفهم منه ما يمكن أن يستنتج منه حكماً، لكنّه إذا أمعن في النظر يرى أن احتمالاً آخر قد يفهم من النص، ويكون هذا الفهم موصلًا إلى نتيجة مختلفة عما يعطيه الفهم الأول. وهذا ما يجعل الفقيه إمّا أن يعدل من الفتوى إلى الاحتياط الوجوبي، أو أن يضيف إلى الفتوى احتياطاً استجبائياً^(٥٦).

وإذا أردنا أن نذكر بعض الاحتمالات التي تواجه الفقيه في تعامله مع النصوص الشرعية فبإمكاننا ذكر ثلاثة احتمالات متكررة في عمليات الاستدلال، هي:

أ- احتمال الانصراف

والانصراف - الذي يعني وجود علاقة بين اللفظ وبعض أفرادها، بحيث تؤدي هذه العلاقة إلى انسباق هذا الفرد إلى الذهن عند إطلاق اللفظ - له حالات متعددة؛ يكون في بعضها مسبباً لظهور اللفظ في ذلك الفرد دون غيره؛ أو هو مع غيره بدرجة متساوية لا مرجح بينهما؛ وفي حالات أخرى يكون مؤدياً إلى إجمال الدليل؛ لكنّه في حالات أخرى لا يزلزل الظهور الإطلاقي في الدليل^(٥٧). وما نريده من الانصراف هنا هو ما لا يؤدي إلى زلزلة الظهور، ولا إلى إجماله. إنّ الفقيه في هذه الحالة قد لا يولي هذا الانصراف المحتمل دوراً في الوصول إلى الفتوى والحكم الذي يستتبطه من الدليل، لكنّه يوليه اهتماماً في مقام الإفتاء، فيتنزّل من الفتوى إلى الاحتياط الوجوبي، أو يردف الفتوى باحتياط استجبائي^(٥٨).

ب - احتمال الخصوصية

فقد يأتي الخطاب الشرعي بحكم له موضوع، ويكون الموضوع محتقاً ببعض

الإجتهاذ والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ١٣٥

الأوصاف والحيثيات، والفقيه في هذا الفرض يكون أمام احتمالين؛ فإما أن يستظهر ويفهم دخالة هذه الأوصاف في الموضوع، بحيث تكون قيوداً يدور الحكم مدارها، وحينئذٍ لا يستطيع تعميم الحكم إلى الموضوع غير المتَّصف بها، وإما أن يستظهر عدم دخالة هذه الأوصاف، ويفهم بأنَّ علَّة الحكم ومداره هو صرف هذا الموضوع بدون تلك القيود، وحينئذٍ يستطيع تعديّة الحكم من مورد النصِّ إلى غيره، وهذا ما يصطلح عليه بإلغاء الخصوصية. وهو ليس بمعتبرٍ ولا مقبول ما لم يساعد عليه الظهور العريّف. لذلك فإنَّ الفقيه إذا تردّد في الاستظهار ولم يجزم بأحد الاحتمالين فلن يستطيع التعديّة، بل يجعل الحكم دائراً مدار تلك الأوصاف المذكورة في الخطاب الدالّ^(٥٩). لكنَّ الفقيه في بعض الحالات وإن كان قد استظهر إلغاء الخصوصية، إلا أنَّه يجد احتمالاً لعدم الإلغاء، وهو وإن كان في نظره غير ناهض، ولا يؤيِّده الظهور، لكنَّه يجعله يتنزّل إلى الاحتياط في مقام الإفتاء^(٦٠)، وهذا يجري أيضاً فيما إذا استظهر الخصوصية واحتمل - احتمالاً غير ناهضٍ - إلغاءها.

ج - احتمال الأولوية

يحدث أحياناً أن يقوم دليلٌ يثبت حكماً لموضوع معيّن، وهنا يلتزم المجتهد بالحدود العرفية لدلالة الدليل، ولا يتعدّى عنها دون مبرّر عريّف من داخل الدليل أو من خارجه. ومن مبرّرات التعديّ والتسرية أن توجد علاقة التزامية - يقبلها العرف حين الالتفات إليها - بين ثبوت الحكم لموضوع وثبوته لموضوع آخر؛ وذلك بالأولوية القطعية، كما إذا ثبتت حرمة قول كلمة (أف) للوالدين؛ فإنَّ هنا ملازمة عرفية واضحة تقتضي حرمة ضربهما مثلاً، من باب الأولوية والفحوى. وهذا خاضع لمعايير الفهم العريّف، ولا يمكن القبول بأيّ ملازمة مدّعاة دون إيضاح مبرّرها.

هذا، والفقيه قد يلتفت إلى وجود دعوى أو احتمال للأولوية، يراد بها إثبات حكمٍ ثابت لموضوع وتسريته إلى موضوعٍ آخر، ولا يجد مبرّراً مقبولاً لهذه الدعوى يجزم أو يطمئنُّ به لكي يفتي بمؤداه، لكنَّ هذا الاحتمال أو هذه الدعوى تجعله يركن إلى الاحتياط الاستحبابي، الذي يردفه بفتواه، أو يتنزّل عن الفتوى إلى الاحتياط الوجوبي^(٦١).

٣- وجود دليل مقابل ضعيف

إذا قام دليلٌ لفظي يثبت حكماً لموضوع من الموضوعات، لكن وقفنا على دليلٍ يعارضه معارضةً بدوية، فإن الخطوة الأولى في التعامل مع هذين الدليلين هو محاولة التوفيق والجمع العُرْفِي بينهما، بأن نستنتج من ضمّ أحدهما إلى الآخر معنىً منسجماً معهما كليهما، وبهذا تزول تلك المعارضة البدوية. كما إذا أتى أحدهما مطلقاً، بينما جاء الآخر بقيود للحكم أو الموضوع، فإنه يمكن الجمع بينهما أحياناً بتقييد الدليل الأول بالقيود المذكورة في الدليل الثاني، إلى غير ذلك من الجموع والتوفيقات العُرْفِيّة. ومن المهم الإشارة هنا إلى أنه لا يمكن لأيّ دليلٍ لفظي أن يعارض دليلاً آخر، بل لا بدّ من توفّره على شرائط الحجّية، وإلاّ فسيكون الدليل الذي يقابله غير قادرٍ أصلاً على معارضته، حتّى نلجأ إلى محاولة الجمع والتوفيق بينه وبين الدليل المقابل.

ومن هنا قد يجد الفقيه دليلاً يدلّ على حكمٍ ما، لكن يجد في مقابله دليلاً آخر يؤدّي إلى حكمٍ مختلفٍ عمّا وصل إليه. وهنا أيضاً ربما يكون الدليل المقابل إذا ضمّه إلى الدليل السابق يؤدّي إلى تقييده فرضاً، ويكون هذا الجمع مقبولاً عرفاً، لكنّ الدليل المقابل أو المقيّد يكون ضعيفاً غير ناهضٍ للمعارضة أصلاً، وحينئذٍ يبقى الفقيه مع ما استنتجه من الدليل المعتبر، ولا يفتي بمقتضى الدليل الضعيف المقابل، فلا يفتي بإضافة هذا القيد، بل يبقى مع الإطلاق في الفرض المذكور. إلاّ أنّه مع ذلك قد يتنزّل الفقيه في هذه الحالة إلى الاحتياط بمقتضى الدليل الضعيف^(٦٢)، فيحتاط بالتقييد، وبذلك يحرز العامل بالاحتياط امتثال الحكم الموجود في الواقع، على فرض اتّفاق مطابقة الدليل المقيّد الضعيف للواقع^(٦٣).

مثال:

[المورد] (لا بأس بتزويج المرأة الزانية غير ذات البعل للزاني وغيره. والأحوط الأولى أن يكون بعد استبراء رحمها بحيضةٍ من مائه أو ماء غيره إن لم تكن حاملاً، وأما الحامل فلا حاجة فيها إلى الاستبراء، بل يجوز تزويجها ووطؤها بلا فصل)^(٦٤).

[المنشأ] (منشأ الاحتياط وجود المقيّدات الضعيفة الواردة في المقام، مع إعراض المشهور عنها، في مقابل المطلقات)^(٦٥).

٤- دعوى الإجماع أو عدم الخلاف

الإجماع - الذي هو في مجمله عبارة عن اتفاق العلماء على رأي فقهي - واحد من أدلة الاستنباط التي يذكرها علماء أصول الفقه، وهم قد وضعوا شروطاً لتحقيق الإجماع، تابعة للوجوه التي قربوا بها حجّيته. كما قسّموا الإجماع إلى: محصل؛ ومنقول. يقوم المجتهد في المحصل بنفسه بتتبّع آراء العلماء في مسألة معينة، ويقف على اتفاقهم فيها، بينما ينقل له هذا الاتفاق مجتهداً آخر. وصرّحوا بأن المحصل حجّة، بينما ذهب مشهور العلماء إلى عدم حجّية المنقول. وأغلب الإجماعات المذكورة في الكتب الفقهية هي منقولة، فلا تكون لها حجّية، ولا يعتمد عليها في مقام الاستنباط؛ لعدم توفر شرائط الحجّية فيها^(٦٦).

ورغم وضوح هذا؛ إلا أنّ بعض الفقهاء التزم بالاحتياط في الموارد التي ينقل الإجماع فيها كبار الأصحاب وأعاظم العلماء، وإن لم يذهب إلى الفتوى بمضمونه^(٦٧). بل إنّنا نجد بعض الفقهاء يتحوّل من الفتوى إلى الاحتياط الوجوبي أو الاستحبابي، بمجرد دعوى وجود إجماع، وإن لم يكن ناقله من كبار الفقهاء المعروفين بتتبّع الأقوال^(٦٨).

مثال:

(المورد) (من مستحبات السجود) الجلوس مطمئناً بعد رفع الرأس من السجدة الثانية قبل أن يقوم، وهو المسمّى بجلسة الاستراحة، والأحوط لزوماً عدم تركها. [المنشأ] ثم إنّ منشأ احتياط المصنّف^{عليه السلام} وجماعة من المحشّين لـ «العروة الوثقى» في عدم ترك جلسة الاستراحة هو وجود القول بوجوبها، مع ملاحظة دعوى الإجماع من السيّد^{عليه السلام}، والأخبار المذكورة الدالة بظاهرها على الوجوب، ولكنّ الإجماع غير ثابت، وادّعى جماعة الشهرة على الاستحباب. ولا يترك الاحتياط بعدم تركها^(٦٩).

٥- السيرة غير المحقّقة

نستطيع استكشاف الحكم الشرعي من غير طريق لفظي، ومن جملة هذه الأدلة الصامتة سيرتنا العقلاء والمتشرّعة. أما سيرة العقلاء - وهي تبايني وتعارف العقلاء العملي على فعل شيء أو تركه - فإنّ دلالتها على الحكم الشرعي منوطة بإحراز

معاصرتها للمعصوم، وكونها بمرأى منه، وبإمضائه وعدم رده عنها. وأما سيرة المشرعة - وهي تباني المؤمنين المتدينين والمنطلقين في سلوكياتهم من توجيهات الشريعة المقدسة على سلوك معين، لكن تبانيهم هذا لا يكون منطلقاً من سجيبتهم العقلائية - فإنه لا يشترط عدم ردع الشارع عنها، بل لا معنى لاشتراط ذلك بعد فرض ابتائها على أوامر الشارع نفسه، لكن شرط هذه السيرة هو إحراز وجودها ومعاصرتها للمعصوم أيضاً، حتى نضمن عدم تكونها من أسباب أخرى، كالعادات الاجتماعية والتقاليد المتغيرة. وما لم تتوفر هاتان السيرتان على هذه الشروط فلا يمكن للمجتهد أن يعتمد عليها في استنباط الأحكام الشرعية^(٧٠). ولذلك فإن الفقيه قد يقف على سيرة مدعاة، وعندما يتأملها يجدها غير متحققة، أو غير متوفرة على الشرائط المعتبرة، لذلك لا يعتمد عليها في الإفتاء بمؤداهما، لكنّها في نظره تكون كاشفة كشفاً احتمالياً عن الحكم الشرعي، وهذا ما يجعله يحتاط بما ينسجم مع الحكم المحتمل احتياطاً وجوبياً أو استحبابياً، حسب قوة الاحتمال الناشئ. وهذا يجري في السيرة العقلائية^(٧١)، وكذلك في السيرة التشريعية^(٧٢).

مثال:

ويمكننا أن نعرض ما ذكره السيد الخوئي في الاستدلال على أنّ الدخان من مفطرات الصوم كنموذج للاحتياطات الناشئة من هذا المنشأ؛ حيث قال: (اللهم إلا أن يفرق بينه وبين ما تقدمه من البخار باستقرار سيرة المشرعة على التحرز عن الدخان من مثل: التبناك والترياك والتتن حال الصوم، بحيث أصبح البطلان به كالمرتكز في أذهانهم، بل قد يدعى بلوغ تناوله من الاستبشاع حداً يكاد يلحقه بمخالفة الضروري. ولكن التعويل على مثل هذه السيرة والارتكاز مشكلاً جداً؛ لعدم إحراز الاتصال بزمن المعصومين عليه السلام، وجواز الاستناد إلى فتاوى السابقين، لو لم يكن محرز العدم، كما لا يخفى.

إذن لم يبقَ لدينا دليلٌ يعتمد عليه في الحكم بالمنع، بعد وضوح عدم صدق الأكل ولا الشرب عليه. وعليه، فمقتضى القاعدة هو الجواز، وإن كان الاحتياط بالاجتناب ممّا لا ينبغي تركه، رعايةً للسيرة المزبورة حسب ما عرفت، والله سبحانه أعلم^(٧٣).

٦- وجود روايات متعارضة

الفقيه في عملية الاستنباط الفقهي يتعامل مع جملة متنوعة من الأدلة. لعلنا أشرنا إلى بعضها في ثنايا الفقرات السابقة، ومن أهم ما أخذ الأحكام هي الروايات الواردة عن الرسول وأهل بيته عليهم السلام. وكما هو واضح فإن الاعتماد على هذه الروايات يقوم على ركنين أساسيين، هما: الاعتبار والحجية من جهة صدورهما ونسبتها؛ والاعتبار والوضوح من جهة الدلالة. وما لم ترتفع الرواية إلى مستوى الاعتبار من هاتين الجهتين فإنها لن تسهم في إيصال المجتهد إلى الحكم الشرعي في المسألة التي يبحث عنها. والتراث الروائي الذي وصل إلينا يتضمن روايات كثيرة متفاوتة من حيث القوة والضعف في الصدور، ووضوح الدلالة وخفائها، خصوصاً عند مقارنة الروايات في دلالاتها.

وهذا هو أحد المواضع التي تتجلى فيها أهمية البحث الفقهي الاجتهادي، وتتركز عندها صعوبة المهمة التي يقوم بها الفقيه، فلعل مسألة جزئية تأخذ من المجتهد جهداً مضاعفاً بسبب تعدد الروايات واختلافها في الدلالة. وهو في هذه المواضع يستخدم القواعد والضوابط الأصولية التي يقتنع بها في باب تعارض الأدلة، في مستوييه: البدوي غير المستقر، الذي يتعامل معه عبر ما يسمّى بالجمع العرفي؛ والمستقر الذي يتعامل فيه عبر ما يحدده من عوامل الترجيح، أو خيارى التساقل والتخير أو الترجيح، وهذا ما يبحث بالتفصيل في باب تعارض الأدلة من علم أصول الفقه.

إن الفقيه في جهده الاستدلالي قد يواجه روايات متعددة ومتعارضة، لا يصل فيها إلى حل توفيقى، ولا إلى حل ترجيحي، فيجد أنّ بعضاً منها يدل على حكم لا يدل عليها بعض آخر، وهو عندئذ لا يستطيع الإفتاء بمضمون بعضها دون بعض، فيختار عند ذلك أن يحتاط، بما يؤدي إلى العمل بما يتوافق معها جميعاً، وبذلك يحرز عدم مخالفة أي منها على فرض كونها متوافقة مع واقع الحكم الشرعي^(٧٤). وربما يختار الفقيه الاحتياط أيضاً حينما يواجه روايات متفاوتة أو متخالفة في دلالتها على الحكم الشرعي، وتكون جميعها بنظره تواجه إشكالات، بحيث لا يترجح عنده بعضها على بعضها الآخر^(٧٥). وفي أحيان أخرى قد يرى الفقيه إمكانية الجمع بين هذه الروايات المتخالفة بدوياً، أو إمكان ترجيح بعضها، لكنّه أيضاً يلجأ إلى الاحتياط؛

محاولة منه للعمل بما يتوافق مع الحكم الواقعي الذي يحتمله بالنظر إلى مجموع هذه الروايات التي أمامه^(٧٦).

٧- الشك في صدق العنوان وتحقق الموضوع

الأحكام الشرعية في غالبيتها مجعولة على نحو القضية الحقيقية، أي إن الحكم فيها ينصب على موضوع مقدر الوجود، فكلمًا وجد الموضوع وجد الحكم في مرتبته الفعلية. وهذا يعني وجود علاقة أشبه بالعلية بين الحكم الفعلي وموضوعه، فالموضوع شبه علّة والحكم شبه معلول؛ لا يتحقق الثاني إلا إذا تحقق الأول. ولذلك فإنّ الفقيه يبحث عادةً عن الأحكام الكلية، بينما يكون التطبيق من وظيفة المكلف، ولذلك أيضاً تجري البراءة الشرعية في الشبهات الموضوعية، باتفاق العلماء، حتى الأخباريين الذين ذهبوا إلى أصالة الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية.

نعم، قد يتصدى الفقيه لتطبيق الحكم الشرعي على موضوعه، إذا التبتت على المكلفين بعض خصائص موضوع الحكم، كما إذا كان هناك عنوان كلي له مصاديق جزئية، فيطبّق الفقيه على هذا العنوان العام حكماً معيناً، فيثبت له أو ينفيه عنه. وفي بعض الحالات يأتي الفقيه إلى هذا الموضوع العام ويكون لديه حكم واضح، إلا أنه يرى بعض الخصائص في موضوع ذلك الحكم، ويشك في احتواء هذا العنوان عليها، وبذلك يكون لديه شك في انطباق الحكم على العنوان، وفي فعلية الحكم. وهنا يمكن للفقيه أن يتمسك بالبراءة، فينفي الحكم الإلزامي عن ذلك العنوان العام. لكنّ الفقيه في بعض الحالات يرتقي شكّه إلى درجة يترك معها التمسك بالبراءة، فيختار الاحتياط الوجوبي أو الاستحبابي، فيثبت الحكم التكليفي أو الوضعي على العنوان الذي يشك في كونه محققاً لموضوع دليله. وربما يكون أمام الفقيه حكمان محتملان تجاه هذا العنوان، أو يحتمل أن يكون العنوان محققاً لموضوع دليلين متقابلين، ويكون أحد الدليلين فيه خصوصية زائدة، فيختار الفقيه الاحتياط بما ينسجم مع كون العنوان موضوعاً لكلا الدليلين المتقابلين، بتقابل الإطلاق والتقييد، أو غيره من التقابلات غير المؤدية إلى التعارض المستقر^(٧٧).

مثال:

(المورد) الأحوط ترك السجود على القنّب.

(المنشأ) إنّ القنّب - على ما فسّره بعض أهل اللغة - نبات يفتل من لحائه حبال وخيطان. والميز بين اللحاء والقشر واضح، والضخيم منه يفتل حبالاً والرقيق خيطاً. ومنشأ الاحتياط هو ما في محكيّ «الذكرى» من تعارف لبسه في بعض البلاد، فمعه يحتمل اندراجه تحت المستثنى، وهو واضح. فإن ثبت ما هو القنّب وما تعارف عمله منه لباساً أو غيره فلا كلام فيه؛ لوضوح المنع على تقدير تعارف اللبس، والجواز على تقدير عدمه. وإنّما الاحتياط لعدم العثور على شيء من ذلك ثبوتاً ونقياً^(٧٨).

ملاحظة: قد يكون هذا من الفتوى بالاحتياط؛ وذلك لأنّ وجوب الصلاة متيقن، ومع الشك في كون القنّب مما يلبس، سيكون المكلف الذي يسجد عليه شاكاً في تحقّق السجود الصحيح، وبالتالي سيكون بسجوده على القنّب غير محرز لأدائه الصلاة الواجبة، والشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وهذا يقتضي الاحتياط بترك السجود على القنّب.

٨- الاحتياط لخصوصية في مورد المسألة

اهتمّت الشريعة الإسلامية اهتماماً خاصاً ببعض المسائل المرتبطة بحقوق الناس وحرمااتهم، مثل: ما يرتبط بالدماء والأعراض والأموال الكبيرة، فسعت لوضع القوانين الدقيقة والمشدّدة فيها. وتحقيقاً لمزيد من العناية بهذه المجالات فإنّها أضافت توصيات عامّة إلى هذه القوانين، تقتضي مراعاة كمال الدقّة وشدّة الاحتياط في تطبيقها^(٧٩)، حتّى صار حسن الاحتياط فيها مشهوراً واضحاً، يستدلّ به الفقهاء في بحوثهم الاستدلالية^(٨٠). ولذلك قد يختار الفقيه أن يحتاط احتياطاً وجوبياً أو استحبابياً، ويكون منشأ الاحتياط هو كون المورد فيه خصوصية تقتضي الاهتمام والاحتياط.

مثال:

(والصحيح ما عليه مشهور المتأخّرين من أنّ عقد النكاح مشمولٌ للقاعدة العامة في العقود والإيقاعات، وسائر المعاملات، من جواز إنجازها بأيّ لفظ يدلّ على قصد إنشائه لغةً وعرفاً، ولا حاجة إلى التكرار، سواء كانت الصيغة المستعملة

متعدية بنفسها أو بأيّ حرف جرّ. فيكون التكرار مبنياً على الاحتياط الاستحبابي. نعم، استعمال غير هذه المواد الثلاث: النكاح والتزويج والتمتع قد يكون تركه مبنياً على الاحتياط الوجوبي، كقوله: أدخلتك في حباتي أو في زوجيتي أو قطعتُ معك المهر، أو جعلتُك زوجتي أو حليلتي، ونحو ذلك كثيراً؛ فإنّ ترك ذلك هو مقتضى الاحتياط في الفروج. فتأمل^(٨١).

٩- حسن الاحتياط

العقل والشرع يتفقان على رجحان وحسن الاحتياط؛ لما فيه من الاهتمام والتحفّظ على أوامر الله عزّ وجلّ، وشكره على نعمه الكثيرة. وهذا ما قد يكون منشأً لكثير من الاحتياطات في الرسائل العملية، خصوصاً الاستحبابية منها^(٨٢). وهذا أيضاً ما يجعل الفقيه يرجّح الاحتياط لأدنى تردّد أو لأقلّ وجه من وجوه الاستدلال، بل هذا ما قد يجعل الفقيه يلجأ إلى الاحتياط؛ بسبب نظره إلى احتمال من احتمالات الواقع الذي لم يصل إليه في المسألة، حتّى لو لم يجد وجهاً استدلالياً محتملاً عليها^(٨٣).

بعد اكمال عملية الاستدلال

١- الخروج عن مخالفة الشهرة غير المعتبرة

قد يتوافق عددٌ من الفقهاء على رأيٍ فقهي، ويكون هذا العدد كبيراً، لكنّه دون مستوى الإجماع. هذا الاتفاق يحقق ما يصطلح عليه (شهرة فتوائية)، بشرط أن تكون الفتوى مورد الاتفاق غير معلومة ولا محتملة المدرك. وقد وقع الاختلاف بين العلماء في حجّية هذه الشهرة، بين من قال بحجّيتها مطلقاً، ومن قال بعدم حجّيتها كذلك، وبين من فصل بين الشهرة بين العلماء المتقدمين فهي حجّة؛ لكشفها عن الدليل الذي لم يصلنا، وبين الشهرة المتكوّنة بين العلماء المتأخّرين فليست بحجّة^(٨٤). لكنّ الرأي السائد والمعروف هو عدم حجّية الشهرة المتأخّرة، فلا تعتبر دليلاً من أدلّة استنباط الحكم الشرعي.

ورغم كون الشهورات المتأخّرة معتمدةً على مدارك اجتهادية معلومة عادة للفقيه، وكذلك بعض الشهورات المتقدّمة، إلا أنّ الفقهاء يتوقّفون عندها، ولا

يتجاوزونها، ما لم تقم لديهم أدلة قوية في مقابلها، خصوصاً إذا كانت فتوى المشهور موافقة للاحتياط^(٨٥). ولعلّ من أسباب هذا هو احترام العلماء وإكبارهم، ومعرفة دقّتهم في البحث العلمي. ولذلك يلجأ الفقيه المرجع أحياناً إلى الاحتياط الوجوبي حينما يصل إلى فتوى ونتيجة فقهية واضحة الأدلة عنده، لكنّها تخالف الشهرة الفتوائية، أو ما اشتهر بين الفقهاء، حتّى المتأخّرين منهم^(٨٦). ورُبّما يذهب إلى الاحتياط الاستحبابي إن كانت الشهرة بدرجة غير كبيرة^(٨٧).

٢- الإبتعاد عن مخالفة القول المقابل

من مناشئ الاحتياطات في الرسائل العملية، سيّما الاستحبابية منها، هو أن يوجد مخالفاً من الفقهاء، سواء المتقدّمين أو المتأخّرين. فإذا وصل الفقيه إلى نتيجة نهائية في عملية الاستدلال، لكن وجد مخالفاً لها، فإنّه يشير إلى طريقة الاحتياط، الذي يحرز به امتثال الواقع على فرض كونه موافقاً لذلك القول المخالف، إلى جانب الفتوى التي يبدئها لمقلّديه^(٨٨). بل قد يحتاط بعض الفقهاء إذا وجدوا قولاً لازمه ومؤداه مخالفٌ للنتيجة الاجتهادية التي يصلون إليها^(٨٩).

مثال:

(المورد) [زكاة الفطرة - فصل] في جنسها وقدرها والضابط في الجنس القوت الغالب لغالب الناس، وهو الحنطة، والشعير، والتمر، والزبيب، والأرز، والأقط، واللبن، والذرة، وغيرها. والأحوط الاقتصار على الأربعة الأولى، وإن كان الأقوى ما ذكرناه.

[المنشأ] منشأ الاحتياط المذكور عند المصنف عليه السلام إنما هو وجود القائل بذلك^(٩٠).

٣- الخوف من تأدية الفتوى إلى لوازم سلبية

الفقيه في بيانه للنتائج التي يصل إليها من خلال الجهد الاستدلالي الذي يقوم به يقدّم هذه النتائج لمقلّديه، من أجل عملهم بها ومطابقتها أفعالهم معها. وهو أيضاً يعتبر ناطقاً ومبيناً لصورة الفقه الإسلامي في نظر الآخرين. وهذا يعني أن للفتوى دوراً في

توجيه سلوكيات المكلفين الشرعية، وأن للفقيه دوراً في بيان الدين وتصوّره. ولذا فإنّ الفقيه يلحظ في إبدائه لآرائه ما قد يؤدي إليه إعلان هذه الفتوى أو تلك من النظرة إلى الدين من جهة، وما يسببه التزام مقلديه بها من آثار عملية أو حتى فكرية من جهة أخرى؛ إذ قد تسهم الفتاوى أو البيان الفقهي إلى تكوّن قناعات أو روحيات خاصة، بعضها قد لا يكون مطلوباً أو متوافقاً مع بعض الأغراض التي ترجّحها الشريعة.

فالفقهاء بإباحة بعض الأفعال قد تؤدي بنظر الفقيه إلى نزعة تساهلية عند المكلفين، أو ربّما إلى نوع من العسر الذي يمكن تجنّبه إذا رجعوا إلى فقيه آخر يفتي بخلاف هذه الفتوى^(٩١). كما أن التصريح ببعض الآراء الفقهية المخالفة لبعض الأوضاع الاجتماعية أو الفكرية أو غيرها قد يسبّب لوازم مضرّة بالفقيه، أو تشويهاً لصورة الشريعة في أذهان الناس؛ لعدم توافقها مع بعض القناعات السائدة مثلاً، فيضطرّ الفقيه المرجع أو يرجح اتّخاذ جانب التقية، وعدم التصريح برأيه العلمي^(٩٢). هذه اللوازم أو غيرها تجعل الفقيه يمتنع عن بيان رأيه الذي وصل إليه، فيلجأ إلى الاحتياط^(٩٣)، الذي يضمن به مطابقة أفعال مقلديه للحكم الذي وصل إليه وللواقع المحتمل في المسألة التي احتاط فيها.

عدم ظهور وجه الاحتياط!

هذه كانت جولةً تتبّعنا فيها موارد الاحتياطات الوجوبية والاستحبابية، ونظرنا إلى التعليقات والشروح الاستدلالية عليها، فوقفنا عند جملة من المناشئ التي احتاط بسببها الفقهاء في هذه الموارد. وربما توجد مناشئ أخرى كان نظر الفقهاء إليها في احتياطاتهم المتكرّرة، لكننا لم نوفّق للوقوف عليها. وممّا ألفت انتباهي في جولة البحث هذه هو أنّ بعض المعلقين أو الشارحين كانوا يشيرون إلى عدم ظهور الوجه والمنشأ الذي اختار الفقيه بسببه الاحتياط^(٩٤). ولعلّ هذا يشير إلى أن بعض الاحتياطات تكون ناشئةً من أسباب خارج عملية الاستدلال، وهذا ما نحتمل أن يكون راجعاً للمنشأين الأخيرين اللذين ذكرناهما.

- يتبع -

المواشم

- (١) الزبيدي، تاج العروس ١٠: ٢٢٥.
- (٢) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢: ١٢٠.
- (٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٧٤ (حرف الفاء).
- (٤) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط: ٦٧٣.
- (٥) الزبيدي، تاج العروس ٢٠: ٣٨.
- (٦) مركز اطلاعات ومدارك إسلامي، فرهنگ نامہ أصول فقہ: ٦٠٠، فتوا.
- (٧) الشيخ محمد صنفور، المعجم الأصولي ١: ٧٤.
- (٨) ولا يفوتنا أن ننوّه إلى أنّنا بعد التتبع في كتب المعاجم الاصطلاحية وفي الكتب الاستدلالية لم نعثر على تعريف لهذا الاصطلاح، سوى ما نقلناه. نعم، تمّت الإشارة إلى قسميه في الرسائل العملية المتأخّرة.
- (٩) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) ٦: ١٨٤.
- (١٠) اليزدي، العروة الوثقى (مع تعليقات عدّة من الفقهاء): ٢٦.
- (١١) محمد رضا رجب نجاد، احتياط در ترك احتياط: ١٤.
- (١٢) اليزدي، العروة الوثقى ١: ٢٣، مسألة ٦٤.
- (١٣) لاحظ: الشيخ علي الكربابادي، مع الفقيه في رسالته العملية: ١٠٥ - ١٠٦.
- (١٤) المصدر السابق: ١٠٨.
- (١٥) المصدر نفسه.
- (١٦) الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٨، مسألة ٣٤.
- (١٧) المصدر السابق ١: ٥٤٢، مسألة ١٢.
- (١٨) السيستاني، المسائل المنتخبة: ٥٦.
- (١٩) المصدر السابق: ٣١٠.
- (٢٠) اليزدي، العروة الوثقى ١: ٥٩٦، فصل في الاستحاضة، مسألة ١٢.
- (٢١) اليزدي، العروة الوثقى ١: ٥٣، مسألة ٦٤.
- (٢٢) الكربابادي، مع الفقيه في رسالته العملية: ٢١٧.
- (٢٣) السيد محمود الهاشمي، منهاج الصالحين: ١٩، مسألة ٣١.
- (٢٤) الشيخ إسحاق الفيّاض، منهاج الصالحين ١: ٢١، مسألة ٣٣.
- (٢٥) بلغ عددهم أكثر من أربعين فقيهاً، حسب بعض الكتب التي جمعت التعليقات على العروة الوثقى، رغم أنّها لم تشمل كثيراً منها.
- (٢٦) الشيخ عبد الهادي الفضلي، دروس في فقه الإمامية ١: ٢٠٠.
- (٢٧) البروجردي، الفقه الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر (تقرير: الشيخ حسين علي منتظري): ٢٠.
- (٢٨) الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ١: ٢.
- (٢٩) الفضلي، دروس في فقه الإمامية: ٢٠٤.

- (٣٠) أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ٢٥٠.
- (٣١) الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: ٣٧٧.
- (٣٢) المحقق الحلبي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٢: ١٣.
- (٣٣) المصدر السابق ١: ٨.
- (٣٤) المصدر السابق ٢: ٣٩.
- (٣٥) العلامة الحلبي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ١: ٥٨٧، مسألة ٢٠٣١.
- (٣٦) العلامة الحلبي، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان ٢: ٢٢٣.
- (٣٧) الشهيد الأول، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد: ٥٥ (المقدمة)، تحقيق: رضا مختاري.
- (٣٨) ابن إدريس الحلبي، أجوبة رسائل ومسائل في مختلف فنون المعرفة: ٣٢٧؛ ابن البرج، جواهر الفقه: ٢٢.
- (٣٩) السيد المرتضى، جمل العلم والعمل: ١٢٥.
- (٤٠) وإن كان قد اتضح ممّا تقدّم عدم دقة هذا الكلام بإطلاقه وعموميته.
- (٤١) الطوسي، الخلاف ٢، ٣٥٥.
- (٤٢) ابن إدريس الحلبي، أجوبة مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة: ٦١.
- (٤٣) المولى أحمد النراقي، مستند الشيعة ٧: ١٤.
- (٤٤) الشيخ محمد إبراهيم جناتي، تاريخ تحولات وبيان كيفية فقه: ٣٠٥.
- (٤٥) المصدر السابق: ٧٣.
- (٤٦) الأنصاري، صراط النجاة (محشئ): ١٥.
- (٤٧) المصدر السابق: ٣٢.
- (٤٨) لاحظ مثلاً: المصدر السابق: ٤٦، ٥٤، ٥٩، ٦٣، ٦٦، ٦٩، ٧٠، وغيرها.
- (٤٩) مقدّمة الدكتور محمد البستاني على كتاب العروة الوثقى والتعليقات عليها ١: ٢١٨.
- (٥٠) تمّت الإشارة في كتاب (احتياط در ترك احتياط) إلى أن الشيخ علي نجفي الأردبيلي حاول الابتعاد عن هذه الاحتياطات في كتابه (ذخيرة المعاد)، لكنني بعد المحاولة والبحث لم أصل إلى هذا الكتاب.
- (٥١) محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام): ٩٣.
- (٥٢) الشيخ رضا أستاذي، ظاهرة الاحتياط في التراث الفقهي، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٤: ٢٠٩.
- (٥٣) السيد محمد رضا السيستاني، بحوث فقهية: ٤١٣.
- (٥٤) لاحظ: السيد تقي القمي، مصباح الناسك في شرح المناسك ٢: ٣٣٩.
- (٥٥) الشيخ علي المشكيني، التعليقة الاستدلالية على تحرير الوسيلة ٣: ٢٨.
- (٥٦) لاحظ: السيد محمد جواد الطباطبائي التبريزي، بغية الهداة في شرح وسيلة النجاة ١: ٥٤٨؛ الشيخ مرتضى الحائري، شرح العروة الوثقى ٤: ٤٢٤.
- (٥٧) الشيخ محمد صنقور، المعجم الأصولي: ٣٧٧ وما بعدها.

- (٥٨) لاحظ: الميرزا محمد تقي الآملي، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى ٧: ١٦٣.
- (٥٩) سنقر، المعجم الأصولي ١: ٥٧٨.
- (٦٠) لاحظ: موسوعة الإمام الخوئي ٢١: ٤١٨.
- (٦١) لاحظ: موسوعة الإمام الخوئي ٢١: ٣٧٢.
- (٦٢) لاحظ: السيد موسى شبيري الزنجاني، كتاب نكاح ٥: ١٤٧٧.
- (٦٣) لاحظ أيضاً: السيد مصطفى حسينيان، بحوث فقهية في المسائل المنتخبة ١: ٤٦٤.
- (٦٤) البيزدي، العروة الوثقى ٥: ٥٣٢.
- (٦٥) الشيخ ضياء العراقي، تعليقة استدلالية على العروة الوثقى: ٣٠٤.
- (٦٦) الشيخ جعفر السبحاني، الوسيط في أصول الفقه ٢: ٥٧.
- (٦٧) البهسودي، مصباح الأصول (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي) ٢: ١٤١.
- (٦٨) لاحظ: الخوئي، مباني تكملة المنهاج ٢: ١٥٧.
- (٦٩) الشيخ مرتضى بن فضل، مدارك تحرير الوسيلة - الصلاة ١: ٥٥٥.
- (٧٠) المظفر، أصول الفقه ٣: ١٣٩ وما بعدها، الباب السابع، مسألة ٢.
- (٧١) لاحظ: المشكيني، التعليقة الاستدلالية على تحرير الوسيلة ١: ٢٢.
- (٧٢) لاحظ: القمي، مباني منهاج الصالحين ١: ٣٤٥.
- (٧٣) موسوعة الإمام الخوئي ٢١، ١٥٩.
- (٧٤) لاحظ: الشيخ حسين الحلّي، دليل العروة الوثقى ٢: ١٨٥.
- (٧٥) السيد محمد رضا السيستاني، بحوث فقهية: ٤١٤.
- (٧٦) لاحظ: السيد علي السيد شبر، العمل الأبقى في شرح العروة الوثقى ١: ٣٩٦.
- (٧٧) لاحظ: السيد محمد الروحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى ٣: ٢٣٦.
- (٧٨) المحقق الداماد، كتاب الصلاة ٣: ١٠٨.
- (٧٩) الملا حبيب الله شريف الكاشاني، تسهيل المسالك إلى المدارك: ٢١.
- (٨٠) لاحظ على سبيل المثال: المقدّس أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١: ١٤٤.
- (٨١) السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه ٦: ١٩٩.
- (٨٢) لاحظ: المشكيني، التعليقة الاستدلالية على تحرير الوسيلة ١: ٢٢.
- (٨٣) لاحظ: الميرزا باقر الزنجاني، رسالة في فروع العلم الإجمالي: ١٩٨.
- (٨٤) قواعد أصول الفقه على مذهب الإمامية: ٣٧٣، إعداد مجمع فقه أهل البيت عليهم السلام.
- (٨٥) المظفر، أصول الفقه ٣: ١٣٧.
- (٨٦) موسوعة الفقه الإسلامي ٦: ١٨٤.
- (٨٧) لاحظ: موسوعة الإمام الخوئي ٢١: ٣٠٦؛ القمي، مباني منهاج الصالحين ١: ٥٤٥.
- (٨٨) لاحظ: السيد عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام ٢: ٤٨٣؛ الميرزا جواد التبريزي، تنقيح مباني العروة - الصوم ٣: ٣١.
- (٨٩) المحقق الداماد، كتاب الصلاة ٣: ١٠٨.

- (٩٠) الروحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الزكاة ٣: ٢٦٩.
- (٩١) السيد محمد رضا السيستاني، بحوث فقهية: ٤١٣.
- (٩٢) استفتاء خطي، للشيخ كرامي قمّي، برقم ٩٤/١٦٥، وتاريخ ٩/٦/١٣٩٤هـ.ش.
- (٩٣) الشيخ حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٢: ١٤٠ (الهامش).
- (٩٤) لاحظ: القمّي، مباني منهاج الصالحين ١: ١٢٢؛ الروحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الزكاة ٣: ٧٦.

نظرية موسى بن ميمون في الأخلاق

دراسة وتحليل

د. الشيخ عبد الله الأسعد (*)

د. قاسم علي كوجناني (**)

موسى بن ميمون من الشخصيات اليهودية العلمية الأبرز، والتي لا يجدر بباحثٍ عن الحياة الفكرية لليهود أن لا يتّخذها مثلاً يُضرب على حيوية تلك الحياة ورسوخها وتأصلها، وهي حياة لفها الكثير الكثير من الإهمال والإعراض، وذلك بسبب ما جدّ أخيراً من صراع بعد عام ١٩٤٨م، عام النكبة وإعلان قيام دولة إسرائيل، وما جرّ ذلك من استيلاءٍ على أرض وتهجير شعب. ولا شكّ أن هذا الإهمال والإعراض، بل والنظر بعين العدا لِكُلِّ ما يمتّ إلى اليهودية بصلّة، ما هو إلاّ ضريبة منطقيّة يدفعها أو يلزم بها أيّ دين يتمّ استخدامه لتحقيق أهداف دنيوية غير مشروعة، بل حتى إذا كانت مشروعة فإنّ الخصوم سيعمدون إلى التشويش والتشويه. لذا فالكلّ مدعوٌ للحرص على الدين، وأن يضع الدين حيث يليق أن يكون، وإلاّ فسيكون عرضة هو وأهله لتهمة سوء الاستغلال ودناءة الاستثمار.

لم يعدّ للثقافة اليهودية من سوق رائجة في بلداننا كما كان قبل الحدث الجديد، فكلّ يهوديّ صار صهيونياً مريباً. ولعلّ هذا يخدم إلى حدّ كبير الحركة الصهيونية التي كانت تقف وراء الكثير من الأحداث المفتعلة في البلدان التي كان يتواجد فيها اليهود، حيث أريد من تلك الأحداث دفعهم إلى ترك تلك البلدان والهجرة

(*) باحثٌ في الفلسفة والكلام الإسلاميّ، وله كتاباتٌ متعدّدة. من الجمهوريّة العربيّة السوريّة.

(**) أستاذٌ مساعد في قسم الفلسفة والكلام الإسلاميّ في جامعة طهران.

إلى أرض فلسطين. وقد أعان على ذلك اندفاع بعض العرب وحمق آخرين، فقد كان هؤلاء يبادرون إلى محاسبة مواطنيهم اليهود على ما اقترفته أيدي العصابات الصهيونية في فلسطين.

لقد كان اليهود يعيشون في بلداننا، وإلى وقت قريب، في أحياء متداخلة مع المسلمين والمسيحيين، ويمارسون حياتهم بشكل طبيعي، دون منغصات تذكر. لقد عاش ابن ميمون مع عائلته في حاضرة إسلامية كانت الأرقى من حيث الثقافة والأدب والفكر، وهذا لا يمكن أن ينمو لولا الحرية والانفراج اللذان لا بدّ منهما كأرضية لكل ابتكار وإبداع^(١).

كانت الحاضرة تلك قرطبة، المدينة الناعمة الوادعة المترفة بثّتي ألوان المدنيّة، من لين العيش، ونضارة الحياة، وترامي الخضرة والوسامة في كلّ مكان وصل إليه اسم هذه المدينة. وقد كان ابن رشد ابن بلده هذه، لكنّ دون لقاء بينهما^(٢).

الكلام عن نبوغه إبان صغره هو الرواية الرسمية، وهو ما يُترقّب عادةً، إلا أن هناك كلاماً يتضمّن رأياً آخر، حيث يتحدث صاحب هذا الكلام عن خمول وعدم أهلية بادية على الفتى موسى^(٣). وُلد موسى بن ميمون في قرطبة، في ٢٠ مارس عام ١١٣٥م، وهو زمانٌ بلغت فيه الثقافة الإسلامية الأوج في بلاد الأندلس، وقد كان لليهود دورٌ بارزٌ في نشرها في أوساط المسيحيين في أوروبا^(٤).

كانت الحياة هانئة رخية، يلفّ الناس الأمن والأمان والدعة، لكنّ كما قيل:

لكلّ شيء إذا ما تمّ نقصانٌ فلا يُعزُّ بطيب العيش إنسانٌ

إذ سرعان ما غامت شمس الوعي، وتلبّدت الأرجاء بسواد العصبية المقيتة، وما تجرّه من ويلات القمع، وامتهان الكرامة.

تدهورت الحياة السياسية، وتبعثها الاجتماعية والأمنية. «فقد فتح عبد المؤمن بن علي الكومي الزناتي مدينة قرطبة سنة ثمان وأربعين ومئة وألف للميلاد. وكان كلّما ملك بلداً لم يترك فيها ذمياً إلاّ عرض عليه الإسلام، فمنّ أسلم سلكم، ومنّ طلب المضيّ إلى بلاد النصرى أذن له في ذلك، ومنّ أبى قُتل... ومما لا شكّ فيه أن هذه المعاملة كانت من أهمّ الأسباب التي أدّت إلى انحطاط الحضارة العربية بالأندلس...»^(٥).

لقد أدّى الحال الجديد بالكثير من أهل الكتاب إلى الهجرة والنزوح إلى ديار

أخرى، وكان ممن هاجر أسرة موسى بن ميمون، حيث كانت «مكوّنة من الوالد وولدين و بنت واحدة، أما الأم فكانت قد توفيت بعد أشهر قليلة من ولادة موسى»^(٦).
نعم، ترك الفتى موسى ديار الأحبة، ومرابح الذكريات العطرة، فقد انقضى زمان الوصل في الأندلس، وجدّ السير مع العائلة في رحلة نزوح لم تهدأ إلا في مصر، حيث اختار الأب الإقامة في بيت المقدس، بينما أثر الباقون أن تكون مصر داراً لهم:
آية في تسلسل الذكريات أن تعود الحياة بعد الحياة
كان موسى وليد قرطبة ينشأ في صعبة من البيئات
لم تسعه من البلاد سوى روض المعالي و منبت المكرمات
مصر كهف الأحرار في كلِّ عصرٍ وملاذ المرؤعين الأباة
حلّ موسى في مصر من بعد موسى وكلا الصاحبين ذو آيات^(٧).

لم تفتّ الهجرة وآلامها من عضد موسى، فقد كان لا يلهو عن كسب العلوم ومذاكرتها، كما كان يحرص كلَّ الحرص على الاستغناء عمّا في أيدي الناس، حيث كان أخوه داوود يذهب في تجارة تصون ماء وجه العائلة من ذلّ الحاجة. لكنّ هذا لم يدُم؛ إذ سرعان ما غرق الأخ وغرق معه كلّ شيء. وقد أورت هذا الخطب موسى ألمّاً لا يهدأ؛ لفقده أخيه الوحيد، وعبئاً معاشياً لا يرحم.
لكن موسى نهض من تحت ركام الحزن والألم والخسارة، مشمراً عن ساعدي الجدّ والعمل، فهو طبيبٌ حاذق، ومعالجٌ ماهر، فأنهمك يعالج المرضى، دون أن يعرف للراحة طعماً. وقد صرفه هذا عن المزيد من البحث والمدارسة.

مؤلّفات ابن ميمون في الأخلاق

لموسى بن ميمون تراثٌ علمي ضخم من حيث الكمّ والكيف، وهو ما يشهد له بقوة قوّته: النظرية؛ والعملية. فقد كان الفقيه والمتكلّم والفيلسوف والطبيب الحاذق في علاج الأرواح والأبدان، كما هو السياسي الذي ينسج العلاقات الوثيقة مع زعماء زمانه، وتوظيفها لاحقاً في تحقيق حلم يراود اليهود منذ القدم، وهو عود شتاتهم إلى بيت المقدس، حتى أنه حصلّ إجازة في ذلك من صلاح الدين الأيوبي، الحاكم لمصر

• نظرية موسى بن ميمون في الأخلاق، دراسة وتحليل

بعد أن قضى على الحكم الفاطمي فيها^(٨).
الذي يعنينا من التراث المذكور هو ما تركه من آراء وأنظار في مسألة الأخلاق، والتي تُعدّ طباً روحياً لديه، وهو ما يمكن درجه تحت العناوين التالية:
- أهميّة الأخلاق وضرورتها.
- أصولها ومنابعها.
- دورها في الكمال النهائي للإنسان.
والوقوف على هذه الآثار من خلال العناوين المذكورة كفيلاً بالإجابة عن التالي من تساؤلات:

- هل لابن ميمون نظرية أخلاقية متكاملة منسجمة؟
- إذا كان لابن ميمون نظرية أخلاقية كذلك، فهي تتوافق مع أيّ من المذاهب الأخلاقية الرائجة؟
لعلّي لا أحتاج إلى زيادة مؤنة لأبين للقارئ مدى أهميّة هذا البحث وخطره؛ وذلك لأن البحث في شؤون الأخلاق وفلسفتها من الأبحاث الإنسانية القيّمة، وهو ما تكشف عنه وتيرة البحث فيها قديماً وحديثاً، وبشكل مكثّف وعميق:
١- ما الذي يلزم الإنسان بأن يكون أخلاقياً، أي خاضعاً لنظام أخلاقي؟
٢- وإذا أثبت ذلك، فما هي خصائص النظام الذي يُراد له أن يكون حاكماً على السلوك الحرّ الاختياري للإنسان؟
٣- هل يوكل الأمر للتوافق والاعتبار، أو هو وليد مناشئ نفس أمرية واقعية يكشف عنها كاشف يُطمأن له^(٩).
أما الآثار التي تمّ الاعتماد عليها لرصد النظرية الأخلاقية لابن ميمون فهي ثلاثة رئيسية، وهي:

١- دلالة الحائرين Guide of the perplexed

وهو الكتاب الأبرز والأهمّ لموسى بن ميمون، بل وعلى مستوى التراث الثقافي لليهود، منذ أن تمّ تأليفه سنة ١١٩٠م، بعد أن شرع به سنة ١١٨٦م، حيث كان عبارة عن فصول كان يرسلها لتلميذه يوسف بن عنقين. وقد كتب الكتاب بالعربية، لكنّ

الإجتهاذ والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ١٥٣

بحروف عبرية، «...وكانت هذه عادة مألوفة عند أغلب علماء اليهود بالأندلس في القرون الوسطى...»^(١٠).

وقد لقي هذا الكتاب اهتماماً فائقاً وعناية منقطعة النظير. يقول الدكتور ولفنسون: «...إذا كانت البحوث التي وردت في مصنّفِي السراج وتثنية التوراة لا تتجاوز حدود الدين وأدب الدين والتشريع الإسرائيلي، فإنّ كتاب موسى بن ميمون الثالث «دلالة الحائرين» يشغل ناحية أخرى من التفكير الإنساني، هي الناحية الفلسفية والمنطقية، أو الناحية الإنسانية العامة، التي كانت تشغل بال المفكرين ورجال الفلسفة في ذلك العهد. يُعدّ كتاب دلالة الحائرين ذروة التفكير اليهودي الفلسفي في القرون الوسطى، وهو تفكيرٌ لا يزال يخصّب العقلية اليهودية إلى يومنا هذا...»^(١١).

وقالت الباحثة تمار رودافسكي: «وبعد مضيّ أقل من عشرة أعوام على صدور كتاب دلالة الحائرين طلب مريدو ابن ميمون من شموئيل بن تيبون، الذي عاش في مدينة لونييل في فرنسا، ترجمة هذا العمل... وعكف ابن تيبون على دراسة هذا العمل بعناية، واضعاً بعض الشروح التوضيحية... وبعد مضيّ قرن أصبح كتاب دلالة الحائرين أكثر تأثيراً من ذي قبل، وصدر كثير من الشروح والتعليقات عليه؛ من أجل سبر أغواره... وقد حرص توماس الأكويني، مثل آخرين، على دراسة هذا الكتاب بدقة، وكثيراً ما استشهد به في مناقشاته عن الخلق والصفات الإلهية...»^(١٢).

لقد جاء كتاب دلالة الحائرين مشتملاً على الحكمتين: النظرية، وهي التي بحث فيها في ثلاث مسائل رئيسية:

١- إثبات وجود واجب بالذات.

٢- إثبات وحدانيته.

٣- نفي الجسمية عنه.

وأما الحكمة العملية فقد فصل في مسائل الشريعة والوصايا الأخلاقية. وقد كانت الوجهة للسير العملي الذي تقتضيه هذه الحكمة هو الكمال النهائي النظري، وهو التشبّه بالإله، والذي عدّه السعادة القصوى والنهائية للإنسان، وهي لا تتمّ إلا بعد توفّر مقدمات تُعدّ من مراتب الكمال، الذي تارةً يكون عملياً؛ وأخرى يكون نظرياً.

٢- الفصول الثمانية Eight chapters

الفصول الثمانية ما هو إلا مقدّمة كتب لأحد فصول المشناة، وهو فصول الآباء. والمشناة^(١٣) هي موسوعة هامة للشريعة اليهودية، «...تتضمّن الأحكام والتعاليم والتفاسير والفتاوى والوصايا التشريعية التي تناقلت عبر الأجيال شفاهة، من عهد موسى عليه السلام حتى يهودا هناسي، الذي قام بتسيقها وجمعها وتقييدها في نهاية القرن الثاني الميلادي وبداية القرن الثالث، وأصبحت بذلك أساس التلمود ومتمته...، وتتضمن «المشناة» شروحاً وتفسير مفصّلة للتوراة وأحكامها، كما تشتمل على أحكام وقوانين لم ترد في التوراة، وإنما تمّ استنباطها قياساً...»^(١٤)، وهي مؤلّفة من الأقسام التالية:

القسم الأول: زراعيم: أي الزروع والبذور.

القسم الثاني: موعيد: الأعياد.

القسم الثالث: ناشيم: النساء.

القسم الرابع: نزيقين: الأضرار.

القسم الخامس: قداشيم: المقدّسات.

القسم السادس: طهاروت: الطهارات.

حيث يتألّف كل قسم من مباحث، وكل مبحث من فصول، وأما موقع الفصول الثمانية فهو في القسم الرابع، أي الأضرار، وتحديدًا في المبحث التاسع منه، والذي يسمّى بمبحث «آفوت»، أي الآباء. وقد سماها بالفصول الثمانية، وهذه التسمية تكشف عن مدى تعلقه بالفارابي، وتأثره به، فقد جراه حتى في تسمية الكتاب، فهو على غرار فصول المدني أو الفصول المنتزعة^(١٥)، وقد اشتمل على معظم ما اشتمل عليه الأخير من أفكار، علماً أنه كان اختصاراً لكتاب أرسطو المعروف «النيقوماخيه». وأما الفصول الثمانية فهي:

الأول: حول النفس الإنسانية وقواها.

الثاني: حول تجاوزات قوى النفس، وتعيين تلك القوى، التي هي محالّ الفضائل

والرذائل.

الثالث: حول أمراض النفس.

الرابع: حول علاج أمراض النفس.

الخامس: حول استعمال الإنسان قوى نفسه لتحقيق الهدف الواحد.

السادس: حول الفرق بين الضابط لنفسه والفاضل.

السابع: حول الحاجز بين الخالق والناس ومدى أهميته.

الثامن: حول التغيير الطبيعي للإنسان.

الذي يبدو من تصفح هذه الفصول هو طغيان - وليس تسلاً^(١٦) - الكثير من المفاهيم اليونانية الأخلاقية إلى تفسيره، وعلى رأسها الوسطية والاعتدال.

٣- كتاب سمات الشخصية Character Trait

لقد جاء هذا الكتاب على امتداد فصول سبعة، حيث يؤكد فيه اكتساب الفضائل، كما هو الحال في الكتاب السابق. وإن ذلك يكون من خلال تكرار الأفعال المناسبة للفضائل المراد اكتسابها، فإذا ما رسخت راحت تصدر بسببها الأفعال بكل سهولة ويسر، حيث «...تحدد الفصول الأربعة الأولى من هذا العمل أخلاق الشخص الحكيم الذي يحرص على الوسطية، أما الفصل الخامس فيتناول النظم التي تسلكها هذه الشخصية، كما أن هذا الفصل معني بالأفعال أكثر من اهتمامه بسمات الشخصية، مؤكداً على أهمية التفاعل الاجتماعي...»^(١٧)، وقد أكد في هذه الرسالة على الوسطية كفضيلة لها دور مؤثر في تأسيس الشخصية. وكذلك فعل في الفصول الثمانية، حيث أكد في غير موضع منه على الوسطية، وبيّن أن الرذيلة تكمن في طرفيها: الإفراط؛ والتفريط.

لماذا موسى بن ميمون؟

لعلّ الجواب بات واضحاً بعد ما تقدّم من لمحة موجزة عن الرجل، وذلك من خلال عرض بعض تراثه المؤثر. لكن هناك ما يمكن قوله لدعم خصوصية ابن ميمون، التي ساهمت في أخذه موضوعاً لهكذا بحث، وهذا يمكن عرضه من خلال الأمور التالية:

الأول: مقام الرجل العلمي الشامخ، واعتداد بني قومه بشأنه، وعنايتهم الفائقة

• نظرية موسى بن ميمون في الأخلاق، دراسة وتحليل

به، وما ذلك إلا لأهلية وجدوها لديه. تقول الباحثة تمار رودافسكي: «كان موسى بن ميمون يحظى قبل وفاته في عام ١٢٠٤م بشهرة واسعة، بوصفه واحداً من أهم مفكري اليهود في كل العصور.. ولقب ابن ميمون بعد وفاته بمسمى «النسر الأعظم»، نسبة إلى الفقرة الثالثة من الإصحاح السابع عشر من سفر حزقيال^(١٨)، ولا يشير هذا المسمى إلى تأثيره العظيم وتاريخه المتنوع، بقدر ما يشير إلى تأثيره البالغ في كل الأجيال التي تلتها في تاريخ الفكر اليهودي.... الأمر الذي لا خلاف عليه هو أنه كان من أهم فقهاء اليهود... ومن هنا ما زالت أعماله تُدرّس في أواسط الدوائر اليهودية الأورثوذكسية بوصفه دارساً للشريعة...»^(١٩).

الثاني: دور موسى بن ميمون في نقل الحضارة الإسلامية، بعد أن تأثر بها غاية التأثر. وفي هذا يقول الأستاذ ولفنسون: «...ولسنا نعلم رجلاً آخر من أبناء بلدتنا غير ابن ميمون قد تأثر بالحضارة الإسلامية تأثراً بالغ الحدّ، الذي بدت آثاره وظهرت صبغته في مدوناته...»

ولا بدّغ فقد نشأ في بيئة عربية، واتصل بكثير من عظماء العرب في الأندلس وبلاد المغرب ومصر...»^(٢٠).

ويقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق، وهو أحد شيوخ الأزهر: «...وعلى الجملة فقد كان اليهود في القرنين الثاني عشر والثالث عشر سفراء بين عرب الأندلس وبين الغربيين، بما ترجموا من كتب كثيرة عربية إلى لغتهم العبرية، التي كان الغربيون أعرف بها... وفي هذا القول بيانٌ للصلة الوثيقة بين فلسفة اليهود في القرون الوسطى وبين الفلسفة الإسلامية... وأبو عمران موسى بن ميمون على الخصوص أجدر بالعبارة؛ لأنه من أعظم فلاسفة اليهود في تلك العصور شأنًا...»^(٢١).

وقد أشارت إلى هذه الوظيفة الخطيرة لابن ميمون الباحثة تمار رودافسكي، نقلًا عن الباحث «بيرمان»، بأنه ناقل الحضارات^(٢٢).

الثالث: أهميّة ظاهرة الأخلاق تدعو لتتبّعها من خلال آثار أهل المكنة العلمية، والأهلية الفكرية المطلوبة لسبره والإمعان في أبعاده المترامية، وفي هذا ترسيخ للمسألة التي يُراد تصيّدُها من خلال آثارهم. المسألة الأخلاقية من المسائل التي تتربّع على أهمية بالغة في التفكير البشري، ولم يهدأ البحث فيها إلى يومنا هذا^(٢٣). فقد ظهرت

المدارس المتعددة والمذاهب المختلفة^(٢٤) لدراسة هذه الظاهرة، ولا سيما أسسها التي تركز عليها. فهل الوصايا الأخلاقية ذات جذر واقعي نفس أمري، أم أن أمرها موكولٌ إلى ما يتوافق عليه أهل المجتمع، وبهذا فقد يكون فعلٌ حسناً عند قوم وشنيعاً سمجاً عند آخرين، ولا يحقُّ لأحدٍ أن ينكر على الآخر ما يراه سمجاً لديه؟

الملامح العامة للنظرية

الذي يبدو لي، وهو ما راح يتعزّز يوماً بعد آخر، هو أن لموسى بن ميمون نظرية في الأخلاق متكاملة ومنسجمة تؤدّي؛ بما تشتمل عليه من مكونات، إلى هدفٍ نهائي واحد. نعم، قد لا تكون مستقلةً عن مذهب من المذاهب الأخلاقية الرائجة، وهذا مما لا يشكّل مانعاً لأن يكون للشخص نظرية تتفق في خطوطها العامة مع مذهب من المذاهب، وذلك عندما نجد أن الرجل إنما اتفق مع ذلك المذهب عن بصيرة وروية، لا عن تقليد وانقياد غير واعٍ، بل لعلّ اجتماع أشخاص ينتمون إلى مذاهب عقائدية مختلفة على نظرية ورؤية حول ظاهرة ما يزيد من احتمال واقعيّتها، وإطلاقها.

والذي يطالع الآثار المذكورة لابن ميمون يقف على ذلك، حيث يؤكد على أمور عدّة:

- أهمية الأخلاق.

- ضرورتها.

- منابعها وأصولها الإلهية، حيث يعدّ الشريعة الإلهية المنبع الأهم.

- واقعيّتها، وإطلاقها، خلافاً لما رأته الباحثة تمار رودافسكي^(٢٥).

وقبل الدخول في الملامح العامة للنظرية لا بأس في الوقوف على معنى النظرية

في اللغة والاصطلاح:

أما النظرية في اللغة فهي من النظر، قال العلامة ابن منظور: «وإذا قلت نظرت إليه لم يكن إلاّ بالعين، وإذا قلت نظرت في الأمر احتمل أن تكون تفكّراً أو تدبّراً بالقلب»^(٢٦).

قال العلامة المصطفوي: «...والتحقيق: أن الأصل في المادة هو رؤية في تعمق وتحقيق في موضوع مادي أو معنوي، ببصرٍ أو ببصيرة... فالنظر في المادّي المحسوس

• نظرية موسى بن ميمون في الأخلاق، دراسة وتحليل

كما في ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ ♦ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾، «...والنظر في المعنويات، كما في ﴿يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ﴾...»^(٣٧).

وأما النظرية في الاصطلاح فهي مجموعة من المفاهيم والتعاريف والقضايا المترابطة، التي يُراد من خلالها رصد العلاقة بينها ومعرفة ظاهرة من الظواهر المختلفة، حيث تكون فرضية يُراد علاجها من خلال التصوّرات والتصديقات الخاصة بها، وذلك بالاعتماد على منهج تفرضه طبيعة الظاهرة، وصولاً إلى إثباتها وتحققها^(٣٨). فهي نظرية؛ لأنها وليدة فكر ونظر، فهي كذلك باعتبار ما كان؛ وذلك لأن النظرية هي الرأي الموضح لغموض الظاهرة ونظريتها.

وبهذا يتّضح أن النظرية تتكوّن من الأمور التالية:

- ١- مفاهيم وتصوّرات، بينة أو مبينة، وهي ذات علاقة خاصة.
- ٢- مجموعة من القضايا تتألف من التصوّرات الآتفة.
- ٣- استثمار الكلّ لبيان وتوضيح فرضية تكون ظاهرة من الظواهر.
- ٤- المنهج المتّبع في تحقيق ذلك هو ما تحدّده طبيعة الظاهرة. ولهذا فقد تكون اجتماعية، سياسية، اقتصادية، بيئية...، إلخ.

الأخلاق في اللغة والاصطلاح

أما الأخلاق في اللغة فإن «...الخليقة والسليقة بمعنى واحد... والخلق الخليقة أعني الطبيعة، وفي التنزيل: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، والجمع: أخلاق، الخُلُق والخلق: السجية...»^(٣٩).

قال زهير بن أبي سلمى:

ومهما يَكُنْ عند امرئٍ من خليقةٍ وإنْ خالها تخفى على الناس تُعَلِّمُ

أي طبيعة وسجية.

وأما اصطلاحاً: «...فإننا نجد معجم «اللاندي» يعرفها بثلاثة تعريفات:

أ. «مجموعة سلوك مأخوذة من حيث هي غير مشروطة».

ب. «السلوك المطابق للأخلاق...».

ج. «نظرية عقلية في الخير والشر...»^(٤٠).

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «ومن هذا الباب . أي الكيفيات النفسانية . الخلق، وهو المَلَكَة النفسانية التي تصدر عنها الأفعال بسهولة من غير روية، ولا يسمّى خلقاً إلا إذا كان عقلاً عملياً هو مبدأ الأفعال الإرادية، وليس هو القدرة على الفعل؛ لأن نسبة القدرة على الفعل والترك متساوية، ولا نسبة للخلق إلا الفعل، وليس المراد به هو الفعل، وإن كان ربما يطلق عليه؛ لأنه الأمر الراسخ الذي يبنى عليه الفعل...»^(٣١).

إذن فالخلق يقوم بالأمر التالية:

١. كيفية حاكمة على النفس، تصدر بموجبها الأفعال بسهولة ويُسر.
 ٢. مجال الخلق الأفعال الإرادية التي تصدر بعد رويّة.
 ٣. النسبة بين الخلق والفعل نسبة الفعل مقابل الإمكان والقوّة؛ وذلك لأنها مَلَكَة بلغت بها النفس من الشدة الذي لا يسمح لها إلا بإتيان الفعل.
 ٤. الخلق هو تلك الهيئة، وليس الفعل، الخلق هو تلك الهيئة التي تبعث النفس على الكرم والعطاء، وليس نفسه، وإن كانت تطلق عليه.
- وهذا المعنى يمكن رصده في كلمات موسى بن ميمون للأخلاق، حيث رأى أن الخلق إنّما هو وصف للنفس، لا للفعل الصادر عنها.

مكوّنات النظرية الأخلاقية لابن ميمون

ذكرنا أن آثار ابن ميمون في ما يرتبط بمسألة الأخلاق ناهضة بلا شك بتكوين نظرية في الاخلاق متكاملة تؤدّي إلى هدف واحد، وهو الكمال النهائي الذي خُلق لأجله الإنسان، حيث لا بُدّ للإنسان؛ لكي يكون إنساناً، أن يمارس سلوكاً عملياً ينطلق من رؤية كونية إلهية، محورها وجود موجود هو خالق للإنسان على صورته. فلا بُدّ للإنسان أن يكدح ليكون على صورة خالقه؛ «إذ غاية فضيلة الإنسان التشبُّه به تعالى حسب القدرة، يعني أن نشبه أفعالنا بأفعاله، كما بيّنوا في الشرح: «كونوا قديسين»، وقالوا: «هو كريم»، كذلك كُنْ أنت كريماً، هو رحيم كُنْ أنت كريماً...»^(٣٢). وقد تصدّى ابن ميمون لبيان المراد من الصورة، حيث جاء في سفر التكوين: «وقال الله نحن نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا، فيتسلطون على السمك في البحر، وعلى الطير في السماء، وعلى البهائم وعلى جميع الدبابات التي

• نظرية موسى بن ميمون في الأخلاق، دراسة وتحليل

تدبّ على الأرض، فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه»^(٣٣)، فنفى أن يكون المراد من الصورة الشكل والتخطيط، وإلا فيلزم التجسيم، الذي يتنافى في التوحيد، فقد قال في دلالة الحائرين: «...أما الصورة فهو يقع على الصورة الطبيعية، أعني على المعنى الذي به تجوهر الشيء، وصار ما هو وهو حقيقته...»^(٣٤).

أما مكونات النظرية تفصيلاً فيمكن عرضها من خلال قسمين: ١. مكونات تصوّرية؛ ٢. مكونات تصديقية.

أما الأوّل فيمكن رصد الأهمّ منها، وهي: ١. الإله، ٢. النفس، ٣. البدن، ٤. الشريعة، ٥. الفضيلة والرذيلة، ٦. الكمال، ٧. السعادة، ٨. الصحّة والمرض. وأما الثانية فيمكن عرض الأهمّ أيضاً وهي: ١. النفس مجردة باقية، ٢. الإنسان مخلوق لغاية، ٣. الكمال درجات، ٤. السعادة درجات، وهي درك الكمال، ٥. السعادة غير اللذة، ٦. العلاقة الوثيقة بين النفس والبدن.

أما المكونات التصورية الأنفة فقد جاءت في كلمات ابن ميمون بالمعنى الراجح في فلسفة المشاء، مع توضيحات كان يذكرها بما يأتي به من كلمات حكماء اليهود، وكذلك هو حال التصديقات، وهذا يكشف عن شدة تأثره بالفلسفة المذكورة، ومتابعته لها، واهتمامه بها.

أما النفس فقد رآها ابن ميمون:

١. واحدة في النوع الإنساني، ذات نشاطات متعدّدة، وهو خلاف من يقول بأن للإنسان نفوس متعدّدة، كما هو الرأي المعتمد عند الأطباء^(٣٥)، متعدّدة، ولكل منها كمالها اللائق بها^(٣٦).

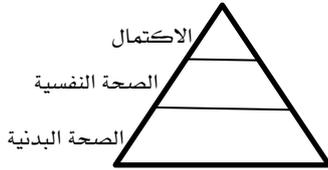
٢. النفس الواحدة ذات قوى faculties.

٣. النفس أبدية خالدة لا تنفى^(٣٧).

٤. ذات علاقة وثيقة بالبدن، حيث إن اعتدال المزاج له دورٌ في بلوغه إلى كماله وتمامه، وإقباله على الأمور الشريفة والاعتناء بها، ولا سيّما معرفة الإله واعتبار أفعاله^(٣٨)، بل تراه يكثر من الكلام في العلاقة الوثيقة بين النفس والبدن، وذلك من خلال بيان ظهور أثر كلٍّ منهما على الآخر: «وَأنت تجد هذا دائماً أن الإنسان إذا جاءته فادحة عظيمة تظلم عيناه، ولا يصفو بصره، لما يكدرّ الروح الباصر من الفضل

الدخاني، ولضعفه وقتته أيضاً بشدة الحزن وانقباض النفس، وبالعكس عند الفرح وانبساط النفس إلى الخارج، وصفاء الروح، يرى الإنسان كأن الضوء زائداً على ما كان...»^(٣٩).

لذلك كان يؤكد ابن ميمون على دراسة الطب؛ لما له من أثر عظيم في العناية بالبدن، بما يمكنه من أداء دوره في اكتمال الإنسان النهائي. فالصحة البدنية إنما تطلب لا لنفسها، وإنما لكونها ذات مدخلية في الصحة النفسية المطلوبة للوصول إلى الكمال اللائق. «...ويشبهه الباحث «ديفيد سون» نظرية ابن ميمون في الطبيعة البشرية بالهرم، حيث يمثل الاكتمال الفكري ذروته، في حين أن صحة الروح تمثل منتصفه، كما تمثل الصحة البدنية أساسه»^(٤٠).



وهذا ما يمكن بيانه من خلال التالي:

فكما كان ابن ميمون طبيباً للأبدان كان كذلك للأرواح، فقد كانت له علاجات مؤثرة لأمراض نفسية مستعصية، وأجاد الشاعر حيث قال:

أرى طبَّ جالينوس للجسم وحده	وطبَّ أبي عمران للعقل والجسم
فلو أنه طبَّ الزمان بعلمه	لأبرأه من داء الجهالة بالعلم
ولو كان بدر التَّمَّ من يستطبّه	لتَّمَّ له ما يدعيه من التَّمَّ
وداواه يوم التَّمَّ من كلف به	وأبرأه يوم السرار من السقم ^(٤١) .

٥. وأما علاقة النفس بالإله والشريعة فهي أنها مخلوقة للإله الذي لا يخلق الأشياء إلا لغاية يُراد الوصول إليها، والإنسان كذلك، حيث إنه خُلق لغاية، وهي التشبُّه بالإله الذي وجد على صورته. ولا يتم ذلك إلا بأمرين:

١- معرفة الإله بقدر ما تسعه الطاقة البشرية، الأخذ بكل ما يعين على ذلك، وما له مدخلية في الوصول إليه.

٢- التنزُّه والبعد عن كل ما يعوق أو يصدّ عن الوصول إلى الهدف المذكور. ولا طريق لهذا إلا بالاعتدال الذي يكون للقوى الشهوية والغضبية، وأمانة ذلك هو

خضوعها للقوة العاقلة، وبهذا تكون النفس ذات فضيلة عملية أخلاقية.

وأما دور الشريعة فيمكن تقسيمه إلى أمرين:

١- نظري: وهو بيان المعرفة النظرية الخاصة بالإله؛ وذلك لأنها المعارف الصادرة

عن الوحي، فهي الأجدر في بيان المعرفة اللائقة به.

٢- عملي: وهو بيان الوصايا والإرشادات التي من شأنها تقويم السلوك الإنساني

الخارجي، وذلك من خلال الأحكام الشرعية الفردية والاجتماعية، وكذلك السلوك الباطن، وذلك من خلال الوصايا والإرشادات الأخلاقية الشاملة لحياة الإنسان الفردية والاجتماعية.

قال ابن ميمون، موضحاً دور الشريعة وأثرها في الوصول إلى الكمال الإنساني:

«من جملة أغراض الشريعة الكاملة أيضاً أطراح الشهوات والتهاون بها وتقصيرها ما أمكن، وأن لا يقصد منها إلاّ الضروري، وقد علمت أن معظم شره الجمهور وتسيبهم إنما هو في النهمة في الأكل والشرب والنكاح، وهذا هو المعطل لكمال الإنسان الأخير...، وكذلك من جملة مقاصد الشريعة: اللين والتأني، وأن لا يكون الإنسان ذا فظاظة وغلظة، بل محبباً مطيعاً... فمحصول القول: إن ظواهرهم نظيفة مشهورة النقاء والطهارة، أما البواطن فهم مع شهواتهم ولذات أجسامهم. وما هكذا قصد الشريعة، بل القصد الأول تقصير الشهوة، وتطهير الظاهر بعد تنظيف الباطن...»^(٤٢).

وقال أيضاً: «قصد الشريعة شيئان، وهما: صلاح النفس؛ وصلاح البدن. أما

صلاح النفس فهو بأن تحصل للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقتهم، فلذلك يكون بعضها بتصريح وبعضها بمثال... وأما صلاح البدن فهو يكون بـ «إصلاح أحوال معاشهم بعضهم مع بعض. وهذا المعنى يتم بشيئين: أحدهما: رفع التظالم من بينهم، وهو أن لا يكون كل شخص من الناس مباحاً مع إرادته وما تصل إليه قدرته، بل يقسر على ما هو به نفع الجميع؛ والثاني: اكتساب كل شخص من الناس أخلاقاً نافعة في المعاشرة حتى يتنظم أمر المدينة...»^(٤٣).

الكلام في دور الشريعة في تحصيل الكمال الأخلاقي عند ابن ميمون مفصّل،

لكن يمكن عرضه من خلال العناوين التالية:

١- الشريعة في العقيدة اليهودية ركنٌ من أركانها الثلاثة عشر، فهي الكاملة

الخاتمة الصادرة من الحقّ تعالى، والتي لا مجال للنسخ فيها.

٢. شاملة لكلّ مناحي الحياة:

أ. الفردية، على مستوى الظاهر والباطن.

ب. الاجتماعية، حيث إن «...تدبير المدينة وإصلاح أحوال أهلها.. هو الآكد، وهو الذي يولج في تحريره وتحريره جزئياته كلّها؛ لأنه لا يحصل القصد الأول - صلاح النفس بالآراء الصحيحة - إلا بعد حصول هذا...، وذلك أنه قد تبرهن أن الإنسان له كمالان: كمال أول وهو كمال الجسد؛ وكمال أخير وهو كمال النفس.

فكماله الأول هو أن يكون صحيحاً على أحسن حالاته الجسمانية. وهذا لا يصحّ إلا بوجود ضرورياته...، وهي أغذيته وسائر تدابير جسده، من الكنّ، والاستحمام... وهذا لا يتمّ لشخص واحد منفرد بوجه. ولا يمكن حصول هذا القدر لكلّ شخص إلا بالاجتماع المدني...»^(٤٤). إذن فالكمال النهائي للإنسان، والذي عرفت أنه معرفة الله والتشبه به، لا تكون إلا بسلامة البدن، الذي لا يكون سليماً صحيحاً إلا إذا توفّرت مقومات ذلك كله، وهذا لا يكون إلا ضمن جماعة بشرية يحكمها نظام ويسوقها لتأمين حاجات الفرد، وإذا ما تعارضت مصلحة المجتمع مع الفرد قدّمت مصلحة المجتمع؛ وذلك لأن مصلحة الأفراد مرهونةٌ بها، بل يقسر الفرد على ما هو به نفع الجميع»^(٤٥).

إذن فالشريعة هي النظام الحاكم على المجتمع، الذي يُراد له أن يعين الفرد للوصول إلى غايته. ولا بُدَّ لها من مطبق في ذلك المجتمع. وليس كلّ أحد قادر على فعل ذلك، بل لا بُدَّ أن يكون واصلاً إلى الغاية التي يُراد سَوْق البشر إليها، وهي التشبه بالإله، أي بصفاته الفعلية. «وينبغي لمُدبّر المدينة إذا كان نبياً أن يتشبه بهذه الصفات، وتصدر عنه الأفعال بتقدير، وبحسب استحقاق، لا بمجرد تبع الانفعال، ولا يطلق عنان الغضب...»^(٤٦). ويؤكد ابن ميمون على مدبّر المدينة في مواضع عديدة من كتاباته: «...فلذلك يحتاج مَنْ يسوسهم ويحميهم؛ حتّى ينتظم اجتماعهم، ويستمر ليعاون بعضهم بعضاً...»^(٤٧). وقد أوضح أن المدبّر إنما يكون موفقاً في أداء وظيفته إذا ما كان ذا أهلية، وهو إنما يكون كذلك إذا كان صاحب نظرٍ وعمل، فهو الحكيم، ولا يكون المدبّر حكيماً إلا إذا كان عالماً بجملة الشريعة على حقيقتها،

• نظرية موسى بن ميمون في الأخلاق، دراسة وتحليل

«...فإن العالم بجملة الشريعة على حقيقتها يتسمى حكيماً من جهتين: من جهة ما اشتملت عليه الشريعة من الفضائل النطقية؛ ومن جهة ما اشتملت عليه من الفضائل الخلقية...»^(٤٨)، وإن الأولى لا تكون دون الثانية.

لقد جهد ابن ميمون لأن تكون الأحكام الشرعية ذات أسس عقلية راسخة، فهي ناظرة إلى المصالح والمفاسد، لا أنه تعالى إنما يريد أن يُطاع من دون وجوهٍ وعلّة. وقد سجّل لابن ميمون أنه حاول أن يهدئ من سؤرة التوتر المفتعل بين منظومتي الإيمان والعقل...^(٤٩).

إذن فالعلاقة بين النفس والشريعة والإله واضحة وراسخة؛ وذلك لأن الشريعة صادرة من الإله الذي خلق النفس من جملة ما خلق، وهو الأعراف بما يصلحها وما يفسدها، وبالتالي فهو - دون أحدٍ سواه - الذي يمكنه أن يرشد الإنسان إلى ما ينبغي له فعله وما لا ينبغي كذلك، وعلى مستوى الظاهر والباطن. ولا يعقل أن يوجّه الإله الإنسان من خلال وصاياه وإرشاداته إلاّ نحوه، فهي الغاية التي ليس وراءها غاية.

٦. وأما السعادة والكمال والفضيلة فقد توزع كلام ابن ميمون إثر هذه الثلاثة، حيث يفهم من كلامٍ له أن الفضيلة هي محور الأخلاق، ومن كلامٍ أنه السعادة، ومن ثالث أنه الكمال. وهذا قد يلوح للبعض تهاوتاً في كلامه وتضارباً في ما يفيد في مسألة واحدة، وهي محورية الأخلاق.

وهنا لا بُدّ من عرض كلامه في أسباب التناقض أو انتقاد الموجود في كتاب من الكتب، وقد رأى أنها سبعة.

الأول: عرض الآراء المتناقضة في كتابٍ دون نسبة كل رأي لصاحبه، فيخال القارئ أنها لواحدٍ، وأنه متناقض متهافت.

الثاني: رأيان أو أكثر لشخصٍ واحد، لكنه أعرض عن اثنين، والتزم بالثالث، ولم يوضّح ذلك، ولا سيّما أن مراحل النمو والنضج العلمي تقتضي الإعراض عن أصل رأيٍ أو بعضه، والالتزام بآخر من رأس، أو بعد إجراء التعديل عليه.

الثالث: اختلاف الجهة، حيث يراد من بعضها ظاهرها، ومن بعضها باطنها.

الرابع: ذكر الموضوعين دون بيان وجه الخلاف بينهما.

الخامس: ضرورة التعليم والتفهم تفرض التساهل في عرض التصوّرات، مما

الإجتهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ١٦٥

يؤدّي إلى التناقض بينها حال العرض السهل لضرورة التفهيم وبينها حال تناولها في محلّها.

السادس: خفاء التناقض على صاحب الكتاب، وإلا لأشار إليه، أو عالجه.

السابع: المقام قد يفرض على المتكلّم إخفاء بعض معاني الكلام، ممّا يوجب تناقضه مع آخر يأتي بعده.

والذي يبدو من أمر السعادة ومصاديقها المختلفة، والكمال النهائي وتعدّده، والفضيلة وتنوّعها، ولا سيّما أن النصوص الدينية تشتمل على كلّ ذلك، حيث إن بعض النصوص تفيد بأن السعادة كذا، وبعضها كذا آخر غير الأوّل، إنما هو لرعاية الأفهام والعقول، أي لضرورة التعليم والتفهيم. وهو الخامس. وهذا ما يُرى جلياً في كتاب السراج، حيث قال: «...أعلم أن أهل الشريعة اختلفت آراؤهم في السعادة التي ينالها الإنسان بامتنال هذه الشرائع التي شرعنا الله بها على يد سيّدنا موسى، وفي الشقاوة التي عند التعديّ عليها، اختلافاً كثيراً جداً...»^(٥٠). ثم استعرض الآراء في السعادة:

- طائفة تعتقد أن السعادة جنّة عدن.

- طائفة تعتقد أن السعادة إنما هي أيام المسيح.

- طائفة تعتقد أن السعادة هي إحياء الموتى ورجوعهم ثانية؛ ليعيشوا حياةً أخرى كالتي كانت لهم قبل الموت.

- طائفة تعتقد أن السعادة هي راحة الجسم، وتحقق الآمال الدنيوية، مثل: خصب البلاد وكثرة المال والأولاد وطول العمر.

طائفة تعتقد أن السعادة هي مجيء المسيح، ورجوع الموتى، ودخول عدن، وتحقق كلّ الآمال المذكورة آنفاً.

إذن فالآراء متضاربة ظاهراً، ولكن لكلّ منها طائفة تعتقد بها، وتدعم حقانية اعتقادها بنصوص دينية.

لقد رأى ابن ميمون أن الآراء عرضت وكان أحدها في عرض الآخر، أي كلّ رأي يشتمل على نهايةٍ مستقلة، وهو ما يؤدّي إلى القول بالتناقض بينها. مع أن الأمر خلاف ذلك تماماً، وإنما العلاقة القائمة بين الغايات المذكورة إنما هي الطولية،

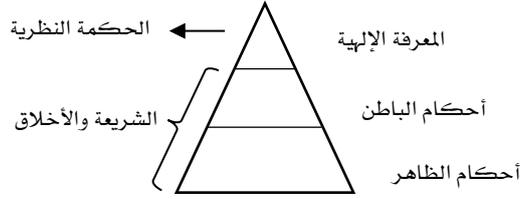
بحيث تكون غاية تعدّ لوجود أخرى بعدها، حتّى ينتهي الأمر إلى غاية لا غاية بعدها. وبهذا يكون منشأ الغلط على ما أفاد من عدم التفرقة بين الغاية والسبب المؤدّي إلى الغاية^(٥١). وقد أوضح ذلك بمثال: «...وأنت يا هذا افهّم عني هذا المثال... تصوّر أن طفلاً صغير السنّ أدخل عند مؤدّب ليعلمه التوراة، وذلك خيرٌ عظيم له؛ لما يحصل له من الكمال، غير أنه لصغر سنّه وضعف عقله لا يفهم مقدار ذلك الخير، ولا ما يؤدّي إليه من الكمال، فالضرورة تدفع المعلم، الذي هو أكمل منه، أن يحركه على القراءة بالأمر المحبوب عنده... فيقول: اقرأ وأعطيك جوزاً أو تيناً...، فيقرأ...، ليس لنفس القراءة...، إلاّ لينال ذلك الطعام. فإذا كبر وتمكّن من عقله... فيقول له معلّمه: اقرأ وأشتري لك أحذيةً حسنة... فإذا صار أكمل عقلاً... فيقول له معلّمه: احفظ هذه السورة أو هذا الباب وأدفع لك ديناراً. فإذا صار أكثر تمييزاً يقول له: اقرأ لتصير حاخاماً أو قاضياً. وهذا كلّ مذموم. وإنما يلتجئ لذلك لضعف عقل الشخص الذي يجعل غاية العلم شيئاً آخر غير العلم...

أخيراً يدرك فيقول: لماذا أتعلم هذا العلم إلاّ لأنال به التبيد والانحراف عن الحقيقة.. لا يجعل غاية العلم لتعظيم الناس له، ولا لاكتساب المال، ولا يتخذ دين الله معيشة، ولا تكون عنده غاية العلم إلاّ علمه، وكذلك ليس غاية الحقّ إلاّ أن يعلم أنه حقّ...»^(٥٢).

إذن فالغايات ليست على شاكلةٍ واحدة؛ إذ كلٌّ وغايته التي تناسب علمه ومعرفته، ولذلك ورد: «جاوب الجاهل حسب حمقه؛ لتلا يكون حكيماً في عيني نفسه»^(٥٣). إذن فلا تهافت عندما يقال تارةً بأن السعادة كذا، ثمّ يقال بأنها شيء آخر غير ما أفيد أولاً؛ وذلك إنما هو لرعاية العقول. وبناءً على هذا تكون السعادة القصوى عند ابن ميمون: «...هي الوصول إلى هذا المملأ الأعلى، والحصول في هذا الحدّ، وبقاء النفس... إلى ما لا نهاية، كبقاء الباري جلّ ثناؤه، الذي هو سبب بقائها بإدراكها له... وهذا هو الخير العظيم الذي لا خير يُقاس به، ولا لذّة يمثّل بها...»^(٥٤).

والمملأ الأعلى هو نشأة الآخرة، التي لا تدرك بالحواس الجسمانية، ولا يتلذذ بما فيها بها، وإنما تنال لذّة الآخرة بحواسّ تناسبها، ولا تكون هذه اللذّة لمن أخذ إلى الأرض، فلا خلاق له من سعادة ذلك العالم. إذن فالسعادة حالة تستتبع نحواً من

الإدراك، وهو إدراك الملائ الأعلى، سيّما الإله جلّ وعلا، «...ألا ترى أن الله تعالى ذكره.. لما أراد تكميلنا وإصلاح أحوال اجتماعاتنا بشرائعه العملية، التي لا تصح إلاّ بعد اعتقادات عقلية، أولها إدراكه تعالى حسب قدرتنا...»^(٥٥).
ولتوضيح دور الأخلاق في تحقّق السعادة القصوى يمكن عرض هذا المخطّط:



فالمعرفة الإلهية تستوجب جرياً عملياً ظاهرياً وباطنياً على وفقها؛ والأول يكون من خلال فقه الشريعة، الذي هو عبارة عن معاملات تحكم السلوك الإنساني الخارجي على مستوى الفرد والمجتمع؛ والثاني يكون من خلال بوابة الظاهر، وذلك للعلاقة الوثيقة بينهما، حيث إن الظاهر قنطرة للباطن، فإذا ما استأنس المرء بالطهارة الظاهرية دعت له للطهارة الباطنية، وهي طهارة الروح، وذلك من خلال الالتزام بالوصايا الأخلاقية، التي تعدّ علاجاً للروح وقواها، وتترسّخ العادات الأخلاقية من خلال تكرار الأفعال المناسبة لها. وبهذا يتّضح الدور الوظيفي للفضائل.

والكلمة التي يمكن قولها أخيراً في مسألة السعادة هي أن تتوّع السعادة مقتضى ما يوجد بين البشر من فوارق، حيث لا يمكن للكُلّ أن يلتزموا بمقتضيات السعادة في درجتها القصوى، وهي السعادة والابتهاج بالقرب من الحقّ تعالى ومشاهدة أنواره.

٧. وأما الكمال فله دورٌ بارزٌ في كلّ النظريات الأخلاقية، مع الخلاف في مصداقه وحقيقته.

الكمال لفظٌ تارةً يطلق ويُراد به اسم الفعل، أي الاستكمال والترقي والتطور؛ وأخرى يُراد به اسم الذات، أي الحالة التي يتمّ الوصول إليها والحصول عليها بعد تكرار فعلٍ مناسب لكسبها، والذي يكون الكلام فيه هو المعنى الثاني، حيث السؤال يطرح نفسه عند الكلام في النظرية الأخلاقية لشخصٍ ما، وهو: ما هو الكمال الذي يفترض أن تدور حوله هذه النظرية؟ حيث إن الوصايا الأخلاقية إنما

• نظرية موسى بن ميمون في الأخلاق، دراسة وتحليل

تطرح لتحصيل أمرٍ ممكن، وهو تارةً يكون كمالاً لا يراد لنفسه، وإنما يُراد لغيره، وهكذا حتى تصل النوبة إلى كمالٍ ليس وراءه كمال، وإلاّ لتسلسل الأمر إلى غير النهاية.

الكلام في الكمال لدى ابن ميمون يمكن إجراؤه من خلال المحاور التالية:

١. المراد بالكمال، أو ما هو الكمال؟

٢. كم هو؟

٣. كيفية الحصول عليه؟

أما الأول فيُراد الإشارة إلى معنى الكمال. وهو ممّا لا يحتاج إلى مؤونة، فقد حرص ابن ميمون على بيانه من حيث المصداق. ولعله ترك الكلام في مفهومه لبدايته، فمصداق الكمال ليس على شاكلةٍ واحدة، بل هو ذو مراتب متعدّدة، وهي لديه أربع، وهي التالية:

١. كمال القنية؛ ٢. كمال البنية؛ ٣. كمال الفضائل الأخلاقية؛ ٤. كمال

الفضائل النطقية.

أما الأول فهو ما يوجد للإنسان من الأموال والثياب والآلات...

وأما الثاني فهو الكمال الجسماني، واعتدال المزاج.

وأما الثالث فهو الكمال النفساني في مجال الفضائل العملية.

و أما الرابع فهو الكمال العلمي، وهو عبارة عن حصول الفضائل النطقية.

لقد استعرضها ابن ميمون، وعرض ميزة كل منها، وعلاقته بما عداها، حيث لا يكون واحدٌ من الثلاثة الأوائل كمالاً في نفسه، وإنما هو كذلك إذا كان سبباً للوصول إلى ما بعده، وهكذا إلى الكمال الأخير، الذي هو الكمال العلمي، الذي وصفه ابن ميمون بالحقيقي^(٥٦).

أما الكمال الأول فلا اتصال بينه وبين صاحبه؛ وذلك لأن صاحبه إذا فقدته يصبح «...لا فرق بينه وبين أحقر من يكون في الناس، من غير أن يتغيّر شيء من تلك الأشياء التي كانت منسوبةً له...»^(٥٧)، بل قد يكون الانشغال به مانعاً من كسب الكمالات اللائقة.

وأما الثاني، وهو الكمال الجسماني، فله نحو مساس وعلاقة بصاحبه.

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ١٦٩

فاعتدال البدن كما تقدّم له دورٌ في كسب الكمالات الخلقية والنطقية، فهو لأجل ذلك يكون كمالاً إنسانياً، وإلاّ ف «لو وصل من قوة شخص الإنسان غاية ونهاية ما يلحق بقوة بغل قوي... وغاية هذا الكمال... أن ينقل حملاً ثقيلاً أو يكسر عظماً غليظاً، ونحو هذا ممّا لا كبير فائدة جسمانية فيه...»^(٥٨).

وأما الثالث، وهو الكمال الأخلاقي الذي يجعل النفس مؤهّلة لنيل الكمال التالي؛ وذلك لأن الاعتدال الذي تولّده الأخلاق مطلوبٌ لكسب السلامة النفسية التي لا بُدَّ منها لكسب الكمالات العلمية، والخروج عن هذا الحدّ إلى حدّي الإفراط أو التفریط يحول دون ذلك الكسب.

وأما الرابع، وهو الكمال الذي يكون للإنسان دون غيره من العجاوات، فهو الكمال العلمي، والذي يكون بكسب الفضائل النطقية التي بها يكون الإنسان إنساناً بالفعل، على حدّ تعبير ابن ميمون^(٥٩). فهو «...الكمال الذي يفتخر به، ويرغب فيه، هو معرفته تعالى، الذي هو العلم الحقيقي...»^(٦٠).

إذن فالكمالات المتقدّمة على هذا الكمال إنما يحرص عليها العقلاء؛ لكونها موطّئة لحصوله، فهو - الكمال المذكور - الغاية الأشرف، والغاية التي لا يقاس بها غاية، والأثر الذي يترتّب على كسب هذا الكمال هو أن يكون صاحبه: «...رجل الله حقيقة...»^(٦١).

لقد قدّم ابن ميمون مقدّمة لبيان الكمالات الأربعة السابقة بمثّل ضربه فقال: «...إن السلطان في قصره، وأهل طاعته كلّهم: منهم قوم في المدينة، ومنهم خارج المدينة، وهؤلاء الذين في المدينة: منهم من قد استدبر دار السلطان ووجهه متّجه في طريقٍ أخرى، ومنهم من هو قاصدٌ دار السلطان ومتّجه إليه، وطالب دخول داره والمثول عنده، لكنه إلى الآن ما رأى قطّ صورة دارٍ، ومن القاصدين من وصل إلى الدار، وهو يدور حولها يطلب بابها، ومنهم من دخل الباب وهو ماشٍ في الدهاليز، ومنهم من انتهى إلى أن دخل قاعة الدار، وحصل مع الملك في موضعٍ واحد، وهو دار السلطان، وليس بحصوله في داخل الدار يرى السلطان أو يكلمه، بل بعد حصوله في داخل الدار لا بُدَّ له من سعيٍ آخر يسعاه، وحينئذٍ يحضر بين يدي السلطان ويراه على بُعدٍ أو على قُربٍ أو يسمع كلام السلطان أو يكلمه»^(٦٢).

• نظرية موسى بن ميمون في الأخلاق، دراسة وتحليل

ثم شرح هذا المثل الذي ابتكره، وهو ما يمكن تلخيصه بالتالي:

- الذين هم خارج المدينة هم ليسوا في مرتبة الإنسان عنده، «وحكم هؤلاء كحكم الحيوان غير الناطق...، دون مرتبة الإنسان، وأعلى من مرتبة القرد، إذ قد حصل له شكل الإنسان وتخطيطه...»^(٦٣).

- الذين هم في المدينة لكنهم استدبروا دار السلطان هم أصحاب الآراء غير الصحيحة. وهؤلاء إما وصلوا لهذه الآراء لغلط في نظرهم؛ وإما لتقليدهم من غلط. وهؤلاء في نظر ابن ميمون شر من أولئك.

- القاصدون دار السلطان دون أن يصلوا إليها، وهم جمهور أهل الشريعة، «...أعني شعوب البلاد المشتغلين بالفرائض...»^(٦٤).

- الواصلون للدار، الطائفون حولها: «...فهم الفقهاء، الذين يعتقدون الآراء الصحيحة تقليداً، وأصول الدين، وحصل لهم برهان، فهم من حصل مع السلطان في الدار.

- الذين مثلوا في مجلس السلطان، هم من أعمل فكرته بعد كماله في الإلهيات، ومال بجملته نحو الله عز وجل، وأضرب عما سواه، وهي درجة الأنبياء.

- الذين أقاموا عند السلطان يكلمهم ويكلمونه، وهم أولئك الذين بلغوا الأوج في الإضراب عما سواه، فينال من ذلك من الغبطة ما يجعله يعرض عن الأكل والشرب، «...لم يأكل خبزاً، ولم يشرب ماء...»^(٦٥).

ومن الإشارات التي يمكن الركون إليها والاستفادة منها لبيان نحو الاستكمال عند ابن ميمون، وإن كانت قليلة، لكنها لما وردت في سياق خاص فهي مناسبة لإثبات المطلوب، وهو أن الاستكمال أي الحركة لكسب الكمال يؤدي إلى أثر جوهري، وبعبارة أخرى: ...إن الأثر الذي يترتب على الكمال الأخير، والذي أحد مقدماته الكمال الأخلاقي، هو أثر ذاتي، وليس عارضاً ظاهرياً. فقد قال ابن ميمون، وهو يتناول الكمال الرابع، والذي عرفت أنه الكمال الإنساني الحقيقي: «...وهو حصول الفضائل النطقية، أعني تصور معقولات تفيد آراء صحيحة في الإلهيات. وهذه هي الغاية الأخيرة، وهي التي تكمل الشخص كمالاً حقيقياً. وهي له وحده، وهي تفيده البقاء الدائم، وبها الإنسان إنسان...»^(٦٦).

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ١٧١

وقال في موضعٍ آخر: «...ينبغي للعاقل التقليل من ذلك - الأكل والشرب والنكاح - ما أمكن...، بل يكون الإنسان حاكماً على هذه الدواعي...، ولا يتناول منها إلا ما لا بُدَّ منه، ويجعل غايته غاية الإنسان من حيث هو إنسان، وهو تصوّر المعقولات لا غير، التي أكدها وأشرفها إدراك الإله والملائكة وسائر أفعاله، حسب المقدرة...»^(٦٧).
إذن فلا إنسان حقيقة دون هذا الكمال، والذي يصير الشيء إنساناً هو كسبه للكمال المذكور، فهو الذي يعتدّ به ويفتخر.

وقال في موضعٍ آخر: «...فينبغي لمن أثر أن يكون إنساناً حقيقة، لا بهمية في شكل إنسان وتخطيطه، أن يجعل وكده في استنقاص كلّ دواعي المادة، من أكل وشرب ونكاح وغضب...»^(٦٨).

وبالتالي فالإنسان ليس إنساناً بشكل وتخطيط، وهو أحد معاني الصورة، إنما الإنسان بصورة - أي ما به يكون الشيء شيئاً بالفعل - جوهرية خاصة، مبدؤها ومنشؤها ذلك النحو من المعرفة.

وإليك نصُّ آخر يلوح منه جوهرية الاستكمال: «أما الفكرة فهي من خواصِّ الإنسان التابعة لصورته...»^(٦٩).

والمراد بالفكرة هنا هو إعمال الفكر في المعقولات والتصوّرات المؤدّية إلى المعرفة المذكورة، فهي تابعة لصورتها، وصورته تابعة لفكرته، ولا تناقض في ذلك، وهو كما في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾، حيث إن التقوى متولّدة عن العلم، والعلم متولّد عن التقوى. إذن العلم الأول إما غير الثاني حقيقة أو درجة، فإذا فكر الحيوان كان إنساناً، والإنسان صورة جوهرية، والذي يدلُّ على المراد المذكور للفكرة هو ما أفاده ابن ميمون في كلام له: «...وأما الآخرون المحجوبون عن الله، وهم زمرة الجاهلية، فبعكس هذا، عطّلوا كل فكر وروية في معقول، وجعلوا غايتهم تلك الحاسّة، التي هي عارننا الأكبر، أعني حاسة اللمس»^(٧٠).

وقال في السراج: «...فإذا فعل هذا - اكتسب الفضائل واجتنب الرذائل - كمل فيه معنى الإنسان، وانفصل عن البهائم. وإذا حصل إنساناً كامل كان من فصول الإنسان الذي لم يعوقه عائق أن تبقى نفسه ببقاء معلومها... وهذا معنى قوله: فلا تكون كالحصان أو البغل بلا عقل...»^(٧١).

• نظرية موسى بن ميمون في الأخلاق، دراسة وتحليل

٨. وأما الفضيلة فقد تناولها ابن ميمون بكثيرٍ من العناية والاهتمام، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الرذيلة التي هي مقابل الفضيلة. فهو قبل أن ينهمك في الكلام عنهما عمد إلى البحث في قوى النفس؛ وذلك لأن محل الفضيلة والرذيلة إنما هو بعض قواها. وقد ذكر أن القوة لكي يصح إسناد الفضيلة أو الرذيلة إليها لا بدُّ أن تكون مختارةً، أي تكون تحت إرادة الإنسان. ولذلك فالغاية من القوى والمنتخبة لا توصفان بفضيلةٍ أو رذيلة؛ وذلك لأنهما تعملان حتى في حال نوم الإنسان وغفلته، وليس تحت اختياره وإرادته^(٧٣).

لقد أتقن ابن ميمون استعمال الفضيلة والرذيلة، حيث رأى أن الذي يكون موضوعاً لهما إنما هو القوى المختارة، وإن كان الفعل الصادر عنهما قد يطلق عليه أنه فضيلة أو رذيلة. فالشجاعة مثلاً فضيلة إذا كانت نفس الإنسان على هيئة تقدم دون تردد إذا لزم الظرف للإقدام، والذي يدعو له علماء الأخلاق هو أن تصل نفسه إلى امتلاك الهيات التي من شأنها أن تصدر عنها الأفعال المناسبة بسهولة ويسر.

لقد قسم ابن ميمون كلاً من الفضيلة والرذيلة إلى قسمين: أخلاقية؛ وعقلية، وهي التي يترتب عليها الحكمة والعقل والحدس، وأما الأخلاقية فهي لا تكون إلا للشهوية والغضببية التي يُراد لهما أن تكونا في حد الاعتدال، خارجة عن حدّي الإفراط والتفريط.

وقد عد الرئيين الفضيلة وما يترتب عليها من سلوكيات هي الثروة الحقيقية^(٧٣).

إذن فالفضيلة هيئة وسمة للنفس تكون سبباً لصدور الأفعال المناسبة بشكلٍ سلس انسيابي. وهذه الحالة إنما تنشأ من تكرار الأفعال المناسبة، حيث يقول: «...الشخص سيكرّر خصال الشخصية الطيبة حتى ترسخ في ذاته، ويمارس هذه الأفعال مرّة تلو الأخرى بما يتماشى مع سمات الشخصية التي تسلك الطريق المعتدل، ويكرّرها بانتظام حتى يمارسها بسهولة ويسر، ولا تشكل عبئاً عليه، وتصبح هذه الشخصية راسخة في نفسه...»^(٧٤).

وهذا ما يؤكد عليه في الفصول الثمانية. فلكي يتم الحصول على الفضائل الأخلاقية لا بدُّ من تكرّر الأفعال المناسبة لها، وكذلك حال الرذائل، حيث يتم

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ١٧٣

• د. الشيخ عبد الله الأسعد / د. قاسم علي كوجناني

الحصول عليها ورسوخها من خلال ذلك أيضاً^(٧٥).

وهذا يدل على أن الإنسان يولد خالياً بالفعل من كل من الفضائل والردائل.

إذن هناك حالات ثلاث للقوى:

١. إفراط، وهو الخروج عن حد الاعتدال في الكثرة، وذلك كالشهوة في الشهوات، والتهور في الغضب.

٢. التفريط، وهو الخروج عن الحد في الإقلال، فهو خمود في الشهوة، وجبن في

الغضب.

٣. الاعتدال، وهو حالة عدم الإفراط والتفريط، وذلك كالشجاعة بالنسبة إلى الغضب، والعفة بالنسبة إلى الشهوة. ومثل هذا الاعتدال الأخلاقي لا بد منه للوصول إلى الكمال الإلهي، الذي هو الكمال العلمي، والسعادة الحقيقية تكون بدركه. كما أن الاعتدال البدني، وكونه خارجاً عن حد الإفراط والتفريط، له دور في حصول الاعتدال الأخلاقي. ومن الطبيعي جداً أن تكون الشريعة الحقة خارجة في أحكامها عن الطرفين المذكورين، اللذين يعدان رذيلة.

ونجد ابن ميمون يصبّ ويشكل حاذق على منبع كل من الفضائل والردائل، وأنهما الصورة والمادة. فكما أنهما مبدأ البقاء والفساد في الأجسام والحيوان فهما كذلك في الإنسان على مستوى الفضائل والردائل.

«...وجميع معاصي الإنسان وخطاياها كلها إنما هي تابعة لمادته، لا لصورته، وفضائله كلها إنما هي تابعة لصورته. مثال ذلك: إن إدراك الإنسان بارتئه، وتصوره كل معقول، وتدبيره لشهوته وغضبه، وفكرته في ما ينبغي أن يؤتى وما ينبغي أن يجتنب، كل ذلك تابع لصورته.

أما أكله وشربه ونكاحه وشهره في ذلك، وكذلك غضبه، وكل خلق يوجد له، فإن ذلك تابع لمادته...»^(٧٦). وهنا يعالج إشكالاً قد يورد على ما أكد عليه من الاختيار والإرادة في الأفعال لكي تكون أخلاقية، وهو ما يمكن عرضه من خلال مقدمتين:

١. الصورة والمادة متلازمتان.

٢. الصورة مبدأ الفضائل، والمادة مبدأ الردائل.

١٧٤ **الاجتهاد والتجديد** - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ

• نظرية موسى بن ميمون في الأخلاق، دراسة وتحليل

وبالتالي فكيف يمكن معالجة الرذائل مع عدم مفارقة المادة للصورة؟ وأي جدوى من الفضائل مع ملازمة ما يوازئها من الرذائل الصادرة عن المادة؟ فقال مجيباً: «...جعل لها - أي الصورة الإنسانية - قدرة على المادة، واستيلاء وحكماً وسلطاناً، حتى تقهرها، وتردع دواعيها، وتردّها إلى أقوم ما يمكن وأعدله»^(٧٧).

ولذلك كانت النفس - الصورة الإنسانية - أماراً بالسوء على ما هو وارد في النصوص الدينية الإسلامية، وذلك بما هي نفس، أي ذات علاقة مع البدن، فإذا لم تكن ذات جهة استعلائية على البدن كانت ميّالة إلى السوء، مقبلة على المعصية، مولعة بالانحراف عن جادة الإنسانية. قال في السراج: «...الذي يمانع البهيمية في الإنسان عن أن تصبح غير مسيطر عليها إنما هو شيء من خارج، كاللجام والرسن، ليس يكون الإنسان كذلك، وإنما يكون مانعة منه نفسه، إذا كانت كاملة هي تمنعه مما يمنعه الكمال، وهي تتسمّى رذائل، وهي تحضّه على ما يكمل، وهي الفضائل»^(٧٨).

خلاصة الكلام

يبدو أنه يمكن رصد نظرية في الأخلاق متكاملة ومنسجمة للحاخام أبي عمران موسى بن ميمون القرطبي. وهي لا تعدو ما أفاده كلٌّ من: الفارابي وأرسطو من مذهب السعادة، حيث «...يعتقد أن السعادة الحقيقية تكمن في الفكر والتعلُّل؛ لكونه هو الخاصية الوحيدة التي تميّز الإنسان عن غيره من الحيوانات. والتفكّر والتأمّل - عند أرسطو - يمثّلان أعلى درجات تكامل الطبيعة الإنسانية، ويوصلان الإنسان إلى درجة الشبه للآلهة. لذا عليه أن يعمل وفق أوامر العقل العملي وإرشاداته...»^(٧٩).

وقد رأيت أن النظرية قائمة على الأركان التالية:

- ١- المعرفة النظرية، التي كان أسّها معرفة الله تعالى.
- ٢- معرفة النفس الإنسانية وقواها، وما يكمل كلّ واحدة منها.
- ٣- الشريعة، حيث توجه الإنسان باتجاه الأعمال التي من شأنها أن توصله إلى

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ١٧٥

الكمال اللائق، وتبعده عمّا يحول دون ذلك، فهي تبين له ما يكون كمالاً وما يكون نقصاً، وذلك على المستويين: النظري؛ والعملي.

وبناءً على هذا كله لا يمكن قبول ما أفادته تمار رودافسكي لما رأت نسبة الأخلاق عند ابن ميمون؛ إذ كيف تفيد ذلك وهي ترى أن ابن ميمون يرى أن الشريعة، التي هي ركنٌ من أركان النظرية الأخلاقية لدى ابن ميمون، مطلقةٌ وكونية، ولا تتسخ، «...كما أنها لا تعتمد على ظروف خاصة أو اجتماعية أو احتياجات ولعلّها خلطت ما بين أصول الأخلاق وفروعها...

الموامش

- (١) راجع: كتاب «تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام»، تأليف: د. إسرائيل ولفنسون «أبو ذؤيب»، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩١٤، مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر بمصر ١٣٤٥ - ٢١٩٢٧.
- (٢) تمار رادوفسكي، موسى بن ميمون: ٢٣، ترجمة: د. جمال الرفاعي، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٣.
- (٣) ول ديورانت، قصة الحضارة ١٤: ١٢٠، دار الفكر، ١٩٨٨م.
- (٤) إسرائيل ولفنسون: موسى بن ميمون، حياته ومصنّفاته: ١، التكويني للطباعة والنشر، إعادة طبع ٢٠٠٦.
- (٥) المصدر السابق: ٤.
- (٦) المصدر السابق: ٦.
- (٧) الأبيات موجودة في ديوان الشاعر جبران خليل جبران. وقد نسبها عبد المنعم شميمس إلى الشاعر مطران خليل مطران. والذي يبدو للوهلة الأولى أن نسبة شميمس هي الأقرب للصحة؛ وذلك لأمرين:
 ١. إقامة الشاعر مطران في مصر، ولم يشتهر زيارة جبران لها.
 ٢. أسلوب القصيدة أقرب لشعر مطران. والأبيات من البحر الخفيف.
- (٨) حسن الأمين، صلاح الدين الأيوبي بين العباسيين والفاطميين والصليبيين: ٢٣٧، دار المحجة البيضاء، ط١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- (٩) راجع: مجتبي مصباح، فلسفة الأخلاق، دراسة مقارنة بين المذاهب الأخلاقية، ترجمة: محمد حسن زراقت، نشر معهد الرسول الأكرم العالي للشريعة والدراسات الإسلامية، ط١، ١٤٢٣ - ٢٠٠٢.
- (١٠) موسى بن ميمون، حياته ومصنّفاته: ٦٠.
- (١١) المصدر السابق: ٥٨.

- (١٢) موسى بن ميمون: ٣٥.
- (١٣) المشنا في اللغة العربية معناه التعلم والتكرار والدراسة.
- (١٤) ترجمة متن التلمود «المشنا» ١: ٨ - ٩، ترجمة وتعليق: د. مصطفى عبد المعين وسيد منصور، تقديم: أ. د. محمد خليفة، نشر: مكتبة الناقد، ط١، ٢٠٠٨م.
- (١٥) تنقل الباحثة «تمار رادوفسكي» عن دافيدسون أنه يلاحظ أن موسى بن ميمون تعامل مع فصول المدني بوصفه مرشداً للتعامل مع أخلاق أرسطو، وأنه استخدم حوالي ٥٠ % من هذا العمل في أعماله. انظر: موسى بن ميمون: ٢٥١ (هامش ٣).
- (١٦) موسى بن ميمون: ٣٢.
- (١٧) المصدر السابق: ٢٢٩.
- (١٨) نسر عظيم كبير الجناحين، طويل القوادم، واسع المنكب، ذو تهاويل. جاء إلى لبنان، وأخذ فرع الأرز، ثم راح يسند لهذا النسر أفعال خارقة عديدة.
- (١٩) موسى بن ميمون: ١١.
- (٢٠) موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته: ك.
- (٢١) المصدر السابق: ٩٠.
- (٢٢) المصدر السابق: ٢٤٩.
- (٢٣) انظر: «تاريخ فلسفة أخلاق الغرب»، لـ «لارنس بكر»، مترجم إلى الفارسية، انتشارات مؤسسة أموزش وپژوهشي إمام خميني ط١، ١٣٧٨هـ.ش.
- (٢٤) راجع: مجتبی المصباح، فلسفة الأخلاق، المصدر سابق.
- (٢٥) موسى بن ميمون: ٢٢٨.
- (٢٦) لسان العرب لابن منظور.
- (٢٧) المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ١٢: ١٨٤، مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، ط١، ١٣٩٣هـ.
- (٢٨) راجع: نظريه أخلاقي خواجه نصير الدين طوسي، مباحثه ومؤلفه ١: ٩٥، رسالة دكتوراه، إعداد: الطالبة فرشته أبو الحسنی نیارکی، بإشراف الأستاذين: د. أحد فرامرز قراملكي، ود. علي أكبر عليخاني، ١٣٩٣هـ.ش، جامعة طهران.
- (٢٩) لسان العرب ٢: ٢٠٤.
- (٣٠) د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية: ٨، وكالة المطبوعات، الكويت.
- (٣١) العلامة محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة ٦، الفصل ١٥.
- (٣٢) دلالة الحائرين ١: ١٣١، تأليف: الحكيم الفيلسوف موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، عارضه بأصوله العربية والعبرية الدكتور حسين، مكتبة الثقافة الدينية، ط٢، ٢٠٠٨م.
- (٣٣) العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح الأول: ٢٦ - ٢٧.
- (٣٤) دلالة الحائرين ١: ٢٣.

(35) The eight chapters of Maimonides on Ethics. chapter 1.

- (٣٦) المصدر السابق.
- (٣٧) دلالة الحائرين ١: ٩٢ - ٩٣، ١٧٦ - ١٧٧.
- (٣٨) المصدر السابق ٢: ٤٠٢.
- (٣٩) المصدر السابق: ٣٦٣.
- (٤٠) موسى بن ميمون: ٢٣٧.
- (٤١) ديوان القاضي السعيد بن سناء الملك هبة الله (شاعر السلطان صلاح الدين وأولاده): ٢٩٦. والأبيات من البحر الطويل.
- (٤٢) دلالة الحائرين ٣: ٦٠٣ - ٦٠٤.
- (٤٣) المصدر السابق: ٥٧٥.
- (٤٤) المصدر نفسه.
- (٤٥) المصدر نفسه.
- (٤٦) المصدر السابق ١: ١٣٠.
- (٤٧) المصدر السابق: ١٩٣.
- (٤٨) المصدر السابق ٢: ٧٣٤.
- (٤٩) المصدر السابق ١: ١٨.
- (٥٠) كتاب السراج، وهو تفسيرٌ على المشناة، للحاخام موسى بن ميمون القرطبي. المشناة سنهدين باب ١٠ مشناة ١: ١.
- (٥١) المصدر السابق: ٣.
- (٥٢) المصدر السابق: ٤ - ٥.
- (٥٣) أمثال: سليمان بن داوود، ملك إسرائيل، الإصحاح ٢٦، آية ٥.
- (٥٤) المصدر السابق: ١٣.
- (٥٥) دلالة الحائرين ١: ٩.
- (٥٦) دلالة الحائرين ٢: ٧٢٧.
- (٥٧) المصدر نفسه.
- (٥٨) المصدر نفسه.
- (٥٩) المصدر السابق ٢: ٧٢٨، ٧٣٨، ٧١٤، ٧١٥.
- (٦٠) المصدر نفسه.
- (٦١) المصدر نفسه.
- (٦٢) المصدر نفسه.
- (٦٣) المصدر نفسه.
- (٦٤) المصدر السابق: ٧١٥.
- (٦٥) المصدر السابق: ٧١٧.
- (٦٦) المصدر السابق: ٧٣٧.

● نظرية موسى بن ميمون في الأخلاق، دراسة وتحليل

(٦٧) المصدر السابق: ٤٨٥.

(٦٨) المصدر السابق: ٤٨٦.

(٦٩) المصدر نفسه.

(٧٠) المصدر السابق: ٤٨٥.

(٧١) السراج: ١٨.

(72) The Eight chapter of Maimonides, chapter 1, p 37.

(٧٣) المصدر السابق: ٥٠.

(٧٤) المصدر السابق: ٥٨.

(٧٥) دلالة الحائرين: ٤١٣.

(٧٦) دلالة الحائرين ٣: ٤٨٤.

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) السراج: ١٨.

(٧٩) فلسفة الأخلاق: ١١٠.

(٨٠) موسى بن ميمون: ٢٤٧.

تأثير العلم بفضاءات صدور النصوص

في الاجتهاد الشرعي

الشيخ سعيد ضيائي فر^(*)

ترجمة: حسن علي الهاشمي

المقدمة

إن من بين الأسئلة المطروحة في مجال الاستنباط الفقهي بشكل خاص، بل وفي تفسير كل نص بشكل عام، هو السؤال القائل: هل العلم بفضاء وأجواء صدور النص ضروري في تفسيره، أم لا ضرورة إلى مثل هذا الأمر؟ ولكي يتضح محل البحث لا بُدَّ من التذكير ببعض الأمور:

١- إن المراد من فضاء الصدور والنزول هو الأرضية أو النسيج أو مجموع الأحوال والشرائط الواقعة في زمان ومكان صدور النص. وإن النص قد صدر وهو محفوظ بتلك الأحوال والشرائط الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وما إلى ذلك، ولربما اعتمد عليها صاحب النص في بيان مراده. وعليه فإن إحاطة المفسر بها مؤثرة في فهمه وتفسيره لمراد صاحب النص - وهو ما يعبر عنه الغربيون بكلمة (context) -، دون الأرضية والشرائط التي يتحقق فيها التفسير^(١).

٢- إن العلم بفضاء وأجواء الصدور لا يقتصر على الآيات والروايات الفقهية فقط، بل يدخل في تفسير جميع الآيات والروايات. كما أن العلم بفضاء الصدور لا يقتصر على النصوص المقدسة (القرآن الكريم والروايات الشريفة) فقط، بل يشمل تفسير جميع النصوص.

٣- إن العلم بأجواء الصدور لا يختص بالنص المكتوب فقط، بل إن العلم بفضاء

(*) أستاذ في الحوزة العلمية، ومدير قسم فلسفة الفقه والحقوق في كلية الفقه والحقوق في قم.

• تأثير العلم بفضاءات صدور النصوص في الاجتهاد الشرعي

الصدور أكثر شيوعاً في النصّ الشفهي أيضاً؛ لأن الاعتماد على القرآن في النصوص الشفهية أكثر من الاعتماد على النصوص المكتوبة. وهو ما يمكن إدراكه بأدنى تأمل في الحوارات العرفية، على ما صرح بذلك بعض العلماء والمفكرين^(٣).

وإذا استثنينا مكاتيب النبي الأكرم ﷺ وأئمة أهل البيت عليه السلام، والنسبة المثوية القليلة من رواياتنا المكتوبة، فسوف نجد أن القسم الأعظم من الروايات قد صدر عن أئمتنا بشكل شفهي. وعلى هذا الأساس فإن دراسة هذا التأثير في الروايات سوف يحظى بأهمية أكبر.

٤. كما يمكن بحث تأثير العلم بأجواء الصدور - بالإضافة إلى النصّ الأعم من المكتوب والمنطوق - في تفسير الأفعال الفردية والظواهر الاجتماعية، ونظائر ذلك أيضاً.

٥. هناك من العلماء من اشتراط العلم بأسباب نزول الآيات في تفسيرها^(٣)، وهناك من قال صراحة: إن الآيات على قسمين، وهما: الآيات التي لها سبب نزول؛ والآيات التي ليس لها سبب نزول. ويشترط في فهم الآيات التي لها سبب نزول العلم بسبب نزولها^(٤).

ونحن، بالإضافة إلى الآيات ذات سبب النزول، نطرح هذا البحث في الآيات والروايات غير ذات السبب - نزولاً وصدوراً - أيضاً.

٦. إن النصوص - من حيث الدلالة على المراد - على ثلاثة أقسام:

أ. **النصوص الصريحة**: وهي النصوص الواضحة في دلالتها على المراد، ولا يحتمل فيها الخلاف أبداً.

ب. **النصوص الظاهرية**: النصوص التي تدلّ على المعنى المراد بشكل راجح، مع احتمال أن يكون المراد فيها على خلاف المعنى الراجح، وإن كان هذا الاحتمال ضعيفاً، ولا يعتني به العقلاء.

ج. **النصوص المجملة**: وهي النصوص التي تحتمل وجهين وأكثر، ولا تدلّ على أحد المعاني بشكل ظاهر، ولا بشكل صريح. فالنصّ الواحد قد يكون صريحاً من جهة، وقد يكون ظاهراً من جهة، ومجملاً من جهة ثالثة. وعليه يمكن لهذه الصفات الثلاث أن تجتمع في نصّ واحد، كما يمكن للنصّ أن يكون ظاهراً من عدة جهات،

أو مجملاً من عدة جهات، ولكن قلماً يكون هناك نص صريح من جميع الجهات.

إن الاحتمالات العقلانية بشأن العلم بأجواء الصدور هي:

أ. العلم بأجواء الصدور لا يؤثر إلا في فهم النصوص المجملة.

ب. العلم بأجواء الصدور لا يؤثر إلا في فهم النصوص المجملة والظاهرة.

ج. العلم بأجواء الصدور يؤثر في فهم المجملات والظواهر والنصوص بأجمعها.

د. العلم بأجواء الصدور لا يؤثر في فهم أي واحد من الأقسام الأنفة.

هذه احتمالات عقلانية. ولكن يمكن في الوقت نفسه تصوّر المزيد من

الاحتمالات التي لا تبدو عقلانية، من قبيل: أن يكون العلم بفضاء الصدور مؤثراً في

النصوص، ولا يكون مؤثراً في المجملات.

٨. لقد بحثت في المصادر الفقهية والأصولية الشائعة مطوّلاً؛ بغية الحصول على

رؤية في هذا الشأن، بيد أنني - إذا ما استثيت التعبيرات المطروحة في تضاعيف بعض

الأبحاث الأخرى - قلماً عثرت على عالم في الفقه والأصول قد تطرّق إلى هذه الأبحاث.

من هنا فإننا، بدلاً من العمل على نقل الآراء، نكتفي بذكر مثالين عن جذور هذه

المسألة في الروايات، وفي كلام علماء الفقه، لننتقل بعد ذلك إلى بيان ضرورة هذا

البحث.

جذور البحث وسابقته

ليس لهذا البحث في المسائل الأصولية أو الفقهية من سابقة أو منزلة محدّدة،

وإنما يتمّ طرحه في تضاعيف الأبحاث العلمية العابرة. وفي هذا الخصوص نكتفي

بذكر نموذجين من الروايات وكلمات العلماء:

أ. نواجه في الروايات ظاهرة أن النبيّ كان يتحدّث أحياناً في بعض الأمور،

ولكن لا يكون السامع على علم بأجواء الكلام، فلا يحصل على فهم وتفسير

صحيح له. ومن هنا كان الأئمة من أهل البيت عليهم السلام يعملون على بيان أجواء صدور ذلك

الكلام؛ ضماناً لتفسيره بشكل صحيح. ومن ذلك - على سبيل المثال -: إن شخصاً قال

للإمام عليه السلام: إني أسكن في مدينة ضربها الطاعون، فهل يجوز لي الخروج منها؟ فقال

له الإمام عليه السلام: نعم، يجوز لك ذلك، فقال الرجل: لقد بلغنا أن النبيّ صلى الله عليه وآله كان يقول:

• تأثير العلم بفضاءات صدور النصوص في الاجتهاد الشرعي

«إن الفرار من الطاعون كالفرار من الحرب»، فقال الإمام: إن النبي إنما قال ذلك في جماعة كانت معسكرة على ثغر في مواجهة الأعداء، وقد ظهر الطاعون في صفوف الجيش، فخاف بعضهم على نفسه من العدوى، وأراد أن يخلي مواقع القتال التي رصد لها، وأن يفر من الزحف^(٥).

وهناك الكثير من الأمثلة على ذلك في روايات أخرى^(٦)، لا يسعنا ذكرها بأجمعها في هذا المقال المختصر.

ب - ورد في رواية معتبرة أن الزوجة إذا ادّعت عدم حصولها على المهر بعد الزواج، وأصرّ الزوج على أنه قد دفع المهر، كانت الزوجة مدّعية، وعليها أن تقيم البيّنة على مدّعاها، والزوج يُعدّ منكرًا، وعليه اليمين لإثبات مدّعاها^(٧). بيّد أنه طبقاً لموازنين باب القضاء يجب على المدّعي أن يقيم البيّنة على مدّعاها، وأما المنكر فيثبت كلامه باليمين. وفي ما نحن فيه لو أمعنا النظر لوجدنا أن الزوج يدّعي أنه قد دفع النفقة، والزوجة تنكر ذلك. إذن يجب على الزوج أن يأتي بالبيّنة على مدّعاها، وأما كلام الزوجة فيثبت بيمينها. فهل تُعدّ هذه الرواية مستثناة من الموازين العامة في باب القضاء، أم لا بُدّ من تفسيرها وتحليلها بشكلٍ آخر؟

ذهب بعض الفقهاء من الذين لا يعلمون الأجواء المحيطة بالرواية إلى اعتبارها استثناء من الموازين العامة للقضاء، وأن هذا الاستثناء ثبت بالدليل المعتبر^(٨)؛ وأما بعض الفقهاء الآخرين فقد تبّهوا - من خلال إرشادات الأئمة المعصومين عليهم السلام في ما يتعلّق بأساليب الاستنباط - إلى أجواء صدور الرواية؛ إذ إن الأعراف والتقاليد التي كانت سائدة في شبه جزيرة العرب في عصر النزول كانت تقضي بعدم إقامة أيّ مراسم للاحتفال بالزواج والزفاف حتّى تستوفيّ الزوجة صداقها كاملاً. وعلى هذا الأساس حيث أقيمت مراسم الاحتفال بالزواج من قبل الطرفين كان ذلك أمانةً على دفع المهر، وإن الزوجة حيث تدّعي خلاف ذلك تكون مدّعية، وعليها أن تأتي بدليل يثبت صحة كلامها، وأما مدّعي الرجل فإنه يتطابق مع الأمانة، ويثبت قوله باليمين^(٩).

ضرورة البحث

لقد تعرّض علماء الفقه والأصول والتفسير بمختلف العبارات إلى تأثير العلم

والإحاطة بأجواء الصدور. وقال أحد أبرز علماء الأصول في بيان تأثير العلم بفضاء الصدور في الفهم والاستنباط: إن العلم بقرائن أجواء الصدور تجعل فهم النص الواحد مختلفاً باختلاف الأشخاص أحياناً. ومن هنا نرى الحاضرين في مجلس واحد يختلفون فيما بينهم في فهم مراد المتكلم. فكيف يمكن لنا أن نتصور عدم اختلافنا في فهم الروايات الواردة في مختلف المصادر الروائية، والتي تعود إلى وقائع مختلفة؟^(١١).

ثم ذكر بعد ذلك بعض الموارد كشاهدٍ على كلامه، حيث لا يفهم الرواة مراد الإمام، وعمد الإمام إلى بيان خطأ فهمهم بعباراتٍ من قبيل: «ليس حيث تذهبون»، و«ليس حيث تذهب»، و«أين تذهب؟»، وما إلى ذلك^(١٢).

كما ذهب الشهيد السيد محمد باقر الصدر إلى الاعتقاد بأن العلم بأجواء الصدور يؤدي إلى اختلاف نتائج بعض الاستنباطات أيضاً^(١٣).

وقال بعض المفسرين في خصوص العلم بأسباب نزول الآيات: لا يمكن الوصول إلى تفسير وفهم الآيات إلا من خلال العلم بشأن وسبب نزولها^(١٤). وهناك آخرون تحدثوا عن دور العلم بشأن النزول في التفسير، بعبارات قريبة ومشابهة للعبارات المتقدمة^(١٥).

وقد سعى بعض علماء الفقه والأصول إلى تشريح وتحليل بيئة صدور الروايات في منهجهم الاجتهادي^(١٥)، بل هناك من اعتبر بعض مصاديق هذا الاشتراط، من قبيل: العلم بشأن نزول الآيات^(١٦)، والعلم بمرويات وفتاوى أهل السنة^(١٧)، وكذلك الاطلاع على مقدار من تاريخ الإسلام^(١٨)، أمراً ضرورياً في عملية الاجتهاد. وبالإضافة إلى هذه التوضيحات، عمد كاتب هذه السطور إلى ذكر نماذج أخرى من تطبيقاتها في فقه الإمام الخميني أيضاً^(١٩).

وهناك من الفقهاء من ذهب إلى الاعتقاد بوجود الارتباط الوثيق بين أحكام الإسلام، وقال بأن هذا الارتباط يتجلى في مجال المسائل السياسية والاجتماعية والاقتصادية على نحوٍ أشدّ، وأشار إلى عدم صحة دراسة المسائل الفقهية دون العلم والإحاطة بالأجواء العامة والقرائن الخاصة المحيطة بتلك المسائل في زمان ومكان صدور النص؛ وذلك لأن الشرائط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي صدرت النصوص الدينية (الآيات والروايات) ضمن إطارها مؤثرة في فهم الموضوع^(٢٠).

وذهب أحد العلماء الأصوليين المعاصرين إلى القول بأن من بين مقدمات

• تأثير العلم بفضاءات صدور النصوص في الاجتهاد الشرعي

الاجتهاد الهامة هي الإحاطة الكاملة بالظروف والشرائط المحيطة بصدور النصوص الدينية. وقال في هذا الشأن: «أن تكون لنا إحاطة تاريخية بالأزمان التي رافقت تكون السنة وما وقع فيها من أحداث، لنستطيع أن نضع النصوص التشريعية في موضعها الزمني، وفي أجوائها وملابساتها الخاصة. ومعرفة الملابس قد تغير دلالة نصّ بأكمله، وما أكثر ما تتطوي الملابس على قرائن يصلح بعضها لصرف ذلك النصّ عن ظاهره، أو تقييده في حدود تلك الملابس. وبهذا نرى أنفسنا في أمسّ الحاجة إلى معرفة أسباب النزول في الكتاب العزيز، والبواعث لتبليغ التشريع في السنة - إن كانت -؛ لما يلقيان من أضواء على طبيعة الحكم. والذي نرجوه أن لا يفهم من كلامنا هذا أننا نؤمن بأن المورد أو السبب مما يخصّص الوارد، أو يدعو إلى تقييده في حدود موارده أو بواعثه، فإن الذي أردنا أن نقوله: إن المورد أو الباعث ربما يكشف عن طبيعة الوارد، ونوع ما يعمّم له من المصاديق»^(٣١).

كما عمد علماء الفقه والأصول إلى تفسير حديث «لا ضرر» بأشكال مختلفة. وقد قام بعض العلماء المعاصرين - قبل تفسير هذا الحديث - بالتأكيد على الدور الهامّ الذي تضطلع به الأمور غير اللفظية المحفوظة بالنصّ. وإليك حصيلة ما قاله في هذا الشأن: «... وذلك لأن تفسير الكلام في حدّ نفسه عملية معقدة، لا تكفي فيها معرفة الجهات اللفظية من المفردات اللفوية والهيئات العامة فحسب، على ما أشرنا إليه. بل يمكن القول بأن العوامل اللفظية بالنسبة إلى سائر الجهات المؤثرة في معنى الكلام مثل ما يظهر من الجبل [الجليدي] الثابت في البحر بالنسبة إلى ما كان منه كامناً تحت الماء؛ لأن هذه العوامل لا تؤلف إلاّ جزءاً يسيراً من مجموع ما يؤثر في محتوى الكلام، وإن كانت ظاهرة أكثر من غيرها.

وسرّ ذلك أن الكلام بما أنه ظاهرة حيّة من الظواهر النفسية أو الاجتماعية فإنه يتفاعل بحسب محتواه مع جميع الملابس التي تحيط به من محيطٍ وشائعات وأعراف وغير ذلك، فإذا ما أريد تفسير كلامٍ ما فلا بُدّ من ملاحظة جميع الخصوصيات التي تقترب به، من الأطار الذي أُلقي فيه، ومن طبيعة الموضوع الذي يتحدث عنه، ومن الصفات النفسية للمتكلّم والمخاطب... فربما تختلف الكلمة الواحدة من زمانٍ إلى زمان، أو من موضوع إلى موضوع، أو من متكلّم إلى متكلّم، أو

من مخاطب إلى مخاطب. فإذا لاحظنا الجهات المختلفة التي تحتضن الكلام، وقدّرنا نوع التفاعل المناسب معها، أمكننا تفسير الكلام في ظلّ مجموع تلك الجهات^(٣٣). ثم ذكر سماحته موارد يكون فيها للكلمة في بعض الموارد معنى، وفي الموارد الأخرى معنى آخر، من قبيل: صيغة الأمر التي تفيد الجواز في مقام توهم الحظر أو بعد الحظر، إلا أنها في غير هذا المقام تكون بمعنى الوجوب^(٣٣).

الاحتمالات بشأن تأثير العلم بأجواء صدور النصّ

كما سبق أن أشرنا في المقدمة، هناك أربعة احتمالات معقولة في هذه المسألة، نعمل على دراستها، على النحو التالي:

الاحتمال الأوّل: عدم تأثير العلم بأجواء صدور النصّ

ربما أمكن لنا أن ننسب هذا الاحتمال إلى جماعة من علماء الفقه والأصول؛ لأنهم ذكروا جميع الأمور التي يرونها شرطاً في الاجتهاد، دون أن يأتوا على ذكرٍ لهذا الشرط^(٣٤).

إن الذين لم يشترطوا هذا الأمر إنما كان ذلك منهم بسبب الغفلة عن دوره في الغالب. ولذلك كان من الطبيعي أن لا يأتوا بالدليل له أو عليه. ولكن يبدو أنه من الممكن أن تقام الأدلة - ولو على نحو الاقتناص وأخذ المقدمات من كلمات الآخرين - لصالح اشتراط العلم بالأجواء المحيطة بالنصّ، ومن أهمها الأدلة التالية:

الدليل الأوّل

يتألف هذا الدليل من مقدمتين، وهما:

- ١- إن العلم بأجواء الصدور في تفسير النصوص التاريخية (من قبيل: الآيات والروايات) غير ممكن في الغالب.
 - ٢- إن تأثير الأمر غير الممكن هو من قبيل: التكليف بما لا يُطاق. ومن هنا لا يتحقق اشتراطه من قبل الشارع الحكيم.
- توضيح ذلك أن النصوص من حيث العلم بفضاء وأجواء صدورها على قسمين:

• تأثير العلم بفضاءات صدور النصوص في الاجتهاد الشرعي

أ. النصوص التي يمكن العلم بأجواء صدورها، من قبيل: الكثير من النصوص التي تُقال أو تُكتب في الوقت الراهن.

ب. النصوص التي لا يمكن العلم بأجواء صدورها، من قبيل: الكثير من النصوص التاريخية، وإن الآيات والروايات في عداد النصوص التاريخية.

إن تأثير العلم بأجواء الصدور في تفسير النصوص التي يمكن الاطلاع على أجوائها لا ينطوي على إشكال، بيد أن العلم بأجواء الصدور في النصوص التاريخية، التي لا يمكن الوصول في الغالب إلى أجواء صدورها، هو من قبيل: التكليف بما لا يُطاق.

تقييم الدليل الأول

أولاً: إن القول بعدم العلم بأجواء نزول الآيات وصدور الروايات في الغالب موضع بحث؛ إذ من الممكن الوصول إلى أجواء نزول الآيات وصدور الروايات بمختلف الأساليب، ومن بينها: الروايات الواردة في مجال أسباب النزول والصدور. يُضاف إلى ذلك أن بالإمكان - من خلال التقارير التاريخية، وكذلك القرائن الموجودة في نصّ الآيات والروايات - التوصل إلى أجواء النزول والصدور.

وقال أحد العلماء المعاصرين في هذا الشأن: «يمكن لنا في دراسة أجواء نزول السور، ونزول مجموع القرآن الكريم، أن نستفيد من مختلف مصادر التاريخ والحديث، وذات القرآن الكريم أيضاً»^(٢٥).

وثانياً: هبّ أننا قبلنا بأن الاطلاع على أجواء نزول الآيات وصدور الروايات قليل. إلا أن هذا لا يعني نفي التأثير في الموارد التي يمكن لنا الوصول من خلالها إلى العلم بهذه الأجواء، والاستفادة منه بوصفه واحداً من القرائن، وفي سائر الموارد يجب الأخذ بالقدر المتيقن، كما سنوضح ذلك لاحقاً إن شاء الله.

الدليل الثاني

إن هذا الدليل واردٌ بشأن العلم بأجواء نزول الآيات، بيد أنه من الممكن توسعته، وجعله صالحاً للاستنباط من الروايات أيضاً:

- ١- إن القرآن مستقلّ في بيان مسأله، وليس تابعاً للأمر الخارجة عن وجوده؛ لأن القرآن بيانٌ ومبين، كما صرّح بذلك بعض المفسّرين^(٣٦).
- ٢- إن العلم بأجواء الصدور يحصل عادةً من طريق غير طريق الآيات.
- ٣- عندما يتمّ إثبات عدم التأثير في خصوص تفسير الآيات نقول - بعد إلغاء الخصوصية أو من طريق قياس المساواة -: إنه كذلك غير مؤثر في الاستنباط من الروايات أو الموارد الأخرى أيضاً.

تقييم الدليل الثاني

يبدو أن هذا الاستدلال مخدوشٌ من عدّة جهات:

فأولاً: ما هو المراد من القول بأن القرآن بيانٌ ومبين؟ هناك احتمالان في ذلك:

أ- إن القرآن الكريم مستقلّ في بيان جميع تعاليمه، ولا حاجة في تفسير أيّ آية منه إلى الاستفادة من روايات النبي وأهل البيت، كما لا توجد هناك حاجة إلى معرفة أجواء الصدور أيضاً. بيد أن هذا الادّعاء كبيرٌ يحتاج إلى إثبات، وإن القول بأن القرآن بيان ومبين لا يثبت هذا المقدار، بل حتّى لو أن أكثر آيات القرآن لم تكن بحاجة إلى القرائن من خارج القرآن يصدق عليه عرفاً أنه بيانٌ، وأنه مبين.

ب- إن القرآن الكريم مستقلّ في الكثير من مسأله، وإن كان يحتاج في فهم بعض هذه المسائل إلى مراجعة الروايات وفضاء صدورها. بيد أن هذا المقدار من المراجعة لا يضرّ بكونه مبيناً؛ لصدق أن القرآن مبين عرفاً. وبالإضافة إلى ذلك فإن أنصار تفسير القرآن بالقرآن قالوا بأن المعنى المراد من ظاهر كلام الله لا يأتي من تفسير بعض الآيات، وإنه لا بُدّ في تفسيرها من الاستعانة بالروايات والسنة^(٣٧)، أو إنهم ذكروا في معنى الآية عدّة آراء، مع بيان الرأي المختار كمحتمل^(٣٨). وقد تكرّر هذا الأمر في الميزان مراراً^(٣٩). كما أن الحروف المقطّعة جزءٌ من القرآن، في حين اختلف العلماء في تفسيرها، بحيث إن أنصار القول بكون القرآن مبيناً إنما أثاروا بعض الظنون في هذا الشأن، بمعنى أنهم لم يتمكنوا من تفسيرها من خلال منهج تفسير القرآن بالقرآن^(٤٠). وعليه يتّضح أن مرادهم ليس هو اتصاف جميع آيات القرآن بكونه مبيناً.

• تأثير العلم بفضاءات صدور النصوص في الاجتهاد الشرعي

وثانياً: إن القرآن يصرِّح بأن بعض آياته متشابهات، وتحتل العديد من المعاني^(٣١)، بمعنى أنها لوحدها عصية على الفهم، ولا بُدَّ في فهمها من إضافة أمور أخرى (من قبيل: الآيات الأخرى، والأحكام العقلية، والروايات المعتمدة، وفضاء الصدور، وما إلى ذلك).

وثالثاً: إن العلامة الطباطبائي يرتضي تأثير العلم بأجواء النزول في الجملة. ومن ذلك أنه يقول، على سبيل المثال، في بيان تأثير العلم بأجواء نزول الآيات في فهم المراد منها: «هذه القضايا التي سببت نزول السور أو الآية هي المسماة بـ «أسباب النزول»، ومعرفتها تساعد إلى حدٍ كبير في معرفة الآية المباركة»^(٣٢). ويبدو أن إشكال العلامة الطباطبائي في ما يتعلّق بتأثير شأن النزول صغرويٍّ، وليس كبروياً (عدم اشتراط العلم بأجواء الصدور). ولذلك فإنه يطرح في عباراته إشكالين صغرويين، كالتالي:

١- إن الكثير من الروايات الواردة في أسباب النزول لا تنقل سبب النزول بشكلٍ حسيٍّ، كي تكون مشمولةً لأدلة حجّية خبر الواحد، بل نشاهد عليها قرائن على حدسية واجتهادية هذه الروايات^(٣٣).

٢- هناك أدلة تاريخية قاطعة على منع رواية الحديث. وقد استمرّ هذا المنع قائماً إلى ما يقرب من قرنٍ من الزمن بعد رحيل النبي الأكرم ﷺ. ومن هنا فإن الفوضى التي أعقبت ذلك، والتي تمثّلت بنقل الروايات بالمعنى بشكلٍ منفلت، بالإضافة إلى اختلاق الأحاديث، واختلاف الفرق والمذاهب والأجنحة السياسية، وما إلى ذلك من العوامل الأخرى، زعزعت الثقة بالكثير من أسباب النزول^(٣٤). وعليه لا يمكن نسبة عدم الاشتراط إلى العلامة الطباطبائي، خلافاً لمن نسب إليه ذلك^(٣٥).

رابعاً: يمكن العلم بأجواء نزول الآيات في بعض الحالات من خلال آيات أخرى من القرآن الكريم، كما صرِّح بذلك بعض العلماء^(٣٦).

خامساً: على فرض تمامية هذا الدليل، إلّا أن هناك في خصوص آيات القرآن صفة (البيان)، التي لا يمكن سحبها وتعميمها على الاستنباط من الروايات والموارد الأخرى، واستفادة عدم التأثير منها بقولٍ مطلق. وبعبارةٍ أخرى: إن نفي التأثير في خصوص تفسير الآيات لا يعني نفي التأثير في الاستنباط من الروايات، ولا هذا الشيء من لوازمه. وبالالتفات إلى هذه الخصيصة فإن قياس المساواة أو إلغاء الخصوصية ليس

صحيحاً؛ لأن وجود الخصوصية أمرٌ قطعي.

الدليل الثالث

يمكن بيان هذا الدليل على النحو التالي:

١. كما تقتضي الدقة والأمانة بالراوي أن ينقل قول وفعل المعصوم، تقتضي أيضاً أن ينقل القرائن الأخرى الحاقفة بأقوال وأفعال المعصوم أيضاً؛ لأن عدم نقلها يمثل نوعاً من عدم الأمانة، أو عدم الدقة المخالفة لافتراض وثاقته. ومن هنا نرى في بعض الروايات نقلاً لهذه القرائن، من قبيل: ما ورد في بعض الروايات المأثورة عن النبي أنه قال ذلك في زمن الحرب^(٣٧)، أو أنه ضحك حتى بدت نواجذه^(٣٨)، أو أنه قال ذلك في حالة غضب، أو قام بفعل معين^(٣٩).
٢. إن عدم نقل القرائن المؤثرة في فهم الكلام يؤكد عدم وجودها أصلاً.

تقييم هذا الدليل

أولاً: إن هذا الدليل لا يقتضي عدم التأثير لزوماً، بل هو ينسجم مع التأثير أيضاً، وذلك بأن نقول: إن العلم بأجواء الصدور مؤثرٌ، بيد أن الأمانة والدقة من الراوي تقتضي أن ينقل القرائن الحاقفة بالكلام، وإن عدم نقل القرينة يشكّل قرينة على عدمها.

ثانياً: إن القرائن المؤثرة في فهم الأقوال أو الأفعال على قسمين:

أ. القرائن الخاصة، من قبيل: حالة الغضب أو الضحك التي اشتمل عليها قول المعصوم أو فعله.

ب. القرائن العامة الأخرى، التي هي جزءٌ من العرف والخصائص والشرائط التي تحكم الحياة الاجتماعية للناس في كلّ مجتمع، من قبيل: المهور في الزواج وما إلى ذلك.

وغاية ما تقتضيه أمانة الراوي هي نقل القرائن الخاصة الحاقفة بواقعة بعينها، أما القرائن العامة المرتبطة بأجواء المجتمع والعصر فذكرها لا يُعدّ من مقتضيات الدقة والأمانة التي يتمتع بها الراوي؛ إذ إن الراوي لا يلتفت في العادة إلى أمثال هذه

• تأثير العلم بفضاءات صدور النصوص في الاجتهاد الشرعي

القرائن، كما هو الحال بالنسبة إلى الهواء الذي نستشقه وقلّما نلتفت إليه؛ لأن الأعراف والعادات والتقاليد لا تكون ملحوظة إلا للناظر الخارجي، وذلك على شرط أن يتغير العرف والعادة، ويستبدل بعرف وعادة آخرين محسوسين^(٤١).

ثالثاً: لا يمكن القول بأن القرائن الخاصة قد تمّ نقلها ضمن نقل أقوال أو أفعال المعصوم، بل كان النقل على شكل الموجبة الجزئية، ومن قبيل بعض الرواة، وذلك على صيغة نقل بعض القرائن، من قبيل: الغضب والضحك والتعجب الصادر عن المعصوم وما إلى ذلك، وليس جميع القرائن. ثم إن بعض الروايات قد نقلت في الغالب بمعناها، أي إن الراوي لم يتقيّد بنقل عين ألفاظ المعصوم عند نقله للرواية. وعليه كيف يمكن - والحال هذه - الادّعاء بأن الرواة قد التزموا بنقل جميع الخصوصيات والقرائن الخاصة والعامة الحافة بأقوال وأفعال المعصوم؟!

بالالتفات إلى ما تقدّم لا يمكن القول بوجود دليلٍ معتبر على نفي التأثير، بل من خلال ملاحظة الأدلة التي سنذكرها على الاحتمالات الأخرى يتّضح أن الأدلة المعتبرة على التأثير موجودة. يُضاف إلى ذلك أن الأسلوب الاجتهادي للكثير من الفقهاء كان يقوم على الاستفادة من أجواء الصدور.

وفي هذا المقال نكتفي بذكر نماذج منها فقط:

قال أحد تلاميذ المرجع الديني السيد البروجردي رحمته الله بشأن أسلوبه الاجتهادي: «إن سماحته، بالإضافة إلى الاهتمام بالرجال والإسناد، كان يرى أهمية لتشخيص أجواء صدور الحديث كثيراً، وكان يذهب إلى الاعتقاد بأن للأحاديث شأن نزول أيضاً، وأنها قد صدرت في بيئة تسودها أقوال ونظريات كبار فقهاء أهل السنّة، وأن أهل البيت عليهم السلام إنما كانوا يتحدثون في إطار هذه الفتاوى، حيث كانت كلماتهم إما رداً على نظرية أو إثباتها. وعليه لا بُدّ من الحصول على بيئة وفضاء المسألة الفقهية؛ لكي يتمّ فهم المراد من الرواية»^(٤٢).

ثم أضاف قائلاً: «إن السيد البروجردي كان متردداً في القول باستحباب الجهر ب (بسم الله) في الصلوات الإخفائية؛ لأن أهل السنّة كانوا في الصلوات الجهرية يروّون وجوب الإخفات بالبسملة، وإن القول بأن الجهر بها من علامة المؤمن ناظرٌ إلى هذا الرأي من قبل أهل السنّة، وليست ناظرةً إلى الصلوات الإخفائية، نفيّاً أو إثباتاً»^(٤٣).

كما قال السيد البروجردي، بالنظر إلى فضاء نزول الآية ٩ من سورة الجمعة: لا إطلاق في هذه الآية، ولا يمكن التمسك بإطلاقها لنفي بعض الشرائط^(٤٣). كما كان الإمام الخميني، بالإضافة إلى الدور الذي يوليه لفضاء صدور في الاجتهاد، يعمل على توظيفه في منهجه الفقهي أيضاً. ومن ذلك أن الروايات الواردة في خيار الحيوان - على سبيل المثال - متعارضة فيما بينها؛ فبعضها يثبت خيار الحيوان للمشتري^(٤٤)؛ وبعضها يثبته لكل من ينتقل إليه الحيوان من المشتري والبايع^(٤٥)، وجاء الكلام في بعض الروايات على أن خيار الحيوان ثابت لكل من: المشتري والبايع^(٤٦). وقد عمد الإمام الخميني - من خلال الاستفادة من أجواء صدور الروايات - إلى رفع التناهي بين الروايات على النحو التالي:

الروايات التي تبين أن «صاحب الحيوان بالخيار» قد رويت عن النبي ﷺ. ففي عصر رسول الله ﷺ ومحيطه، أي الحجاز، الذي كان الغالب فيه البدو والإعاشة بالحيوانات، كالإبل والأغنام ونحوهما، كانت المبادلة بين الأجناس بالأجناس والحيوان بالحيوان شائعة جداً، ولم تكن المبادلة بالدرهم والدينار ونحوهما شائعة كشيوعها، بل الأمر كذلك في عصرنا في البوادي البعيدة عن الأمصار. ثم بعد مضي عصر النبي ﷺ والتابعين، وقيام سلطنة الأمويين والعباسيين مقام النبوة والخلافة، تغيرت الأحوال والأوضاع في البلاد، سيما في العواصم. فقوله: (صاحب الحيوان بالخيار)؛ حيث إنه محكي عن النبي ﷺ، لا إشكال في إطلاقه بالنسبة إلى البائع والمشتري؛ لمكان شيوع المبادلات في الحيوانات. ولا وقع لدعوى الانصراف إلى المشتري. ومدعيه قايص زمانه بعصر النبي ﷺ، ومحيطه بمحيطه، وغفل عن الواقعة. وأما قوله: (صاحب الحيوان المشتري بالخيار) فهو صادر من أبي الحسن الرضا عليه السلام، وعصره ومصره مخالفان لعصر النبي ﷺ ومصره، فإن في عصره عليه السلام كانت المبادلات بالذهب والفضة رائجة، وفي العواصم أكثر تداولاً، ولهذا يمكن دعوى كون القيد غالبياً، فلا يصلح لتقييد إطلاق النبي ﷺ^(٤٧).

كما أن جماعة من الفقهاء حملت بعض الروايات على التقية؛ لأن مفادها متطابق مع رؤية فقهاء أهل السنة في ذلك العصر.

وفي ما يلي نقل بعض النماذج القليلة من تلك الموارد الكثيرة:

• تأثير العلم بفضاءات صدور النصوص في الاجتهاد الشرعي

- حمل الشيخ الطوسي الرواية التي تفيد أن المتوضئ يجب عليه استعمال ماء جديد للمسح، غير الماء الذي غسل به وجهه ويديه؛ لأن هذا هو مذهب جميع فقهاء أهل السنة، باستثناء مالك^(٤٨).

- حمل الشهيد الأول الروايات التي تجيز قول: «أمين» على التقية^(٤٩).

- لقد حمل البهبهاني روايات التيمم المتضمنة لضربتين على التراب على التقية؛

لأن هذا ما يقوله فقهاء أهل السنة^(٥٠). كما حمل روايات جواز السجود على القطن والكتان على التقية أيضاً؛ لأنه كان شعاراً للعامة^(٥١). وكذلك حمل الروايات التي تمنع قراءة البسمة مع السورة على التقية أيضاً^(٥٢). وحمل هو وأحد تلاميذه الروايات التي تجيز إقامة صلاة الناظلة جماعة على التقية أيضاً؛ لأن فقهاء أهل السنة يجيزون ذلك^(٥٣).

- حمل الميرزا القمي الروايات التي تقول بوجود مسح الساعد في التيمم؛ بسبب

موافقتها لآراء فقهاء أهل السنة، على التقية^(٥٤).

- حمل الشيخ النراقي الروايات الدالة على وجوب الزكاة في مال التجارة على

التقية؛ لأنه رأي أبي حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل^(٥٥).

- حمل الشيخ صاحب الجواهر الروايات التي تبلغ بالجار إلى أربعين بيتاً على

التقية؛ لكونه من آراء أهل السنة^(٥٦).

- حمل الشيخ الأنصاري الروايات التي تدلّ على تخيير المكلف بين الجهر

والإخفات في الصلاة اليومية على التقية؛ لأن جميع فقهاء أهل السنة يذهبون إلى هذا

القول، باستثناء ابن أبي ليلى^(٥٧). كما حمل الروايات الدالة على طهارة الخمر

والمسكرات على التقية من حكام الجور^(٥٨).

الاحتمال الثاني: تأثير العلم بفضاء النزول في العبارات المجملة

إن من بين الاحتمالات الجديرة بالاهتمام في هذا الشأن هو تأثير العلم بأجواء

الصدور في ما يتعلق بالعبارات المجملة. ويبدو أن تأثير هذا المقدار من العلم بأجواء

الصدور في الاجتهاد يحتاج إلى المنبهات أكثر من حاجته إلى الاستدلال، ولكن على

كلّ حال يمكن لنا أن نقيم له بعض الأدلة.

الدليل الأول

يمكن بيان هذا الدليل على النحو التالي:

١. المجمل كلامٌ يُحتمَلُ في معناه وجهان أو أكثر.
 ٢. يمكن رفع الإجمال من خلال العلم بفضاء الصدور، بوصفه واحداً من القرائن.
 ٣. كل ما يؤثر في رفع الإجمال يجب توظيفه في الاجتهاد، ومنه: العلم بفضاء الصدور.
- إن مقدمات هذا الدليل واضحة، وشكل الاستدلال فيه صحيح، وبالتالي فإن نتيجته معتبرة.

الدليل الثاني

يمكن بيان هذا الدليل على النحو التالي:

١. إن جميع لغات العالم - ومن بينها: اللغة العربية - تحتوي على الكلام المجمل، وإن المشترك يُعدّ من مصاديق المجمل، سواء أكان هذا الاشتراك في مفردات من قبيل: كلمة «العين»، التي تستعمل في عدّة معاني، أو الاشتراك في الهيئات والتراكيب، من قبيل: «بعث داري»، التي تستعمل في الإخبار، وفي الإنشاء أيضاً.
 ٢. إن فهم المفردات والتراكيب المشتركة يحتاج إلى قرينة وشاهد معتبر، وإلا يبقى تفسير الكلام بأحد الوجهين أو أحد الوجوه، دون الوجوه الأخرى، غير وحيه من الناحية العقلية والعقلانية.
 ٣. قد تكون القرينة أو الشاهد المعتبر لفظياً تارة، من قبيل: كلمة «الأمس» في عبارة: «بعث داري بالأمس»، حيث تشكل قرينة لفظية على إرادة الإخبار؛ وقد تكون القرينة غير لفظية تارة أخرى، من قبيل: قول البائع في مجلس العقد: «بعث داري»، حيث تشكل قرينة حالية على إرادة الإنشاء.
 ٤. من الممكن أن تكون هناك في أجواء صدور النصّ قرائن يمكن الاستفادة منها في رفع الإجمال. وعليه فإن العلم بأجواء صدور النصّ يؤثر في رفع الإجمال.
- إن مقدمات هذا الدليل واضحة، ونتيجته العلم بفضاء الصدور في فهم المراد

• تأثير العلم بفضاءات صدور النصوص في الاجتهاد الشرعي

من الألفاظ والتراكيب مجملة؛ لأنها من القرائن على فهم مراد المتكلم والكاتب.

الاحتمال الثالث: تأثير العلم بأجواء الصدور في الظواهر

إن تأثير العلم بأجواء الصدور في الظواهر غير واضح جداً؛ وذلك لأن الظاهر يدل على معنى يعتبره العقلاء حجة، حتى مع احتمال الخلاف؛ لأنهم لا يرون هذا الاحتمال معتبراً. ومع ذلك يبدو أن بالإمكان أن نقيم الأدلة في هذا الشأن:

الدليل الأول

يمكن بيان هذا الدليل من خلال المقدمات التالية:

- 1- إن الظاهر هو «عبارة» يُحتمل فيها خلاف المعنى المستنبط.
 - 2- إن كل «عبارة» يُحتمل فيها خلاف الظاهر تؤثر بعض العناصر في استنباط المعنى المراد منها.
 - 3- إن أجواء الصدور من بين العناصر التي يمكن لها أن تكون مؤثرة ودخيلة في تحديد المعنى المراد من ظاهر اللفظ.
 - 4- إن كل ما له دخل وتأثير في تحديد المعنى المراد من النص يكون العلم به ضرورياً.
- إن مقدمات هذا الاستدلال واضحة، ولا يبدو عليها أي إشكال. ونتيجة هذه المقدمات هي تأثير العلم بفضاء الصدور على العبارات التي هي من قبيل: الظواهر. وأنا لم أعر على هذا الدليل بصيغته المبيّنة أعلاه في كلام أي واحد من العلماء، ولكن يمكن اصطياده من بين كلمات بعض الأعلام^(٥٩). إن مقدمات هذا الدليل واضحة، كما أنها تبدو غير قابلة للنقاش، وبالتالي فإن نتيجته هي تأثير العلم بأجواء الصدور في العبارات التي هي من قبيل: الظاهر.

الدليل الثاني

يمكن بيان هذا الدليل ضمن القضايا التالية:

- 1- إن عدم العلم بأجواء النزول والصدور يؤدي إلى إجمال النص؛ حيث لا تكون

العبارات صريحة.

٢. عندما يقع الإجمال في النص يظهر الاختلاف في التفسير.

٣. إن الاختلاف في التفسير يؤدي إلى التنازع.

٤. إن التنازع مبعوض للشارع. إذن لا بدّ - تجنّباً لحصول التنازع - من القول بتأثير

العلم بأجواء النزول والصدور^(٦٠).

تقييم هذا الدليل

إن المقدمة الأولى من هذا الاستدلال - القائلة بأن عدم العلم بفضاء النزول والصدور حيث لا تكون العبارات صريحة يورث الإجمال - غير صحيحة. نعم، يمكن القبول بها على نحو الموجبة الجزئية؛ حيث تؤدي في بعض الموارد إلى الإجمال، بيد أنها في الوقت نفسه لا تؤدي إلى الإجمال في بعض الموارد الأخرى أيضاً، فيكون للعبارة ظهور في معنى من المعاني.

وبناءً على القاعدة القائلة: «إن النتيجة تتبع أحسن المقدمات» فإن هذا الدليل

يثبت العلم بأجواء الصدور على نحو الموجبة الجزئية.

الاحتمال الرابع: تأثير العلم بفضاء الصدور في العبارات الصريحة

هل يمكن للعلم بأجواء الصدور في العبارات الصريحة أن يكون مؤثراً، ويمكن إثباته أيضاً؟ يبدو أن النص إذا كان صريحاً من جميع الجهات لا نحتاج معه إلى العلم بأجواء صدوره؛ إذ المفروض أن النص - في مثل هذه الحالة - لا يرد فيه أي احتمال للخلاف؛ كي تكون لقريظة العلم بفضاء صدوره تأثير فيه، إلا إذا كانت الصراحة متوهمة، ولم تكن صراحة حقيقية؛ إذ قد يدعى - مثلاً - أن النص صريح من جميع الجهات، بيد أن الرجوع إلى فضاء الصدور والعلم بالقرائن يزيل في الحد الأدنى الصراحة المدعاة في المتن من بعض الجهات، أو يحصل الشك في هذه الصراحة. وعليه فإن العلم بفضاء الصدور في النصوص الصريحة من جميع الجهات ليس ضرورياً، إلا في حالة الشك في صراحة النص، فيجب عندها الاستعانة بجميع القرائن، ومن بينها: فضاء الصدور أيضاً. وعليه فإن ذات الأدلة المعتبرة التي تقدّم ذكرها في إثبات العلم

• تأثير العلم بفضاءات صدور النصوص في الاجتهاد الشرعي

بأجواء الصدور بالنسبة إلى الظواهر تعتبر مجدية هنا أيضاً. بيد أن الذي يُهَوَّن الأمر إلى حد ما هو أنه قلماً يكون عندنا نصّ صريح من جميع الجهات. وعلى هذا الأساس، بالالتفات إلى الأدلة التي تقدّم ذكرها في بحث الاحتمال الثاني والثالث، وبالالتفات إلى ندرة النصوص الصريحة، لا نرى ضرورةً إلى المزيد من البحث في هذا المجال.

الإجابة عن إشكاليين على الرأي المختار

هناك إشكالان يمكن طرحهما على الرأي المختار. وفي ما يلي ناقش هذين الإشكاليين على النحو التالي:

الإشكال الأول

إن القول بتأثير العلم بأجواء الصدور في الاجتهاد يؤدي إلى تخصيص الأدلة القرآنية والروائية بزمان ومكان خاص، ويؤدي إلى عدم إمكان التعميم والتوسعة في الأدلة القرآنية والروائية، ولا سيما مع الالتفات إلى أن الكثير من رواياتنا قد وردت في وقائع خاصة، كما ذهب إلى ذلك بعض المفكرين المعاصرين، حيث قال في هذا الشأن: «إن أول شيء يقال هو أنه ينبغي أن ينظر إلى النصّ (text) من خلال الخلفية (context)، أو الأجواء المحيطة بالنصّ. فما الذي يعنيه هذا الكلام؟ إذا أردنا التعبير عن هذا المضمون بلغتنا كان معناه: يجب أن يكون كلّ نصّ مقيد (إلا ما خرج بالدليل)، أو القول بأن كل مدلول خاصّ إلا ما خرج بالدليل [...]، بمعنى أن الذي نريد قوله هو أن الخصائص الموجودة في الـ (context) والخلفية موجودةٌ بأجمعها في النصّ، وهي تعمل على تقييد هذا النصّ أو الـ (text)»^(١).

الجواب

إن ما نقوله من تأثير العلم بفضاء الصدور هو في الأصل تفسيرٌ واستنباط. وهذا لا يعني أن النصّ المفسّر سوف يكون مقيداً بالضرورة أيضاً، بل على العكس من ذلك فإن العلم بأجواء الصدور يؤدي أحياناً إلى التفسير الموسّع في مفاد النصّ. وعليه

يجب عدم الخلط بين تأثير التفسير وبين العلم بأجواء الصدور من خلال تقييد المعنى المفسر بخصائص عصر صدور النص. إن الذي نقوله هو تقييد التفسير بالعلم بفضاء الصدور، والذي ورد في هذا الإشكال هو تقييد المعنى الذي تمّ تفسيره، وذلك بواسطة القرائن الموجودة في أجواء الصدور، وليس بواسطة العلم بأجواء الصدور.

الإشكال الثاني

إن التمسك بهذا الرأي (تأثير العلم بشأن نزول الآيات وفضاء صدور الروايات في الاجتهاد) يؤدي إلى غلق باب الاجتهاد؛ إذ لا تتوفر لدينا المعلومات التاريخية الكافية في الكثير من الموارد في ما يتعلق بشأن نزول الآيات وفضاء صدور الروايات. ومعنى هذا التأثير أننا في ما يتعلق بالموارد التي لا نمتلك بشأنها معلومات كافية لا نستطيع القيام بعملية الاستنباط، الأمر الذي يعني غلق باب الاجتهاد.

الجواب

أولاً: يمكن لنا من خلال القراءة والدراسة أن نحصل على المعلومات الكافية في الكثير من الموارد، كما هو المنهج الاجتهادي لدى بعض الفقهاء، حيث ساروا على طبقه، ولم يلجأوا إلى القول بغلق باب الاجتهاد، من قبيل: المنهج الاجتهادي للسيد البروجردي.

وثانياً: في الموارد النادرة، حيث لا يمكن الحصول على هذه المعلومات، ولا تكون عبارة النص واضحة وصريحة، يجب الأخذ بالمقادير المتيقنة، لا أن يُعمد إلى غلق باب الاجتهاد من الأساس.

النتيجة

لقد تناولنا في هذا المقال السؤال القائل: هل العلم بفضاء وأجواء نزول الآيات وصدور الروايات مؤثر في عملية الاجتهاد والاستنباط أم لا؟ واتضح أن هذا العلم مؤثر في الجملة. وحيث إن الألفاظ والعبارات على ثلاثة أقسام، وهي: العبارات الصريحة، والعبارات الظاهرة، والعبارات المجملة. وحيث إن العبارات الصريحة هي العبارات التي

• تأثير العلم بفضاءات صدور النصوص في الاجتهاد الشرعي

تدلّ على المعاني المستتبطة على نحوٍ قاطع، بحيث لا يحتمل فيها الخلاف أبداً، لا يمكن القول بدورٍ لتأثير العلم بفضاء الصدور في هذا النوع من العبارات. ولكن حيث لا تكون دلالة عبارات الظاهر والمجمل على المعنى المراد قطعية يكون للعناصر والقرائن غير اللفظية دخلٌ طبيعي في الدلالة على المراد، ومن بين هذه العناصر العلم بفضاء نزول الآيات وصدور الروايات. ومن هنا فقد أقمنا في هذه المقالة أدلةً لصالح تأثير العلم بأجواء الصدور. كما تمّ نقد أدلة أولئك الذين لا يرون تأثيراً لهذا العلم، وأجبنا عن إشكالاتهم في هذا الخصوص.

المواش

- (١) للمزيد من الاطلاع انظر: أحمد واعظي، نظريه تفسير متن: ٢٦٦ - ٢٧٠، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، ط١، قم، ١٣٩٠هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٢) انظر: الوحيد البهبهاني، الرسائل الأصولية: ٢٩، مؤسسة الوحيد البهبهاني، ط١، قم، ١٤١٦هـ.
- (٣) انظر: إبراهيم الشاطبي، الموافقات ٣: ٢٠١، دار الفكر، بيروت.
- (٤) انظر: ولي الله إشارقي ترابي، مقدمه تفسير شاهي ١: ٤١، انتشارات نويد، ط١، طهران، ١٣٦٢هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٥) انظر: الصدوق، معاني الأخبار: ٢٥٤، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٣٦١هـ.ش.
- (٦) انظر: الجميري، قرب الإسناد: ٢٧٥، مؤسسة آل البيت، ط١، قم، ١٤١٣هـ؛ الكليني، الكافي ٦: ٢٤٧، دار الكتب الإسلامية، ط٣، طهران، ١٣٨٨هـ؛ الطوسي، الاستبصار ٤: ٧٤، دار الكتب الإسلامية، ط٤، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.
- (٧) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢١: ٢٥٧، مؤسسة آل البيت، ط٢، قم، ١٤١٦هـ.
- (٨) انظر: الطوسي، النهاية ٢: ٣٢٢، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٢هـ.
- (٩) انظر: الشهيد الأول، القواعد والفوائد ١: ١٥٢، مكتبة المفيد، ط١، قم.
- (١٠) انظر: الوحيد البهبهاني، الرسائل الأصولية: ٢٩، ١٤١٦هـ.
- (١١) انظر: المصدر السابق: ٣٠.
- (١٢) انظر: السيد محمد باقر الصدر، الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد (المطبوع في الاجتهاد والحياة): ١٥٨، إعداد: محمد الحسيني، مركز الغدير، ط٢، قم، ١٤١٧هـ.
- (١٣) انظر: محمد الفخر الرازي، التفسير الكبير ٥: ٤٦، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢١هـ؛ علي الواحدي، أسباب النزول: ٢، عالم الكتب، ط١، بيروت.
- (١٤) انظر: الفيض الكاشاني، الصافي ١٠: ٤٧، كتابفروشي إسلامي، ط٦، طهران، ١٣٦٢هـ.ش؛ بدر

الإجتهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ١٩٩

- الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٢٢، المكتبة العربية، بيروت، ١٣٩١هـ؛ جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن ١: ٧٨، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٤١٦هـ؛ السيد محمد الشيرازي، تقريب القرآن إلى الأدهان ١: ٤٦، دار العلوم، ط١، بيروت، ١٤٢٤هـ؛ محمد هادي معرفت، التمهيد ١: ٢٤١، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٥هـ؛ وهبة الزحيلي، التفسير الوسيط ١: ٦، دار الفكر المعاصر، ط٢، بيروت، ١٤٢٧هـ.
- (١٥) انظر: محمد فاضل اللكراني، نهاية التقرير (تقريرات درس السيد البروجردي) ٢: ٣٣٦، مركز فقه الأئمة الأطهار، ط٢، قم، ١٤٢٠هـ؛ السيد روح الله الخميني، كتاب البيع ٤: ٢٦٣، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، طهران، ١٣٧٩هـ.ش.
- (١٦) انظر: السيد روح الله الخميني، الاجتهاد والتقليد: ١٢، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.
- (١٧) انظر: المصدر السابق: ١٧.
- (١٨) انظر: حسين علي المنتظري، محاضرات في أصول الفقه (تقريرات درس خارج أصول فقه الإمام الخميني): ٤٢٢، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، طهران، ١٤٣٠هـ.
- (١٩) انظر: سعيد ضيائي فر، مكتب فقهي إمام خميني: ١٨٦ - ٢٠٢، عروج، ط١، طهران، ١٣٩٠هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٢٠) انظر: محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي: ٢٥٠ - ٢٥١، المؤسسة الدولية، ط١، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (٢١) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٥٥٤ - ٥٥٥، المجمع العالمي لأهل البيت، ط٢، قم، ١٤١٨هـ.
- (٢٢) السيد علي الحسيني السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ١٣٧ - ١٣٨، مكتب السيد السيستاني، ط١، قم، ١٤١٤هـ.
- (٢٣) انظر: المصدر السابق: ١٣٨.
- (٢٤) انظر: العلامة الحلي، نهاية الوصول ٥: ١٦٨ - ١٧٢، مؤسسة الإمام الصادق، ط١، قم، ١٤٢٩هـ؛ محمد كاظم الأخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٤٦٨، مؤسسة آل البيت، ط٢، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (٢٥) عبد الله جوادي الآملي، تفسير تسنيم: ٢٣٦، مركز نشر إسرائ، ط٧، قم، ١٣٨٧هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٢٦) انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٣٣٩، إسماعيليان، ط٣، قم، ١٣٩٤هـ.
- (٢٧) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٤٦، ١٣٩٤هـ.
- (٢٨) انظر: المصدر السابق ١٧: ١٢١ - ١٢٤.
- (٢٩) انظر: المصدر السابق ٤: ٦٠، ٨١، ٣٩٢؛ ٦: ٦٧؛ ٨: ١٩٣؛ ٩: ١٠٢؛ ١٠: ٢٢٦؛ ١١: ٢٧٥؛ ١٢: ٢٩٥؛ ١٤: ٧٧؛ ١٧: ٤٥؛ ٣١٥؛ ١٨: ٢٤٠؛ ١٩: ٣٠٨؛ ٢٠: ١٢٩، ٣٠٢، ٣٥٦.
- (٣٠) انظر: المصدر السابق ١٨: ٨ - ٩.

- (٣١) انظر: الأنعام: ٧.
- (٣٢) العلامة محمد حسين الطباطبائي، قرآن در إسلام (القرآن في الإسلام): ١٧٢، دار الكتب الإسلامية، ط٢، طهران، ١٣٥٣هـ.ش؛ العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٣٩.
- (٣٣) انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ٧٤؛ وله أيضاً: قرآن در إسلام (القرآن في الإسلام): ١٧٣.
- (٣٤) انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ٧٤؛ وله أيضاً: قرآن در إسلام (القرآن في الإسلام): ١٧٤.
- (٣٥) انظر: محمد فاکر ميدي، قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة: ٣٨١، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ط١، طهران، ١٣٨٥هـ.
- (٣٦) انظر: عبد الله جوادي الآملي، تفسير تسنيم ١: ٢٣٦، ٢٣٦هـ.ش.
- (٣٧) انظر: العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١٩: ١٩١، مؤسسة الوفاء، ط٢، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- (٣٨) انظر: محسن الفيض الكاشاني، الصافي ٢٣: ١٤٢٣، كتابفروشي إسلامي، ط٦، طهران، ١٣٧٣هـ.ش.
- (٣٩) انظر: أحمد البرقي، المحاسن ٢: ٤١٧، دار الكتب الإسلامية، ط١، طهران، ١٣٣٠هـ.ش؛ محمد الصفار، بصائر الدرجات: ٤٠٠، الأعلمي، ط١، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.
- (٤٠) انظر: السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول (تقريرات درس خارج أصول السيد محمد باقر الصدر) ٣: ٣٠٤، ط٤، قم، ١٤٠٥هـ.
- (٤١) انظر: فاضل اللنكراني، حوار مع الشيخ الفاضل اللنكراني، مجلة حوزة، العدد المزدوج ٤٣ - ٤٤: ١٤٥، ١٣٧٠هـ.ش.
- (٤٢) انظر: المصدر السابق: ١٤٦.
- (٤٣) انظر: حسين علي المنتظري، البدر الزاهر (تقريرات درس السيد البروجردي): ١٤ - ١٦، كتابفروشي شهيد محمد منتظري، ط٣، قم، ١٤١٦هـ.
- (٤٤) انظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٠، ١٤١٦هـ.
- (٤٥) انظر: المصدر السابق: ٥.
- (٤٦) انظر: المصدر السابق: ١٢.
- (٤٧) السيد روح الله الخميني، كتاب البيع ٣: ٢٦٣ - ٢٦٥، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، طهران، ١٣٧٩هـ.ش.
- (٤٨) انظر: الطوسي، الخلاف: ٨، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤٠٧هـ.
- (٤٩) انظر: الشهيد الأول، الدروس الشرعية ١: ١٧٤، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٢، قم، ١٤١٧هـ.
- (٥٠) انظر: الوحيد البهبهاني، الرسائل الأصولية ٢: ١٤٠، ١٤٢٠هـ.
- (٥١) انظر: المصدر السابق: ٣٩٣.
- (٥٢) انظر: الوحيد البهبهاني، مصابيح الأنوار ٧: ٤٠٣، ١٤٢٤هـ.

- (٥٣) انظر: المصدر السابق ٨: ٢٦١؛ الميرزا القمي، القوانين: ٤٢٣، ١٤٢٠هـ.
- (٥٤) انظر: الميرزا القمي، جامع الشتات ١: ٣٣٦، ١٣٧٥هـ.ش.
- (٥٥) انظر: أحمد النراقي، مستند الشيعة ٩: ٢٤٢، مؤسسة آل البيت، ط١، مشهد، ١٤١٦هـ.
- (٥٦) انظر محمد بن حسن النجفي، جواهر الكلام ٢٨: ٤٢، دار الكتب الإسلامية، ط٣، طهران، ١٣٦٨هـ.ش.
- (٥٧) انظر: الشيخ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٣٨١، ١٤١٥هـ.
- (٥٨) انظر: الشيخ الأنصاري، المكاسب ٥: ٦٢، ١٤٢٨هـ.
- (٥٩) انظر: السيد علي السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ١٣٧، مكتب السيد السيستاني، ط١، قم، ١٤١٤هـ.
- (٦٠) انظر: إبراهيم الشاطبي، الموافقات ٣: ٢٠٢، دار الفكر، بيروت.
- (٦١) انظر: مصطفى ملكيان، بيش در آمدي بر مكتب شناسي فقهي: ١٨٧، إعداد: سعيد ضيائي فر، پژوهشگاه علوم و فرهنگ إسلامي، ط١، قم، ١٣٨٥هـ.ش.

نظرية تقليد الميت ابتداءً

قراءةً وتعليقاً

الشيخ محمد جواد مسلمي^(*)

ترجمة: وسيم حيدر

مفهوم التقليد

إن «التقليد» لغةً يعني: «اتباع شخص لشخص في قول أو فعل، دون التأمّل والنظر في دليل ذلك الفعل أو القول». وأما في المصطلح الفقهي فهو: «استناد واعتماد غير المجتهد على فتوى المجتهد في مقام العمل».

وهناك مصطلحان آخران في مباحث التقليد أيضاً، وهما: «التقليد الابتدائي»، و«التقليد الاستمراري». وكما يلوح من ظاهر لفظ هذين المصطلحين فإن التقليد الابتدائي يعني الشروع والابتداء في الاتباع وأخذ الفتوى من المجتهد، وأما في التقليد الاستمراري فإن المكلف بعد مدّة من اتباع مجتهد يتردّد بين البقاء على تقليد ذلك المجتهد أو ينتقل منه إلى تقليد مجتهد آخر، فيختار الاستمرار والبقاء على تقليد الأول. ينظر في هذه المقالة إلى البحث بشأن تقليد المجتهد، وتمامية الأدلة على جوازه بوصفه مسألة مفروغاً عنها. ومن هنا فإننا في هذا التحقيق نسعى - بعد فرض جواز تقليد العامي للمجتهد، وحجية فتوى المجتهد عليه - إلى البحث في واحدٍ من أنواع التقليد، وهو تقليد الميت ابتداءً. كما نأمل في هذا المقال - بطبيعة الحال - ضمن دراسة أدلة تقليد الميت ابتداءً أن تتضح الأمور المبهمة في مسألة البقاء على تقليد الميت أيضاً.

(*) أستاذٌ وباحثٌ في الحوزة العلميّة.

الجذور التاريخية لبحث هذه المسألة

لم يرد في أقدم الكتب الواصلة إلينا ذكرٌ لصفة الحياة في جملة صفات المفتي، ويمكن لنا أن نشير من بين تلك الكتب إلى كتاب «الذريعة»، للسيد المرتضى، و«العدة»، للشيخ الطوسي، و«الغنية»، للسيد ابن زهرة. ويمكن القول: إن الذي يظهر من خلال التتبع في كتب الأصحاب هو أن طرح هذا البحث بشكلٍ مستقلٍّ يعود إلى القرن العاشر الهجري، على يد الشهيد الثاني (٩٦٦هـ). فقد قال الشيخ خلف آل عصفور في حاشية كتابه في هذا الشأن: «أول من فتح باب المنع من تقليد الميت ابتداءً هو الشهيد الثاني - رضوان الله تعالى عليه -، في رسالة عقدها لذلك الغرض، وقد تبعه من تأخر عنه على ذلك»^(١). وبطبيعة الحال يمكن أن نحصل بشكلٍ غير مستقلٍّ على إشارات في هذا الشأن تعود إلى ما قبل عصر الشهيد الثاني رحمته، في عبارات كتاب (مبادئ الوصول)، للعلامة الحلي (٧٢٦هـ): إذ يقول: «إذا أفتى غير المجتهد بما يحكيه عن المجتهد فإن كان يحكي عن ميتٍ لم يجز الأخذ بقوله؛ إذ لا قول للميت، فإن الإجماع لا ينعقد مع خلافه حياً، وينعقد بعد موته». فالعلامة يقول هنا في بيان الدليل على بطلان تقليد الميت بأن المجتهد إذا أفتى في حياته بخلاف فتاوى غيره من الفقهاء كان ذلك مانعاً من انعقاد الإجماع، وأما مخالفته لغيره بعد موته فلا تمنع من انعقاد إجماع الذين يأتون بعده في المستقبل. وهذا الكلام من العلامة الحلي يدل على عدم اعتبار قول وفتوى المجتهد بعد وفاته»^(٢).

ثم اشتهرت بعد ذلك بين العلماء عبارة العلامة الحلي التي يقول فيها: «لا قول للميت»، وكذلك الجملة المعروفة للفخر الرازي: «كلام الميت كالميت»^(٣)، وأدت إلى ظهور أبحاث من قبلهم في هذا الشأن، إلى الحد الذي عمد معه المحدث الأسترآبادي (١٠٣٣هـ) - الأخباري الشهير - إلى تخصيص فائدة من كتابه (الفوائد المدنية) بهذه المسألة، وقال: «فائدة: ما اشتهر بين المتأخرين من أصحابنا من أن قول الميت كالميت لا يجوز العمل به بعد موته المراد به ظنه المبني على استتباط ظني. وأما فتاوى الأخباريين من أصحابنا فهي مبنية على ما هو صريح الأحاديث أو لازمه البيِّن، فلا تموت بموت المفتي...»^(٤). وتبعاً للمحدث الأسترآبادي ذكر الأخباريون مسائل وأبحاث تفصيلية في رد اشتراط الحياة في تقليد المجتهد، حتى أدت بالتالي إلى تبلور

• نظرية تقليد الميِّت ابتداءً، قراءة وتعليق

مسألة تقليد الميِّت ابتداءً، لتغدو واحدةً من أشهر المسائل الخلافية بين المدرسة الأصولية والمدرسة الأخبارية. والذي اشتهر عن المدرسة الأصولية في تاريخ الفقه هو القول بحرمة تقليد الميِّت ابتداءً، حتّى ذهب الكثير من الفقهاء الأصوليين إلى ادّعاء الإجماع على ذلك. وأما المدرسة الأخبارية فالمشهور فيها هو القول بجواز تقليد الميِّت ابتداءً.

يذهب الكثير من المحقّقين في الفقه إلى الإذعان بوجود البحث عن السبب الرئيس في الاختلاف بين المدرستين الأصولية والأخبارية في الفتوى بجواز وعدم جواز تقليد الميِّت ابتداءً، في اختلاف هاتين المدرستين في تعريف الفقيه والمجتهد الذي يجب تقليده واتباعه^(٦). وكما يلوح من كلام بعض الأخباريين فإنهم يشبهون أمر الإفتاء بنقل الرواية، وأن المفتي أو الفقيه الذي يجب اتباعه إنّ هو إلا ناقلٌ أخبار ومفسّر لتراث الأئمة الأطهار^(٧). وحيث لا يكون عمل المفتي غير نقل الرواية وتبيينها لن يكون هناك فرقٌ بين حياته ومماته، وسوف يكون قوله (فتواه) نقلاً وتفصيلاً وتوضيحاً للرواية.

وأما على المقلب الآخر، حيث نصل إلى الأصوليين، الذين لم ينظروا إلى المسألة من هذه الزاوية، فإنهم إذ يصلون في مسار أدلة حجية فتوى الميت إلى اشتراط الحياة يواجهون موانع من قبيل: الإجماع، وسيرة المتشرّعة على وجوب الرجوع إلى الأحياء، وبالتالي فإنهم يفتون لذلك بعدم جواز تقليد الميِّت في فتواه.

ومن المناسب هنا قبل الدخول في البحث عن الأدلة، ومناقشتها، أن نشير إلى مسألة ذكرها صاحب المعالم في كتابه، حيث قال: «إن القول بالجواز في مسألة تقليد الميت قليل الجدوى على أصولنا؛ لأن المسألة اجتهادية، وفرض العامي فيها [هو] الرجوع إلى فتوى المجتهد [الحي]؛ لأن الرجوع إلى المجتهد الميِّت، والحصول على الفتوى في هذه المسألة منه، لا يخلو من إحدى حالتين؛ فإما أن يكون ذلك المجتهد الميت قائلًا بعدم جواز تقليد الميت فسوف يكون الرجوع إليه غير جائز، حتّى على طبق فتواه؛ وقد يجيز تقليد الميت [وحيثنئذٍ فالقائل بالجواز إن كان ميتاً فالرجوع إلى فتواه فيها دوزّ ظاهر]^(٧).

ويمكن بيان الدُّور هنا بالقول: إن حجّية تقليد الميِّت للعامي تتوقّف على أن تكون فتوى ذلك الميِّت حجة؛ ومن جهةٍ أخرى فإن حجّية فتوى ذلك الميِّت تتوقّف على حجّية تقليد الميِّت. وبالتالي سوف تتوقف حجّية تقليد الميِّت على حجّية تقليد الميِّت، وهذا دُورٌ صريح.

وحتى إذا لم نذكر إشكال الدُّور يبقى الشخص العامي عند الرجوع إلى المجتهد لتقليده، حيث يكون هناك اختلافٌ بين العلماء بشأن اشتراط الحياة، يجب عليه بحكم العقل اختيار القدر المتيقّن والحالة المتفق عليها، وهي الرجوع إلى المجتهد الحيّ. كما يتمّ ذكر هذا الأمر في أصل مسألة التقليد، وكذلك وجوب تقليد الأعلام أيضاً؛ إذ يجب على العامي بحكم العقل أن يختار أنقن الطرق وأقربها إلى الاحتياط وإبراء الذمّة.

أدلة المانعين

يمكن بيان الأدلّة التي ذكرها القائلون باشتراط الحياة في المقلد (المانعين من تقليد الميِّت ابتداءً) على مدّعاهم ضمن العناوين التالية:

١- الإجماع

ذهب عددٌ من الفقهاء وكبار العلماء إلى ادّعاء الإجماع على عدم جواز تقليد الميِّت ابتداءً، ومن الضروري هنا أن نذكر بعض عباراتهم الصريحة في ذلك. قال المحقق الثاني (المحقّق الكركي) في هذا الشأن: «لا يجوز الأخذ عن الميِّت مع وجود المجتهد الحيّ، بلا خلاف بين علماء الإمامية»^(٨).

وقال الشهيد الثاني: «قد صرّح الأصحاب في هذا الباب - من كتبهم المختصرة والمطوّلة - وفي غيره باشتراط حياة المجتهد...»^(٩). كما أن له في رسالته التي كتبها في مسألة عدم جواز تقليد الميِّت كلاماً بهذا المضمون: «إننا بعد التتبّع الحثيث في هذا الخصوص لم نعثر حتّى على عالم واحد من العلماء الكبار - الذين يُعْتَدُّ بقولهم - يخالف اشتراط الحياة، ثم استطرّد بعد ذلك قائلاً: «فعلى مدّعي الجواز لجواز تقليد الميِّت» بيان القائل به، على وجه لا يلزم منه خرق الإجماع»^(١٠).

• نظرية تقليد الميت ابتداء، قراءة وتعليق

وقال صاحب المعالم رحمته الله في كتابه الشهير (معالم الدين وملاذ المجتهدين):
«العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميت، مع وجود المجتهد الحي»^(١١).

وجاء في كتاب (الفوائد الحائرية)، للوحيد البهبهاني أيضاً، قوله: «إن الفقهاء أجمعوا على أن الفقيه لو مات لا يكون قوله حجّة»^(١٢). وقال في موضع آخر: «وربما جعل ذلك من المعلوم من مذهب الشيعة»^(١٣).

ومن بين العلماء الذين اشترطوا حياة المجتهد في العمل بفتواه محمد بن أبي جمهور الأحسائي، وقد علل ذلك بقوله: «إذ الميت لا قول له، وعلى هذا انعقد الإجماع من الإمامية، وبه نطقت مصنفاتهم الأصولية، لا أعلم فيها مخالفاً منهم»^(١٤).

كما ارتضى صاحب الجواهر تحقق الإجماع في هذه المسألة^(١٥).
وقال الشيخ الأعظم الأنصاري في تأييد دعوى الإجماع في رسالته له: «وقد بلغ هذا الاشتهار إلى أن شاع بين العوام أن قول الميت كالميت»^(١٦).

وحيث تعبر هذه الكلمات من قبل هؤلاء العظام وأساطين الفقه عن اتفاق وإجماع كبار علماء الشيعة على اشتراط الحياة، ولا شك في أن مرادهم من الإجماع هو اتفاق الكل، يمكن القول بحصولنا هنا على الإجماع المنقول، الذي يمكن الاستناد إليه بناءً على ما اتفق عليه أكثر العلماء في مباحث الإجماع المنقول. كما ذهب إلى ذلك الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله، حيث اعتبر الإجماع المنقول في هذه المسألة - بعد نقل كلمات هؤلاء العلماء - قابلاً للاستناد، وقال: «وهذه الاتفاقات المنقولة كافية في المطلب، بعد اعتضاها بالشهرة العظيمة بين الأصحاب»^(١٧).

٢- ظاهراً الآيات والروايات

ومن بين الأدلة التي ذكرها المانعون على ادعائهم قولهم: إن الآيات والروايات الدالة على حجية فتوى المجتهد وجواز الرجوع له تخصّ المجتهد المتّصف بصفة الحياة. وعليه فإن الرجوع إلى المجتهد الميت وأخذ الفتوى منه لا يندرج تحت هذه الأدلة، ولا تؤيّد نصوص الحجية. وللمزيد من التوضيح يجدر التدقيق في بعض الآيات والروايات، وبيان كيفية اختصاصها.

ومن ذلك، على سبيل المثال: آية «النفر»، إذ يقول تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢). إن هذه الآية هي واحدة من الآيات التي يستند إليها في جواز الرجوع إلى الفقيه، وإثبات الحجية لفتواه. وطريقة الاستدلال بهذه الآية الشريفة باختصار هي أن فتوى الفقيه لو لم تكن حجة على العوام، ولم يتمكنوا من العمل بها، فإن حث عدد من الأشخاص على التفقه في الدين، وإنذار قومهم، سيكون حثاً لهم على فعل اللغو، ومن ناحية أخرى لو لم يجز للعوام أن يأخذوا الفتوى منه لما كان هناك معنى لقوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾؛ لأن هذا الحذر مترتب على ذلك الإنذار من قبل الفقهاء، وثبوت الحجية لكلامهم.

وبعد هذه التوضيحات يذهب القائلون باشتراط الحياة إلى القول: إن الإنذار الوارد في هذه الآية، والذي يترتب عليه الحذر من قبل العوام، له ظهور في حياة المنذر؛ لأن الميت بالنسبة إلى الاتصاف بالمنذرية يكون من قبيل: «ما انقضى عنه المبدأ»، ولذلك لا يمكنه أن يتصف بهذه الصفة بالفعل^(١٨).

والآية الأخرى التي يُستند إليها في هذا الباب هي قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأنبياء: ٦؛ النحل: ٣٤). فقد تمّ التصريح في هذه الآية بوجود رجوع العوام والجهال إلى أهل الخبرة، وعرض أسئلتهم عليهم. والذي يلفت الانتباه في هذه الآية هو وصف «أهل الذكر»، الظاهر في الأشخاص المتصفين فعلاً بهذا الوصف، ولا سيما بعد أن أمر الله بطرح الأسئلة عليهم. وعلى هذا الأساس حيث لا يمكن للميت أن يتصف بهذه الصفة حقيقة، كما أنه لا يمكن طرح الأسئلة عليه، يكون لهذه الآية ظهور في اشتراط الحياة.

وأما بشأن الأخبار الدالة على حجية فتوى المجتهد فيجري ذات الكلام المتقدم؛ إذ إن الروايات الواردة في هذا الباب تشتمل بأجمعها على صفات للفقيه ظاهرة في الفقهاء المتصفين بتلك الصفات فعلاً، وبعبارة أخرى: إن لها ظهوراً في حياة المجتهد. كما في كلام الإمام الحسن العسكري عليه السلام، طبقاً لما رواه الشيخ الطبرسي: «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ، صَائِتًا لِنَفْسِهِ، حَافِظًا لِدِينِهِ، مُخَالَفًا عَلَى هَوَاهُ، مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ، فَلِعَوَامٍّ أَنْ يُقْلِدُوهُ، وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِبَعْضِ فُقَهَاءِ الشَّيْعَةِ، لَا جَمِيعِهِمْ»^(١٩).

٣- سيرة المتشرِّعة

إن الاستدلال بسيرة المتشرِّعة لإثبات شرطية الحياة، بتقريب أن الشخص إذا نظر بنظرة المتأمل إلى أسلوب ومنهج المؤمنين والمتشرِّعة سيشاهد أن سيرة الشيعة منذ عصر الأئمة الأطهار عليهم السلام إلى يومنا هذا تقوم على رجوعهم إلى الفقهاء الأحياء في أسئلتهم، ويقدمون المجتهد الحيّ على الفقيه الميِّت في أخذ الفتوى. ولو أمعنا النظر سنشاهد حتّى الذين يجيزون تقليد الميِّت يتبعون هذه السيرة بشكلٍ ما؛ لأنهم لم يكونوا يمنعون من تقليد الأحياء أبداً. وقد كانت هذه السيرة قائمةً أمام مرأى المعصومين عليهم السلام ومسمعهم، ولم يصدر منهم الردع عنها، بل ساروا عليها هم أنفسهم، وأوصوا أتباعهم وشيعتهم بالرجوع إلى الأحياء من الأصحاب والرواة الفقهاء^(٢٠).

٤- العقل (الأصل العملي)

إذا لم يكن بالإمكان إقامة دليلٍ معتبر من الأدلة الشرعية على حجّية فتوى المجتهد الميِّت وجب الرجوع إلى الأصل الأوّلي الحاكم في المسألة. إلا أن مقتضى الأصل الأوّلي في المسألة هو عدم حجّية الأمانة المشكوك في حجّيتها، وعدم ترتيب آثار الحجّية عليها. وفي توضيح ذلك يجب القول: حيث تعود هذه المسألة (اشتراط أو عدم اشتراط الحياة) إلى دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحجّية. وهل أن الحجّة متعيّنة في فتوى المجتهد الحيّ، أو مخيِّرة بين فتوى الحيّ وفتوى الميِّت؟ فإن العقل في مثل هذا الدوران يحكم بالأخذ بمحتمل التعيّن؛ لكونه مقطوع الحجّية. وأما الطرف مشكوك الحجّية فيكفي الشكّ فيه كي يحكم العقل بسقوطه عن الحجّية في مثل هذا الدوران. وهذا التقريب للأصل الأوّلي في المسألة يُلاحظ في كلام الكثير من كبار العلماء، من أمثال: صاحب الفصول، والآخوند الخراساني، والشيخ الأنصاري، والإمام الخميني (رحمة الله عليهم أجمعين)^(٢١).

أما التقريب الآخر الموجود هنا في ما يتعلق بالأصل الأوّلي فهو «أصالة الاشتغال»، ببيان أن هناك سلسلة من التكاليف الملقاة على عاتق جميع المكلفين، والتي يجب أن تكون مأخوذة من حججها المعتبرة، والعمل على طبق تلك الحجج. وفي صورة تقليد المجتهد الميِّت يبقى الشكّ قائماً في فراغ الذمة من التكليف؛ لأن حجّيته

محلّ اختلاف، ولم يتمّ العثور على دليلٍ معتبر على حجّيته، وعليه يحكم العقل بتحصيل اليقين بفرغ الذمة من التكاليف من خلال الرجوع إلى فتوى المجتهد الحيّ الذي يوجد دليل على اعتباره. ويمكن استفادة هذا التقريب من ظاهر عبارة المحقق الإصفهاني^(٢٢).

مناقشة أدلة المانعين الإجماع

لو أننا صرفنا النظر عن الخدش في أصل تحقّق مثل هذا الإجماع بين علماء الشيعة، أو المتقدّمين منهم على ظهور المدرسة الأخبارية - في الحدّ الأدنى -، ورفضنا استبعاد الميرزا القميّ لتحقّق هذا الإجماع^(٢٣)، يجب القول: إن الذي يمكنه إسقاط هذا الإجماع - الذي هو بحسب الظاهر عمدة أدلة المانعين - عن الاعتبار هو احتمال مدركيته. وكما اتضح في مباحث أصول الفقه فإن اعتبار الإجماع يكمن في كاشفيته عن رأي المعصوم^{عليه السلام}، وإن هذا الكشف لا يحصل إلا إذا كان إجماع كافة علماء الشيعة إجماعاً تعبدياً غير مستند إلى مدركٍ خاصّ.

وهنا يوجد احتمال أن يكون علماء الشيعة قد أجمعوا على هذا الحكم من باب أصالة الاشتغال الموجودة في المسألة، أو بسبب ظهور الآيات والروايات المجوّزة للتقليد، أو غير ذلك من الموارد الأخرى. وعليه مع وجود هذا الاحتمال العقلاني، القائم على مدركية الإجماع، سوف يسقط إجماع المجمعين عن الاعتبار؛ إذ لن يستتبع اكتشافاً لرأي المعصوم^{عليه السلام}.

إن هذا الإشكال وإن كان يلوح من بعض عبارات المحقق الخوئي^{عليه السلام}^(٢٤)، إلا أنه على ما يبدو لم يكن مصرّاً على إشكاله؛ وذلك لأنه عند نقد أدلة المجوّزين لتقليد الميّت ابتداءً قال بشأن دليل الاستصحاب المطروح من قبلهم: «إن الاستصحاب إنما يجري عند عدم الدليل. وقد دلّ الدليل لمن إجماع علماء الشيعة وظهور الآيات والروايات على اشتراط الحياة في المفتي»^(٢٥).

يُضاف إلى ذلك أن بعض مشايخ أساتذتنا صار بصدد الإجابة عن هذا الإشكال، فقال: «إنه وإن كان احتمال الاستناد إلى الدليل أو الأصل مانعاً عن ثبوت

• نظرية تقليد الميت ابتداء، قراءة وتعليق

وصف الحجية للإجماع، إلا أنه لا مجال لهذا الاحتمال في المقام، خصوصاً بعد استقرار رأي المخالفين واستمرار عملهم على تقليد الميت والرجوع إلى أشخاص معينين من الأموات، ففي الحقيقة يكون هذا من خصائص الشيعة وامتيازات الإمامية^(٢٦).
إلا أن الذي شغل ذهن كاتب هذه السطور منذ عهد طويل حول الاعتماد والتعويل على الإجماع والشهرة الفتوائية لدى العلماء المتقدمين هو أن هذه الإجماعات لا يمكن أن تكون دليلاً معتبراً، إلا إذا أوجبت اليقين والاطمئنان برأي المعصوم عليه السلام، وعليه يجب تقييمها بدقة من خلال تتبع جذور أسباب تحقق الإجماعات المتبلورة من قبل الفقهاء، لنرى ما إذا كانت هذه الإجماعات تعبدية، وأن الحكم المجمع عليه قد انتقل من المعصوم إلى فقهاء الشيعة يداً بيد، وعبر سلسلة متصلة من الأشخاص، أو أن تكون هناك عللٌ خفية استدرجت الفقهاء نحو الإفتاء الإجماعي. وإذا لم يتحقق هذا التقييم فربما أدى الأمر في بعض الموارد بشخص المستنبط، من خلال مشاهدة إجماع شبيه بما هو موجود في مسألة، أو بسبب عدم ظهور مدركيته، إلى اليقين برأي المعصوم، وبالتالي فإنه سيفتي طوال الأعوام المتמادية على أساس ذلك الإجماع واليقين المترتب عليه. وفوق ذلك إنه كلما تقدّم الزمن ارتفع عدد المجمعين أكثر، وبذلك سوف يغدو اتّضاح الأمر بالنسبة إلى الأجيال اللاحقة أشدّ تعقيداً.

ويمكن القول هنا: لتعزيز الإشكال المتقدم على الإجماع مورد البحث: إن الذي يُحتمل في موضوع هذا البحث هو أننا عندما نبحث في الأدلة النقلية لا نجد في الأخبار والروايات غير إطلاقات في جواز الرجوع إلى الفقيه العادل، ولا تشمل هذه الإطلاقات على تصريح بشأن اشتراط الحياة أبداً. ومن ناحية أخرى عندما نراجع العقل والمرتكزات العقلية لا نجد فرقاً بين الرجوع إلى الخبير الحيّ والخبير الميت. ثم إننا لا نجد أثراً لاحتمال أن يكون الشارع قد سلك تعبداً خاصاً في مسألة تقليد الميت، ولا سيما أن أدلة جواز أصل تقليد المجتهد تشير إلى ذات ارتكاز رجوع الجاهل إلى العالم. وعليه، بعد هذا البيان كيف تبلورت فتاوى فقهاء الشيعة على عدم جواز تقليد الميت؟! للإجابة عن هذا السؤال يجب علينا الالتفات إلى أن الشيعة وفقهاءهم؛ حيث وقفوا على الركود الشديد لدى أبناء العامة، وتوقفهم على فقهاءهم السابقين، وهم الأئمة الأربعة في مذهب أهل السنة - رغم أخطائهم الفاحشة في الاستنباط -،

كانوا يحملون دُوماً هاجس الابتلاء بمثل هذا الركود والبلاء. ومن ناحيةٍ أخرى طوال مرحلة حضور الأئمة الاثني عشر عليهم السلام تعود أصحابهم على إمكانية نقد الفتاوى السابقة، والاطلاع على صحتها وسقمها، من خلال عرضها على الإمام المعصوم عليه السلام أو تلاميذه. ثم إن أموراً مثل: القضاء وحلّ النزاعات والخصومات وما إلى ذلك تحتاج إلى وجود عالم وفقهه حيّ يمتلك صلاحية إصدار الفتوى، وأن يقلده العوام في الأحكام. ومن هنا فقد تعاضدت جميع هذه المقدمات لتدفع بفقهاء الشيعة نحو الالتزام بجانب الاحتياط في مسارهم الاجتهادي، وكذلك عدم وضع خطّ أحمر أمام نقد أيّ شخص من المتقدمين من غير المعصومين عليهم السلام، وكذلك المشاكل المقرونة بتقليد الميت في المسائل المستحدثة، دفعتهم إلى اعتبار الرجوع إلى أقوال المتقدمين أمراً خاطئاً، والإفتاء بعدم جواز تقليد الميت. ثم إن هؤلاء العلماء الكبار، بالإضافة إلى ذلك، عمدوا في تحليلاتهم؛ بسبب وجود موارد يحيل فيها الإمام المعصوم شيعته إلى الفقيه الحيّ، إلى تخصيص أدلة حجّية فتوى المفتي بالمجتهد والفقيه الحيّ، وعملوا على تطبيق الأدلة على رؤيتهم.

وعليه مع وجود هذه الاحتمالات الجديرة بالتدبر يبدو أن الإجماع المدعى، حتّى إذا كان محصلاً، ليس إجماعاً تعبدياً، بل هو إجماعٌ مدركيّ، أو هو في الحد الأدنى محتمل المدركية (والله العالم).

الآيات والروايات

هناك بشأن دلالة الآيات والروايات المستدلّ بها على جواز تقليد المجتهد والأخذ بفتواه مناقشات من قبل بعض المشايخ^(٢٧). ولو أغمضنا الطرف عن تلك المناقشات في الدلالة (في باب الآيات والروايات) والسند (في باب الروايات فقط) وجب القول: إن هذه الآيات والروايات لا تدلّ على مدعى المانعين.

تشتمل هذه الآيات والروايات على صفاتٍ من قبيل: أهل الذكر، والمنذر، والفقهاء، والعارف بالأحكام، ورواة الحديث، ومخالفة الهوى، وما إلى ذلك من الصفات الأخرى، ممّا له ظهورٌ عرفياً في الأحياء الذين يتّصفون بهذه الصفات بالفعل^(٢٨). وعليه فإن غاية ما تدلّ عليه هذه الآيات والروايات هو حجّية فتوى المجتهد

• نظرية تقليد الميت ابتداء، قراءة وتعليق

الحيّ، وأما بشأن حجّية فتوى المجتهد الميت فهي ساكنة، ولا دلالة فيها على ذلك، ومن هنا فإنها تثبت الحجّية، ولا تنفيها. إلا أن الذي كان ينشده المانعون من الاستدلال باختصاص هذه الآيات والروايات بالمجتهد الحيّ هو عدم حجّية فتوى المجتهد الميت، الذي اتّضح بطلانه بما تقدّم.

كما أن الإحالات من قبيل الأئمة الأطهار عليهم السلام إلى أشخاص بعينهم لا مدخلية فيها لخصوصية انّصاف المجتهد بالحياة، بل ربما كان الأئمة يقتصرون على إرجاع أتباعهم إلى الأحياء ليس لأنهم أحياء؛ بل بسبب عدم كتابة الفتاوى في عصرهم، واحتمال ظهور التغيّر عند نقل فتوى الفقهاء المتقدمين، وسهولة الوصول إلى الفقهاء الأحياء، لا أكثر، فلا تكون في ذلك دلالة على عدم جواز تقليد المجتهد الميت.

سيرة المتشرّعة

الواضح أن المانعين لا يمكنهم الاستدلال بسيرة العقلاء لإثبات مدّعاهم؛ إذ من الواضح بالوجدان أن سيرة العقلاء لا تفرّق في الرجوع إلى رأي المتخصّص في مسألة ما بين أن يكون هذا المتخصّص حياً أو ميتاً. ولكن ربما أمكن التشكيك في تحقّق السيرة من قبل المتشرّعة على عدم الرجوع إلى الأموات؛ إذ يمكن العثور على الكثير من الأمثلة في رجوعهم إلى فتاوى الأموات حتّى في عصر الأئمة عليهم السلام، ولكننا نفترض جدلاً مواصلة النقاش، ونستمرّ في متابعة البحث.

من الواضح أن المتشرّعة في الكثير من الموارد كانوا يرجعون إلى الأحياء؛ للحصول على الأحكام الشرعية، ويسألونهم عن مسائلهم المستحدثة والابتلائية، وحتّى في عصر الأئمة عليهم السلام. حيث لم تكن الكتابة والتأليف مألوفاً. ربما اتخذت هذه الظاهرة شكل السيرة بينهم، وحتّى الأئمة أنفسهم كانوا يحيلون إلى الأحياء. إلا أن هذه السيرة إنما يمكن لها أن تشكّل دليلاً مدّعى المانعين (من عدم جواز تقليد الميت ابتداءً) إذا أمكن. قبل كلّ شيء. إثبات أن «حياة المفتي لها مدخلية عند المتشرّعة في جواز أخذ الفتوى من الفقيه»؛ كي تتمكن. من خلال الوقوف عليها، وعدم وجود ما يخالفها من قبل الشارع. من اكتشاف رأي وموافقة المعصوم على اشتراط صفة الحياة بالنسبة إلى المجتهد.

إلا أن الحقيقة غير ذلك؛ إذ إن تقليد العوام ورجوعهم إلى الأحياء في الكثير من الموارد لم يكن بسبب عدم اعتبار فتوى الميت عند المشرعة، وإنما يعود سبب ذلك من جهة إلى ظهور المسائل المستحدثة والابتلاء بأمور جديدة لم يتناولها الفقهاء السابقون بالبحث، ولم يفتوا بشأنها؛ ومن جهة أخرى فإن سهولة الوصول إلى الفقهاء الأحياء والحصول منهم على الفتاوى أدى بالمشرعة إلى ترجيح الأحياء على الأموات. وعلى هذا الأساس فإنه على فرض وجود مثل هذه السيرة بين المشرعة فإن أدنى ما يُستفاد منها هو جواز تقليد المجتهد الحي، وأما بالنسبة إلى تقليد المجتهد الميت فهي لا تشبهه، ولا تنفيه.

العقل (الأصل العملي)

إن الذي تقدّم في بيان مقتضى الأصل الأولي في المسألة، بكلا تقريريّه، كلامٌ متين وتامّ بشكلٍ كامل، ولكن بشرط أن لا نتمكن من إقامة دليل معتبر على حجّية تقليد الميت، هذا أولاً. وثانياً: أن يواجه الاستصحاب - الذي هو أحد أدلة المجوزين لتقليد الميت - إشكالاً، بحيث يحول دون جريانه؛ إذ في حالة جريان استصحاب جواز تقليد الميت يكون جريانه - من حال حياته إلى بعد مماته - مقدماً على الأصل مورد البحث من باب الحكومة. وتأتي حكومة الاستصحاب من باب أنه يشكّل موضوعاً للأصل العملي المنشود بناءً على التقريب الأول «الشك في الحجّية»، وبناءً على التقريب الثاني «عدم اليقين بفرغ الذمة»، ومع جريان الاستصحاب يرتفع كلا الموضوعين.

كان ما تقدّم أهمّ أدلة المانع مع مناقشة تلك الأدلة. إلا أن هناك مَنْ تمسّك بوجود أخرى لإثبات عدم جواز تقليد الميت ابتداءً. بيد أن مناقشتها ليست شديدة التعقيد؛ إذ قال بعضهم مثلاً: إن القول بأن فتوى المجتهد المخالفة تمنع من انعقاد الاجتماع في حياته، وأنها لا تحول دون انعقاد الإجماع بعد مماته، دليلٌ على عدم اعتبار فتوى الميت^(٢٩).

وفي الإجابة عن ذلك يجب القول: إن المراد من «الإجماع» هو اتفاق علماء عصر واحد على مسألة، وعليه إذا كان المجتهد الميت يُعدّ معاصراً للمجمعين فإن مخالفته

• نظرية تقليد الميِّت ابتداءً، قراءة وتعليق

تمنع من انعقاد الإجماع في حياته، ولا يرتفع منعه لانعقاد الإجماع بوفاته، بحيث يمكن لنا القول بإجماع علماء ذلك العصر. وأما إذا كان المجتهد الميِّت منتمياً إلى العصور المتقدمة فإنه سيكون خارجاً عن البحث موضوعاً، وتبعاً لذلك لا تكون مخالفته مانعة من انعقاد الإجماع.

أدلة المجوزين

١- دليل الانسداد

إن الذي يُستفاد من بعض كلمات المحقق القمي رحمته الله، فتواه بجواز تقليد الميِّت ابتداءً^(٣٠). ويبدو أن منشأ صدور هذه الفتوى عنه هو مبناه في القول بانسداد باب العلم بالنسبة إلى الأحكام، ونتيجة ذلك هي القول بحجية مطلق الظنون. وعلى طبق هذا المبنى يبدو أنه يعتبر - بحسب الظاهر - حجية ظن المكلف بالحكم الشرعي من أيّ طريق أتى^(٣١). وفي محل بحثنا إذا أوجبت فتوى المجتهد الميِّت - ولا سيما إذا كان هذا المجتهد أعلم من المجتهدين الأحياء - ظناً للمكلف بالحكم الشرعي فإن هذا الظن سيكون حجةً بالنسبة إليه، ويمكنه ترتيب الآثار على طبق هذا الظن.

ومن الجدير هنا التذكير بهذه المسألة، وهي أنه لو اعتبر باب العلم منسداً، وتعسرّ تحصيل الإطاعة اليقينية من طريق الاحتياط أو تعذر، فإن مطلق الظنون ستكون حجةً بحكم العقل، ولا يوجد في هذا الحكم من العقل أيّ إهمال أو إجمال. وعليه لا يمكن القول بقبول انسداد باب العلم، ولكن بالنسبة إلى موضوع بحثنا يجب الاكتفاء بالقدر المتيقن من حجية الظن. وبعبارة أخرى: بعد اختيار مبنى القول بانسداد باب العلم لا يمكن القول بأن المكلف إنما يحقّ له اتباع الظن الحاصل من فتوى المجتهد الحيّ - الذي يمثل القدر المتيقن من الظنون المعتمدة - فقط؛ لأن الأخذ بالقدر المتيقن إنما يختص بالموارد التي يكون فيها الدليل مشتملاً على إهمال، وليس في محلّ بحثنا؛ حيث أصبحت جميع الظنون حجةً بحكم العقل^(٣٢).

٢- إطلاق الآيات والروايات

إن الآيات والروايات الدالة على جواز تقليد المجتهد - والتي تقدّمت الإشارة إلى

بعضها في الأبحاث المتقدمة . مطلقاً، ولا يوجد فيها أيّ تقييد بحال حياة المجتهد أبداً. وعليه فإن هذه الأدلة، كما تدلّ على حجّية فتوى المجتهد الحيّ، تشمل فتوى المجتهد الميت، وتدلّ على حجّيتها أيضاً.

٣- الاستصحاب

لقد ذكر المجوّزون لتقليد المجتهد الميت عدّة تقارير للاستصحاب، وطريقة تطبيقه في محل بحثنا. وفي ما يلي نشير إلى بعض هذه التقارير:

التقرير الأوّل: جريان الاستصحاب بالنسبة إلى شخص المفتي. لا شكّ في حجّية رأي وفتوى المفتي على أساس أدلة حجّية فتوى المجتهد على العوأم في حياته، وبعد وفاته نشكّ في بقاء حجّية تلك الفتوى، وباستصحاب بقاء الحجّية يرتفع هذا الشكّ، فتستمر الحجّية باقيةً على حالها إلى ما بعد ممات المفتي أيضاً.

التقرير الثاني: جريان الاستصحاب بالنسبة إلى شخص المستفتي. طبقاً لأدلة جواز التقليد كان يجوز للمستفتي أن يقلّد المفتي في حياته، وبعد وفاته يقع الشكّ في جواز الرجوع إليه وأخذ الفتوى منه، إلاّ أن جريان الاستصحاب يحكم بجواز التقليد حتّى بعد ممات المفتي.

التقرير الثالث: جريان الاستصحاب بالنسبة إلى المسألة المستفتى فيها. طبقاً لفتوى المجتهد في حياته كان حكم مسألة من قبيل: شرب العصير العنبي هو الحلّية، وبعد وفاة المجتهد يردّ الشكّ في حكم تلك المسألة، إلاّ أن الشكّ في ذلك الحكم (الحلّية) يزول بالاستصحاب. وبطبيعة الحال فإن هذا التقرير إذا كان المستفتي قد أدرك المجتهد حياً في زمان تكليفه، حيث يكون استصحاب الحكم من نوع «الاستصحاب التجيزي». وأما إذا كان المستفتي في زمن حياة المفتي غير بالغ، أو كان مجنوناً (غير مكلف)، فيكون استصحاب الحكم من نوع «الاستصحاب التعليقي»، ويتمّ بيانه على الشكل التالي: لو كان التكليف يقع في عهدة المكلف في فترة حياة المفتي، وكانت شرائط فعلية التكليف بالنسبة له تامّة، كان حكم المسألة المستفتى فيها هو الحلّية (في المثال المذكور). والآن بعد وفاة المفتي، حيث تنتهي شرائط فعلية التكليف، يقع الشكّ في الحكم، وباستصحاب ذلك الحكم

• نظرية تقليد الميت ابتداء، قراءة وتعليق

المعلق على فعالية التكليف نقول بأن الحكم هو الحلية أيضاً.

٤- سيرة العقلاء

إن الذي نلاحظه في مرتكزات العقلاء أنهم في رجوع الجاهل إلى العالم لا يفرقون بين العالم الحي والعالم الميت أبداً. وإن سيرة العقلاء؛ على أساس من هذا المرتكز، قد تبلورت في مجال الرجوع إلى أهل الخبرة على عدم الفرق بين الأحياء والأموات.

ولو ألقينا نظرة على سيرة وسلوك العقلاء فسوف نرى أنه لو مرض أحدهم، وتمّ تشخيص مرضه، فإنه قد يلجأ إلى معالجته من خلال الرجوع إلى كتب من قبيل: «القانون» لابن سينا، أو الكتب الأخرى لقدامى الأطباء الواصلة إلينا، ويكون العلاج الموصوف فيها ناجعاً، ويشفى من مرضه تماماً. لقد كانت هذه السيرة العقلانية قائمة منذ القدم، وهي من المرتكزات والمتبنيات العقلانية الناشئة من القول بعدم الفرق بين العلماء الأحياء والأموات في اعتبار آرائهم العلمية، وحيث لم يرد من الشارع ردع عن هذه السيرة أمكن لنا أن نكتشف تقرير وإمضاء الشارع لها، ورضاه عنها، وأمكن الحكم على أساس ذلك بجواز تقليد الميت.

مناقشة أدلة المجوزين

دليل الانسداد

في الجواب عن هذا الدليل يمكن أن نناقش من جهة في المبنى؛ ومن جهة أخرى في البناء.

وفي الإشكال على المبنى يكفي وجود أدلة متقنة ومعتبرة في النصوص والسيرة العقلانية على حجّية خبر الواحد، وكذلك حجّية الظواهر. بالنسبة إلى الأعم ممّن قصد إفهامه ومّن لم يقصد إفهامه.، وقد أمضاها الشارع، وعليه فإن باب العلم والعلمي بالنسبة إلى الأحكام لا يكون منسداً.

ولو سلّمنا انسداد باب العلم، والقول بحجّية مطلق الظنون، هناك إشكالان يردان على البناء القائم على هذا المبنى، وهما:

الاجتهاد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٢١٧

أولاً: مع وجود كل هذه الاختلافات بين الفقهاء في مسائل الأحكام المختلفة لا يحصل للمكلف ظنُّ أبداً بالحكم الشرعي من فتوى المجتهد الميِّت، ولا سيَّما مع افتراض وجود المجتهد الأعلَم منه بين الأحياء والأموات؛ كي نتحدَّث في المرحلة اللاحقة عن حجِّية هذا الظنِّ^(٣٣).

ثانياً: لو سلَّمنا حصول هذا الظنِّ للمكلف من فتوى المجتهد الميِّت - كما لو افترضنا أن هذا المجتهد الميِّت كان أعلَم من الآخرين، سواء من الأحياء أو الأموات - علينا أن لا نغفل عن حقيقة أن دليل الانسداد ناظرٌ إلى المجتهدين فقط، وإن الذي يُستفاد من ذلك المبنى هو مجرد حجِّية مطلق الظنون بالنسبة إلى المجتهدين، دون المكلفين. وإذا أردتَ مزيداً من التوضيح فإنه على فرض القول بالانسداد لا يوجد أدنى فرق بين الظنِّ الخاصِّ والظنِّ المطلق، أي كما أن الظنِّ الخاصَّ هو للمجتهدين فقط فإن الانسداد يفيد بالتالي حجِّية مطلق الظنون بالنسبة إلى المجتهدين أيضاً. وعليه لا دليل على حجِّية الظنِّ الحاصل للمقلِّد من فتوى المجتهد الميِّت^(٣٤).

إطلاق الآيات والروايات

عند مناقشة أدلة المانعين من تقليد الميِّت في الأبحاث المتقدِّمة تحدَّثنا عن هذه الآيات والروايات، فلا نرى حاجةً إلى إعادة بيانها وتفصيلها مجدداً. إلا أن الذي يمكن قوله هنا هو أننا إذا أغمضنا الطرف عن المناقشة في سند ودلالة هذه الأدلة يجب القول بأن هذه الآيات والروايات بالنسبة إلى اشتراط الحياة كانت ساكئة، ولم تكن في مقام البيان. وعليه رغم ظهور الأوصاف المذكورة في هذه الأدلة، من قبيل: «أهل الذكر»، و«الفقهاء»، و«العارف بالأحكام»، وما إلى ذلك، في المتلبِّس بالمبدأ في الحال، وخصوص الشخص الحيِّ، إلا أنه لم تكن للحيِّ أيَّ خصوصية في البين، ولم يكن مقصوداً أصلاً. وبالتالي فإنه لا يمكن إثبات مدعى أيٍّ من المثبتين والمانعين من اشتراط الحياة بهذه الأدلة.

وعلى الرغم من ذلك ربما أمكن القول - كما سبق أن ذكرنا -: إن بعض هذه الصفات مَلَكَات تتلبَّس بها روح المجتهد حتَّى بعد وفاته، وإن اتصافه بهذه الصفات لا يعتبر من وجهة نظر العُرف مجازاً حتَّى بعد وفاته، وإنما هو يستعملها فيه على نحو

• نظرية تقليد الميت ابتداء، قراءة وتعليق

الحقيقة. وفي هذه الحالة لا يكون ظهور الآيات والروايات في الإرجاع إلى المجتهد الحي، وإنما الأدلة ظاهرة في الإرجاع إلى عموم المجتهدين والفقهاء.

الاستصحاب

هناك نقوض وإبرامات مطروحة من قبل الفقهاء بشأن جريان الاستصحاب في بحثنا، وأهمها: إشكال الآخوند الخراساني، وإجابة الفقهاء عنه. يتوقف إشكال صاحب كفاية الأصول في جريان الاستصحاب على بقاء الموضوع المستصحب؛ كي نتمكن من إبقاء حكمه، تعبدًا وتنزيلًا. وأما في محل بحثنا لا يكون الموضوع بعد وفاة المجتهد باقياً؛ لأن رأي وفتوى المجتهد، الذي هو موضوع الحجية وجواز الأخذ، وإن كان من الناحية العقلية متقومًا بالنفس الناطقة، التي تبقى بعد الموت مجردة وموجودة، إلا أنها من الناحية العرفية متقومة بالحياة، وبحسب الرؤية العرفية يُعدّ الميت ورأيه معدوماً. وإن المهم في الاستصحاب هو فهم العرف وحكمه بشأن بقاء أو عدم بقاء الموضوع. ويمكن استظهار قبول هذا الإشكال من كتاب «الفصول»، وكذلك رسالة الاجتهاد والتقليد، للمحقق الإصفهاني رحمته الله (٣٥).

وفي الجواب عن هذا الإشكال يجب القول:

أولاً: يجب إيضاح المراد من العرف هنا، فهل يراد به عرف المتشرعة أم عرف غير المتشرعة؟ إن الثابت هو أن تشخيص العرف اللامبالي والمنفصل عن الشريعة والدين لا مدخلية له في تحديد بقاء أو عدم بقاء موضوع الاستصحاب، بل المراد من العرف هنا هو عرف المسلمين والمطلعين على تعاليم الدين، والذين يمتلكون تشخيصاً معتبراً يمكن الاعتماد والتعويل عليه. وبالالتفات إلى هذه المقدمة يتضح تماماً أن هذا العرف؛ بفعل التعاليم التي حصل عليها عبر مختلف القرون من بعث الأنبياء والرسول وظهور الأديان الإلهية، لم يعتبر الموت انعداماً للميت أبداً. كما أن الواقع كذلك؛ فإن روح الميت وفتواه ورأيه باقيا على حالهما.

ثانياً: لو سلمنا أن العرف يرى أن رأي المجتهد ينعدم بوفاة فما هو الدليل على وجوب بقاء رأي وفتوى المجتهد في جواز تقليده؛ كي يمكن استصحاب جواز التقليد؟

وبعبارة أخرى: ما هو دليلكم على أن موضوع الحكم بجواز التقليد هو وجود رأي وفتوى المجتهد؟ بل يحتمل أن يكون حدوث الرأي والفتوى من قبيل المجتهد مصحوباً بالحكم بجواز التقليد والحجبية، ويمكن حتى بعد وفاته وانعدام رأيه إجراء الاستصحاب في حالة الشك، دون أن يكون هناك ما يمنع ذلك. وعليه يجب القول: إن موضوع حكم جواز التقليد هو حدوث رأي وفتوى المجتهد.

ومن خلال مجموع ما تقدم من الكلام في نقض وإبرام هذا الدليل من قبل المجوزين (أي الاستصحاب) يمكن الوصول إلى خلاصة مفادها: إن الإشكالات المطروحة على جريان هذا الاستصحاب لا يمكنها أن تشكل مانعاً دون جريانه. وبناءً على التقارير الثلاثة المتقدمة لبيان هذا الاستصحاب يمكن عند الشك في حجية فتوى المجتهد بعد وفاته الحكم - من خلال إجراء أصل الاستصحاب - بجواز تقليد الميت.

سيرة العقلاء

إن من بين الإشكالات المذكورة على هذا الدليل هو الإشكال الذي ذكره الإمام الخميني عليه السلام في كتاب «الاجتهاد والتقليد»؛ إذ يقول: إن دليل اعتبار سيرة العقلاء في مسألة هو كاشفيتها عن رضا المعصوم ورأيه، وهذا لا يكون إلا إذا بلغت هذه السيرة مرحلة العمل في حضور المعصوم، وأنه قام بتأييدها أو لم يصدر منه في الحد الأدنى ردع عنها. وأما إذا كان للعقلاء فهم لم يبلغ مرحلة العمل فلا يمكن أن يحصل لنا علم من سكوت الشارع برضاه عن ذلك الفهم؛ إذ قد يرى الشارع المقدس المصلحة في خلاف ذلك الفهم، ولم يرض عنه، ولكن حيث لم يعمل شخص على أساس ذلك المرتكز الخفي لم يصدر من الشارع نهْي عنه.

وفي محل بحثنا كذلك، لا يرى العقلاء فرقا في الرجوع إلى المجتهد بين ما إذا كان حياً أو ميتاً، وحتى في الموارد الأخرى من الرجوع إلى أهل الخبرة، فقد وصلت هذه الرؤية إلى السيرة العملية أيضاً (من قبيل: سيرة العقلاء في الرجوع إلى كتب الأطباء الأموات للتداوي من الأمراض)، ولكن حيث قامت سيرة العقلاء في عصر الأئمة الأطهار عليهم السلام على الرجوع إلى المفتين والفقهاء الأحياء فإن سكوت الشارع لا يدل على شيء ^(٣٦).

• نظرية تقليد الميت ابتداء، قراءة وتعليق

مناقشة الإشكال: إن الادعاء القائل بأن ارتكاز العقلاء بشأن موضوع بحثنا لم يصل في عصر الأئمة الأطهار عليهم السلام إلى مرحلة العمل في سلوكهم وفعلهم لا يبدو عُرْفياً، بل هو مخالف للشواهد والقرائن؛ إذ حتى في ذلك العصر يبدو أن الكثير من المتشرعة - رغم عدم تدوين وكتابة الكثير من الفتاوى - كانوا يعملون على أساس ارتكازهم العقلائي على طبق فتاوى المتقدمين التي تناقلوها عبر الأجيال.

إن عدم عمل المتشرعة على طبق مرتكزاتهم في هذه المسألة - رغم عدم منع الشارح صراحةً عن تلك المرتكزات - هو ادعاءً مخالف للظاهر، ويحتاج إلى دليل متقن لإثباته، ولا سيما أننا نشاهد قيام سيرة عموم العقلاء في المجالات المشابهة، من قبيل: الطبِّ وحالات معالجة الأمراض، على القول بتساوي الطبيب الحيِّ والميتِّ.

ولكن حتى لو أمكن إثبات هذا الادعاء، إلا أن الذي يبدو أكثر احتمالاً من وجهة النظر القاصرة لكاتب هذه السطور، والذي تزول معه جميع هذه الإشكالات الموسومة بالشبهات المدرسية، هو وجود ارتكازٍ عقلائي في محلِّ بحثنا. يقوم ارتكاز العقلاء في باب رجوع الجاهل إلى العالم وأهل الخبرة على عدم الفرق بين أن يكون العالم حياً أو ميتاً، يمكن الحصول على رأيه من طريق النقل الموجب للاطمئنان أو من كتابٍ موثوق. كما كان هذا الارتكاز العقلائي في الأصل منشأً لظهور السيرة العقلانية في القول بتساوي الأحياء والأموات في الكثير من الموارد، من قبيل: الرجوع إلى أقوال الأطباء. إلا أن كلمة الختام تقول: إننا حتى في مسألة الرجوع إلى المجتهد من أجل أخذ الفتوى، وتقليد العوامِّ للمجتهدين، لا نواجه مسألةً تعبديةً ومنفصلة عن هذا الارتكاز العقلائي (التمثّل برجوع أهل الخبرة من دون فرق بين الحيِّ والميتِّ)، بل إن الشارع المقدَّس قد سار بدوره على هذا الارتكاز، الذي هو قضيةً فطريةً، وفهمٌ حباه الله للإنسان.

خلاصة واستنتاج

أضح مما تقدّم أن أدلة المانعين لمن تقليد المجتهد الميت لا تخلو من مناقشة، بل حتى عمدة أدلتهم، وهو الإجماع، عند التدقيق فيه من الناحية التاريخية نجده إجماعاً مدركياً، وهو حيث لا يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام لا يكون معتبراً. وأما الأدلة التي

ذكرها المجوّزون فقد كان أهمّها السيرة العقلائية، التي واجهت إشكالاً من قبل الإمام الخميني رحمته الله. وعلى الرغم من عدم قبول صاحب هذه السطور به، إلا أن الترجيح قام على تقديم بيان جديد لهذه السيرة؛ لتخلو عن أيّ إشكالٍ وشبهة.

وإن الذي أراه، بوصفه عمدة الأدلة على جواز تقليد الميّت ابتداءً، من الأفضل بيانه تحت عنوان «الارتكاز العقلائي على جواز تقليد الميّت»، حيث سار الشارع المقدّس بدوره على ذات هذا الارتكاز، ولم يكن له قصدٌ إلى تأسيس تعبُّرٍ خاص ومخالف لهذا الارتكاز. وبالالتفات إلى هذه المسألة يجب القول: كما أن العقلاء لا يروُن أدنى فرقٍ بين الأحياء والأموات في الرجوع إلى أهل الخبرة، فإن الشارع بدوره يرى التسوية بين المجتهد الحيّ والمجتهد الميّت في جواز الرجوع إليهما، وجعل الحجّية لفتواهما معاً.

أما الوجه في إحالات الأئمة الأطهار عليهم السلام إلى الفقهاء الأحياء في الكتب الروائية والتاريخية فلم يكن لخصوصية في الحياة ومدخليتها في جواز التقليد، بل إن المعصوم عليه السلام - بسبب عدم شيوع كتابة الفتوى من قبل الفقهاء، وعدم توفّر فتاوى الفقهاء المتقدّمين بشكلٍ كامل، وكذلك سهولة الوصول إلى الأحياء - كان يرجّح الإحالة إلى الأحياء على الأموات، ويرجع أتباعه وشيعته إليهم.

ولو تجاوزنا جميع هذه الموارد فإن الأصل الحاكم عند فقدان الدليل في المسألة هو استصحاب حجّية فتوى المجتهد من زمان حياته إلى ما بعد وفاته، على طبق ما تقدّم من التقريرات المختلفة. وقد أثار هذا الأصل جدلاً ونقاشاً بين العلماء. وقد ذكرنا عمدة تلك المناقشات في الصفحات السابقة، ولكن يبدو أن بالإمكان التغلّب عليها، وبيان تقريرٍ للاستصحاب يخلو من الإشكال. ومن خلال هذه التوضيحات يمكن الوصول إلى هذه النتيجة الفقهية، وهي أن جواز تقليد الميّت ابتداءً يقوم على دليلين معتبرين، وهما: «الارتكاز العقلائي»؛ و«أصل الاستصحاب». وإن اشتراط الحياة في جواز تقليد المجتهد يفتقر إلى دليلٍ معتبر.

الهوامش

- (١) خلف بن عبد علي آل عصفور، مزيلة الشبهات عن المانعين من تقليد الأموات: ٤٥.
- (٢) انظر: العلامة الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٤٨، مطبعة الآداب، النجف الأشرف.
- (٣) من الجدير ذكره - بطبيعة الحال - أن الرأي الفقهي لعلماء العامة (أهل السنة) بشأن تقليد الميت في الفتوى - خلافاً لما يبدو من ظاهر عبارة الفخر الرازي - هو إجماعهم على جواز الرجوع إلى المفتي حتى بعد وفاته، ومن هنا فإنهم يكتفون بالعمل على طبق فتاوى الأئمة الأربعة، حتى بعد مضي قرون على رحيلهم.
- (٤) الفوائد المدنية: ١٤٩.
- (٥) انظر: السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة: ٦٤٩؛ السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، التفتيح في شرح العروة الوثقى ١: ٩٧، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤٢١هـ.
- (٦) انظر: خلف بن عبد علي آل عصفور، مزيلة الشبهات عن المانعين من تقليد الأموات: ٦٣. (نقلاً وحكايةً عن كلام المحدث البحراني).
- (٧) حسن بن زين الدين العاملي (١٠٤٦هـ)، معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٣٩٠، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (٨) المحقق الكركي، شرح الألفية ٧: ٢٥٣.
- (٩) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣: ١٠٩.
- (١٠) الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني ١: ٤٤، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ١٤٢١هـ.
- (١١) الحسن بن زين الدين العاملي، معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٤٨.
- (١٢) الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٢٦٠، ٢٩٧.
- (١٣) المصدر السابق: ٥٠٠.
- (١٤) محمد بن أبي جمهور الأحسائي، الأقطاب الفقهية: ١٦٣.
- (١٥) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢١: ٤٠٢.
- (١٦) الشيخ مرتضى الأنصاري، التقليد: ٣٤، نشر باقري، قم، ١٤١٥هـ.
- (١٧) المصدر السابق: ٣٤.
- (١٨) هناك في المباحث الأصولية مسألة تفصيلية حول المشتق، وما إذا كان حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال فقط، أو أن استعماله حقيقة حتى في ما انقضى عنه مبدأ التلبس؟ إن المنقح في علم أصول الفقه بالنسبة إلى كاتب هذه السطور والكثير من الأصوليين هو أنه على الرغم من اختلاف الجرف والفتن والأعمال المتنوعة فيما بينها بشأن مدة زمان التلبس بالمبدأ، إلا أن نقطة الاشتراك بينها جميعاً هو استعمال المشتق في المتلبس بالمبدأ في الحال على الحقيقة، واستعماله في ما انقضى عنه المبدأ على المجاز. انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، بحث المشتق.
- (١٩) أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج على أهل اللجاج ٢: ٥٠٩، دار الأسوة، ١٤٢٢هـ.
- (٢٠) إن اختلاف هذا الدليل عن الإجماع يكمن في أن في الإجماع اتفاق فتاوي من قبل علماء الشيعة على عدم جواز تقليد الميت ابتداء، الأمر الذي يكشف عن رأي المعصوم. وأما في السيرة فيتم

الاستناد إلى أفعال المتشرعة، ومن خلال استفادة مدخلية وشرطية الحياة من سلوكهم من جهة، وعدم وجود الرأي المخالف من قبل الشارع من جهة أخرى، يتم اكتشاف رضا الشارع، والمنشأ الشرعي لهذا السلوك.

(٢١) انظر: الشيخ محمد حسين الإصفهاني، الفصول الغروية: ٤١٥؛ الشيخ مرتضى الأنصاري، رسالة التقليد: ٣٤؛ الآخوند الخراساني، كفاية الأصول ٢: ٤٤١، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٨هـ؛ السيد روح الله الخميني، رسالة الاجتهاد والتقليد: ١٥٠، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٧هـ.

(٢٢) انظر: محمد حسين الإصفهاني، رسالة الاجتهاد والتقليد: ١٥.

(٢٣) انظر: الميرزا أبو القاسم القمي، قوانين الأصول ٢: ٢٦٣، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤١٧هـ.

(٢٤) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، التفتيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ١٠٤.

(٢٥) السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول ٣: ٤٦١.

(٢٦) الشيخ محمد فاضل اللكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، الاجتهاد والتقليد: ١٩٦.

(٢٧) انظر: الشيخ حسين النوري الهمداني، مسائل من الاجتهاد والتقليد ومناصب الفقيه: ٧١ - ٨٢، مركز نشر دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٧٥هـ.ش.

(٢٨) ربما أمكن النقاش في انحصار ظهور بعض هذه الصفات بالأحياء فقط، رغم أن مختار صاحب هذه السطور في بحث المشتق هو استعمال المشتق في التلبس بالمبدأ في الحال على نحو الحقيقة، دون ما انقضى عنه المبدأ، يُبَدَّ أنه يبدو أن استعمال بعض هذه الصفات بالنسبة إلى الأموات على نحو الحقيقة أيضاً؛ إذ تقدم في بحث المشتق على نحو التفصيل أن مبادئ من قبيل: الجرف والصناعات والممتلكات وما إلى ذلك تختلف من حيث التلبس والفترة الزمنية لانقضاء التلبس. فهنا يبدو أن بعض الصفات، من قبيل: الفقهة، والعلم بالأحكام، والانتماء إلى أهل الذكر، وما إلى ذلك، حيث ترتبط بروح الفرد، والروح لا تموت بموت الجسد، فإذا اتصف الشخص بها في حياته إلى آخر لحظة من عمره فإنه يصدق إطلاقها عليه من الناحية العرفية على نحو الاستعمال الحقيقي حتى بعد رحيله؛ لأن الروح متلبسة بها في الحال. وعليه فإن الآيات والروايات لا تثبت مدعى المانعين فقط، بل إن جواز تقليد الميت يُعدّ جزءاً من المعنى الظاهري لها أيضاً.

(٢٩) انظر: العلامة الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٤٨.

(٣٠) انظر: المحقق القمي، جامع الشتات ٤: ٤٧٠، انتشارات كيهان، ١٣٧١هـ.ش.

(٣١) إذا كان فقيهه لا يرى خبر الواحد حجة، أو قال بحجية ظواهر الآيات والروايات لمن قصد إفهامه فقط (وهم المخاطبون الحاضرون)، فإنه سيرى باب العلم والعلمي في معظم الأحيان منسداً. فإن قبل بانسداد باب العلم والعلمي فإن العقل سيحكم بحجية مطلق الظنون من خلال ثلاث مقدمات، وهي:

١. انسداد باب تحصيل العلم بالأحكام.

٢. لا شك في أننا - مثل المسلمين في صدر الإسلام - مكلفون بالأحكام الشرعية.

٣. لا يمكن العمل بالاحتياط من أجل تفرغ الذمة من التكاليف إجمالاً؛ لأن من شأن ذلك أن يؤدي

- إلى العُسْر والحَرَج أو التَعَدُّر.
- وبالتالي فإنَّ العقل يحكم بأن تكون الظنون معتبرة، بدلاً من العلم الذي انسَدَّ بابه دوننا، وأن نعمل بكلِّ ظنٍّ يوصلنا إلى الأحكام الشرعية.
- (٣٢) انظر: الشيخ حسين النوري الهمداني، مسائل من الاجتهاد والتقليد ومناصب الفقيه: ١٩١ - ١٩٢، دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٧٥هـ.ش.
- (٣٣) لا بُدَّ من التدقيق - بطبيعة الحال - أن الذي أوجب هذا الإشكال بحَسَب الظاهر هو عدم الفصل والتفكيك بين وجود الأعلم من المجتهد الميت، مع افتراض أعلميته من الآخرين، في حين أن هذا مرتبطٌ ببحث اشتراط الأعلمية. إلا أن المفروض في بحثنا هو أعلمية الميت أو مساواته في الأعلمية للآخرين، أو رفض اشتراط الأعلمية في البين من الأساس.
- (٣٤) للمزيد من التفصيل، انظر: الشيخ محمد فاضل المنكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، الاجتهاد والتقليد: ١٩١ - ١٩٢.
- (٣٥) انظر: الشيخ محمد حسين الطهراني الإصفهاني، الفصول الغروية: ٤١٥؛ الشيخ محمد حسين الإصفهاني، رسالة الاجتهاد والتقليد: ٥.
- (٣٦) انظر: السيد روح الله الخميني، الاجتهاد والتقليد: ٦٠، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، ١٤١٨هـ.

تاريخ تطور الحمل على التقية في الفقه التحول من الطريقية إلى الموضوعية

السيد محمد كاظم المددي الموسوي (*)

ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي

مسار الحمل على التقية منذ عصر الشيخ الطوسي ١- عصر الشيخ الطوسي في القرن الهجري الخامس

لقد بدأ حمل الروايات على التقية والانفرادات الفقهية منذ عصر الشيخ الطوسي. حيث كانت بداية الاهتمام بمسألة التقية وتوظيفها على نحوٍ جادٍ، بوصفها أداة ناجعة في التعامل مع الروايات، منذ عصر الشيخ الطوسي ومنهجه في جمع الروايات وفي تأليف الكتب الفقهية أيضاً. وعلى الرغم من وجود هذا النوع من الحمل في كتب المتقدمين من الأصحاب أيضاً، بيد أن اتجاههم - على المستوى الكمي والكيفي - كان مختلفاً بشكلٍ ماهوي عن توجه الشيخ الطوسي، حيث تناول هذه المسألة في بحثٍ مستقلٍ.

هناك أسباب كثيرة في تبلور الاتجاه المتميز للشيخ الطوسي في الحمل على التقية. ويمكن لكل واحدٍ من تلك الأسباب أن يوضحُ بعداً من أبعاد المسألة. وكان من بين أهم وأشهر الأسباب في توظيفه للحمل على التقية همُّه في جمع كافة الروايات - الأعم من تلك التي يعتبرها صريحة أم غيرها -، وهو ما ذكره صراحةً في مقدمة التهذيب^(١). وكان هذا مغايراً لمنهج الأصحاب المتقدمين عليه، حيث كانوا يكتفون بنقل الروايات المختارة وفتاواهم الخاصة، كما أشار إلى ذلك الشيخ الصدوق في كتاب (من لا يحضره الفقيه)^(٢).

(*) باحثٌ وأستاذٌ في حوزة قم العلمية.

• تاريخ تطور الحمل على التقية في الفقه، التحول من الطريقتية إلى الموضوعية

والسبب الثاني الدخيل في ذلك هو مبنى الشيخ في القول بالحجية التعبدية لخبر الواحد. فهو - خلافاً للمتقدمين عليه، من أمثال: أستاذه السيد المرتضى والشيخ المفيد القائلين بعدم حجية خبر الواحد^(٣) - كان أول من قال صراحة بحجية خبر الواحد، وادعى الإجماع عليه^(٤). وكان من بين لوازم اتخاذ هذا المبنى هو بحث تعارض الأخبار، وكيفية التعاطي معها؛ إذ في حالة القول بالحجية التعبدية؛ بسبب وجود الدليل الشرعي، حتى مع فرض التعارض سيكون كلا الطرفين المتعارضين حجّة، ولا بُدَّ أن يكون هناك مرجح؛ كي يؤيد صحة مضمون أحد الخبرين. وإن حمل الرواية الموافقة للعامة على التقية - بدلاً من الخدش في أصل صدورها - يمثل مرجحاً يحافظ على الحجية وسلامة الخبر، وفي الوقت نفسه يُسقطه من الاعتبار، ويحلّ التعارض.

وفي مقابل الشيخ الطوسي لم يكن المتقدمون يقولون بحجية خبر الواحد لمجرد كونه خبراً واحداً، وإنما كانوا ينظرون إلى الخبر المفيد للعلم فقط. فهؤلاء لم يكونوا يقولون بالحجية التعبدية في الروايات، ليتم بعد ذلك الحفاظ على حجية الروايات عند حصول التعارض من خلال الحمل على التقية، بل إن مضمون كل رواية إذا أفاد العلم يعتبر حجّة عندهم، ومن بين الأمارات على إفادة العلم عدم كون الرواية صادرة بداعي التقية. ومن هنا فإنهم كانوا يبحثون في كل رواية بشكل مستقل قبل حصول التعارض، ويحكمون على إفادتها أو عدم إفادتها للعلم. خلافاً للشيخ الطوسي، الذي يعتبر الروايات صحيحة وحجة ما لم يحصل التعارض. وعليه فإن الشيخ الطوسي؛ بسبب مبناه في حجية خبر الواحد، كان يعمل من جهة على جمع الأخبار التي لم يعمل بها الأصحاب، وكان من جهة أخرى يعتمد إلى توظيف الحمل على التقية للمحافظة على حجيتها، في حين أن غيره من الأصحاب - من أمثال: السيد المرتضى -؛ حيث لم يقولوا بحجية خبر الواحد، كانوا يتبعون ملاكات العلم في هذا الشأن، ولذلك فإنهم لم يكونوا بحاجة للحمل على التقية.

وبالالتفات إلى هذا المبنى وذلك الاتجاه كان الشيخ الطوسي هو أول من استعمل الحمل على التقية على نطاق واسع، الأمر الذي كان من بين تبعاته ظهور الانفرادات، وتبلور حتى عناوين جديدة في الأبواب الفقهية.

عصر ابن إدريس في القرن الهجري السادس

يمكن اعتبار هذه المرحلة مرحلة تأييد وتكرار موارد التقية عند الشيخ الطوسي. وفي المرحلة الأولى بعد الشيخ الطوسي، على الرغم من عدول جميع المتأخرين عنه تقريباً عن مبناه في الاعتقاد بحجّية خبر الواحد، وتبعيتهم لرأي السيد المرتضى في القول بعدم الحجّية، إلا أن بعضهم، أمثال: ابن زهرة، قالوا بعدم حجّية خبر الواحد؛ وذلك بسبب غياب الدليل الشرعي، وأكثرهم بسبب عدم إفادة خبر الواحد للعلم، أمثال: ابن إدريس نفسه، وأبي المجد الحلبي، وابن شهرآشوب، والطبرسي، وابن طاووس. بيد أن تراث الشيخ الطوسي في حمل الروايات على التقية ظلّ سارياً بين الأصحاب. وعلى الرغم من أن الحمل على التقية لم يكن كثير الاستعمال، إلا أن أكثر الأصحاب كانوا ينقلون ويؤيدون الروايات التي حملها الشيخ على التقية. ويمكن لهذه التبعية أن تكون تقليداً من الأصحاب لمنهج وأسلوب الشيخ الطوسي في التعرّض لجميع الروايات. وفي الكتب الفقهية بعد عصر الشيخ الطوسي كان أسلوبه في التعرّض للروايات الموافقة والمعارضة قد تحوّل إلى الأسلوب الشائع، وكان أكثر الأصحاب في كلّ مسألة ينقلون الروايات ذات الصلة بها، خلافاً لمنهج المتقدمين الذي كانوا ينقلون الروايات المعتبرة عندهم فقط، ولا يتعرّضون للروايات الأخرى، الأمر الذي كان من نتائجه الاعتماد على مباني الشيخ، رغم الاختلاف معه في المباني؛ وذلك لأنّ منهج الشيخ في الروايات المتعارضة التي تقول بمرجوحية روايات التقية. وهو الأسلوب المتفق عليه من قبيل الجميع. كان موضع تأييد الأصحاب أيضاً، رغم اختلافهم مع مبناه في أصل حجّية خبر الواحد. وقد تجلّى هذا الاعتماد على حكم الشيخ في الكثير من الموارد على شكل نقل عبارات الشيخ بعينها^(٦). وبطبيعة الحال قد يتمّ انتقاد أحكام الشيخ في بعض الموارد؛ بسبب المشاكل المضمونية في الروايات^(٧).

والسبب الآخر لهذا الأمر هو استعمال الأصحاب لهذا الأسلوب في التعاطي مع أخبار الآحاد؛ حيث كانوا يعملون على توظيف الحمل على التقية بوصفه أداة لردّ تلك الروايات، كما في المورد الذي استعمل فيه ابن زهرة هذا التوجيه في ردّ أخبار الآحاد المخالفة لجواز المتعة^(٧).

• تاريخ تطور الحمل على التقية في الفقه، التحول من الطريقية إلى الموضوعية

ومن بين هذا الإقبال الباهت يعتبر ابن إدريس من أبرز وجوه هذه المرحلة من الحمل على التقية، رغم أنه يكتفي بنقل الروايات التي حملها الشيخ الطوسي على التقية، ويتجنب التوسُّع والاستفادة من هذا الحمل في هذا المجال. ولهذا لا نجد عند ابن إدريس سوى ثلاث روايات حملها ابن إدريس على التقية بشكلٍ مستقلٍّ عن التبعية للشيخ الطوسي. وإحدى هذه الروايات واردة في باب العتق، حيث عمد ابن إدريس إلى حملها على التقية بعد أن أورد عليها الكثير من الإشكالات، ابتداءً من عدم الدليل من الكتاب والسنة، إلى فقدان الإجماع، ومخالفة الأصل، وكونها من أخبار الآحاد، ويأتي حمله لها على التقية بسبب مطابقتها للمذهب الشافعي^(٨). كما حمل رواية في باب الأشربة - بعد أن أورد عليها بعض الإشكالات المماثلة التي أوردها على الرواية السابقة - على التقية؛ وكان سبب ذلك في هذه المرة موافقتها لفتوى أبي حنيفة^(٩). وفي المورد الثاني بيان عامٍّ من ابن إدريس في باب الروايات التي تحكم بخلاف أصالة الطهارة، ببيان أن هذا المبنى هو لأبي حنيفة، وأنه إن وجد أمثال هذه الروايات في كتب أصحابنا فهي محمولةٌ على التقية^(١٠).

وبعد نهاية النصف الأوَّل من هذه المرحلة - التي اقتصرنا على مجرد تكرار نماذج حمل الشيخ ابن طاووس على التقية، والنزر القليل من العلماء، من أمثال: ابن إدريس وابن زهرة من الذين تقدَّم ذكرهم وابن طاووس، حيث حملوا القليل من الروايات على التقية - نجد النصف الثاني من هذه المرحلة يخلو حتَّى من أنواع حمل الشيخ الطوسي للروايات على التقية، حيث تخلو الكتب الفقهية لتلك المرحلة من أنواع هذا الحمل. وقد كان ابن حمزة في (الوسيلة)، وأبو المجد الحلبي في (إشارة السبق)، ويحيى بن سعيد الهذلي في (الجامع للشرائع)، من أشهر فقهاء هذه المرحلة، ومع ذلك خَلَّت كتبهم من هذا الحمل بالمرَّة. والنقطة المشتركة بين هؤلاء الأشخاص - باستثناء النزر القليل من الذين لا نمتلك معلومات بشأن مبانيهم - هو الاعتقاد بعدم حجِّية خبر الواحد، من أمثال: أبي المجد الحلبي في كتابه (إشارة السبق)^(١١).

وفي المجموع فإن مرحلة ما بعد عصر الشيخ الطوسي تشهد فيها بوضوح أنه على الرغم من شيوع منهجه، واستفادة الأصحاب من أسلوبه في الحمل على التقية، إلا أن هذا المنهج لم يدُم طويلاً، باستثناء موارد الحمل المعدودة، التي هي نقلٌ أمين لموارد

حمل الشيخ الطوسي بعينها، أو تقليداً لمنهجه في الحمل، وهي الظاهرة التي من أهمّ علاماتها عدم ظهور الانفرادات الجديدة في النظريات والأبواب الفقهية، وقيام جميع الموارد على المسائل المطروحة من قبيل الشيخ؛ وربما كان السبب الرئيس في ذلك غلبة مبنى عدم حجّية خبر الواحد في هذه المرحلة، سواء بسبب عدم إفادة العلم أو بسبب فقدان الحجّية الشرعية. كما أن الخصوصية الأخرى لهذه المرحلة هي أن الموارد المحمولة على التقية إنما تقع مورداً لهذا النوع من الحمل عند ثبوت مناط التقية، وليس لمجرد ردّ الرواية المخالفة. ومن بين أهمّ العلامات على هذا الأمر هو أن الحمل على التقية قد تمّ استناداً إلى مرحلة تدوين الروايات والتفسير الذي قدّمه الجامعون لهذه الروايات، من أمثال: الشيخ الطوسي، ولم يكن الأمر كما هو الحال في المراحل المتأخرة، حيث لم يتمّ حمل الروايات - في مرحلة جمعها - على التقية، ثمّ حملها على التقية لاحقاً؛ بسبب الضرورات الفقهية، التي تقتضي ردّ أو قبول رواية من الروايات.

عصر المحقّق الحلّي في القرن الهجري السابع

إن المنهج الموافق إجمالاً، والأقلّ شيوعاً، والمقرون بانتقادات المرحلة السابقة - التي شهدت في حدّها الأقصى مجرد نقل موارد حمل الروايات من قبيل الشيخ الطوسي على التقية - أدّى في نهاية المطاف إلى ظهور المحقّق الحلّي في القرن السابع الهجري، حيث خالف الشيخ الطوسي بشدّة. يُعدّ المحقّق الحلّي نتاجاً طبيعياً لتكامل هذه المرحلة، التي بدأت بمجرد نقل موارد حمل الشيخ الطوسي للروايات على التقية، وانتهت بنبذها في نهاية هذه المرحلة، لتصل لاحقاً إلى حدّ مخالفة الشيخ الطوسي، وهي المخالفة التي تعود - قبل المسائل المبنائية - إلى نفس أسلوب الشيخ الطوسي في إحراز صدور الروايات بداعي التقية. وقد أشكل المحقّق الحلّي على منهج الشيخ الطوسي من ثلاث جهات، وهي:

١- انعدام الدليل: فقد ذهب المحقّق في خصوص روايتين واردتين في أبواب السؤر والوضوء، بعد ذكر رأي الشيخ الطوسي الذي أوجب حملهما على التقية، إلى الإشكال عليه، قائلاً بعدم وجود دليل على هذا الحمل، أو إن العمل بهذه الروايات لا إشكال فيه^(١٢).

٢. فساد ادعاء موافقة العامة: في ما يتعلق بخصوص رواية بشأن الأذان يقول المحقق الحلّي: إن ادعاء التقية من قبيل الشيخ الطوسي لا يمكن أن يكون صحيحاً؛ إذ لا يمكن تصوّر موافقة هذه الرواية للعامة من الأساس؛ وذلك لاشتمالها على عبارة «حيّ على خير العمل». كما أن المحقق الحلّي يقدّم هنا مقترحاً آخر لحلّ التعارض، وهو العمل بالرواية الأشهر، دون اعتبار الرواية المتروكة صادرة بداعي التقية^(١٣).

٣. وجود اختيار الأصحاب في مورد ذلك القول: كما أن المحقق الحلّي لا يرى رأي الشيخ الطوسي في خصوص حمل رواية في باب القنوت على التقية أمراً صائباً، وقال في ذلك: إن ابن بابويه ذكر هذه الرواية، وهو إنما كان يذكر الروايات المقبولة عنده، وقد اختارها ابن الجنيد. وهنا كما في المورد السابق يرى حلّ التعارض باختيار الأشهر^(١٤). وكذلك في خصوص رواية أخرى في باب العبيد والإماء، يردّ احتمال صدورها بداعي التقية؛ ببيان أن هذه الرواية قد اختارها جمعٌ من المحقّقين من الأصحاب، ورواها البزنطي أيضاً، وعليه كيف يمكن لأشخاصٍ من أمثال: ابن عقيل والبزنطي أن يخطئوا في تعاليم وأحكام مذهب الإمامية؟^(١٥).

بيد أن الأهم والأصرح من هذه الآراء الفقهية هو أن المحقق في كتابه الأصولي (معارج الأصول) هاجم مبنى الشيخ الطوسي في مورد الحمل على التقية. وبعد نقله لكلام الشيخ القائل: «[إذا تساوت] الروايتان في العدالة والعدد عمل بأبعدهما من قول العامة» قال: والظاهر [أن] احتجاجه في ذلك برواية رُويت عن الصادق عليه السلام، وهو إثبات لمسألة (علمية) بخبرٍ واحد. وما يخفى عليك ما فيه. مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة، كالمفيد، وغيره. فإنّ احتجّ بأن الأبعد لا يحتمل إلاّ الفتوى، والموافق للعامة يحتمل التقية، فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل. إقلنا: لا نسلم أنه لا يحتمل إلاّ الفتوى، لأنه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الإمام، كذلك تجوز الفتوى بما يحتمل التأويل؛ مراعاةً لمصلحة يعلمها الإمام، وإن كنا لا نعلمها^(١٦).

ومع وجود هذه الرؤية الانتقادية للحمل على التقية كان المحقق الحلّي هو أول شخصٍ يعلن - بعد مضيّ مرحلة طويلة - عن مخالفته لحجّية خبر الواحد، بعد قرنين من وفاة الشيخ الطوسي، لينتهي هذه المرحلة من خلال القول بحجّيته التعبدية، بعد القبول بالإمكان العقلي للتعبّد به. وأعدّ بذلك الأرضية للقبول بحجّية خبر الواحد بحلول

مرحلة العلامة الحلّي^(١٧)، وهي المرحلة التي تغلب فيها الفضاء الفكري الشيعي لفقهاء القرن الهجري السابع فصاعداً، لتتحول بذلك إلى أهمّ الخلفيات الفكرية للاقترب مجدداً إلى فضاء فقه الشيعة في ضوء مباني الشيخ الطوسي. ومع شيوع مبنى الشيخ الطوسي بشأن حجّية خبر الواحد شاعت مبانيه الأخرى في مجال التعاطي مع الأخبار مجدداً، ومن بينها: الحمل على التقية أيضاً. وانتهت بذلك مرحلة انتقادها وعزلها في مستهل القرن الهجري الثامن، وغلبة القول بحجّية خبر الواحد.

٤- عصر العلامة الحلّي في القرن الهجري الثامن

تمثل هذه المرحلة مرحلة الإقبال الناقد لمنهج الشيخ الطوسي. فبعد ظهور العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، الذي أثبت الحجّية لخبر الواحد - ضمن الدخول في صلب التفاصيل بشأن الرواة، ولكن دون لحاظ القيود الملحوظة من قبيل الشيخ الطوسي وغيره من المتأخرين، من قبيل: القرينة أو عمل الأصحاب - بشكلٍ مطلق^(١٨)، شاع القول بحجّية خبر الواحد، الذي عمد المحقق الحلّي إلى طرحه مجدداً بعد ذلك بقرنين. وتبعاً لذلك شاع للمرّة الثانية في المسائل الأخرى في آثار ومباني ونظريات الشيخ الطوسي. ومن تلك الموارد: بحث الحمل على التقية، الذي كان للعلامة الحلّي بشكل خاص اعتقاد راسخ بالنسبة إليه. وبعد مرحلة الفترة في القرن الهجري السادس، وكذلك في القرن الهجري السابع خاصة، شاع الاستناد إلى هذا الحمل مجدداً، وهو الأسلوب الذي ظهر في الكتب المتأخرة للعلامة الحلّي، خلافاً لكتبة الأولى - مثل: (التذكرة) -، التي قلما اشتملت على ذكر للحمل على التقية، والتي كانت بدورها مجرد نقل لكلام الشيخ الطوسي في هذا الشأن. ففي كتبه المتأخرة، ومن بينها: (المختلف)؛ و(المنتهى)، بالإضافة إلى كثرة استعمال هذا الحمل، بدأ العلامة ينفرد في هذا النوع من الحمل أيضاً، كما أخذ في نقد أنواع حمل الشيخ الطوسي أيضاً، وهو الأمر الذي بلغ ذروته في (المختلف)، بوصفه آخر كتبه.

ويمكن تبويب منهج العلامة في التقية ضمن ثلاث مساحات عامّة، وهي:

١- تأييد وتكرار موارد حمل الشيخ الطوسي على التقية. وهي تشكل أكثر الموارد التي تحدّث فيها عن التقية. وهو المنهج الغالب في كتبه المتقدّمة، من قبيل:

(التذكرة)^(١٩).

٢. نقد بعض موارد حمل الشيخ الطوسي على التقية من مختلف الجهات، ابتداءً من الخدش في وجود التعارض أصلاً، وطرح احتمال الجمع، وصولاً إلى القول بالتوقف. وهو ما نراه في الكتب المتأخرة للعلامة الحلّي على وجه الخصوص، من قبيل: رواية في باب الطلاق، تردّد العلامة الحلّي في تعارضها، وذكر احتمالاً للجمع بينها وبين الروايات^(٢٠). وكذلك رواية في باب النكاح^(٢١)، ورواية في باب الميتة^(٢٢)، ورواية في باب الشهادات، حيث رفض العلامة الحلّي حمل الشيخ الطوسي على التقية، وقال بالتوقف في هذه المسألة^(٢٣).

٣. الانفراد ودعوى التقية في الروايات التي لم يحملها الشيخ الطوسي على التقية، حيث تحوّلت هذه الموارد بالتدريج لتشكّل أرضية لانفرادات الأصحاب لاحقاً؛ حيث ظهرت الفروع الأولى لموارد الحمل على التقية بشكل مستقلّ عن موارد حمل الشيخ الطوسي. وفي جميع هذه الموارد كان الشيخ الطوسي إما عاملاً بالروايات؛ أو استعمل موارد الحمل الأخرى - غير التقية - لحلّ تعارضها^(٢٤).

وفي المجموع فإن العلامة الحلّي، ولا سيّما في مؤلّفاته الأخيرة، عمد إلى الترويج مجدّداً لحمل الرواية على التقية. بيّد أن نقله المصحوب بنقد منهج الشيخ الطوسي، والتقدّم عليه في حمل المزيد من الروايات على التقية، وانفراده فيها عنه، قد شكّل أرضية لمرحلة جديدة لإشاعة الانفرادات الجديدة في الحمل على التقية، بدأت بعده مباشرة. ومن هنا فإن إقباله على الحمل على التقية بعد انقضاء قرنين من موارد حمل الشيخ الطوسي على التقية، وكذلك ما تزامن معه من الدعم والتأييد لمبنى الشيخ في القول بحجّية خبر الواحد بعد قرنين من القول بعدم الحجّية، قد حظيا باستقبال شديد وتقليد من قبل الفقهاء المتأخّرين عنه، حيث تبلورت مرحلة انتشار الانفرادات الجديدة في الحمل على التقية.

٥- عصر فخر المحقّقين والشهيد الأول والفاضل المقداد وجمال الدين الحلّي والمحقّق الكركي في القرنين الثامن والتاسع الهجريين

إن هذه المرحلة التي بدأت بعد عصر العلامة الحلّي، وبعد مجيء فخر

المحققين (٧٧١هـ) مباشرةً، وخلافاً لمنهج العلامة، الذي كان للنقد دورٌ محوري فيه، قلماً تتضمن نقداً لحالات حمل الشيخ للروايات على التقية. وإن معظم مواردها إما نقل لموارد حمل الشيخ الطوسي على التقية؛ أو بداية لحمل موارد جديدة أدت بالتدرج إلى توسيع دائرة هذا النوع من الحمل، الذي يقوم بوضوحٍ على انفرادات المتقدمين. وتمّ تداول حالات التقية، والعمل على توسيعها. وربما كان من بين أسباب استمرار هذا النموذج طوال هذه المرحلة عدم تغيير رؤية فقهاء هذه المرحلة بشأن حجّية خبر الواحد؛ فإن أغلب الفقهاء في هذه المرحلة أخذوا يقولون بالحجّية التعبّدية لخبر الواحد إذا كان معترضاً بقريّة، أو اقترن بعمل الأصحاب، حتى أصبح هذا الرأي هو المبنى الحاكم، حيث نشاهد موارد من الروايات التي حملها فخر المحققين على التقية للمرة الأولى، في مقابل الشيخ الطوسي الذي لم يحملها على التقية^(٣٥).

وبعد فخر المحققين يأتي دور الشهيد الأول (٧٨٦هـ)، حيث قام بدوره بتوسيع موارد الحمل على التقية مجدداً؛ إذ يمثل الشهيد الأول مثلاً عالياً أضخى بمرور الزمن نموذجاً للحمل على التقية بين الأصحاب؛ إذ عمد من ناحيةٍ إلى نقل بعض انفرادات فخر المحققين، ومنحها اعتباراً، لتنتقل بعد ذلك إلى مراحل الفقه لاحقاً؛ ومن ناحيةٍ أخرى يعتمد المتأخرون عنه إلى نقل انفراداته، لتتحول هذه الانفرادات بمرور الأيام إلى الحكم الغالب بين الأصحاب^(٣٦).

وبعد الشهيد الأول بلغ هذا المسار ذروته في المرحلة الأخيرة من الفقهاء الثلاثة، وهم: الفاضل المقداد السيوري، وجمال الدين الحلّي، والمحقق الكركي، حيث قام كلّ واحد منهم بنقل موارد حمل الروايات على التقية من قبّل المتقدمين عليهم، وأضاف إليها موارد من عنده. والنقطة الهامة في هذه المرحلة هي التأثر الشديد لهؤلاء الأشخاص بالمحقق الحلّي الناقد الجادّ للشيخ الطوسي في المرحلة السابقة. إن هذا الأمر الناشئ من المحورية التدريجية لكتب المحقق، مثل: (شرائع الإسلام) والمختصر النافع) في الفضاء العلمي لدى الشيعة، بحيث إن أكثر كتب هذه المرحلة هي عبارة عن شرح وتهميش على كتبه، قد أدّى بهؤلاء الأشخاص عند مواجهة موارد حمل الشيخ الطوسي للروايات على التقية إلى طرح انتقادات المحقق الحلّي أيضاً، والعمل على حلّها. وقد أدت هذه الموارد في الغالب إلى الانحياز إلى الشيخ الطوسي، وردّ

• تاريخ تطور الحمل على التقية في الفقه، التحول من الطريقية إلى الموضوعية

إشكالات المحقق الحلّي. وربما كان هذا الأمر ناشئاً من أن الآراء الانتقادية للمحقق الحلّي ليست في (الشرائع)، ولا (المختصر)، بل تلك المذكورة في كتاب (المعتبر). إن كتاب (المعتبر) لم يكن محوراً لتأليف الكتب الأخرى، رغم أن أكثر الأصحاب عند دراسة رأيه ينظرون إلى نظرياته في المعتبر. إن هذه المرحلة تختتم بهؤلاء الأشخاص، وتأييد الشيخ الطوسي، وتوسيع دائرة التقية على مبنى الشيخ الطوسي. إن موارد الانفراد في الحمل على التقية من قبل فقهاء هذه المرحلة، بالمقارنة مع الشيخ الطوسي والموارد المشتركة بينهم، وكيفية انتقالهم من العلامة وفخر المحققين والشهيد الأوّل، جديرة بالملاحظة. فعلى سبيل المثال: يمكن ملاحظة موارد انفراد الفاضل المقداد^(٢٧)، وموارد انفراد جمال الدين الحلّي^(٢٨)، وموارد انفراد المحقق الكركي^(٢٩)، والعمل على المقارنة بينها.

٦- عصر المقدّس الأردبيلي في القرن الهجري العاشر

في هذه المرحلة تبلغ طريقية الحمل على التقية تكاملها. وهي المرحلة التي كانت قد بلغت ذروتها في نهاية المرحلة السابقة، مع انتهاء القرن الهجري العاشر، وبظهور المقدّس الأردبيلي اتخذت شكلاً جديداً، حتّى كانت النتيجة الطبيعية المترتبة على ذلك هي مرحلة بلوغ الذروة الأنف ذكرها. إن الإكثار من أنواع الحمل على التقية التي تمّ اكتشافها في المراحل المتأخّرة أخذ يتحوّل بالتدرّج إلى منهج مستقلّ، بغضّ النظر عن واقع الرواية، وعدم الالتزام من الناحية العملية بالواقعية التاريخية. فكان المقدّس الأردبيلي هو أوّل من تنكّر على المستوى العملي للثمالة الباقية من التعهّدات، وأخذ يعمل على توظيف الحمل على التقية بوصفه أداة بحثية للردّ على الرأي المخالف. وكان من بين العلامات الهامة لهذه المرحلة انتقال الحمل على التقية من الرواية المفردة - وهو المنهج الطبيعي الذي كان سائداً، ويقوم على تفسير الفقهاء لروايات التقية - إلى طائفة ومجموعة من الروايات، وهو المنهج الذي لم تُعدّ فيه الروايات تدرس بشخصها، وإنما يتمّ ختم مضامينها بملصق التقية. كما أن من بين علامات هذه المرحلة الانتخاب والترجيح بين الحمل على التقية وغيره من أنواع الحمل الأخرى، وذلك بصرف ملاحظة النتيجة المنشودة من ذي قبل. ومن بين هذه الموارد نجد في المجلدين

الأولين من كتاب (مجمع الفائدة والبرهان) مجموعة من الروايات التي يتم حملها جملةً واحدة على التقية^(٣٠). وفي هذه الموارد نجده في المجلدين الأولين من هذا الكتاب وحدهما يطرح في نهاية المطاف إمكان الحمل على التقية، رغم وجود وجوه على إمكان الجمع، أو أن يكون الذي يعمل على ترجيحه متطابقاً مع رؤيته^(٣١).

النتيجة

اتضح مما تقدّم أن الحمل على التقية - الذي لم يكن له في الفقه المتقدم في القرن الثالث الهجري تلك المكانة الهامة - قد اتخذ بظهور الشيخ الطوسي في القرن الهجري الخامس مكانةً خطيرة في استنباط الأحكام. وبعد العمل على توسيع مباني ومناهج الشيخ الطوسي بلغ حمل الروايات على التقية شكله المستقل في القرن الهجري العاشر. وقد بيّنت دراسة المسار في هذه المراحل حجم أسلوب حمل الرواية على التقية، ومقدار بُعد عن هدفه الرئيس؛ حيث اختلف عما جاء في الروايات بشأن حلّ التعارض، وهو الاختلاف الذي كان من أهمّ علاماته حمل روايات على التقية، رغم أنها لم تكن تعتبر من روايات التقية على مدى عشرة قرون بعد صدورها عن الأئمة، وبعد مضي ثمانية قرون على تدوينها من قبل الأصحاب، وإنما فجأةً، وبعد أن مسّت الحاجة إلى ردّ أو إثبات قول، تمّ حملها في القرن العاشر على التقية. وقد أدّت هذه الظاهرة اللاعلمية في نهاية القرن العاشر إلى ظهور مدرسة انتقادية. وكان للشهيد الثاني، وبعده صاحب المعالم وصاحب المدارك، انتقادات شديدة لأنواع حمل الروايات على التقية من قبل المتأخّرين، وصولاً إلى الشيخ الطوسي. وعلى المقلب الآخر كان ظهور الأخباريين في هذه المرحلة قد أضفى تعريفاً جديداً لمفهوم التقية، يتناسب مع تلبية أهداف تلك المدرسة.

كما تبين في هذه المقالة أن عدم شيوع التقية بعد الشيخ الطوسي بقرونين، ثم عودتها مجدداً في هذه المرحلة، واستمرارها إلى القرن الهجري العاشر، كان له صلة مباشرة بمبنى الأصحاب في ما يتعلق بحجّية وعدم حجّية خبر الواحد. وفي المراحل التي كان الفقهاء - من أمثال: الشيخ الطوسي - يقولون بحجّية خبر الواحد كان يتمّ اتباعهم في مسألة الحمل على التقية أيضاً. كما كان هناك توسّع في الاستفادة من

هذا المنهج وازدهاره بشكل ملحوظ.

الموامش

- (١) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٣، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧هـ.
- (٢) انظر: الصدوق، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٣، دفتر انتشارات إسلامي، قم، ١٤٠٣هـ.
- (٣) انظر: المرتضى، الذريعة ١: ٢٠٣؛ ٢: ٥١٩، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٤) انظر: الطوسي، العدة ١: ١٢٦، قم، ١٤١٧هـ.
- (٥) انظر: ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٣: ٣٣٦، دفتر انتشارات إسلامي، قم، ١٤١٠هـ.
- (٦) انظر: المصدر السابق ٣: ٢٤١.
- (٧) انظر: ابن زهرة، غنية النزوع: ٣٥٩، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٧هـ.
- (٨) انظر: ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٣: ١٧، ١٤١٠هـ.
- (٩) انظر: المصدر السابق ٣: ١٣٣.
- (١٠) انظر: المصدر السابق ١: ١٨٠.
- (١١) انظر: ابن أبي المجد الحلبي، إشارة السبق: ٤٧، ٦٢، دفتر انتشارات إسلامي، قم، ١٤١٤هـ.
- (١٢) انظر: المحقّق الحلّي، المعتبر ١: ٩٨، ٢٧٨، مؤسسة سيد الشهداء، قم، ١٤٠٧هـ.
- (١٣) انظر: المصدر السابق ٢: ١٤٥.
- (١٤) انظر: المصدر السابق ٢: ٣١٣.
- (١٥) انظر: المصدر السابق ٢: ٥٠٠.
- (١٦) انظر: المحقّق الحلّي، معارج الأصول: ٢٢٥، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، لندن، ١٤٢٣هـ.
- (١٧) انظر: المحقّق الحلّي، المعتبر ١: ٢٩؛ وانظر أيضاً: المصدر السابق: ٢٠٣.
- (١٨) انظر: العلامة الحلّي، تهذيب الأصول: ٢٢٨، ٢٣٥، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، لندن، ١٣٨٠هـ.ش؛ وله أيضاً: مبادئ الأصول: ٢٠٥، ٢٠٩، المطبعة العلمية، قم، ١٤٠٤هـ؛ وله أيضاً: نهاية الأصول: ٣٤٥، ٤٣٧، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٥هـ.
- (١٩) انظر: العلامة الحلّي، تذكرة الفقهاء ١: ٣٨٧، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٤هـ.
- (٢٠) انظر: العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٧: ٣٤١، دفتر انتشارات إسلامي، قم، ١٤١٣هـ.
- (٢١) انظر: المصدر السابق ٧: ٤١٨.
- (٢٢) انظر: المصدر السابق ٨: ٣٣٤.
- (٢٣) انظر: المصدر السابق ٨: ٤٨٧.

(٢٤) انظر: المصدر السابق ٢: ٤٣٧؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٢: ٢٠٦، ٣٠٧؛ العلامة الحلّي، منتهى المطلب ١٠: ٣٤٥، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ١٤١٢هـ؛ الطوسي، الاستبصار ٢: ٢١٧، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٠هـ؛ العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ٧: ١١٢؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٧: ٤١٦.

(٢٥) انظر: فخر المحققين، إيضاح الفوائد ١: ٩٩، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٣٨٧هـ.ش، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٢: ٣٢٦؛ وفخر المحققين، إيضاح الفوائد ١: ١٢٨، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٣: ١٣٤؛ وفخر المحققين، إيضاح الفوائد ٤: ١٤٣، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٩: ٥.

(٢٦) انظر: محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول)، الدروس الشرعية ٢: ٣٢٣، ١٤١٧هـ، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٨: ٢٤٥؛ الشهيد الأول، الدروس الشرعية ٢: ٣٥٥، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٩: ٣٩١؛ الشهيد الأول، الدروس الشرعية ٣: ٨، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٩: ٥؛ الشهيد الأول، الدروس الشرعية ٣: ٣٥٧، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٧: ١٥٦.

(٢٧) انظر: المقداد بن عبد الله (الفاضل المقداد)، التنقيح الرائع ١: ٢٣٧، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٣: ١٣٤؛ الفاضل المقداد، التنقيح الرائع ٢: ٣٨٧، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٨: ٢٤٥؛ الفاضل المقداد، التنقيح الرائع ٣: ٣٣٢، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٨: ٢٤٥؛ الفاضل المقداد، التنقيح الرائع ٤: ٣٢، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٨: ١٣٨؛ الفاضل المقداد، التنقيح الرائع ٤: ٥٣، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٩: ٨٨؛ الفاضل المقداد، التنقيح الرائع ٤: ٤١٦، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٣.

(٢٨) انظر: أحمد بن محمد (جمال الدين الحلّي)، المهذب البارع ١: ٣٣٩، دفتر انتشارات إسلامي، قم، ١٤٠٧، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٢: ٣٠٨؛ جمال الدين الحلّي، المهذب البارع ١: ٣٤٠، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٢: ٣٠٧؛ جمال الدين الحلّي، المهذب البارع ١: ٣٦٨، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٢: ٧٤؛ جمال الدين الحلّي، المهذب البارع ٤: ١٦١، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٩: ٦٨؛ جمال الدين الحلّي، المهذب البارع ٤: ١٩٠، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٩: ٥ - ٦؛ جمال الدين الحلّي، المهذب البارع ٤: ٢١٤، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٩: ٧٦.

(٢٩) انظر: علي بن الحسين الكركي (المحقق الثاني)، جامع المقاصد ١: ٤٢٧، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤١٤هـ، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٣: ١٩٤؛ المحقق الثاني، جامع المقاصد ٢: ٣٧، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٤؛ المحقق الثاني، جامع المقاصد ٢: ٢٤٣، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٢: ٧١؛ المحقق الثاني، جامع المقاصد ٢: ٣٥٦، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٢: ٣٣١؛ المحقق الثاني، جامع المقاصد ١١: ٢٧٨، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٩: ٢٤٥؛ المحقق الثاني، جامع المقاصد ١٢: ٢١٨، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٧: ٣١٣؛ المحقق

• تاريخ تطور الحمل على التقية في الفقه، التحول من الطريقية إلى الموضوعية

- الثاني، جامع المقاصد ١٣: ١٩٠، في مقابل الطوسي في تهذيب الأحكام ٧: ٢٤٣.
(٣٠) انظر: أحمد بن محمد (المقدّس الأردبيلي)، مجمع الفائدة والبرهان ١: ٧٨؛ ٢: ١٧٠، دفتر
نشر إسلامي، ١٤٠٣هـ.
(٣١) انظر: المصدر السابق ١: ١١٥، ١٦٩، ٢٣٦، ٢٥٧، ٣١٢، ٣٢١؛ ٢: ٨، ٩٨.

تأثير البعد العاطفي على فهم النص الحسيني

د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي (*)

تمهيد

لا شك أن العاطفة الدينية والولائية أمر مقدس وثمان لدى الإنسان؛ لأنها وليدة المعتقد الحق، لكن شريطة أن تتحرك ضمن إطارها المرسوم لها، وتكون في نصابها الصحيح، بعيداً عن حالات الإفراط والتفريط، أو الغلو في مجال السلوك والفهم والتفكير والتحليل للنصوص الدينية. ولكن ربما يحصل العكس، فتتغلب العاطفة والمشاعر في فهم النصوص، ويظن البعض خطأً أن ذلك من قوة العقيدة واستحكامها، في حين لا يعدو الأمر أن يكون مبالغة على حساب المنطق العلمي في قراءة النصوص وفهمها، لا أكثر. وفي هذا المقال نستعرض نموذجين لنصين من النصوص التاريخية المرتبطة بواقعة الطف الخالدة، والتي اختلط فيها البعد العاطفي الولائي بالفهم والاستظهار العرفي والعقلاني للنص.

١- النص الأول

قول الإمام السجاد عليه السلام لعمة زينب عليها السلام بعد خطبتها بالكوفة، التي وبّخت فيها أهل الكوفة على فعلتهم وخيانتهم، فتوجّه إليها بقوله، مسكناً من روعها: (عمّة، اسكّتي، فأنت بحمد الله عالمة غير معلمة، وفهمة غير مفهمة)^(١). وقد حاول البعض إضفاء بُعد معرفي على هذا النص، ليثبت من خلاله أن الإمام عليه السلام أراد أن يشهد لعمة بالعلم اللدني والإلهام الإلهي، أي إنه عليه السلام أراد الإشارة إلى

(*) أستاذ وباحث في الحوزة العلمية في مدينة قم، وعضو هيئة تحرير مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام.

• تأثير البعد العاطفي على فهم النص الحسيني

مقامها العلمي، وأنّ علمها عليها السلام علم لدني وإلهي غير مكتسب، بمعنى أنها عليها السلام غير معلّمة بعلمٍ كسبي، أو تعليمٍ عادي.

قال الفاضل الدريندي: (هذا الكلام حجّة على أن زينب بنت أمير المؤمنين عليها السلام كانت محدّثة، أي ملهّمة، وأنّ علمها كان من العلوم اللدنيّة والآثار الباطنيّة)^(١).

وتبعه على ذلك الشيخ جعفر النقدي (١٣٦٩هـ)، فقال، معلقاً على كلام الإمام السجاد عليه السلام: (يريد [أي الإمام] أن مادة علمها من سنخ ما منح به رجالات بيتها الرفيع، أفيض عليها إلهاماً، لا بتخرّجٍ على أستاذ، أو أخذ عن مشيخة)^(٢). ونقل كلام الشيخ النقدي الشيخ فرج آل عمران القطيفي، من علماء البحرين، موافقاً له^(٣).

وعلى ما يبدو إنه لم يكن لهذا التفسير من أثرٍ في المصادر المتقدّمة لعلمائنا، وإنما ظهر هذا التفسير في الأزمنة المتأخرة جداً. ولعل أول من طرحه هو الفاضل الدريندي، ثم ذاع وراج على الألسن والأفواه والأقلام، بحيث كاد اليوم أن يكون هو التفسير الوحيد الذي لا يقبل الشك لدى الكثير ممّن يذكر هذا النصّ، أو يستشهد به، ولا سيّما في المنابر والخطب والكلمات.

وعلى أيّ حال فإنه يمكن المؤاخذه على هذا التفسير للنصّ بما يلي:

أولاً: خلوه من الدليل

لم يدعم أصحاب هذا التفسير تفسيرهم هذا بأيّ شاهد أو قرينة داخلية أو خارجية على ما ذكروه من التفسير، وإنما هو مجرد دعوى بلا دليل. وقد يُقال: إن الظهور حجّة، فيكون الدليل هو حجّة الظهور. والجواب: إن حجّة الظهور وإن كانت تامّة من جهة الكبرى، ولكن الكلام في الصغرى، أي من جهة أصل انعقاد مثل هكذا ظهور صغروباً، حيث يلاحظ فيه السياق والقرائن الحافّة بالكلام حال انعقاده.

ثانياً: الملاحظة السندية

إنه قد وردت هذه الخطبة في مصدرين: أحدهما: الأمالي، للشيخ المفيد، بشكلٍ مسند؛ والآخر: الاحتجاج، بشكلٍ مرسل. إلا أنه لم يرد هذا المقطع الذي

يشهد فيه الإمام السجاد عليه السلام لعتمته عليه السلام بكونها عالمة غير معلمة في أمالي الشيخ المفيد، الذي روى خطبتها عليه السلام في الكوفة مسنداً^(٥). نعم، ورد هذا المقطع ضمن خطبتها عليه السلام في نقل الاحتجاج مرسلًا^(٦). وعليه فالمقطع المنقول مرسلٌ لا سند له.

ثالثاً: الملاحظة الدلالية

لا شك في أن أهل البيت عليهم السلام هم في أعلى مراتب الفصاحة والبلاغة، لكن مع أنهم أفصح الفصحاء وأبلغ البلغاء، بل هم سادة الكلام، إلا أنهم كانوا يجرون في محاوراتهم العرفية مع الآخرين مجرى العرف في اعتماد أساليب الحوار المعهودة والمتداولة في مجتمعاتهم، سواء في الاستعارات أو المجازات أو الكنايات أو المبالغات أو غيرها؛ لأنهم بشرٌ يعبرون عن حاجاتهم وأغراضهم الاجتماعية، وكذلك الرسالية والدينية، بالأساليب المعهودة آنذاك، كما هو شأن الأنبياء والمرسلين، الذين يقول الله فيهم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤). كما أنهم من جهة أخرى يعتمدون في أساليب الحوار المعهودة هذه أعلاها وأجودها وأفصحها، فهم عليهم السلام أفصح من نطق بالضاد^(٧)، وقد قال الإمام الصادق عليه السلام: (أعربوا حديثنا فنحن قوم فصحاء)^(٨). ومن هنا فلا بُدَّ من فهم كل نصّ وارد عنهم عليهم السلام ضمن سياقه العرفي، وحمله على معناه الظاهر، ما لم يكن ثمة صارف عنه، من قرينة حالية أو مقالية. وهذا أصلٌ أوّلي، وقاعدة مطّردة، تأسست في ضوئها قاعدة حجّية الظهور العرفي لفهم كلامهم عليهم السلام في علم الأصول.

وبناءً على ذلك فإنه يمكن الملاحظة على التفسير السابق بما يلي:

١- مخالفته للقرينة المقامية

إنه من المهم جداً ملاحظة القرائن اللفظية والمقامية والسياقية الحافّة بكل نصّ، وعدم غضّ النظر عنها؛ لأهميتها في تحديد المعنى المقصود منه. وفي مقام المناقشة للتفسير الأوّل نركز على القرينة المقامية خاصّة؛ إذ لا بُدَّ من ملاحظة السياق والمقام الذي صدر فيه هذا النصّ، فإنه ليس مقام ذكر الفضائل والمناقب، وإنما هو مقام التسلية على المصاب، والتسكين للخاطر، والتهدئة للمشاعر، حيث أمرها

• تأثير البعد العاطفي على فهم النص الحسيني

الإمام عليه السلام بعد خطبتها، وهياج المشاعر، بالسكوت والهدوء، فقال: (عمة، اسكتي). وعليه فلا يناسب أن يكون المراد هنا التذكير بعلمها اللدني؛ إذ لا مناسبة بين الأمرين.

وعليه فالمشكلة عند أصحاب التفسير الأول هو اجتزاؤهم المقطع هذا عند نقله عن سياقه الوارد فيه، ولذا يبدو كأنه - حسب ما يدعيه أصحاب هذا الاستظهار - ظاهراً في العلم اللدني، فيكون من التحميل على النص بلا وجه.

بل نقول: حتى لو خلا الكلام من القرائن السياقية - مقالية أو مقامية - فإن هذا المقطع لا ظهور له في المطلوب، فهو لا يدل بحسب النظر العرفي على أكثر من الاعتراف للمخاطب بمنزلته ومقامه وفضله وعلمه، ولا دلالة فيه على نوع علمه، وأنه لدني أو غير لدني. فلو قيل مثلاً لزيد من الناس مهما كان مقامه - حتى لو كان من أولاد الأئمة عليهم السلام، وكان القائل له معصوماً - بأنك عالم غير معلم فهل يدل ذلك على أنه محدث ومعلم وعلمه لدني؟! إن القطع بذلك يحتاج إما إلى دلالة قطعية؛ أو إلى دلالة ظنية واضحة ومعتبرة؛ وإما إلى مجموعة شواهد وقرائن، يكون هذا أحدها، فتكون له قيمة احتمالية ما.

٢- مخالفته لأحاديث الأئمة عليهم السلام

إن من الضروري عرض الأحاديث بعضها على بعض، وإرجاعها إلى المشهور منها؛ للتأكد من صحتها، سواء من الناحية المضمونية أو من الناحية اللفظية. وعندما نعرض هذا الحديث على سائر الأخبار الأخرى التي تحدثت عن مسألة الإلهام والتحديث نجد أنها استعملت مصطلح «المحدث» بشكل واضح لا لبس فيه لمن ثبت لهم مقام الإلهام. فالأئمة عليهم السلام يعبرون عادة في أحاديثهم عمّن له علم لدني - وهو مصطلح لم يرد في أحاديثهم عليهم السلام - بـ (المحدث)، ولا يعبرون عنه بـ (العالم غير المعلم)، فإن مثل هذا التعبير لم يرد في نص من نصوصهم قط.

وهذان نموذجان من أحاديثهم عليهم السلام في ذلك:

الأول: عن جعفر محمد بن عيسى قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام: (إنما سُميت فاطمة عليها السلام محدثة؛ لأن الملائكة كانت تهبط من السماء فتناديها، كما تنادي مريم

بنت عمران، فتقول: يا فاطمة، الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين^(٩).

الثاني: عن زرارة: سمعتُ أبا جعفر يقول: (الاثنا عشر الإمام من آل محمد، كلهم مُحدَّث، من ولد رسول الله ﷺ وولد عليّ ﷺ)^(١٠).

فلاحظ في هذين النصين أن اللغة المستخدمة لغة واضحة ونصية، لا لبس فيها ولا إجمال. وهذه اللغة هي المعروفة في أحاديث الأئمة ﷺ في التعبير عن (المُحدَّث). وليس من المؤلف التعبير بلغة حمالة ذات وجوه، وخصوصاً في مثل هذه المقامات الخطيرة.

٣- إجمال النص

لو تنزلنا عن المناقشتين السابقتين، فإنه مع ذلك لا ظهور للحديث في هذا التفسير المذكور؛ وذلك لوجود احتمال آخر في تفسيره، وهو التفسير العري المنسجم مع الظهور الأولي للنص، وحينئذ يكون الحديث مجملاً في دلالاته، غير صالح للاستظهار.

والتفسير العري عبارة عن أن المراد بالحديث معنى عرفياً شائعاً في الحوارات العرفية بين الناس والمجتمعات البشرية، على اختلاف لغاتها وألسنتها. نعم، قد يختلف الناس في التعبير عنه من فترة إلى أخرى، لكن المضمون واحد؛ فتارة يقولون لمخاطبهم: أنت عالم غير معلم؛ وتارة يقولون له: أنت بحمد الله من العلماء، ونحو ذلك. وعليه فحاصل هذا الوجه هو أن الإمام السجّاد ﷺ أراد تذكيرها بمقامها، وما يجب أن تكون عليه من الصبر والتحمل، وأنها ﷺ فاهمة لا تحتاج إلى تفهيم، وعالمة لا تحتاج إلى تعليم من أحد، فهي قد بلغت من العلم والمعرفة والفهم حدّاً يجعلها في غنى عن التذكير. فقولته ﷺ لها على وزن قول القائل لأحدهم: إنك عارفٌ بالأمور، ولا تحتاج إلى تعليم، أو ما يتعارف قوله لليوم للإنسان: إنك سيد العارفين، وإنك أرفع شأنًا من أن يعلمك أحد، ونحو ذلك. وعليه فالخطاب لا يعدو أن يكون أسلوباً يُراد به تطييب خاطر، وتسكين النفس، لا أكثر. ويدل على هذا الفهم ما يلي:

١- **القرينة السياقية:** إن ملاحظة سياق النصّ وسبب صدوره يساعد كثيراً في

• تأثير البعد العاطفي على فهم النص الحسيني

فهمه، وإن اقتطاعه عن السياق هو سبب اللبس في الفهم. فقد ورد هذا الحديث بعد أن خطبت السيدة عليها السلام في الكوفة، ونحن نورد المقطع الأخير منها؛ لمخيلته في فهم النص، ولا سيما العبارة السابقة واللاحقة مباشرة لعبارة الإمام السجاد عليه السلام، التي هي محلّ البحث، قالت عليها السلام مخاطبةً أهل الكوفة: (ويلكم، أتدرون أيّ كبرٍ لمحمد فريتم، وأيّ دمٍ له سفكتم، وأيّ كريمةٍ له أصبتم. لقد جئتم شيئاً إداً، تكاد السموات يتفطرن منه وتتشقق الأرض وتخزّ الجبال هدأً. ولقد أتيتم بها خرقاء شوهاء طلاع الأرض والسماء. إلى آخر توبييخها لهم.. قال حذيم: فرأيتُ الناس قد ردّوا أيديهم في أفواههم، فالتفتُ إلى شيخٍ في جانبي يبكي، وقد اخضلتُ لحيته بالبكاء... فقال عليّ بن الحسين عليه السلام: يا عمّة، اسكتي، ففي الباقي من الماضي اعتباراً، وأنت بحمد الله عالمة غير معلّمة، فهمة غير مفهّمة، أن البكاء والحنين لا يردّان منّ قد أباده الدهر. فسكتت. ثم نزل عليه السلام، وضرب فسطاطه...^(١١). فالسياق واضحٌ في أن الإمام عليه السلام أراد تهدئة روعها، وتسكين خاطرها، حينما أمرها بالسكوت، ثم مهّد لها بقوله (ففي الباقي من الماضي اعتباراً)، ثم أراد أن يذكرها بما هي عالمة به، ألا وهو (أن البكاء والحنين - الظاهر أن المراد بهما بكاء وحنين أهل الكوفة، ويحتمل بكاءؤها وحنينها هي عليها السلام، والأوّل أقرب بحسب السياق - لا يردّان منّ قد أباده الدهر)، لكنه عليه السلام؛ حفظاً لشأنها، مهّد لذلك بقوله: (وأنت بحمد الله عالمة غير معلّمة، فهمة غير مفهّمة). والدليل على ذلك سكوتها بعد أن سمعتُ تذكيره عليه السلام: (فسكتت). ولذا فإن جملة (إن البكاء والحنين لا يردّان منّ قد أباده الدهر) ليست مستأنفة، بل هي تنمّة الجملة قبلها، وتقرأ (أن) بالفتح، لا الكسر، فتكون الجملة هكذا: (وأنت بحمد الله عالمة غير معلّمة، فهمة غير مفهّمة، أن البكاء والحنين لا يردّان منّ قد أباده الدهر). وعليه فيكون متعلّق علمها وفهمها عليها السلام مذكوراً في الكلام، لا محذوفاً حتّى يفسّر بالعلم اللدني. ومثل هذا المتعلّق ليس من العلم اللدني في شيء، كما هو واضح؛ لأنه أمر معلوم للجميع، وليس علمه مختصاً بها عليها السلام.

وهناك موقفٌ مشابه للحوراء زينب عليها السلام مع ابن أخيها السجاد عليه السلام، فقد هوّت عليه في كربلاء بعد الواقعة عظم المصاب لما رأى أباه وأخوته مضرّجين مرملين غير مدفونين، فشق عليه ذلك. يقول عليه السلام: (فكادت نفسي تخرج، وتبيّنت ذلك منّي عمّي

زينب الكبرى بنت عليؑ، فقالت: ما لي أراك تجود بنفسك، يا بقية جدِّي وأبي وإخوتي، فقلتُ: وكيف لا أجزع وأهلع وقد أرى سيدي وأخوتي وعمومتي وولد عمي وأهلي مضرجين بدمائهم مرمّلين بالعرا...، فقالت: لا يجزعتك ما ترى، فوالله، إن ذلك لعهدٌ من رسول الله ﷺ إلى جدِّك وأبيك وعمك، ولقد أخذ الله ميثاق أناس من هذه الأمة، لا تعرفهم فراعنة هذا الأمة، وهم معروفون في أهل السماوات، أنهم يجمعون هذه الأعضاء المتفرقة، فيوارونها^(١١). فمثل هذه المواقف التي تبعث الصبر والثبات كانت متبادلةً بعد واقعة الطف بين الإمام السجاد وعمته الحوراءؑ.

٢. إن مثل هذا الأسلوب من البيان متعارفٌ في كلام العرب، ووارد حتى في الأدعية. وإليك بعض الشواهد على ذلك:

أ. ورد في بعض الأدعية: (اللهم أنت بحاجتي عالم غير معلّم)^(١٢)، بمعنى أن علمك بحالي يغني عن السؤال، ولا يحتاج إلى تعليم أو إلى إعلام^(١٣). ولا علاقة له بكون علمه تعالى لدنياً أو غير لدني.

كما ورد في الدعاء أيضاً: (فإنك عالمٌ بكلّ معلوم غير معلّم)^(١٤). وكذلك قوله ﷺ في الدعاء للحجّة ﷻ: (وأمرك ينتظر، وأنت العالم غير معلّم بالوقت الذي فيه صلاح وقت وليك)^(١٥).

ب. قول خالد بن الوليد لأمير المؤمنينؑ، لما بعثه أبو بكر إليه؛ ليأتيه به للبيعة: (يا أبا الحسن، أنت فهم غير مفهّم، وعالم غير معلّم، فما هذه اللوثة التي بدرت منك)^(١٦). وعليه فإن مثل هذا الأسلوب واردٌ في كلام العرب، ولا يُراد به أكثر من معناه العرّي الظاهر.

النتيجة

إن النصّ المذكور على تقدير صدوره عن الإمام السجادؑ لا يعني في ميزان اللسان والعرف العام أكثر ممّا ذكرناه في التفسير الثاني. ولو تنزّلنا ورفعنا اليد عن هذا التفسير فلا أقلّ من احتمال، ومعه يكون النصّ مجملاً، ولا يمكن استظهار المعنى الأول منه على أيّ حال.

وهنا ينبغي التنبيه إلى أن إنكار دلالة هذا النصّ على التفسير الأوّل (العلم

• تأثير البعد العاطفي على فهم النص الحسيني

اللُّدُنِّي) إنما هو بلحاظ النصّ المذكور خاصة، لا مطلقاً. فلو ثبت علمها اللُّدُنِّي بدليلٍ آخر فالدليل هو المتَّبِع، وخصوصاً في مثل مسألة مقامات الأولياء، التي هي من سنخ المسائل التوقيفية، التي لا تعلم عادةً إلاّ من جهة الدليل الخاصّ؛ لأنّ الله تعالى هو العالم بأوليائه ومراتبهم وشؤونهم. ولذا لا بُدّ من اتِّباع الدليل الخاصّ في ذلك.

النصّ الثاني

هو قول الإمام الحسين عليه السلام ليلة العاشر من المحرمّ لأخيه أبي الفضل العباس عليه السلام، عندما زحف معسكر ابن سعد نحو الحسين عليه السلام: (عباس، اركب بنفسي أنت يا أخي، حتّى تلقاهم وتقول لهم: ما لكم، وما بدا لكم، وتسالهم عمّا جاء بهم)^(١٨). فقد فداه الإمام بنفسه، وطلب منه أن يكلم القوم، وينظر ماذا يريدون. وهنا ربما يخطئ البعض في فهم هذا النصّ، فيحاول أن يستدلّ به على عصمة العباس عليه السلام، باعتبار تفدية المعصوم له بنفسه، والمعصوم لا يفدي نفسه لغير المعصوم؛ لأنّ نفسه هي أشرف النفوس.

وبالطبع فنحن في هذا المقام لا نريد أن نبحت في أصل عصمة العباس عليه السلام؛ لأنها خارجة عن محلّ البحث، بل نريد مناقشة استفادة العصمة من هذا النصّ فقط، فنقول:

إن هذه الاستفادة بعيدة عن النصّ المذكور، وعن سياقاته ودلالاته العرفية، فيكون من تنزيل الكلام على غير معناه؛ وذلك لما ذكرنا من جرّي الأئمة عليهم السلام في حواراتهم مجرى العرف، وقد استخدم عرف أهل اللغة أسلوب التفدية من الأدنى إلى الأعلى، وبالعكس أيضاً، وهو نوعٌ من إظهار المودّة والمحبة، ولا يحمل أبعاداً أو معاني عقائدية أو غير ذلك. وإليك بعض الشواهد الروائية في هذا المجال:

١- روى محمد بن قيس أنّ النبي صلى الله عليه وآله رجع من بعض أسفاره، فدخل على ابنته فاطمة عليها السلام، فرأى أنها صنعت مسكتين من ورق - أي فضة - وقلادة وقرطين وستراً لباب البيت؛ لقدوم أبيها، فغضب النبي صلى الله عليه وآله من ذلك، وخرج، فنزعت فاطمة عليها السلام القلادة وقرطبيها ومسكتيها والستر، وبعثت به إلى أبيها صلى الله عليه وآله، وقالت: ليجعله أبي في سبيل الله، فقال صلى الله عليه وآله ثلاث مرّات: فعلت، فداها أبوها^(١٩).

الإجتهاذ والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٢٤٧

٢. روى أبو علقمة موسى بن هاشم قال: صَلَّى بنا النبي ﷺ الصبح، ثم التفت إلينا، وقال: معاشر أصحابي، رأيت البارحة عمِّي حمزة بن عبد المطلب وأخي جعفر بن أبي طالب رضي الله عنهما، وبين أيديهما طبق نبق، فأكلا ساعة، ثم تحوّل النبق عنباً، فأكلا ساعة، ثم تحوّل العنب رطباً، فأكلا ساعة، فدنوت منهما، فقلت: بأبي أنتما وأمِّي، أيّ الأعمال وجدتما أفضل؟ فقالا: فدينا بالآباء والأمهات، وجدنا أفضل الأعمال الصلاة عليك، وسقي الماء، وحبّ علي بن أبي طالب ﷺ^(٢٠).

٣. ورؤي في حديثٍ طويل أن الحسين ﷺ جاء في صغره إلى أمّه ذات يوم، فقال لها: (يا أمّاه، إن جدي ملّني من كثرة تردّدي إليه، قالت: فذاك نفسي، لماذا؟ قال: يا أمّاه، جئت أنا وأخي إلى جدّنا لنزوره...، إلخ)^(٢١).

٤. روى محمد بن مسلم قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله ﷺ، فقال له: رأيت ابنك موسى يصلي والناس يمرّون بين يديه فلا ينهاهم، وفيه ما فيه، فقال أبو عبد الله ﷺ: ادعوا لي موسى، فدعني، فقال له: (يا بني، إن أبا حنيفة يذكر أنك كنت صليت والناس يمرّون بين يديك فلم تنههم)، فقال: (نعم، يا أبة، إن الذي كنت أصلي له كان أقرب إليّ منهم، يقول عزّ وجلّ: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾، فضمّه أبو عبد الله ﷺ، ثم قال: (يا بني، بأبي أنت وأمّي، يا مستودع الأسرار)^(٢٢).

٥. روى زكريا بن آدم قال: إني لعند الرضا ﷺ إذ جيء بأبي جعفر، وسنّه نحو أربع سنين، فضرب بيده الأرض، ورفع رأسه إلى السماء، فأطال الفكر، فقال له الرضا ﷺ: (بنفسي أنت، فيم تفكر طويلاً منذ قعدت؟ قال: في ما صنّع بأبي فاطمة ﷺ...، إلخ)^(٢٣).

٦. نقل عن كتاب كشف اللآلي أن جماعة من الشيعة قصدوا بيت الإمام الكاظم ﷺ في المدينة، فكان خارج المدينة، فدفعوا مسألهم إلى ابنته فاطمة المعصومة ﷺ، فأجابت، ثم لما خرجوا لقوا الإمام ﷺ بالأجوبة، فقال ثلاث مرّات: فداها أبوها^(٢٤).

والحاصل من هذه الشواهد وغيرها أن أسلوب التقفية أسلوب متداول عند العرب في محاوراتهم، والأئمة ﷺ كانوا يجرون في حواراتهم العرفية والشرعية على مقتضى سياقات البيان العربي.

الخاتمة

إن من المهمّ جداً في التعامل مع النصوص وقراءتها تحكيم المنطق العلمي، والتجرّد عن كافة المؤثرات، التي قد تؤدّي إلى القول بغير علم في تفسير النص الديني. ختاماً ننوّه إلى أن المناقشة في النموذجين السابقين لا يعني بوجه المسّ بالمكانة الشامخة لأهل البيت (عليهم السلام)، وما لهم من المقامات العظيمة الثابتة بالدليل القطعي الواضح، الذي لا يمكن إنكاره. وإنما هو محاكمة لبعض الاستظهارات التي تحاول أن تثبت بعض المقامات لهم (عليهم السلام) من نصوصٍ ربّما لا تكون ظاهرة في ذلك، بحيث يكون الأمر تحميلاً على النصّ، أو مبالغة في تفسيره؛ فإن الكلام إنما هو في هذا النحو من الاستظهار المتأثر بالبُعد العاطفي، لا في أصل الكبرى، التي هي من القطعيات الثابتة.

الهوامش

- (١) الاحتجاج ٢: ٣١.
- (٢) وفيات الأئمة: ٢٢٨، وفيه رسالة بعنوان: وفاة السيدة زينب الكبرى، للقطيفي، نقلاً عن: أسرار الشهادة.
- (٣) المصدر السابق، نقلاً عن: زينب الكبرى، للشيخ جعفر النقدي.
- (٤) المصدر السابق.
- (٥) المفيد، الأمالي: ٣٢٣.
- (٦) الاحتجاج ٢: ٣١.
- (٧) لعلّ الشائع والمركز في الأذهان أنه حديث عن النبي (صلى الله عليه وآله) يصف به نفسه، ولكنه ليس كذلك.
- (٨) وسائل الشيعة ٢٧: ٨٣، باب ٨، ح ٢٥.
- (٩) علل الشرائع: ١٨٢.
- (١٠) علل الشرائع: ١٨٢.
- (١١) الاحتجاج ٢: ٣١.
- (١٢) كامل الزيارات: ٤٤٥.
- (١٣) مصباح المنتهجد: ٢٨٧.
- (١٤) شرح أصول الكافي ١٠: ٥٠٨.
- (١٥) مستدرک الوسائل ٤: ٣٠٢.

- (١٦) كمال الدين: ٥١٢.
(١٧) بحار الأنوار ٢٩: ٥٣.
(١٨) تاريخ الطبري ٦: ١٣٧؛ البداية والنهاية ٨: ١٧٦.
(١٩) مدينة المعاجز ٣: ٣٥.
(٢٠) مدينة المعاجز ٣: ٣٥.
(٢١) الشريفي، كلمات الإمام الحسين: ٣٤.
(٢٢) وسائل الشيعة ٥: ١٣٦.
(٢٣) خاتمة مستدرک الوسائل ١: ١٢٤.
(٢٤) نقل ذلك السيد نصر الله المستنيط، صهر السيد الخوئي، عن كتاب كشف اللآلي، لابن العرندس، من علماء القرن التاسع، المخطوط في مكتبة التستريين في النجف الأشرف.

هوية ذبيح إبراهيم عليه السلام في التراث الإسلامي

نظرتان مختلفتان

الشيخ محمد رسول إيماني (*)

ترجمة: د. نظيرة غلاب

خلاصة

إن الامتحان الإلهي لإبراهيم عليه السلام بذبح ابنه كانت نقطة مفصلية في الحياة المباركة لهذا النبي العظيم. ولأن القرآن لم يعرض القصة إلا بشكل مجمل، بحيث لم يأت تفصيل جزئيات القصة في الآيات التي تناولتها بالذكر، ولم تتطرق الآيات إلى تعيين اسم الذبيح، ولا ذكر مكان وقوع القصة، كان هذا الإجمال سبباً في اختلاف كلمة المفسرين منذ الصدر الأول في تعيين مصداق الذبيح. لكن يُلاحظ أن هذا الاختلاف في تعيين الذبيح لم يُعدّ ظاهراً بعد القرن السابع الهجري، حيث انصرف مصداق الذبيح إلى إسماعيل عليه السلام، وأصبح هو المتعارف عليه بين المفسرين، وفي التراث الإسلامي.

في الفترة الأخيرة ظهرت دعاوى للمستشرقين حول الذبيح في التراث الإسلامي، ادّعوا فيها أن المصادر الأولى في الإسلام ونفس شخص النبي الأكرم صلى الله عليه وآله كانت مجمعة على أن إسحاق هو ذبيح الله، وأن القول بأن إسماعيل هو ذبيح الله لم تدخل إلى المتون والتفاسير الإسلامية إلا لاحقاً؛ لأسباب، من بينها: العداة والصراع مع اليهود. وهذا المقال معنيٌّ بالقاء نظرة على هذا الموضوع في الموروث الإسلامي، والتحقيق في مصداق ذبيح الله، بالاستناد إلى كلام المعصومين عليهم السلام.

(*) باحثٌ متخصصٌ في الدراسات المقارنة في الأديان والعرفان.

بيان المسألة

من جملة النقاط المفصلية في حياة النبي إبراهيم عليه السلام، والتي أشار إليها القرآن، مسألة الأمر الإلهي القائم على ذبح ابنه. وبناءً على ما جاء في سورة الصافات فقد رأى إبراهيم في عالم الرؤيا أن الله تبارك وتعالى يأمره بأن يخضع للمشيئة الإلهية، التي شاءت منه أن يقدم ابنه قرباناً على مذبح القرابين. إبراهيم عليه السلام تقبل الأمر الإلهي، وحدث به ابنه، الذي أظهر بدوره كل الرضا والتسليم.

كل الآيات التي ذكرت هذه القصة في القرآن لم يرد فيها ذكر اسم الذبيح، ولم تتحدث عن مكان إجراء الذبح، وتظهر هذه الآيات مجملة، ولعله السبب الرئيس الذي دفع بمجموعة من المفسرين أن يتبعوا تفاصيل هذه الواقعة في الكتب الأولى التي تناولت القصة، وبالأخص في اليهودية، وخلصوا إلى أن الذبيح كان إسحاق عليه السلام، لكن مع مرور الزمن، وبعد كثرة التحقيقات في الموضوع، وبالاستناد إلى شواهد مختلفة، سواء تلك التي انطلقت من داخل النصوص أو من خلال الشواهد التاريخية، تغير مصداق الذبيح في الفكر الإسلامي، وأصبح إسماعيل، بدلاً من إسحاق.

تطور الكتابات في موضوع الذبيح، أو بالأحرى قوة الاستدلال في تعيين إسماعيل عليه السلام المصداق الأتم للذبيح، جعلت بعض المستشرقين يعمدون للدعاء أن هذا القول ليس في حقيقته إلا نتاج رتوشات وزخرفات الإسلام، وبالتالي من عمل المفسرين المتأخرين، وأن نظر القرآن وكذلك نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم مغاير لذلك، والقول بأن إسماعيل ذبيح الله لم يدخل التراث الإسلامي إلا في القرون المتأخرة. ومن الكتب التي ناقشت دعوى المستشرقين نذكر كتاب تحت عنوان: الذبيح إسحاق (the sacrifice of Isaac)، عمد فيه نورت إدوارد إلى قراءة آراء المفسرين المسلمين حول الموضوع.

وفي نقله عن محققين:

غلدزبهر وصل إلى النتيجة التالية التي تقول: إن محمداً صلى الله عليه وسلم نفسه كان يحتمل إسحاق عنوان الذبيح، وكذلك كان نظر المفسرين الأوائل، حيث لم يصدر منهم تشكيك في هذا المصداق...

فايرسبون كذلك وصل بعد دراسة متعددة للموروث الإسلامي إلى أن المصادر الأولى، والتي يستند عليها المتأخرون أنفسهم، تميل إلى تعيين إسحاق بعنوان الذبيح،

وليس فيها ذكر لغيره...»^(١).

موبرلي في كتابه (الكتاب المقدس، اللاهوت والإيمان)، بعد مقارنته للقصة بين ما نقله القرآن وما نقلته التوراة، وبعد عرضه لثلاثة مؤلفات، خلص إلى أن النقاط المشتركة بينهما تكمن في: ١. إلهية الأمر بالذبح؛ ٢. تسليم ورضا إبراهيم ﷺ للمشيمة الإلهية؛ ٣. مباركة الله في نسل إبراهيم ﷺ. لكن القرآن سكت عن ذكر اسم الذبيح، ولم يذكر شيئاً عن مكان الذبح، حيث كتب قائلاً: مع أن تعيين هوية الذبيح كان محل نزاع في التراث الإسلامي الأول، لكن هذا النزاع سرعان ما تبدد مع مرور الوقت، وأصبح المشهور والغالب أن إسماعيل هو الذبيح، وليس إسحاق. كذلك يلحظ أن القرآن لم يُشير إلى محل وقوع الذبح، لكن التراث الإسلامي جعل في الفترة المتأخرة مكة محل وقوع هذه القصة. هذا النموذج الذي سعى فيه لإيجاد مجموعة من الأدلة والشواهد لإثباته يوضح كيف يتم توسيع وتعميق هوية الدين من خلال الرموز المحورية والخاصة بكل دين»^(٢).

هذا المقال يسعى، من خلال التتبع التاريخي للموضوع في الآثار والتفاسير الإسلامية، وتفحص الآراء المختلفة للمفسرين والعلماء المسلمين في هذا الباب، إلى تقييم الأدلة والشواهد التي من خلالها تم تعيين الذبيح في قصة إبراهيم ﷺ.

وقائع الذبيح في القرآن

عرض القرآن ضمن الآيات ٩٩ - ١١١ من سورة الصافات وقائع قصة الذبيح وقربان إبراهيم ﷺ، على النحو التالي: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿٩٩﴾ رَبُّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٠٠﴾ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبْتَلَىٰ ﴿١٠٦﴾ وَقَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ﴿١٠٨﴾ سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴿١٠٩﴾ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١١٠﴾ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ ﴿١١١﴾﴾.

وكما يلاحظ فالآيات أشارت لوقائع القصة بشكلٍ كلي، ولم تخصص

الكلام عن اسم الذبيح، الذي يمثّل عصب إجراء هذا الامتحان الإلهي. كذلك لم تتحدّث عن مكان وقوع الذبيح. والإشارة الوحيدة التي أخذها من هذه الآية في حدود موضوع البحث أن الذبيح هو نفسه المولود الذي بُشّر به إبراهيم عليه السلام في قوله: ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾.

تاريخية البحث في التراث الإسلامي

إن إجمال القرآن في تعيين مصداق الذبيح بالاسم كان سبباً دعا المفسرين في المئات الأولى؛ ولأجل إشباع نهم الفضول العلمي في معرفة شخص الذبيح، وللحصول على جزئيات وتفاصيل الواقعة، إلى أعمال البحث من خلال الرجوع إلى شواهد متعدّدة، بدءاً من قراءة للسياقات الداخلية وما يرتبط بداخل القرآن والإشهادات الأخرى المختلفة، نظير: الروايات الموجودة في هذا الباب، حتّى وصلت طريق البحث إلى أن يرجّح بعض المفسرين أن إسحاق هو ذبيح الله. ومعرفة الأدلة التي استندوا عليها في هذا الادّعاء، والقرائن والشواهد التي استخلصوا منها هذه النتيجة، تحتاج بالفعل إلى بحثٍ خاصٍّ ومقالٍ مستقلٍّ^(٣). لكنّ أدلتهم والانسحاب في أخذ الشواهد لا يجب أخذه بعين الاعتبار بعيداً عن استحضار نفوذ الإسرائيليات في التراث الإسلامي، والثقافات الدخيلة التي حملها بشكلٍ طبيعي أو بغيره الملتحقون بالإسلام من اليهود، حيث كانت الرغبة واضحة تاريخياً في نقل الأساطير اليهودية إلى التراث الإسلامي. وقد أشار سابقاً ابن كثير الدمشقي إلى هذه النقطة: «وقد قال بأنه إسحاق طائفةٌ كثيرة من السلف وغيرهم. وإنما أخذوه والله أعلم من كعب الأخبار، أو صحف أهل الكتاب. وليس في ذلك حديثٌ صحيح عن المعصوم؛ حتّى نترك لأجله ظاهر الكتاب العزيز. ولا يفهم هذا من القرآن، بل المفهوم بل المنطوق بل النصّ عند التأمل على أنه إسماعيل»^(٤).

من بين المفسرين والمؤرخين المسلمين يبرز محمد بن جرير الطبري من جملة الأشخاص الذين تحدّثوا برأيهم بكلّ صراحة، وبيّنوا وجهة نظرهم بشكلٍ صريح، حيث تحدّث عن أن إسحاق هو المصداق الأتمّ للذبيح في قصّة إبراهيم عليه السلام. فبعد عرضه للروايات المختلفة التي تتحدّث عن الذبيح؛ حيث قال بعضها بأنه إسماعيل؛ وقال بعضها

• هوية ذبيح إبراهيم ﷺ في التراث الإسلامي، نظرتان مختلفتان

الأخر بأنه إسحاق، خلص إلى «أن الدليل القرآني يرجح بشكل واضح صحة الروايات التي رويت عن النبي الأكرم ﷺ، والتي تثبت أن إسحاق هو الذبيح»^(٥). وإضافة إلى الطبري هناك علماء آخرون اختاروا ترجيح إسحاق بعنوان ذبيح الله، وبيّنوا وجهة نظرهم تلك، وإن كانت بلهجة مغايرة للهجة الطبري. ونذكر منهم - على سبيل المثال - المؤرّخ المغربي ابن خلدون، حيث إنه رغم سعيه في بداية البحث إلى احتمالية أن يكون كلٌّ من: إسماعيل وإسحاق الذبيحين، انتقل إلى عرض الشواهد التي اعتمدها القائلون بأن إسماعيل هو الذبيح، ثم بعد ذلك انتقدها، وبعد ذلك عرض أسامي مجموع الصحابة والمفسرين القائلين: إن إسحاق كان هو الذبيح، من دون أن يطعمها بنظره الخاص، وانتقل إلى نقل كلام الطبري الذي قال فيه: «إسحاق ذبيح الله»^(٦). وإلى جانب هؤلاء القائلين: «إسحاق ذبيح الله»، إن بشكل صريح أو بلحن ملتو، وجدت فئة أخرى اختارت أن تلتزم الاحتياط في الموضوع، وامتنعت عن التصريح بوجهة نظرها في الأمر، وتموضعت ضمن المتوقّفين، ويأتي على رأسهم جلال الدين السيوطي، الذي قيل فيه: «من جملة العلماء الذين رأوا قوة أدلة الطرفين، ولم يرجحوا كفة الواحدة على الأخرى، واختاروا أن يكونوا ضمن المتوقّفين، نحو: جلال الدين السيوطي، الذي قال «كنت أميل إلى القول بأن الذبيح إسحاق، لكن الآن أنا متوقّف في الأمر»^(٧).

مع مرور الوقت، والحصول على شواهد أكثر في موضوع الذبيح في قصة إبراهيم ﷺ، ومع التدبّر بشكلٍ أوسع في الآيات القرآنية التي تناولت القصة بالذكر، وفي الشواهد التاريخية، وحديث الآيات عن بشارة إبراهيم (بغلامٍ حليم)، كلها تضافرت لتجعل العلماء المسلمين يخلصون إلى أن مصداق الذبيح في آيات سورة الصافات هو «إسماعيل ﷺ»، وليس «إسحاق ﷺ».

اشتهر في الوسط السنّي أبو الفداء، إسماعيل بن عمرو، المشهور ب (ابن كثير)(٧٧٤هـ) من بين أوائل الشخصيات العلمائية التي عملت على مخالفة المشهور، وإعادة إصلاح بعض استنتاجات الكتاب المقدّس حول تعيين إسحاق المصداق للذبيح. فقد خصّص فصلاً كاملاً، ضمن تفسيره المعروف ب (تفسير ابن كثير)، للتحقيق في أقوال علماء السلف في تعيين اسم الذبيح؛ حيث قام بعرض أسماء المفسرين، ومجموعة

من الأحاديث التي استندوا إليها، وفي ختام البحث اعتبر أن الرأي القائل: «إسماعيل ذبيح الله» هو الرأي الصحيح والصائب. ابن كثير، وبعد أن نقل جميع الروايات التي تتحدث عن إسحاق بعنوان «ذبيح الله»، كتب قائلاً: «وهذه الأقوال - والله أعلم - كلها مأخوذة عن كعب الأخبار؛ فإنه لما أسلم في الدولة العمرية جعل يحدث عمر عن كتبه، فربما استمع له عمر - عمر بن الخطاب -، فترخّص الناس في استماع ما عنده، ونقلوا عنه غثها وسمينها، وليس لهذه الأمة - والله أعلم - حاجة إلى حرف واحد مما عنده»^(٨).

ما هي علل هذا التحوّل في تعيين اسم الذبيح من إسحاق إلى إسماعيل، أو بأسلوب أصحّ: ما هي الأسباب والعوامل التي عملت على ترجيح أدلة الطرف الذي يعتبر إسماعيل ذبيح الله، وليس إسحاق؟! مسألة كانت كافية لجذب اهتمام المستشرقين، وبالتالي طرح الأسئلة والانسياب في التحقيقات الافتراضية. نعم، لم تكن جلّ استنتاجات المستشرقين ملتزمة بآليات التحقيق العلمي وأدبياته؛ حيث كان للنفس موضع الرقابة فيها، وادّعى بعضهم أن «المواجهة والعداوة مع اليهودية أحد الأسباب التي فرضت على المفسّرين المسلمين التأكيد على أن الذبيح في قصة امتحان إبراهيم عليه السلام كان إسماعيل عليه السلام»^(٩)، واستندوا في هذا الاستنتاج إلى رواية تحكي أن شخصاً يهودياً أسلم حديثاً أخبر المسلمين أن اليهود تعلم حقيقة الذبيح، ولكنّ عداوتها للعرب جعل هذا الفخر لإسحاق، وأن بني إسرائيل قد جندوا للدفاع عن هذه الكذبة؛ انتصاراً لأنفسهم»^(١٠).

توصيف آخر من تحقيقات المستشرقين الذين سعوا إلى كشف الأسباب وراء توجه المسلمين في تحديد مصداق الذبيح في قصة إبراهيم عليه السلام يمكن تتبعه في التقرير التالي: «في القرن السابع الميلادي سطع نجم القرآن في سماء الأديان السماوية. وفي الوقت الذي بدأ كلٌّ من: الإسلام واليهودية والمسيحية بتجاذب أطراف النزاع حول التمجيد والمدح في أبناء إبراهيم عليه السلام استشعر المفسّرون المسلمون الحاجة إلى رفع الإبهامات التي تحيط ما نقله القرآن حول هذه القصة. وسرعان ما بدأوا البحث. وقد تبين لأكثر المفسّرين بعد التحقيق في النص القرآني أن إسحاق لا بدّ أن يكون هو الذبيح، ووصلوا إلى أن وقوع قصة الذبح لا بدّ أن يكون قبل هجرة إبراهيم عليه السلام إلى

• هوية ذبيح إبراهيم ﷺ في التراث الإسلامي، نظرتان مختلفتان

مكة برفقة إسماعيل، وأنه كلما تحدّث الله عن البشارة لإبراهيم كان يأتي على ذكر اسم إسحاق، لهذا فحين كان إبراهيم في بداية القصة يدعو الله أن يهبه من الصالحين كان دعاؤه لأجل إسحاق^(١١).

والسؤال: إلى أيّ مدى تستطيع عصبيات الفرقة أو عداوات المذهب أن تكون أرضية لتغيّر المسار العلمي، وأن تتدخل في التحقيقات العلمية، وتهيمن على التفسير، نظير: ما حصل مع هذه الآية وكلّ آيات القرآن؟ بحثٌ يحتاج بنفسه إلى تحقيقٍ دقيقٍ ومستقلّ، لا يمكن أن يسعه مجال بحثنا في هذا المقال. لكنّ مما نستطيعه هنا هو استعراض الأدلة والشواهد التي اعتمدها طرف في النزاع، وأبدوا وجهة نظرهم فيها بشكلٍ شفافٍ وصريح.

ضمن أدبيات التحقيقات، الكتب أو التفاسير، التي تعرضت لقضية الذبيح وجدنا الفخر الرازي قدّم تقريراً عن أسامي المفسّرين لكلا الطرفين، وعرض مجموع الأدلة التي استند إليها كلّ طرف، مع سعيه لإعطاء وجهة نظره، من خلال نقده للأدلة، والبحث في بعض الكتب الأخرى^(١٢). فقد ذكر أسماء، كعمر، عبّاس بن عبد المطّلب، الإمام عليّ ﷺ، ابن مسعود، كعب الأحبار، قتادة، سعيد بن جبير، مسروق، عكرمة، الزهري، السدي، ومقاتل، ضمن المجموعة الأولى التي رجّحت القول: إن الذبيح كان إسحاق ﷺ.

كما ذكر كلاً من: ابن عباس (يوجد رأيان لابن عباس)، ابن عمر، سعيد بن المسيّب، الحسن، الشعبي، مجاهد، والكلبي، ضمن أفراد المجموعة الثانية التي رجّحت القول بأن الذبيح هو إسماعيل ﷺ^(١٣). ورغم أن استقراء الرازي في هذا الجانب قابلٌ للنقد والطمع^(١٤)، ووضعه لأسامي الأشخاص والمفسّرين ضمن المجموعتين غير دقيق، لكنّ حيث كان الغرض عرض أدلة الطرفين سننطلق من قول الرازي في بيان أدلة الطرف القائل بأن إسماعيل هو مصداق الذبيح، وبنقدها من خلال أدلة الطرف الآخر، وسنعمل على تحرير محلّ النزاع ضمن قراءةٍ شاملةٍ لمعطيات الموضوع.

أدلة القائلين بأن إسماعيل هو الذبيح، ونقد المخالفين

الدليل الأوّل: ما نقل عن الرسول الأكرم ﷺ في رواية: «أنا ابن الذبيحين»،

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٢٥٧

وبيّن أن جده عبد المطلب لما شقّ عليه حضر البئر نذر لله أنه إن كمل حفراها ليذبحنّ أحد ولده، وعلى العموم فإن عبد المطلب قد همّ بذبح عبد الله بعد أن خرج السهم عليه بعد القرعة، ثم اعترضت أخواله على هذا الذبح، فقالوا له: أسهم بين ابنك وبين الإبل، ففعل، ففداه بذبح ١٠٠ ناقة؛ وأما الذبيح الثاني فهو جدّه إسماعيل عليه السلام.

ورد ذكر هذه الرواية في الكتب الحديثية المعتبرة^(١٥). وهذه الرواية يمكن اتخاذها حجّة لإثبات المدعى في حال وجدت أدلة أخرى، وأخذت هذه بعنوان مؤيد أو شاهد، أما أن يستقلّ بها دليلاً وحجّة بنفسه فالرواية غير قادرة على الإيفاء بالمطلوب، وخصوصاً أنها لا تسلم من الطعن، أو كما قال ابن خلدون: ولا تقوى الحجّة به؛ لأن عمّ الرجل قد يجعله أباه بضرب من التجاوز، ولا سيّما في مثل هذا الفخر^(١٦).

الدليل الثاني: نقل الأصمعي أنه سأل أبا عمرو بن علاء عن ذبيح إبراهيم عليه السلام؟ وأجابه: أين ذهب عقلك، فإسحاق لم يكن أبداً في مكة، ولكن كان إسماعيل بمكة، وهو الذي أعان والده النبي إبراهيم عليه السلام في بناء الكعبة، وواقعة الذبح وقعت في مكة^(١٧).

هذا الدليل اعتمد على قرينة خارجية (مساعدة إسماعيل إبراهيم في بناء الكعبة) لفهم مدلول الآية، وإلا فإن الآيات نفسها لم تتحدّث صراحة عن مكان وقوع الذبح. ونفس الفرض الذي قام عليه هذا الدليل، في أن إسحاق لم يكن في مكة أو لم يأت إلى مكة مطلقاً، قابلٌ للطعن والرد؛ لوجود شواهد تذهب إلى عكس ما افترض ثابتاً؛ فقد نقل الشيخ الكليني في فروع الكافي روايةً تتحدّث عن أن إبراهيم عليه السلام لما أمره الله أن ينادي في الناس بالحجّ كان أول من استجاب للأمر الإلهي من أهل اليمن، وخرج برفقة زوجته وابنه، واستنتج الكليني من هذه الرواية أن يكون الأمر الإلهي بذبح ابنه قد صدر في هذه الفترة، وكان معه إسحاق، فيكون إسحاق هو الذبيح^(١٨).

الدليل الثالث: إن إبراهيم عليه السلام لما رأى في المنام الأمر الإلهي بذبح ابنه أطلع ابنه على الأمر، ولما قبل بالأمر جعل نفسه مهيّأة وصبورة لهذا الأمر، وخاطب والده إبراهيم: ﴿قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ (الصافات: ١٠٢)، وقد وصف الله إسماعيل بالصبر، قال تعالى: ﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ

• هوية ذبيح إبراهيم ﷺ في التراث الإسلامي، نظرتان مختلفتان

كُلُّ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿الأنبياء: ٨٥﴾، من هنا يمكن القول: إن الصبر الذي وصف الحقّ تعالى به إسماعيل هو هذا الصبر على أمر الذبح.

الادّعاء في هذا الدليل ينبنى على القول: إن الصبر الذي وصف به إسماعيل هو الصبر على الذبح.

ويُلاحظ أن هذا ليس سوى ادعاء يفتقر إلى دليل وشواهد قوية. وفي غير هذا الحال يبقى هذا الرأي مجرد استحسان، ودليلاً ذوقياً؛ إذ ما المانع من أن يستعمل في إثبات أن الذبيح إسحاق ﷺ، تماماً كما استعمل القائلون بأن إسحاق ذبيح الله أحد الأدلة التي فسروا فيها البشارة بنبوّة إسحاق، التي بشر بها إبراهيم ﷺ في سورة الصافات: ﴿وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (الصافات: ١١٢) ^(١٩).

الدليل الرابع: قوله تعالى: ﴿وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحَكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ﴾ (هود: ٧١). والمدعى الذي أقيم من خلال الاستدلال بهذه الآية كان على الشكل التالي: الله سبحانه وتعالى بشر إبراهيم ﷺ ابتداءً بميلاد إسحاق ﷺ، وبعده بشره بيعقوب، إذن فذبح إسحاق لا يخلو من فرضين: إما أن يكون قبل ولادة يعقوب؛ أو أن يكون بعد ولادة يعقوب. فإذا كان قبل ولادة يعقوب لا يمكن أن يكون الذبح قد وقع، والسبب أن الله لما بشر إبراهيم ﷺ بإسحاق بشره بالتبّع بيعقوب. وأما إذا قيل: إن الذبح وقع بعد ولادة يعقوب فهذا كذلك باطل؛ وذلك لأن القرآن تكلم عن أن ابن إبراهيم ﷺ لم يكن قادراً على السعي والعمل قبل الذبح، ولازم هذا أن يكون لا زال في سنّ الطفولة، ويستبعد أن تكون ولادة يعقوب قد حصلت حينها.

ومن بين القائلين بأن إسحاق هو الذبيح الطبري، حيث اختار في تاريخه الاحتمال الثاني، وقال: إنه غير مستبعد أن يكون يعقوب ﷺ قد ولد قبل أن يصدر الأمر الإلهي بذبح إسحاق ﷺ؛ وذلك لأن القرآن قال: إن الأمر بذبح إسحاق كان لما بلغ الأخير سنّ السعي. وهنا لا بُدّ من استقصاء كتب اللغة؛ لمعرفة المقصود بالسعي في العرف السائد آنذاك. ابن منظور يقول: إن «السعي» هو الوقت الذي يصبح فيه الطفل قادراً على مرافقة والده ومساعدته في أعماله ^(٢٠). الزمخشري رأى نفس الرأي، واعتبر سنّ السعي هي الفترة التي يصبح الطفل قادراً فيها على رفع الحوائج إلى جانب

والده^(٢١). صاحب مجمع البحرين اعتبر «السعي» مبلغ الطفل سنّ الثالث عشر من العمر^(٢٢). من هنا إذا أخذنا هذه التعريفات بعين الاعتبار فسيكون تضعيف الطبري للدليل المتقدم غير مستبعد، على رغم أن هذا الرأي ليس خالياً من النقد، وخصوصاً إذا عرفنا أن بعض أصحاب اللغة، أمثال: ابن منظور، وبعد تعريفه «السعي» قال: وكان إسماعيل قد بلغ سنّ السعي، الذي هو ثلاث عشرة سنة، وهذا يعني أنهم عرفوا مفهوم اللفظ من خلال مشخّصات المصداق، وهو ما يعني ضمناً أن هذا الدليل غير مثمر في محلّه، ولا يصلح لإثبات المدعى. ابن خلدون لم يستبعد أن تكون البشارة بـيعقوب ﷺ بعد الأمر الإلهي بذيح والده - إسحاق -؛ إذ لا مانع في ذلك في علم الله؛ لأن الله يعلم أن الذبح لن يقع فعلاً، ولهذا بشرّ به إبراهيم ﷺ^(٢٣).

الدليل الخامس: إن القرآن الكريم، قبل وقوع قصة الذبح، وقبل صدور الأمر الإلهي بذلك، أخبر أن إبراهيم قال: إنه ذاهبٌ إلى ربه، فهو الذي سيهديه: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ (الصافات: ٩٩)، وبعد ذلك طلب من الله أن يرزقه أولاداً يؤنسونه في غربته، لذلك قال: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (الصافات: ١٠٠). إذن فأبراهيم ﷺ لما خرج كان في قومه، ولم يكن له ولدٌ، وإنه طلب الولد لما خرج من قومه وصار وحيداً، وإن كل المؤرخين مجمعين على أن إسماعيل ﷺ أكبر سنّاً من إسحاق، فيكون طلب الولد متعلقاً بإسماعيل، وليس بإسحاق، وبالتالي فالأمر بالذبح جاء بعد ولادة إسماعيل.

في الردّ على هذا الادّعاء، الذي اعتمد الآيات المتقدّمة، واعتبرها دليلاً على أن الذبيح إسحاق ﷺ؛ لأن الكل متفق على أن خروج إبراهيم من قومه نحو الشام كان برفقة زوجته سارة، وفي ذلك الوقت لم يكن بعد عرف هاجر حتّى يطلب من الله أن يرزقه منها الولد^(٢٤)، لذا فدعاؤه كان لطلب الولد من زوجته الأولى سارة، وإن البشارة الإلهية ﴿فَبَشِّرْنَاهُ بِعُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ تعني إسحاق ﷺ، الذي ولد من سارة، ثم إن تتالي الآيات تعني أن المبشّر به هو الذبيح.

الدليل السادس: يعتمد أصحاب هذا الدليل على بعض الأدلة الأركيولوجية، حيث ادّعوا أن قرني الكباش الذي افتُدي به الذبيح ظلّتا معلقتين داخل الكعبة، ولم ترفعا إلا بعد الهجوم على بيت الله الحرام في فترة حكم ابن الزبير، الثابت في كتب

• هوية ذبيح إبراهيم ﷺ في التراث الإسلامي، نظرتان مختلفتان

التاريخ، وأن قريشاً كانت تتوارثها جيلاً بعد جيل^(٢٥). من هنا يمكن الاستدلال على أن قصة الذبيح قد وقعت في مكة، وحيث لم يكن سوى إسماعيل في مكة فيكون هو الذبيح.

النقد الذي وُجّه سابقاً للدليل الثاني عينه يكون هنا؛ إذ لا شيء يمنع احتمال قدوم إسحاق برفقة والده إلى مكة. ويشار أن هذه الرواية موجودة في كتب أهل السنة، ولا توجد في كتب الشيعة من طريق أئمة أهل البيت ﷺ. بعد هذا العرض الإجمالي للأدلة التي قال بها كل طرف، وبعد تحرير محل النزاع، وبيان الاختلاف النظري في تعيين مصداق الذبيح في التراث الإسلامي، نرى من المناسب الاطلاع على وجهة نظر أهل البيت ﷺ في هذا الموضوع، حيث نعرض شاهدين من داخل النص وخارج النص، حتى نقوّي هذا الرأي:

ذبيح الله في نظر أهل البيت ﷺ

يدّعي بعض المفسّرين أن الاختلاف في تعيين مصداق الذبيح حمله التعارض في أحاديث أهل السنة، وأن التعارض غير وارد حول الموضوع في أحاديث وروايات الشيعة، وأنها كلها متفقة ومجمعة على أن الذبيح هو إسماعيل ﷺ^(٢٦).

لكن الظاهر أن أصحاب هذا الادّعاء لم يكونوا محيطين بشكل تام بكلّ الروايات في هذا الصدد؛ إذ حسّب الموجود هناك روايات في كتب الشيعة تذكر إسحاق بعنوان الذبيح. وقد قال الشيخ الصدوق: إن الروايات متعارضة في تعيين ذبيح إبراهيم ﷺ، وقد تحدث عن طريق الجمع بينها^(٢٧). بعد نقله لرأي الطرفين في مصنّفه مجمع البيان قال: كلا القولين قد نقلهما الأصحاب عن الأئمة الطاهرين، رغم ميلهم إلى القول بالذبيح إسماعيل^(٢٨). وشاهد آخر ما نقله القمّي في تفسيره، حيث أشار في تفسيره الآية ٨٧ من سورة يوسف إلى رسالة يعقوب ﷺ، التي كتبها في جوابه على جواب عزيز مصر، حيث جاء في أول الرسالة: «فقد فهمت كتابك، تذكر فيه أنك اشتريت ابني بثمانٍ بخس، واتخذته عبداً، وأنا أهل بيت نبتلى، فإن البلاء موكلٌ ببني آدم، إن جدي إبراهيم ألقاه نمرود ملك الدنيا في النار، فوقاه الله فلم يحترق، وجعلها الله عليه برداً وسلاماً، وإن أخ إبي إسحاق أمر الله جدي أن يذبحه بيده، فلما أراد أن

يذبحه وقاه الله؛ إذ فداه بكبشٍ عظيم...»^(٢٩).

وقد نقل العلامة المجلسي روايةً بهذا المضمون عن الإمام الصادق عليه السلام، نقلاً عن تفسير العياشي^(٣٠). وفي كتاب الكافي شواهد على وجود روايات في هذا الموضوع، قابلة للبحث والتحقيق. وقد اعتمد المجلسي على هذه الشواهد، حيث قال بأن الكليني من المتوقفين في هذه المسألة.

تجدد الإشارة إلى أنه بين الشيعة لا يوجد رأيٌ يصرح بشكل تام بأن إسحاق هو ذبيح الله في قصة إبراهيم عليه السلام. السيد الجزائري في كتابه قصص الأنبياء كتب قائلاً في هذا الموضوع: «لقد اختلف علماء المسلمين في تعيين الذبيح من يكون؟ هل هو إسماعيل أم إسحاق؟ وبين الشيعة وأهل السنة مجموعة قالوا بأن إسماعيل عليه السلام هو الذبيح. وهناك الأخبار الصحيحة والآيات القرآنية والعقل استدوا إليها. لكن كذلك توجد مجموعة أخرى تقول: إن إسحاق ذبيح الله»^(٣١).

إن إعراض علماء الشيعة عن مضمون بعض الروايات التي تعين إسحاق ذبيح الله يمكن أن نستنتج منه أن هذه الروايات تعاني من الضعف السندي، أو أنها في مقام التعارض مع الروايات التي تعين إسماعيل بعنوان الذبيح ليست في قوتها، ولهذا أعرضوا عنها، ولم يعملوا بها. وفي الحقيقة إن الروايات في هذا الباب في حكم الروايات المتعارضة. وقد وضع العلماء مجموعة من القواعد وطرق رفع هذا التعارض، وسعوا للجمع بين مضمونها. على سبيل المثال: ما طرحه الشيخ الصدوق، حيث حاول الجمع بين ظاهر الروايات التي تقول: إن إسحاق ذبيح الله فقال: «الواقع أن إسماعيل هو الذبيح في قصة إبراهيم عليه السلام. أما إسحاق فقد وُلد بعد إسماعيل بعدة سنوات، فتمنى لو كان هو الذي أمر الله إبراهيم عليه السلام بذبحه؛ حتى يبرهن على صبره على أمر الله وتسليمه لمشيئته، فينال المقام الذي ناله أخاه إسماعيل، ويرتقي إلى رتبته. وحيث إن الله اطلع على قلبه، وعلم منه الصدق، رزقه ما تمناه، فنادى في الملائكة أن تناديه بالذبيح؛ إكراماً له، ورفعاً لمقامه. وتجد هذه الرواية مستنداً في كتاب النبوة»^(٣٢).

بالإضافة إلى ما سبق تجدد الإشارة إلى ضرورة الإحاطة بالظروف التي أحاطت بصدور الروايات. ويبدو أن ثقافة وأفكار الإنجيل بعهدته كانت مسيطرة على الفضاء العام في وسط المسلمين خلال القرن الهجري الأول حول اعتبار إسحاق الذبيح في قصة

• هوية ذبيح إبراهيم ﷺ في التراث الإسلامي، نظرتان مختلفتان

إبراهيم ﷺ. وبسبب الإجمال التي جاءت فيه هذه الواقعة في سورة الصافات كان هذا دافعاً لأن يرتمي البعض في أحضان تلك الثقافة، ويعوّل عليها في تفصيل القصة ورفع الإجمال، حيث جعل هذا الأمر بعض المفسرين المسلمين يسعون إلى تفسير كلّ عبارات الآيات بحيث تتناسب وتتسجم مع ثقافة الإنجيل، ولهذا صار القول بإسحاق الذبيح هو الغالب، مقارنةً بقول إسماعيل ذبيح الله، الذي أصبح قول الأقلية. ويحتمل أن يكون الأئمة ﷺ قد قالوا: إسحاق هو الذبيح تقيّة؛ وذلك لأن قولهم بإسماعيل ذبيح إبراهيم ﷺ يُعدّ وقتها خروجاً عن المشهور وعن رأي المسلمين، وهو ما من شأنه التشنيع على الأئمة، وإلحاق الأذى بهم. وهذا الاحتمال كان أحد الطرق التي اعتمدها الشيعة لرفع التعارض بين الروايات في هذا الموضوع. قال الشيخ الصدوق في عيون أخبار الرضا ﷺ: «في الجمع بين الروايات المتعارضة يمكن حمل صدور الروايات التي تقول بأن إسحاق ذبيح إبراهيم على محمل التقيّة؛ وذلك لأن القول في ذلك الزمان بإسحاق ذبيح الله هو المشهور بين المخالفين وأهل السنّة»^(٣٣).

وعموماً، سواء قبلنا بأسلوب الشيخ الصدوق في الجمع بين الروايتين أو قبلنا بحمل الروايات القائلة بإسحاق ذبيح الله على محمل التقيّة، فإن الروايات التي عرفت إسماعيل المصداق التام للذبيح في قصة إبراهيم لها ما يؤيدها، ولها مرجّحات قوية، بحيث لا يمكن الإعراض عنها بسهولة. ومتابعة للموضوع سوف نلقي الضوء على موردين من هذه الشواهد؛ حتى نكون على بينة من الأمر:

الشواهد على تعيين إسماعيل مصداقاً للذبيح ١- القرائن اللفظية من داخل الآيات

من خلال التأمل في الآيات من سورة الصافات، ومن دون استحضار أحكام مسبقة أو احتمالات سابقة، فإن العقل سيدرك بكلّ بساطة أن الابن الذي بشر به إبراهيم ﷺ قبل بشارته بإسحاق ﷺ، وبعد البشارة أصدر في حقه الأمر الإلهي بالذبيح، لم يكن سوى إسماعيل ﷺ. ومن المناسب هنا ذكر رواية عن الإمام الرضا ﷺ، والتي من خلال الاستناد إلى الآيات والشواهد تثبت أن إسماعيل هو الذبيح.

ذكر الشيخ الصدوق في عيون أخبار الرضا ﷺ رواية عن داوود بن كثير الرقي

قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: أيهما كان أكبر: إسماعيل أو إسحاق؟ وأيهما كان الذبيح؟ فقال: «كان إسماعيل أكبر من إسحاق بخمس سنين. وكان الذبيح إسماعيل. وكانت مكة منزل إسماعيل، وإنما أراد إبراهيم أن يذبح إسماعيل أيام الموسم بمنى. قال: وكان بين بشارة الله إبراهيم بإسماعيل وبين بشارته بإسحاق خمس سنين، أما تسمع لقول إبراهيم عليه السلام حيث يقول: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ﴾؟! إنما سأل الله عزَّ وجلَّ أن يرزقه غلاماً من الصالحين، وقال في سورة الصافات: ﴿فَبَشِّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾، يعني إسماعيل من هاجر. قال: ففدى إسماعيل بكبشٍ عظيم»، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «ثم قال: ﴿وَبَشِّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَى إِسْحَاقَ﴾، يعني بذلك إسماعيل قبل البشارة بإسحاق، فمنَّ زعم أن إسحاق أكبر من إسماعيل، وأن الذبيح إسحاق، فقد كذب بما أنزل الله عزَّ وجلَّ في القرآن من نبأهما»^(٣٤).

وكما يلاحظ فقد استشهد الشيخ الصدوق بتوالي الآيات والضامير فيها، حيث أتت متتالية في سورة الصافات، وظاهر الكلام الفصيح أن يكون مرجع الضمير واحداً في قوله تعالى: ﴿وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَى إِسْحَاقَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ﴾ (الصافات: ١١٣)، في هذه الآية مرجع الضمير في (عليه) يقتضي أن يكون شخص آخر غير إسحاق، وليس غيره سوى إسماعيل. ولهذا مرجع الضمير في البشارة بغلام، وكذا في الأمر بذبحه، وفي إفدائه بكبشٍ يذبح بدلاً عنه، يقتضي أن يكون إسماعيل.

الحقيقة أن البشارة التي بشر بها إبراهيم عليه السلام ابتداء غير البشارة التي بشر بها في أواخر الآيات من سورة الصافات، حيث كانت البشارة الأخيرة متعلقة بإسحاق عليه السلام. «ففي القرآن ليست البشارة بإسحاق فقط، وليست البشارة لا تتعلق بغير إسحاق»^(٣٥)، حيث لا دليل على أن البشارة «بغلامٍ حلِيمٍ» كان إسحاق عليه السلام؛ وذلك للأسباب التالية: «إن هذا في نفسه قياسٌ لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه؛ فإن الله سبحانه في هذه الآيات لما ذكر البشارة بغلامٍ حلِيمٍ، ثم ذكر قصة الذبح، استأنف ثانياً ذكر البشارة بإسحاق. ولا يرتاب المتدبر في هذا السياق أن المبشَّر به ثانياً غير المبشَّر به أولاً، فقد بشر إبراهيم عليه السلام قبل إسحاق بولدٍ له آخر، وليس إلا إسماعيل. وقد اتَّفقت الرواة والنقلة

• هوية ذبيح إبراهيم ﷺ في التراث الإسلامي، نظرتان مختلفتان

وأهل التاريخ أن إسماعيل ولد لإبراهيم قبل إسحاق ﷺ»^(٣٦).

ب - المأمور بذبحه كان الابن الوحيد لإبراهيم ﷺ

كل الشواهد تتفق على أن الابن الذي صدر فيه الأمر الإلهي بالذبح كان وحيداً لإبراهيم ﷺ. وحيث إن كل الأديان متفقة على أن الابن البكر لإبراهيم ﷺ كان إسماعيل ﷺ فيكون هو الذي أمر إبراهيم ﷺ بذبحه.

من بين هذه الشواهد عبارة ذكرتها التوراة لما نقل سفر التكوين وقائع قربان إبراهيم ﷺ. فالفقرات التي حكّت هذه القصة كانت واضحة في إثبات هذه الحقيقة، وكذلك كانت الكتب السماوية قبل الإسلام واضحة، حيث ذكرت أن إسماعيل هو الذبيح. وما نراه اليوم من ذكر لإسحاق بعنوان الذبيح ليس إلا من صنع المحرّفين، وناشئ عن تحريفاتهم. من هنا يمكن اعتبار هذا التقرير التاريخي شاهداً يكشف عن حقيقة الأمر، وينسجم وما ذكرته سورة الصافات. «وحدث بعد هذه الأمور أن الله امتحن إبراهيم، فقال له: «يا إبراهيم»، فقال: «ها أنا ذا»، فقال: «خذ ابنك وحيدك الذي تحبه - إسحاق -، واذهب إلى أرض المريا، وأصعده هناك محرقة على أحد الجبال الذي أقول لك»^(٣٧)، وذهب الاثنان معاً، حتّى وصلا للمكان الذي أخبرهم الله به، وهناك بنيا مذبحاً، وحملا إليه الحطب، وقيد ابنه إسحاق بالحطب، ووضع على المذبح، ومدّ إبراهيم يده إلى السكين يريد أن يذبح به ابنه، وفي هذه اللحظة سمع نداء الملائكة من السماء، فناداه ملاك الربّ من السماء، وقال...: إبراهيم، فقال: ها أنا ذا...، فقال: لا تمدّ يدك إلى الغلام، ولا تفعل به شيئاً؛ لأنّي الآن علمت أنك خائف الله...، فلم تمسك ابنك وحيدك عنّي، فرفع إبراهيم عينه وإذا كبش وراءه، ممسكاً في الغابة بقربيّه، فذهب إبراهيم وأخذ الكبش، وأصعده المحرقة عوضاً عن ابنه... بعد ذلك نادى الملاك، ودعا ببركة إسحاق في الأمم، وتكثير عدد نسله بعدد نجوم السماء ورمل البحر...»^(٣٨).

ويلاحظ تشابه في ما ذكره سفر التكوين وما ذكره القرآن في أمور، مثل: طريقة الاستعداد لإجراء الذبح، تعويضه بكبش حميد، تبشيره ببركة كثرة نسله. لكنّ الإنجيل خالف بشكلٍ صريح القرآن في موردين: الأول: ذكره لاسم ابن

إبراهيم عليه السلام الذي سيكون قريباً؛ والثاني: ذكره مكان وقوع الواقعة والحدث. وبالنسبة إلى المورد الأول تحدث العهد القديم عن إسحاق، وقال بأنه وحيد إبراهيم عليه السلام. وبالنسبة إلى المورد الثاني قال: إنه كان بأرض موريا، و«موريا» اسم جبل بأرض القدس، والذي حسب زعمهم قد بنى به سليمان عليه السلام معبداً وهيكل الرب^(٣٩). وأما ذكرهم لإسحاق بعنوان الابن الوحيد لإبراهيم عليه السلام، والذبيح، فمسألة فيها نقاش.

فعدَّ إسحاق الابن الوحيد، كما لاحظنا ذلك في الفقرات المأخوذة عن سفر التكوين، قد ذكرت على شكل جملة معترضة: «الآن خذ ابنك وحيدك، والذي تحبه - يعني إسحاق -، واذهب به إلى أرض موريا، وهناك محرقة على جبل سوف أقوله لك، وأوقد النار لحرق القربان». يُلاحظ أن هذه الفقرة وصفت الذبيح بـ «ابنك وحيدك»، وخارج هذه الفقرة نجد جميع الأديان متفقة على أن إسماعيل أكبر من إسحاق بعدة سنوات، فإذا كان القربان والذبيح متعلقاً بالابن الوحيد فهذا يخالف ما اتفقت عليه جميع الأديان بأن إسماعيل أكبر من إسحاق، وإسماعيل هو الابن البكر، وظلَّ وحيد إبراهيم لعدة سنوات، ولا تصدق على إسحاق. لذا نستطيع القول: إنه بحذف الجملة المعترضة يكون إسماعيل منسجماً مع باقي ما جاء في الفقرة من التوراة، وتكون جملة: (أي إسحاق) مضافةً على النصِّ الأصلي للتوراة من طرف المحققين أو الكتبة أو غيرهم.

وقد انتبه أحمد شلبي لهذه النقطة، وبيّن وقوع التحريف في تلك الفقرات، حيث قال: إن الشخص المحقق إذا أمعن النظر سوف يلاحظ أن نسبة إسحاق لاسم الذبيح مسألة جعلية، وصناعة لم تتم بالشكل الجيد. ففي الفقرات ١ - ٣، الباب ٢٢ من سفر الظهور، كتبت كلمة إسحاق دقيقاً بعد جملة «الابن الوحيد»، وهو تناقضٌ صريح، لأن إسحاق عليه السلام لم يكن أبداً الابن الوحيد لإبراهيم عليه السلام، فقد ولد حين وصل إسماعيل الرابعة عشر من عمره، وهذا ما تؤكده التوراة نفسها، وقد بقيا الاثنان إسماعيل وإسحاق على قيد الحياة حتى توفّي النبي إبراهيم عليه السلام، وقاما معاً بدفته في مدينة الخليل بأرض فلسطين^(٤٠).

حاول بعض اليهود رفع هذا الإشكال، ودفع التحريف عن التوراة، وأجابوا بأن

• هوية ذبيح إبراهيم ﷺ في التراث الإسلامي، نظرتان مختلفتان

اعتبار إسحاق الابن الوحيد في تلك الفقرات لعله يرجع إلى أن إسماعيل كان بمكة، وإسحاق كان مع إبراهيم ﷺ؛ ولعله لأن إسحاق كان وحيد أمه سارة، وأن سارة فعلاً لم ترزق بابن غيره^(٤١).

وتجاوزاً لهذين الدليلين المحققين ضعفهما للعيان^(٤٢)، ترى بعض النظريات الرائجة بين اليهود وبعض المسيحيين المتأخرين أن اعتبار إسماعيل ابناً لإبراهيم كان على سبيل المجاز، وليس الحقيقة؛ لأن أم إسماعيل ﷺ كانت جارية، ولقب الابن يطلق حقيقة على الابن من الزوجة الشرعية والقانونية. فهم كلهم يقولون: إن سارة كانت زوجة إبراهيم ﷺ الشرعية والقانونية، ولهذا فإسحاق حقيقة هو الابن الوحيد لإبراهيم ﷺ. وعلى أي حال هذه الطروحات يصبح لها فعلية حين يدفع التحريف عن التوراة. وهو الاحتمال الذي تعضده بعض الشواهد والقراءات. وكمثال يمكن الاستشهاد بالتحقيقات التي تناولت هذا الموضوع. وفي كتاب (العرض الوحيد للذبيح، إسماعيل أم إسحاق؟) تحقيق مفصل حول الفقرات الأولى من سفر التكوين، الذي يحكي قصة ذبح إبراهيم ﷺ لابنه، حيث أكد المؤلفون في الأخير على تعرض القصة للتحريف، وعرضوا شواهد في هذا الباب، وقالوا: إن «كاتب هذه الفقرات كاتب ملتزم ومعلم بارع، فحين رأى أن لا واحدة من القصص القديمة تفي بالغرض على النحو الكافي عقد الهمة وشمر عن ساعد الجد، فغير في القصة بكل جرأة، وجعلها في مقام عظيم، ضمن المفاهيم الدينية والثابت التي يقوم عليها التوراة أو العهد العتيق»^(٤٣).

كذلك في الباب ٤٤ من إنجيل برنابا، على رغم كونه من نتاج المتون المسيحية الأولى، ونفي المسيحية اليوم أن يكون قد كتبه أحد المعاصرين لعيسى ﷺ، لكن مما جاء فيه: إن أصحاب المسيح وحوارييه لما سألوا المسيح ﷺ حول ما جاء في التوراة بخصوص عهد الله لإسحاق ﷺ، بينما العهد حقيقة كان لإسماعيل ﷺ، كان جوابه: «هذا هو المكتوب، ولكن موسى لم يكتبه، ولا يشوع، بل أحبارنا الذين لا يخافون الله»^(٤٤). وبعدها أشار إلى أدلة على وقوع التحريف في التوراة كتاب موسى، وهذا ظاهر في قصة الذبيح في قصة إبراهيم: «فكلم الله حينئذ إبراهيم قائلاً: خذ ابنك بكرك إسماعيل، واصعد الجبل؛ لتقدمه ذبيحة، فكيف يكون إسحاق البكر،

• الشيخ محمد رسول إيماني

وهو لما ولد كان إسماعيل ابن سبع سنين^(٤٥). فقال حينها تلامذته: «إن خداع الفقهاء لجلي لذلك، قل لنا أنت الحق؛ لأننا نعلم أنك مرسلٌ من الله»^(٤٦).
من خلال هذه الفقرات يصبح واضحاً أن الابن المأمور بذبحه قريباً كان الابن الوحيد لإبراهيم، وهذا إنما ينطبق على إسماعيل، وهو شاهدٌ تاريخي على كشف اسم الذبيح من أولاد إبراهيم^(٤٧).

النتيجة

رغم ثبوت اسم إسماعيل بعنوان ذبيح النبي إبراهيم^(٤٨) في الذاكرة الإسلامية، لكنّ تعيين شخص الذبيح في التراث الإسلامي لا يسلم من الاختلاف، حيث وجدت آراء مختلفة فيه. ولعل الإجمال الذي اكتتف القصة في سورة الصافات كان واحداً من الأسباب الرئيسة التي دفعت بجمع من المفسرين إلى البحث عن التفاصيل ضمن فقرات وجملات التوراة والإنجيل، حيث بناءً على ما جاء في التوراة المتداولة في زمانهم اعتبر إسحاق ذبيح إبراهيم. نعم، لا بُدَّ من الإشارة إلى أن الأئمة في الظروف الطبيعية كانوا يصرحون بحقيقة الذبيح، ولم يقولوا بغير إسماعيل، اللهم إلا في مواطن التقية ومخافة الاتهام بالخروج عن الجماعة، وقد كانوا يستندون إلى الآيات، حيث رفعوا ستار الإجمال عنها من خلال ما تحمله من قرائن. نعم، وجود قرائن داخل النصوص التي تحدّثت عن الابن الوحيد لإبراهيم^(٤٩) حين صدور الأمر بالذبح، سواء في التوراة أم في غيرها، تكون فعلاً دليلاً قوياً وشاهداً تاريخياً على أن المصدق الأتم للذبيح كان هو إسماعيل^(٥٠).

الهوامش

(1) Noort, Edward and Tigchelaar, Eibert(eds), The Sacrifice of Isaac, p. 130.

(2) Moberly, R. w. l.,The Bible, Theology and Faith, p. 116.

(٣) في تفسير ابن كثير بعض الأدلة والروايات تتمسك بأن الذبيح إسحاق. انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٧: ٢٨.

- (٤) ابن كثير، قصص الأنبياء ١: ٢١٤.
- (٥) تاريخ الطبري ١: ١٨٤.
- (٦) تاريخ ابن خلدون ٢: ٣٨.
- (٧) الألوسي، روح المعاني ٢٣: ١٣٦.
- (٨) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٧: ٢٨.
- (9) Chlilton, Bruce, Abraham's Course, p. 167.
- (١٠) الطبرسي، مجمع البيان ٨: ٣٢٣؛ ابن جرير طبري، جامع البيان ٢٣: ١٠١؛ الزمخشري، تفسير الكشّاف عن حقائق التنزيل ٣: ٣٤٧؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٤: ٢٠؛ السيوطي، الدر المنثور ٥: ٢٨١؛ الألوسي، روح المعاني ٢٣: ١٣٥؛ الثعالبي، جواهر الحسان في تفسير القرآن ٥: ٤٢.
- (11) Feiler, Bruce, Abraham, A Journey to Heart of Three Faith, p. 115 ١١٦..
- (١٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٥: ١٣٧.
- (١٣) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ٢٦: ٢٤٧.
- (١٤) الصدوق، الخصال ١: ٥٥؛ وفي مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٥٢؛ وكذا في عيون أخبار الرضا ﷺ ١: ٢١٠؛ الطبرسي، مكارم الأخلاق: ٤٤٢.
- (١٥) الصدوق، الخصال ١: ٥٥؛ وفي مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٥٢؛ وفي عيون أخبار الرضا ﷺ ١: ٢١٠؛ الطبرسي، مكارم الأخلاق: ٤٤٢.
- (١٦) تاريخ ابن خلدون ٢: ٣٨.
- (١٧) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ٢٦: ١٥٣.
- (١٨) الكليني، الكافي ٤: ٢٠٦.
- (١٩) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ٢٦: ١٥٤.
- (٢٠) تفسير علي بن إبراهيم القمي ١: ٣٥١.
- (٢١) الزمخشري، الكشّاف عن حقائق التنزيل ٣: ٣٨٧.
- (٢٢) الطريحي، مجمع البحرين ٢: ٣٧٥.
- (٢٣) نعمة الله الجزائري، قصص الأنبياء: ١٥٢.
- (٢٤) في رواية عن الإمام الصادق ﷺ المقصود من «ذاهب إلى ربي» بمعنى الذهاب نحو بيت انظر: الكليني، الكافي ٨: ٣٧١.
- (٢٥) تاريخ الطبري ١: ١٩٠.
- (٢٦) الألوسي، روح المعاني ١٢: ١٢٨.
- (٢٧) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ٢٣٢.

- (٢٨) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢: ١٩١.
- (٢٩) الطبرسي، مجمع البيان: ٨: ٣٢٢.
- (٣٠) تفسير علي بن إبراهيم القمي: ١: ٣٥١.
- (٣١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار: ١٢: ١٢١.
- (٣٢) المصدر السابق: ١٢: ١٣٥.
- (٣٣) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢: ١٩١.
- (٣٤) المصدر نفسه.
- (٣٥) ﴿وَبَشِّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ﴾ (الصافات: ١١٢ - ١١٣).
- (٣٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك: ١: ١٩٠.
- (٣٧) الطباطبائي، الميزان: ٧: ٢٢٢.
- (٣٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك: ١: ١٩٠.
- (٣٩) وبنى سليمان بيت الله في أرض القدس على جبل موريا، نفس الموضع الذي ظهر فيه الرب لأبيه داوود». التواريخ: ١: ٢٣..
- (٤٠) في شريعة اليهود توجد أنواع من القرابين، نظير: قرابين الإحراق، العرض، التجريم، أو قرابين التكفير عن الخطأ والذنوب، قرابين الصحة والسلامة، وقرابين التكفير عن الذنوب، والتي تقدم فيها المواشي والأغنام حسب رغبة المقرب، ويتم حرقها. نقلاً عن: جيمز هاكس، قاموس الكتاب المقدس: ٦٩١.
- (٤١) سفر الظهور ٢٢: ١ - ١٧.
- (٤٢) لا تبرير من هذه التبريرات تتناسب وتنسجم والخطاب ب «الابن الوحيد»، والعرف يشهد بسليقته أن الابن الوحيد يعني بكل بساطة مَنْ ليس لأبويه غيره. ولهذا فهذا التبرير لا يكون من أي وجه قادراً على رفع الإشكال.
- (43) Chauri, Abdus Sattar and Chauri, Ihsanur Rahman, The only Offered for Sacrifice, Isaac or Ishmael, pp 49 - 50.
- «وبنى سليمان بيت الله في أرض القدس على جبل موريا، نفس الموضع الذي ظهر فيه الرب لأبيه داوود». التواريخ: ١: ٢٣.
- (٤٤) إنجيل برنابا ٤٤: ١ - ١٣.
- Chauri, Abdus Sattar and Chauri, Ihsanur Rahman, The only Offered for Sacrifice, Isaac or Ishmael, pp 49 - 50.

• هوية ذبيح إبراهيم ﷺ في التراث الإسلامي، نظرتان مختلفتان

(٤٥) الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ١٢: ١٢٩.

(٤٦) إنجيل برنابا ٤٤: ١ - ١٣.

اليهود والشيعة في العراق

مواقف وتأمّلات

أ. عماد الهلالي (*)

بمثابة تقديم

بين اليهود والشيعة في العراق صداقات وصدّامات، ومواقف وحوارات ومناظرات جدليّة متعدّدة، قلّما سلّطت الأضواء عليها، بإمكاننا أن ندرسها ونحلّلها تحليلاً اجتماعياً - دينياً.

يقول كوهين (المولود عام ١٩٤٣م)، أحد أعلام البحث التاريخي حول اليهود في القرون الوسطى: «بالقياس إلى ردّ الإسلام المعتدل على اليهوديّة، وبالمقارنة مع جدله الصارم ضد المسيحيّة، فإنّ الردّ اليهودي على الإسلام كان كذلك معتدلاً، خصوصاً إذا قورن بالجدل اليهودي العنيف ضد المسيحيّة في أوروبا»^(١).

وهذا ما يؤكّده المستشرق والباحث في التاريخ اليهودي الأستاذ برنالد لويس (Bernard Lewis)، حيث يؤكّد على الصداقة والعلاقة الحميمة بين اليهود والمسلمين، وكيف تبادلوا الأفكار والتراث بين بعضهما البعض^(٢).

١- السبت وزيارة موسى بن جعفر «الكاظم»

رُبّما يتساءل سائلٌ: ما علاقة زيارة الإمام موسى بن جعفر (قُتل ١٨٣هـ) ويوم السبت؟

يروى لي والدي، وهو من تجّار سوق الشورجة الشهير في بغداد، كما كان والده (جدّي) على نفس مهنة التجارة، أي البيع بالجملة في سوق الأقمشة، وتحديدًا في

(*) باحثٌ متخصصٌ في دراسات الأديان المقارنة. من العراق.

سوق دانيال^(٣) على نهر دجلة.

يتذكر والدي عندما كان يذهب في نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات مع والده - وهو طفلاً - إلى سوق الشورجة في بغداد، كان يشاهد التأثير اليهودي الواضح على سوق بغداد، حيث كان يهيمن عليه اليهود بالدرجة الأولى، والشيعة بالدرجة الثانية. ويتذكر الوالد بأن عطلة السوق كانت يوم السبت، وليس الجمعة؛ لأنّ أغلب أصحاب المحلات والتجار كانوا من اليهود، والسبت بالنسبة إلى اليهود معروفٌ في احترامه وقدسيتّه، فالعطلة الحقيقية لسوق بغداد التجاري «الشورجة» كانت يوم السبت. ولهذا السبب كان التجار الشيعة - وهم الأقلية - يعطّلون في يوم السبت، بدل الجمعة؛ لأنّ مصالحهم تقتضي ذلك؛ بسبب معاملاتهم الوثيقة مع اليهود. ولكنّ ماذا كان يفعل التجار الشيعة في يوم السبت؟ يذهبون لزيارة موسى بن جعفر في الكاظمية، وهو الإمام السابع لدى الشيعة الامامية، ومنذ ذلك الحين وإلى يومنا الحاضر تذهب الشيعة يوم السبت بكثافة لزيارة موسى بن جعفر، وصارت تعرف زيارة الإمام الكاظم بزيارة السبت، ويقول العامة من الناس: «السبت زيارة الكاظم». وهذا إنّ دلّ على شيءٍ فإنه يدلّ على مدى التأثير والتأثر بين مكونات الشعب العراقي، حتّى في مجال العقائد والموروث الشعبي والديني^(٤).

٢- الإمام عليّ بن أبي طالب والتوراة

هناك قصص وروايات تُروى عن تعامل الإمام عليّ عليه السلام مع اليهود في الكوفة، كرواية وقوف الإمام مع الرجل اليهودي أمام شريح القاضي في قضية الدرع المعروفة. وكذلك حوارات الإمام مع اليهود في الكوفة، وما شابه ذلك من الروايات المروية في كتب التاريخ والحديث.

ينسب إلى الإمام عليّ بن أبي طالب، وهو في الكوفة، قائلاً: «قرأت التوراة والإنجيل والزبور والفرقان، فاخترتُ من كلّ كتاب كلمة: من التوراة: مَنْ صمت نجا...».

وعن الإمام عليّ أيضاً قوله: «اخترتُ من التوراة اثنتي عشرة كلمة، ونقلتها إلى العربية، وإني أنظر إليها في كلّ يومٍ ثلاث مرّات، وهي هذه:

الأولى: يا بن آدم، لا تخافنّ ذا سلطانٍ ما دام سلطاني باقياً، وسلطاني باقٍ أبداً.
الثانية: يا بن آدم، لا تخافنّ فوت الرزق ما دامت خزائني مملوءةً، وخزائني مملوءةٌ أبداً...

الثانية عشر: يا بن آدم، إن قمت بين يديّ فقمُ كما يقوم العبدُ الذليل بين يدي الملك الجليل، فكُنْ كأنك تراني، فإن لم تُرني فأني أراك^(٥).

وهناك عدّة نسخ مخطوطة تحتوي على أربعين سورة (نصاً) من التوراة^(٦)، نقلها الإمام عليّ بن أبي طالب إلى اللغة العربية، حققت وطبعت في مجلة (علوم الحديث)، التي تصدرها كلية علوم الحديث في طهران. وهذا إن دلّ على شيء فإنه يدلّ على العلاقات الثقافية والمعرفية بين اليهود والشيعية في صدر الإسلام

بعد الحمد والثناء يبدأ ب (الفقرة الأولى): «عجبتُ لمن أيقن بالموت كيف يفرح؟! وينتهي ب (الفقرة المتممة للأربعين): يا موسى، إن القيامة يومٌ شديدٌ، لا يُغني والدٌ عن ولده شيئاً، ولا مولودٌ عن والده شيئاً.

كم من فقيرٍ قد ترك فقره في الدنيا، وخرج منها إلى الآخرة مسروراً مشكوراً؟!»

وكم من غنيٍّ قد ترك ماله في الدنيا، وخرج منها إلى الآخرة وهو فقيرٌ وحيدٌ من ماله، نادماً على عمله، وجمع ماله لوارثه، وكان أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة، وزدناهم عذاباً فوق العذاب بما كانوا يكسبون؟! والحمد لله رب العالمين^(٧).

وإذا أردنا أن نخوض في تراث النصوص المقدّسة لدى اليهود والشيعية سنجد بعض المقاربات بين هذه النصوص وتلك. وعلى سبيل المثال: جاء في «التوراة» في سفر التثنية، المقطع ٣٣، الآية ٢: «اللهم الذي تجلّى لنا من طور سيناء، وأشرق بنوره من جبل ساعير، ولوّح به من جبل فارن، وأتى ربوات القدّوس^(٨)».

وجاء في دعاء (السّمات)، المعروف بدعاء (الشّبّور): «وبمجدك الذي ظهر على طور سيناء، فكلمت به عبدك ورسولك موسى بن عمران، وبطلعتك في ساعير، وظهورك في جبل فاران بربوات المقدّسين^(٩)».

وجاء في أيضاً في سفر الخروج، المقطع ٣، الآيتان ١ - ٢: «وكان مُشهً يرعى غنم يترو حميه إمام مديان، فساق إلى طرف البرية، حتّى جاء إلى جبلٍ لله، إلى

حُرَيْبٌ، فَتَجَلَّى لَهُ مَلِكُ اللَّهِ...»^(١٠).

وفي دعاء السَّماتِ ذكر: «وَأَسْأَلُكَ اللَّهُمَّ بِمَجْدِكَ الَّذِي كَلَّمْتَ بِهِ عَبْدَكَ وَرَسُولَكَ، مُوسَى بْنَ عِمْرَانَ عليه السلام فِي الْمَقْدَسِينَ، فَوْقَ إِحْسَاسِ الْكُرُوبِيِّينَ، فَوْقَ غَمَائِمِ النُّورِ، فَوْقَ تَابُوتِ الشَّهَادَةِ فِي عَمُودِ النَّارِ، وَفِي طُورِ سَيْنَاءَ، وَفِي جَبَلِ حُورِيثَ»^(١١)...»^(١٢).
وجاء في مقدّمة الدعاء: «دعاء السمات، المعروف بدعاء الشُّبُور. ويستحب الدعاء به في آخر ساعة من نهار الجمعة»^(١٣).
ونهار الجمعة... ما له من دلالات لدى اليهود من استحباب قراءة الأدعية ومراسيم أخرى.

وهناك بعض الأسماء لله سبحانه وتعالى، مثل: (إِهْيَه أَشْرَ إِهْيَه)، وردت في سفر الخروج^(١٤)، وفي بعض الأدعية الشيعية، مثل: دعاء عرفة، إلا أنه صُحِّفَ إلى (آهياً شراهياً)؛ بسبب قلة اطلاع بعض النساخ. وهناك أسماء لأنبياء وردت في التوراة، نجدها في بعض النصوص الشيعية، كدعاء الخامس عشر من رجب^(١٥)، المعروف بدعاء أم داوود^(١٦).

٣- السيد المرتضى والرجل اليهودي في بغداد

من تلك المواقف، وعلى سبيل المثال، في زمن الشريف المرتضى علم الهدى (٤٣٦هـ - ١٠٤٤م)، يذكر بأنه أصاب الناس في ذلك الوقت قحطٌ شديد، فاحتال رجلٌ يهودي على تحصيل قوتٍ يحفظ نفسه، فحضر يوماً مجلس المرتضى، فاستأذنه أن يقرأ عليه شيئاً من علم النجوم، فأذن له، وأمر له بجائزة تجري عليه كل يوم^(١٧).
ونجد في تراث اليهود القرائين بعضاً من أقوال وآراء الشريف المرتضى. وعلى سبيل المثال: رأينا في مقدّمة «كتاب الإيماء»، للفضل بن سهل التستري^(١٨) (كان حياً في أواخر الربع الثالث من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي)، أن هناك رسالة للمتكلم اليهودي القرائي أبي الحسين عالي بن سليمان المقدسي (كان حياً سنة ٤٧٢هـ / ١٠٧٩ - ١٠٨٠م)^(١٩)، يحثه على تأليف كتاب مختصر في عقائد القرائين، ويوصيه باتّباع منهج الشريف المرتضى في كتاب (جُمَلُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ) في تأليفه لعقائد القرائين^(٢٠).

وإليكم النصّ العبري للفضل بن سليمان، الذي يحثّ عالي بن سليمان على اتّباع نهج الشريف المرتضى في كتابه (جُمل العلم والعمل). وقد اقتبسناه من مقال للباحث في العلاقات الإسلاميّة اليهوديّة، والأستاذ في جامعة برلين الحرّة، اغريغور شوارب^(٢١).

אמא בעד: פאנ⁵⁰ > למא וצל כתאב מן אפּתּרץ חקה ממן לה אדרגה אלרפיעה פי אלעלום, והו אלשיך אלפאצל אבו אלחסין [!] עלי בן סלימאן⁵¹ אדאם אללה תאיידה, יחַת עלי תצניף מכתצר יתצמן אלאימא אלי מגמל אלעלם ואלעמל גארי מגרי מא צנפה אלשריף אלמרתצי פי כתאב גמל⁵² אלעלם ואלעמל פי אלאכתצאר בחית אן יכון תלתה מקאלאת:

«...طلب منّي بأن أكتب خلاصة مختصرة تستوعب جميع الأحكام والعقائد، وأن أحذو حذو الشريف المرتضى في كتابه جُمل العلم والعمل»^(٢٢).

وهذه أيضاً إحدى النسخ من كتاب «ذخيرة العالم وبصيرة المتعلّم»، للشريف المرتضى (٤٣٦هـ)، والتي كتبها أحد اليهود القرآيم، وهو عالي (علي) بن سليمان، في شهر رجب سنة ٤٧٢هـ. واليوم هي محفوظة في مجموعة «أبراهام فيركوفيتش»^(٢٣) في مدينة سانت بيترسبرغ - المكتبة الوطنيّة الروسيّة.

«يذكر بأنّ علم الكلام المعتزلي قد تمّ تبنّيه ابتداءً من القرن التاسع الميلادي [القرنين الثالث والرابع الهجريين] وبشكل متصاعد من قبل مفكرين يهود. كان من ممثلي المعتزلة اليهوديّة خلال القرن الحادي عشر [الميلادي] الرّباني ساموئيل (صموئيل) بن حُفني (١٠١٣م)، والقرآئي لفي بن يافث الذي حلّت محلّه عمله قليل الصيت كتاب النعمة في الأصول أعمال معاصره الشهير يوسف البصير (١٠٣٨م)، خصوصاً كتاب المحتوي، وكتاب التمييز. تلقّى كلُّ من: لفي بن يافث ويوسف البصير علمهما في الكلام المعتزلي (خصوصاً البهشمي منه) في العراق، ومن ثمّ جاء إلى القدس»^(٢٤).

٤- ابن طاووس والتراث اليهودي في الحلة

وفي أواخر العصر العباسي وبداية العهد المغولي نجد عالماً شيعياً من مدينة الحلة في العراق، اسمه رضي الدين أبو القاسم عليّ بن موسى بن جعفر بن محمد بن محمد

● اليهود والشيعة في العراق، مواقف وتأمّلات

الطاووس، المعروف بابن طاووس (٦٦٤هـ)، يملك مكتبةً كبيرةً تحتوي على نفائس الكتب والمخطوطات الإسلاميّة وغير الإسلاميّة، منها: التوراة، وما يتعلّق بتفاسيرها، ونراه يذهب ويتفحص في المكتبات الأخرى في العراق؛ لينسخ الكتب المهمة؛ ليوثقها في مكتبته الخاصّة، ومنها: كتاب التوراة، حيث يعير لها أهميّة خاصة، يقول: «في ما نذكره من التوراة، وجدتها مفسّرة بالعربيّة، في خزانة كتب ولد جدّي، ورّام بن أبي فراس رضوان الله عليه، عتيقة، فنسخنا منها نسخة، ووقفتها»^(٢٥).

وفي كتابه سعد السعود، الذي ألفه سنة ٦٥١هـ، وعرف فيه المؤلف كتب خزانته، ووصفها وصفاً دقيقاً، نجد أن الكتب اليهوديّة التي عرّف بها قد شغلت حيّزاً لا بأس به من كتابه^(٢٦). «بل نجد ابنه عليّ (٧١١هـ) يسأل أحد العلماء والشعراء اليهود^(٢٧) في ذلك الوقت عن الجزئيات في أصول الديانة اليهوديّة»^(٢٨).

٥- التعامل اليهودي الشيعي في العراق في العصر الحديث

واستمرّت هذه المواقف كما ذكرنا بين اليهود والشيعة في العراق في العصر البويهي (٣٣٤ - ٤٤٧هـ / ٩٤٦ - ١٠٥٥م)، مروراً بالعصر العثماني (١٢٩٩ - ١٩٢٣م)، إلى العصر الحديث.

يقول السيد يعقوب قوجمان اليهودي العراقي اليساري، المولود في بغداد عام ١٩٢٨م، والذي يمتن مهنة الطباعة، في معرض الإجابة عن الأسئلة التي وجّهت إليه من قبل الكاتب والمؤرخ العراقي كاظم حبيب: «سكنا في محلّة الشيخ الخلّاني (جامع الخلّاني). وكانت هناك اللطميات والعزيمات الشيعيّة تصل إلى هناك. وكان اليهود يسكنون في ثلاثة بيوت، ويحظون باحترام الناس، وكانت لنا علاقات طيّبة جيّدة مع سكنة المنطقة. وكانت الخبّازة عمشة التي نشترى منها الخبز تعمل لي خبزة صغيرة نسّمّيها حنونة»^(٢٩).

لذلك نجد مواقف وحوارات من هنا وهناك. وقد دون البعض هذه الحوارات والمجادلات التي وقعت بين اليهود والشيعة.

٥-١- مناظرة السيد بحر العلوم مع يهود ذي الكفل في الحلة

منها: المناظرة التي جرت بين السيد محمد مهدي بحر العلوم (١٧٩٧م) وعلماء

الإجتهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٢٧٧

اليهود في ذي الكفل^(٣٠)، سنة ١٢١١هـ / ١٧٩٦ أو ١٧٩٧م. ذكر موريتس شتينشيدر^(٣١) (١٩٠٧م) مدخلاً لهذه المناظرة في كتابه: «أدب الجدل والدفاع في العربية بين المسلمين والمسيحيين واليهود»^(٣٢)، حيث أشار إلى نسخة مخطوطة لهذه المناظرة في المكتبة البريطانية^(٣٣) تحت رقم ٩٩^(٣٤). في عام ١٩٤٢م نشر الباحث والمحقق اليهودي موشه پرلمان (٢٠٠١م) ملخصاً عن هذا الحوار، بحسب نسخة المكتبة البريطانية، مع تصحيح قسم من الحوار^(٣٥). وفي عام ١٩٥٦م طبع النص الكامل للمناظرة من قبل المصححان في مقدمة كتاب رجال بحر العلوم في مدينة النجف في العراق^(٣٦). وفي عام ١٩٩٩م ترجم الأستاذ ورا ب. مورين نص المناظرة إلى اللغة الإنجليزية مع بعض الشروح والتوضيحات المفيدة^(٣٧).

وأخيراً في عام ٢٠١١م قامت السيدة الفاضلة زابينه اشميتكه، بمعونة السيد رضا پور جوادى، بتصحيح وتحقيق النص الكامل^(٣٨)، مع مقدمة رائعة للمناظرة، وعلى أكثر من ١٢ مخطوطة من مختلف مكاتب العراق وإيران وبريطانيا. وهذا التحقيق والتصحيح العلمي للمناظرة جعلها الرائدة من بين الطبقات السابقة^(٣٩).

٥-٢- تعامل البلاغي مع التراث اليهودي في النجف

وكذلك نرى في النجف أحد أبرز أساتذة تلاميذ محمد مهدي بحر العلوم، وهو محمد جواد البلاغي (١٩٣٥م)، ينبري للحوار والجدل مع يهود العراق. يبذل جهوداً جبارة لتعلم اللغة العبرية من اليهود أنفسهم؛ لكي يقرأ الكتاب المقدس العبري من لغته الأصلية. يقول عنه تلميذه المرجع الديني الشيعي شهاب الدين المرعشي النجفي (١٩٩٠م): «رأيتُه مراراً يتلو العهد القديم (التوراة) العبري، في نهاية السلاسة وذلاقة اللسان، بحيث أقرّ حاخام اليهود بفضلته وإحاطته بدقائق اللسان العبري»^(٤٠).

اتخذ الشيخ البلاغي، الذي يُعدّ علماً من أعلام الفكر الشيعي، المنهج المقارن في بعض الأحيان، عندما حاول مقارنة النصوص للكتب السماوية الثلاثة، مثل: قصص الإله وقصص الأنبياء و... وكان يدعو الإنسان إلى الاستقراء عن الأديان؛ ليصل إلى الحقيقة^(٤١).

٥-٣- الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء وسؤاله عن الفرق بين اليهودية والصهيونية

سُئِلَ المرجع الكبير في مدينة النجف في ذلك الوقت الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (١٩٥٤م) عن الفرق بين الديانة اليهودية والحركة الصهيونية، حيث كان العراق آنذاك يعجّ بالحركة الصهيونية من جهة، وإخراج اليهود العراقيين من أرضهم.

وإليكم نصّ السؤال والجواب: «بعد تقبيل أياديكم الشريفة، إنني أمام مشكلة لم أستطع حلّها، ولذا أتقدّم إلى سماحتكم بهذا السؤال، راجياً من حضرتكم التفضّل بالإجابة، ولكم الشكر.

هل يوجد فرق بين الصهيونية واليهود؟ وإذا وُجد فرقٌ بينهما هل يشترك اليهود مع العرب في طرد الصهاينة، في حين أنّهم من عنصر ودين واحد؟ وإذا لم يوجد فرقٌ بينهما فكيف تأسّست في العراق عصابة يهودية لمكافحة الصهيونية؟ وأبقاكم الله لنا ذخراً وفخراً. (حسين فهمي الخزرجي، طالب في ثانوية النجف)

الجواب

اليهودية دين من الأديان الإلهية، ورابطة بين الخالق والمخلوق بواسطة نبيّ من أولي العزم، ذات أحكام وطقوس تمنع الظلم والعدوان، وتدعو إلى البرّ والإحسان. أمّا الصهيونية فهي جمعية سياسية محضّة، تريد إنشاء دولة وتشكيل حكومة قومية، غير مقيّدة بعدلٍ ولا قانون، بل أساسها الظلم والعدوان، وانتزاع الحق من أهله. لا رابطة لها مع الله عزّ شأنه بوجهٍ من الوجوه، بل قائمة على البطش والقوّة. فأين هذه من اليهودية الحقيقية؟! نعم، الصهيونية قد اتّخذت من اليهودية عنواناً وديناً لها، ولكنها خدعاً ومكراً غير ملتزمة بأحكامها، ولا سائرة على مناهجها.

(وعلى أيّ) فالفرق واضحٌ. أمّا أنّ اليهود يشاركون العرب في طرد الصهاينة، أو أنّهم يساعدون الصهيونية بجامع اليهود سرّاً وجهرّاً، فذلك أمرٌ آخر لا حاجة إلى الإجابة عنه، وهو غنيٌّ عن البيان يعرفه كلّ ذي وجدان. أمّا العرب من اليهود فيكون التنازع والتدافع فيهم لعاملين: القومية تدفعهم إلى العرب؛ والدينية تدفعهم إلى اليهود، ولا ندري لأيّ العاملين تكون الغلبة. أمّا عصابة مكافحة الصهيونية فتذكّرت قول

الشاعر العراقي:

هل عند معتدل القوام عدلٌ، وهل عند الجيل جميلٌ
ومعقرب الأصداغ ما للديغها راقٍ وما لعليلها تعليلٌ
وفي هذه الكفاية، ومنه تعالى البدء وإليه النهاية، ١٠ ربيع الثاني ١٣٦٦هـ،
محمد الحسين^(٤٢).

٥- مير بصري ونقيب أشرف النجف

خيّمت مصادرة المقبرة اليهودية القديمة من لدن السلطات على الحقبة المشرقة في حياة اليهود في ظلّ نظام حكم عبد الكريم قاسم. تقع هذه المقبرة التي استعملتها الطائفة اليهودية طوال مئات السنين، حتّى مستهلّ الخمسينيات في أطراف بغداد الشرقية.

«ومع تعاظم حركة التطوّر والبناء أحيطت المقبرة بالبنائيات، المشاغل والمحال، إذ امتدت في الحقيقة على منطقة واسعة داخل المدينة. وأراد عبد الكريم قاسم أن يشيّد في بغداد برجاً مماثلاً للصرح الذي أقامه جمال عبد الناصر في قلب القاهرة. وتوجّه قاسم لغرض إقامة البرج إلى خبراء سوفيات؛ إذ قرروا أنّ المكان المناسب لإقامته هو المقبرة اليهودية»^(٤٣).

وعندما استولت الحكومة العراقية على المقبرة اليهودية القديمة في بغداد حزن وتألّم اليهود في ذلك الوقت، بعد النكسات المتتالية التي مرّت عليهم. يقول مير بصري(٢٠٠٥م): «استولت الحكومة على المقبرة اليهودية القديمة في بغداد، تلك المقبرة التي ضمّت رفات آبائنا وأجدادنا، فسوّت أرضها، وعفّيت قبورها. وقلت في ذلك:

أقبر أبي، دُرست مع القبور فوا حربي ويا وَيح الدثور
أضاق بك التراب، وفي بلادِي ترابُ القفر يعبث بالصدور؟
وهذا التراب كُؤن من جدودي وأبائي على مرّ العصور»^(٤٤).

«ولا بدّ لي أن أذكر في هذا المقام أنّ السيد حسين الرفيعي نقيب أشرف النجف زارني في تلك الآونة، فوجدني ساهماً مفكراً، وسألني عن السبب، فلمّا علم

• اليهود والشيعة في العراق، مواقف وتأمّلات

به قال لي على سبيل الموساة والتلطيف: (أنت تعلم أنّ وادي السلام، مدينة الأموات، أوسع من مدينة الأحياء في النجف. فإذا ضاقت بموتاكم المقابر في بغداد فإنني أقتطع لكم جانباً من الوادي؛ ليكون مقرّ الراحة الأبديّة لجماعتكم)»^(٤٥).

ويرد مير بصري قائلاً: «أما في العراق فكان المجتهدان العظيمان أبو الحسن الأصفهاني ومحسن الحكيم، ومفتي الديار العراقيّة نجم الدين الواعظ، مثلاً طيباً للتسامح والتألف»^(٤٦).

وصدر في مدينة النجف مؤخراً كتابٌ من مجلدين، فيه بحوث ومقالات وحوارات لعلماء النجف في العصر الحاضر حول الأديان، وعلى الخصوص الديانتين اليهوديّة والمسيحيّة، حيث ستجد في هذا الكتاب رؤية علماء الشيعة في النجف حول الأديان السماويّة، وإن كانت جلّها تحمل طابعاً نقدياً، ولكن هي خطوة نحو الأمام لفهم الآخر، والحوار معه^(٤٧).

٥-٥ كربلاء واليهود حوار كلاسيكي، قديم حديث

«لم تكن قضية اليهود في الأربعينيات بمنأى عن أذهان المفكرين والباحثين، فقد عاشت هذه الطائفة فترة من الزمن في مدينة كربلاء، وتوزّع سكّانها على عدّة محلات، أهمّها: محلّة باب النجف؛ إذ قطنت مجموعة منهم في زقاق حلومة الخبّاز الواقع خلف أملاك الحاج محمد رشيد الصايفي، رئيس بلدية كربلاء الأسبق، وسكنت مجموعة أخرى جنب حمام اليهودي، الذي شيّده يعقوب شكر الله اليهودي أحد ملاكهم المشهورين، وكان موقعه نهاية سوق العلاوي، وهو حمامٌ صغير لا يتّسع لأكثر من عشرة أشخاص، وقد أطلق على ذلك الزقاق الذي كان يقطنه أولئك اليهود (عكد اليهود)، وكان توافدهم على مدينة كربلاء قد حدث في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي»^(٤٨).

بل كانت هناك علاقات وثيقة بين اليهود وكربلاء، كما يروي لنا الأديب والكاتب مير بصري(٢٠٠٥م)، يقول: «حيث اشترى اليهود أراضٍ وبساتين في أرياض كربلاء، وكان آل حردون العائلة الموسويّة المعروفة تلتزم الدفن في كربلاء من الحكومة»^(٤٩)، وتقيم وكلاءها في البلاد؛ لتنفيذ التعهّد، فإذا حلّ شهر محرّم يدفع آل

حردون المال لإقامة موكب تعزية خاصاً باسمهم، ويختارون أبلغ خطباء المنبر الحسيني مشاركةً لهم لأهل كربلاء في التفجّع على الإمام الشهيد.

وقد ذكرت مأساة الأمم في ملحمتي التاريخية (مواكب العصور)، التي تعدّ آلاف الأبيات، فقلت:

أنا للحقّ، أنا سبط الرسول	أنا للعدل وللدين القويم
قد دعاني القوم، فلأطو السهول	والبوادي أقمع الظلم الوخيم
وأتى يقصد أرجاء العراق	مع أطفال ضعاف ونساء
ورجالٍ حملوا عهد الوفاء	قلّة أهل تقان ووفاء
يا لأرضٍ قد تروّت بالدماء	وقف الدهر أسىً في كربلاء
يشهد المأساة في القفر الخلاء	نُثرت ثمّ صدور وعظام
وتراءى الموت مشهور الحسام	وسواد الحزن قد غطّى السماء» ^(٥٠) .

ويحدّثنا الأديب والباحث في التراث العراقي الأستاذ سلمان هادي آل طعمة عن أسلمة اليهود في محافظة كربلاء قائلاً: «وكانت هناك امرأة يهوديّة تدعى (سارة)، حمراء البشرة، فارعة الطول، ذات جسم ضخم، تمارس بيع قماش (البولين)، و(زليخا) الذي كان يتولّى تصليح أوعية الفافون، وقد اعتنق الدين الإسلامي الحنيف فيما بعد مع زوجته (علية)، وغير اسمه إلى (محمد علي)، وقد حسن إسلامهما، واشتهرا بالتزامهما بأحكام الشريعة، وقيامهما بأعمال البرّ والإحسان، مثل: إقامة مجالس التعزية الحسينيّة، وتقديم الطعام في المناسبات الدينيّة، وحسب مقدرتهما الماليّة، وقد سكنا بيتاً صغيراً يقع في نهاية شارع الدخانية، قريباً من جهة السراي، جوار دكان أكبر أبو الطرشي. ولما توفّي (محمد علي) هذا دفن في مقبرة وادي أيمن، عند باب طويريج، التي درست وانمحت آثارها في وقتنا الحاضر.

وتنقل الروايات أيضاً أنّ يهودياً آخر في كربلاء كان قد أسلم على يد العالم الشيخ حسين زين العابدين، وأصبح على مذهب الشيعة الإماميّة، وكان يرتدي الثوب الأسود في شهر محرّم الحرام، ويحمل قربة ماءٍ يسقي بها العطاش»^(٥١).

٦- التعامل الأكاديمي بين اليهود والشيعة في العراق، نسيم سوسة نموذجاً

بل نجد أحد العلماء العراقيين من اليهود، وهو أحمد نسيم سوسة (١٩٨٢م)، يدخل إلى الإسلام ويعتق المذهب الشيعي (الجعفري) دون حرج، وبكلّ سلاسة، يقول: «ولنعدّ الآن إلى الموضوع الذي نحن بصدده، أي موضوع المذهب الذي انتميت إليه... ولكن هناك ناحية مهمّة لا يسعني إغفالها أو تناسيها، فأنا ابن المحيط نشأت فيه، وقد عرفت فيه منذ الصبا المذهب الجعفري (الاثنا عشري)، الذي يدين به أبناء بلدي، فأصبح هذا المذهب جزءاً من تكويني العقلي والفكري، ومن واجبي تقبله والأخذ به؛ لما يتّسم به هذا المذهب من حبّ آل البيت، ذلك الحبّ الذي تتفق جميع المذاهب على التمسك به كفرضٍ من فروض المبادئ الإسلاميّة، فكنتُ أشعر حين أسلمتُ بأنّي وارث للمذهب الجعفريّ من المجتمع الذي نشأتُ في وسطه، شأنِي في ذلك شأن مَنْ يرث مذهبه عن آبائه وأجداده»^(٥٢).

٧- المرجع الأعلى في النجف السيد الخوئي والحبر اليهودي

عندما نطالع كتاب البيان في تفسير القرآن، لزعيم الحوزة العلميّة في النجف أبو القاسم الخوئي (١٩٩٢م)، يقول: «وقد جرت محادثةٌ بيني وبين حبر من أحبار اليهود تتّصل بموضوع انتهاء شريعتهم بانتهاء أمد حجّتها وبرهانها. قلتُ له: هل التدين بشريعة موسى ﷺ يختصّ باليهود أو يعمّ مَنْ سواهم من الأمم؟ فإنّ اختصّت شريعته باليهود لزم أن تثبت لسائر الأمم نبياً آخر، فمنّ هو ذلك النبيّ؟ وإنّ كانت شريعة موسى عامّة لجميع البشر فمن الواجب أن يقيموا شاهداً على صدق نبوّته وعمومها...

فقال: إنّ معاجز موسى ثابتة عند كل اليهود والنصارى والمسلمين، وكلّهم يعترفون بصدقها. وأمّا معاجز غيره فلم يعترف بها الجميع، فهي لذلك تحتاج إلى إثبات»^(٥٣).

طبعاً للحوار تكملة لم ندرجه بأكمّله. وهذا إن دلّ على شيءٍ فإنه يدلّ على مدى التقارب والحوار بين الشيعة واليهود في العراق، سواء على مستوى الناس العاديين أو الأكاديميين أو رجال الدين، وإلى وقتٍ قريب.

٨- بين التجار اليهود والشيعة أواصر اقتصادية وثقافية

يروى لنا إسحاق نقاش، اليهودي العراقي المتخصص بالشيعة العرب في العصر الحاضر، نقلاً عن المجتهد الشيعي السيد محسن الأمين، قائلاً: «وكان دور اليهود مهيمناً على الحياة الاقتصادية لمدينة بغداد خلال الحكم الملكي، بحيث إنهم أثروا كذلك من النشاط الديني - الاجتماعي للوسط التجاري الشيعي في بغداد والكاظمين. وقد لاحظ المجتهد الشيعي اللبناني محسن الأمين، الذي زار الكاظمين في ١٩٣٤/١٩٣٥، ممارسة تجار بغداد الشيعة زيارة أضرحة الأئمة في الكاظمين يوم السبت، عوضاً عن الجمعة، رغم أن هذا اليوم هو المفضل لزيارة الضريح الأسبوعية. وأوضح أن نشاط التجار الشيعة في مجالهم يعتمد على خدمات التجار والسماسرة اليهود، الذين يسيطرون على تجارة بغداد. ولذا كان على الشيعة ان يأخذوا عطلتهم الأسبوعية يوم السبت، على غرار التجار اليهود»^(٥٤).

بل نجد حتى الآن في مدينة النجف في العراق، المدينة المقدسة لدى الشيعة في العالم، زقاقاً معروفاً قرب مرقد الإمام علي بن أبي طالب، في شارع الصادق، يُسمى باللهجة النجفية «عكد اليهودي»^(٥٥)، حيث كان يقطنه أحد يهود العراق. بل كانت هناك علاقات تربط بين التجار الشيعة في مدينة النجف مع يهود بغداد حتى أواسط الأربعينيات من القرن الماضي.

الهوامش

- (١) مارك كوهين، بين الهلال والصليب وضع اليهود في القرون الوسطى: ٣٤٧، قدّم له: صادق جلال العظم، ترجمة: إسلام ديه - معز خلفاوي، ط١، كولونيا (ألمانيا) بغداد، ٢٠٠٧م.
- (٢) للمزيد عن هذا الموضوع راجع: برنالد لويس، الإسلام في التاريخ، الأفكار والناس والأحداث في الشرق الأوسط: ٢٣٥ - ٢٣٧، ترجمة: مدحت طه، مراجعة وتقديم: أحمد كمال أبو المجد، ط١، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣م.
- (٣) كان لليهود أسواقهم في العاصمة بغداد، كما أنهم شغلوا أماكن كثيرة في أسواق بغداد والبصرة، كان من أشهرها وأخرها سوق مرجان في منطقة العلوية بالكرادة الشرقية ببغداد. يقع سوق دانيال

وسط منطقة الشورجة التجارية في بغداد، والذي بناه اليهود في ثلاثينيات القرن الماضي. عائدات السوق من إيجار المحال وغيرها كانت تذهب إلى الوقف اليهودي في بغداد.

(٤) أشار إلى هذه الحادثة أيضاً، ولو بشكلٍ آخر: إسحاق نقّاش، شيعة العراق: ٤١٤، ترجمة: عبد الإله النعيمي، ط١، دمشق - بيروت، دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٦م.

(٥) هذه الأحاديث توجد في نسخة مكتبة الوزيري في مدينة يزد الإيرانية، برقم ٩٦٨.

(٦) يقول محقق النسخة السيد جعفر العارف الكشفي: «هكذا وردت كلمة (سورة) في نسخ هذا الكتاب، وقد أبدلناها في عملنا هنا بكلمة (النص) حرمة لما يتبادر من كلمة (السورة) الخاصة بالقرآن الكريم».

(٧) عبد الله بن عباس، عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام علي بن أبي طالب، (الأحاديث القدسيّة، أربعون نصّاً من التوراة)، إعداد: السيّد جعفر العارف الكشفي، مجلة «علوم الحديث»، طهران، كلية علوم الحديث، السنة ١٢، العدد ٢٤: ٦١ - ٨٥، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

(٨) التوراة: ٥٢٠، التفسير الأصلي من معالي الحاخام سعديا غاؤون بن يوسف الفيومي، نقل المخطوطات للأحرف العربيّة: حاخام ينطوب حايم بن يعقوب دقتيش الكوهين، ط١، أورشليم، ٢٠١٥م.

(٩) عباس القمي، مفاتيح الجنان، يليه كتاب الباقيات الصالحات: ١٠٩، تعريب: السيد محمد رضا النوري النجفي، ط١، بيروت، دار المرتضى، ٢٠١٢م.

(١٠) التوراة: ١٣٤.

(١١) كلمة (حوريب) تعني صحراء سيناء، وقد صحّفت في دعاء السمّات إلى (حوريبث). (انظر في ذلك: حسين توفيق، أشنائي با أديان بزرگ: ٨٥، ط١٤، طهران، سمت - طه، جامعة المصطفى العالمية، ٢٠١١م).

(١٢) عباس القمي، مفاتيح الجنان، يليه كتاب الباقيات الصالحات: ١٢٤.

(١٣) المصدر السابق: ١٠٦.

(١٤) فقال الله لموسى: «أهيه الذي أهيه». وقال: هكذا تقول لبني إسرائيل: أهيه أرسلني إليكم. (٣: ١٤).

في حين ورد في ترجمة سعديا غاؤون للتوراة هكذا: «قال له الأزلي الذي لا يزول، ثمّ قال: كذا قلّ لبني إسرائيل، الأزلي بعثني إليكم». (التوراة: ١٣٥، التفسير الأصلي من معالي الحاخام سعديا غاؤون بن يوسف الفيومي، نقل المخطوطات للأحرف العربيّة: حاخام ينطوب حايم بن يعقوب دقتيش الكوهين).

(١٥) على سبيل المثال: انظر إلى بعض أسماء الأنبياء المذكورين في دعاء أم داوود: «اللهم صلّ على هايل وشيث وإدريس ونوح وهود وصالح وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف والأسباط ولوط، وشعيب وأيوب وموسى وهارون ويوشع وميشا والخضر وذو القرنين ويونس وإلياس واليسع وذو الكفل وطالبوت وداوود وسليمان وزكريا وشعيا ويحيى وتورح ومتى وإرميا وحبقوق ودانيال وعزير وعيسى وشمعون وجرجيس والحواريين والأتباع وخالد وحنظلة ولقمان...». (عباس القمي، مفاتيح

- الجنان، ويليهِ كتاب الباقيات الصالحات: (٢١٩).
- (١٦) انظر: حسين توفيق، دروس في تاريخ الأديان: ١٤٨، ترجمة: أنور الرصافي، ط٣، قم، منشورات جامعة المصطفى العالمية، ٢٠٠٩م.
- (١٧) يذكر المؤرخون بأن السيد المرتضى كان يتعهد لطلابه وملازمي مدرسته ومجلسه العلمي بمكافآت مالية جيدة، بل إنه كان يتعهد لبعضهم بما يكفي مؤونة عيشهم من المال. كما ورد في بعض كتب التراجم، منها: الميرزا محمد باقر الخوانساري الأصبهاني، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ٤: ٢٩٦، تحقيق: أسد الله إسماعيليان، قم، مكتبة إسماعيليان، ١٣٩١هـ. ومقدمة تحقيق كتاب: أمالي المرتضى (غُرر الفوائد ودرر القلائد) ١: ٩، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٩م.
- (١٨) بالعبرية: ياشار بن حسد بن ياشار.
- (١٩) له مؤلفات عدة، منها: شرح على سفر التكوين.
- (٢٠) للمزيد عن عناية واهتمام اليهود القرائين بتراث الشريف المرتضى، ونقولاتهم عنه في تراثهم، انظر:

Schwarb, Gregor, (Sahl b. al . Faql al . Tustarī's Kitāb al . Īmā'), Ginzei Qedem: Genizah Research Annual, 2, 2006, pp. 61.

גריגור שורב (21)

(22) Schwarb, Gregor, (Sahl b. al . Faql al . Tustarī's Kitāb al . Īmā'), p. 76.

(23) Abraham Firkovich.

(٢٤) زاينيه اشميتكه، (موارد المسلمين المخطوطة في مجموعة أبراهام فيركويج، المكتبة الوطنية الروسية، سانت بطرس برج)، النجف، مجلة المخطوطات والوثائق الإسلامية، السنة الأولى، العدد ١: ٦٣ - ٦٤، ٢٠١٥م.

(٢٥) رضي الدين أبي القاسم علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن محمد الطاووس (ابن طاووس)، سعد السعود للنفوس، عرض منضود من كتب وقف علي بن موسى بن طاووس: ٧٩، تحقيق: فارس تبريزيان الحسون، ط١، قم، منشورات دليل ما، ١٤٢١هـ (٢٠٠٠م). ويقصد من الوقف أي أوقفها في مكتبته الخاصة والكبيرة في مدينة الحلة.

(٢٦) انظر: المصدر السابق: ٦٣ - ١٠٥.

(٢٧) اسمه: عفيف الدين أبو علي بن حزقيال بن الفرخ الإسرائيلي اليعقوبي.

(28) Kohlberg, Etan, IBN TAWUS And His Library, Leiden, E. J. Brill, 1992, p. 18.

(٢٩) كاظم حبيب، يهود العراق والمواطنة المنتزعة: ٥٥٦، ط١، ميلانو (إيطاليا) بغداد، منشورات المتوسط، ٢٠١٥م.

(٣٠) تقع ذي الكفل في جنوب مدينة الحلة (٣٠ كيلو متر) بين النجف وكربلاء.

(31) Moritz Steinschneider.

(٣٢) موريتس شتينشneider، أدب الجدل والدفاع في العربية بين المسلمين والمسيحيين واليهود، ترجمة:

صلاح عبد العزيز محجوب إدريس، مراجعة وتقديم: محمد خليفة حسن، ط١، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة - المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٥م.

(33) British Library.

(٣٤) صفحة ١٨٩ من الترجمة العربيّة للكتاب.

(35) Moshe, Prelmann, (A Late Muslim Jewish Disputaion), Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 12, 1942, pp. 51-58.

(٣٦) محمد المهدي بحر العلوم الطباطبائي، رجال السيّد بحر العلوم المعروف بالفوائد الرجاليّة ١: ٥٠ - ٦٥، حقّقه وعلّق عليه: محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، مكتبة العلمين الطوسي وبحر العلوم، النجف، ١٩٦٥م.

(37) Vera. B. Moreen, (A Shi'ī . Jewish, Debate «Munāzara» in the Eighteenth Century), Journal of the American Oriental Society, 119, 1999, pp. 570-589.

(٣٨) النصّ العربي، مع ترجمته الفارسيّة في ذلك الوقت.

(٣٩) المعلومات الكاملة لهذه الطبعة:

مناظرة بحر العلوم سيد محمد مهدي بروجردي طباطبائي(١٢١٢هـ) با يهوديان ذو الكفل، زارشهاي عربي وفارسي، با مقدّمة وتصحيح: زاينه اشميته ورضا پور جوادي، ط١، طهران، ميراث مكتوب، ٢٠١١م. النصّ العربي من صفحة ١ إلى ٣٥.

(٤٠) منذر الحكيم ومحمد الحسون، موسوعة العلامة الشيخ محمد جواد البلاغي (المدخل). حياة العلامة الشيخ محمد جواد البلاغي، عصره، حياته، مختارات من ترجمته: ٤١٣، ط٢، قم، المركز العالمي للعلوم والثقافة الإسلاميّة، ٢٠١٠م، نقلاً عن: رسالة وسيلة المعاد في مناقب شيخنا الأستاذ، لشهاب الدين المرعشي النجفي.

(٤١) للمزيد راجع: تائر عبّاس النصراوي، الملامح العامّة لمنهج نقد الفكر الديني اليهودي عند الشيخ محمد جواد البلاغي: ٣٢٢، ٣٢٤، بغداد، بيت الحكمة، ٢٠١١م.

(٤٢) محمد الحسين آل كاشف الغطاء، قضية فلسطين الكبرى في خطب الإمام الأكبر الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء: ٢٦ - ٢٧، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٣م.

(٤٣) نسيم قرّاز، اليهود في العراق في حقبة حكم الزعيم عبد الكريم قاسم (تموز ١٩٥٨ - شباط ١٩٦٣): ٣٩، ترجمة: صباح ناجي الشخيلي، ط١، بغداد، دار المأمون للترجمة والنشر، ٢٠١٣م.

(٤٤) وقد عبر مير بصري عن حزنه وألمه حول هدم قبر والده المدفون في سنة ١٩٢٧م بأبيات قصيدة نظمها في سنة ١٩٦٨م بعنوان: «فراق القبر»، وعاد سنة ١٩٧٧م برثاء والده بقصيدة أخرى. (انظر: نسيم قرّاز، اليهود في العراق في حقبة حكم الزعيم عبد الكريم قاسم: ٣٩).

(٤٥) جودت القزويني، تاريخ القزويني، في تراجم المنسيين والمعروفين من أعلام العراق وغيرهم (١٩٠٠ - ٢٠٠٠م): ٣٠ - ٣٦ - ٣٧.

(٤٦) في إحدى الرسائل التي كتبها مير بصري إلى فاضل الجمالي، والمنشورة في: تاريخ القزويني، في تراجم المنسيين والمعروفين من أعلام العراق وغيرهم (١٩٠٠ - ٢٠٠٠م): ٣٠ - ٥٢، ط١، بيروت،

- الخزائن لإحياء التراث، ٢٠١٢م.
- (٤٧) للاطلاع عن هذين المجلدين راجع: محمد عزّت الكرياسي ومازن طالب القرشي (إعداد)، موسوعة النجف الأشرف، علم الأديان، ط١، النجف، مركز النجف الأشرف للتأليف والتوثيق والنشر، ٢٠١٥م (جزءين).
- (٤٨) (اليهود في كربلاء)، هولنده، مجلة الموسم، العدد ١٢٥: ٦٣٩، ٢٠١٦م.
- (٤٩) يقصد الحكومة العثمانية أيام الوالي المصلح مدحت باشا سنة ١٨٦٩م.
- (٥٠) (ذكريات من كربلاء)، مجلة الموسم، العدد ١٢٤: ٤٧ - ٤٨، هولنده، ٢٠١٦م.
- (٥١) سلمان هادي آل طعمة، (اليهود في كربلاء)، مجلة الموسم، العدد ١٢٥: ٦٤٠، هولنده، ٢٠١٦م.
- (٥٢) أحمد سوسة، حياتي في نصف قرن: ٧٥ - ٧٦، ط١، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦م.
- للمراجعة انظر: الدكتور أحمد سوسة (١٠ - ٦ - ١٩٠٠ / ٦ - ٢ - ١٩٨٢م) من اليهودية إلى التشيع، صفحة مضيئة من سيرته وفصل من مذكراته)، الموسم، مجلة فصلية مصورة تعنى بالتراث والآثار، هولنده (Holland)، العددان ٦٣ - ٦٤: ٤٨٥ - ٥١١، السنة العشرون، ٢٠٠٨م.
- (٥٣) أبو القاسم الموسوي الخوئي، البيان في تفسير القرآن (ضمن موسوعة الإمام الخوئي ٥٠: ٥٠٨)، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي.
- (٥٤) إسحاق نقاش، شيعة العراق: ٤١٣ - ٤١٤، ترجمة: عبد الإله النعيمي.
- (٥٥) عكد باللهجة النجفية الدارجة تعني زقاق.

علم الإنسان بحقيقة الوجود الواجبي

عند صدر الدين الشيرازي

الشيخ مجتبي النمر (*)

مقدّمة

كثيراً ما تعرض الفلاسفة - ويتبعهم المتكلمون - إلى علم الله بمخلوقاته وبالجزئيات، وتباحثوا حول اقتصار علمه على العلم الحضوري أو شموله للعلم الحسولي أيضاً. ومثل هذا الموضوع معتركا للآراء بين الفلاسفة والمتكلمين تارة؛ وبين المشائين وغيرهم تارة أخرى. وكان لصدر المتألهين الشيرازي بدوره بعض النظرات الخاصة به في هذا المجال.

لكن ثمة جهة أخرى للبحث لم تأخذ نصيبها الكافي من الفحص والدراسة في الكتب الفلسفية المختلفة، وهي ما يرتبط بعلم الممكن - الإنسان تحديداً - بالواجب. ولا نقصد بعلم الممكن بالواجب هنا علمه بأصل تحقق واجب الوجود وثبوته، فهذا أمر مفروغ عنه في هذه المرتبة من البحث، بل نقصد علمه بحقيقة الواجب وبوجوده الشخصي، هل هو ممكن أو ممتنع؟ وإذا فرض إمكانه فبأي نحو يحصل؟ وبأي وسيلة يتحقق؟ وما هي الإشكالات التي يمكن أن تثار حول فرضية الإمكان هذه؟ إنه من الشيق فعلاً أن نعرف هل يسع أحداً منا - نحن المحدودون الناقصون المتدثرون بحجاب المادة الغليظ - أن يكون له وعي ما بحقيقة الوجود الواجبي البسيط المطلق؟ هل نتوفّر على إمكانية الدنو من الحضرة القدسية ومشاهدة عظمة الذات الإلهية مطلقة الكمال والمبرأة عن أي نقص، والمتعالية عن المادة وملتقاتها؟ وإلى أي مدى يمكن أن يبلغ هذا الوعي الشهودي لو كان ممكناً؟ وما هو الطريق الذي تُبلغ

(*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلمية. من المملكة العربية السعودية.

به هذه الغاية؟

لم يكن صدر المتألهين أول مَنْ تعرض لهذه المسألة بالبحث على مستوى الفلسفة الإسلامية، بل سبقه لذلك عدة من الفلاسفة المسلمين. ذكر صدر المتألهين من الموافقين لرأيه منهم الكندي والمحقق الشهرزوري، وأضفتُ لهم شيخ الإشراق كما سيأتي. لكنه استطاع من خلال توظيف منظومته الفلسفية، ومبانيها المتعددة الفريدة، أن يصل إلى تحقيقه الخاصّ به في هذا الإطار، حيث ترشّح لديه من مجموع هذه المباني فهمٌ مستدلّ يفيد إمكان العلم بالواجب تعالى، بل يثبت وجوبه وضرورته. الموضوع الأساس الذي بحث فيه الملا صدرا هذا البحث هو ذيل البحث عن أن واجب الوجود لا ماهية له، وأن ماهيته إنيته، وذلك بعد تقسيم المواد إلى الثلاثة المعروفة - الوجوب والإمكان والامتناع -، حيث تطرق إلى بعض أحكام الواجب في هذا القسم من الكتاب، وهو المرتبط بالأمور العامة، وأحال البقية إلى الإلهيات بالمعنى الأخص^(١). وقد تابع الملا صدرا في ذلك بعض الحكماء قبله ممن تناول بعض الأحكام الخاصة بالواجب في الإلهيات بالمعنى الأعمّ (الأمور العامة)، وهي تلك الأحكام التي تشترك في خصوصية أنها لا تدخل في مجال إثبات وجود الواجب، ويكفي فيها افتراض وجوده^(٢). وقد أثار الفخر الرازي شبهةً في هذا الصدد أراد من خلالها إثبات امتناع العلم بالله وانغلاقه، مع القول بنفي الماهية عنه. وهناك أفاض صدر المتألهين في بيان موقفه حول هذا الموضوع، في معرض الجواب عن هذا الإشكال. وأعاد طرح هذا البحث مرةً أخرى مفصلاً في كتاب المبدأ والمعاد، في جوابه عن إشكالٍ آخر يرتبط بخروج علم النفس بحقيقة الواجب عن قاعدة «كلّ ما كان وجوده أتمّ فمعقوله في الذهن أتمّ»^(٣). وأشار إليه مرةً ثالثة على سبيل الإجمال في موضعٍ آخر من الأسفار^(٤). وقد أتى ضمن معالجته لهذا الموضوع على عدّة مطالب هامة، يمكن عدّها من مواضع نظرية المعرفة الصدراتية، وهذا ممّا يضاعف أهمية هذا البحث.

والحقّ أن هذه المسألة هي واحدة من المسائل التي يتجلى فيها تناسق مباني الحكمة المتعالية وانسجامها. ومن هذه الجهة فإن إلقاء الضوء على هذه المسألة، والتعريف برأي الملا صدرا فيها، يعتمد على التعرف على مجموع هذا النظام الفلسفي

الواحد والمترايط. غير أن هذه المسألة تستند بشكلٍ أخصّ إلى اثنين من مباني الحكمة المتعالية، وهما: الوجود الرباطي للممكنات؛ وإن الواجب إنّيته ماهيته. ولذلك كان من المناسب قبل الدخول في البحث عن أصل الموضوع أن نُهمّد له بالمرور في إطلالةٍ خاطفة على هذين الموضوعين، نورد فيها تعريفاً مقتضباً لهما، دون الخوض في الأدلة والبراهين عليهما.

١- الوجود الرباطي

للووجود الرباط اصطلاحٌ منطقيّ له معناه المرتبط بالأبحاث المنطقية. كما أن الفلاسفة قبل صدر المتألهين ذكروا معنىً لما يمكن أن يصطلح عليه بالوجود الرباطي خاصاً بهم. غير أن ما فعله صدر المتألهين هو بيان معنى ثالث للوجود الرباطي، عمل فيه على تعميق المعنى المراد من الوجود الرباطي، مفرّقاً بين رأيه ورأي الفلاسفة قبله. كما أنه حرص - بعد أن بيّن مراده - على إقامة البرهان عليه، ليأخذ اصطلاحه أبعاداً جديدة، ولتكون هذه المسألة من مبتكرات صدر المتألهين المهمة، ومن أعمدة مباني فلسفته التي يترتب عليها كثيرٌ من النتائج واللوازم.

إلا أنه بحث عن هذا الموضوع بصورة متفرقة في مواضع متعدّدة من كتابه الأسفار، وفي غيره من كتبه أيضاً. اقتصر في بعضها على بيان بعض الجهات من نظريته دون بعض، وربما اختلفت تعبيراته في بعضها. نلاحظ مثلاً أنه عند الكلام عن الأمور العامة في المجلد الأول من الأسفار فقط أفرد للبحث عن هذا الموضوع فصلين اثنين: الأوّل منهما كان الفصل التاسع من المنهج الأول من المرحلة الأولى؛ والثاني كان الفصل الأوّل من المرحلة الثانية. وجمع هذا الشتات ونظمه في نظرية واحدة منسجمة يحتاج إلى بذل الجهد والتتبّع، ولسنا في وارد القيام بمثل هذا المهمّ، بل سنقتصر على عرض النظرية بصورة مجملة في إطارها العام.

يبتدئ صدر المتألهين في مقام توضيح مرامه بالوجود الرباط في القضايا، وينتقل منه إلى الوجود الرباطي في المعلولات والوجودات الإمكانية. وقد اختلف الشرح بعده في كون هذين الوجودين يرجعان إلى سنخ واحد، أم يفترقان إلى سنخين مختلفين^(٥).

وذلك أنه ذكر في الفصل التاسع من المنهج الأول أن الوجود الرباطي يطلق

ويقصد به معنيان:

الأول: الوجود في غيره، الذي يقع رابطاً في العمليات الإيجابية في الهليات المركبة، مثل: الجسم أبيض؛ وذلك أنه يمكن أن نستل من هذا المثال نحوين من الوجود: **الأول:** وجود شيء له وجود في نفسه، مثل: وجود الجسم، ووجود البياض، ويُطلق عليه الوجود المحمولي؛ **والثاني:** وجود في غيره، وليس هو النسبة الحكمية الاتحادية «الهوهوية» التي تربط بين الموضوع و المحمول في صقع الذهن؛ إذ الكلام عن الوجود، لا عن المفاهيم، بل هو ما وراء هذه النسبة مما تحكي عنه^(٦)، بنحو تكون العلاقة بين النسبة الحكمية والوجود الرابط كالعلاقة بين الماهية وجودها^(٧). وهذه الجهة من البحث تشابه ما يتطرق إليه الأصوليون في المعنى الحر في المنك في طرفيه، والذي ليس له معنى بمعزل عنهما، ويتحوّر معناه بتبدل طرفيه.

الثاني: الوجود في نفسه، ولكنّه لغيره. والمقصود من الوجود في نفسه الوجود الذي يطرد العدم عن نفسه، بحيث يُعدّ موجوداً من الموجودات، ويُذكر واحداً منها، ويصدق عليه مفاد كان التامة، ثم إن هذا الوجود الذي في نفسه قد يكون لنفسه، أي لا يحمل أي معنى ناعتي يتعلّق بغيره؛ وقد يكون لغيره، وهو الذي -بالإضافة لطرد العدم عن نفسه - يكون له وجود نعتي يسلب نقصاً عن وجود غيره، كالأعراض الموجودة في غيرها، أو الصورة الموجودة لغيرها^(٨). وربما يسمّى المعنى الأول الوجود الرابط، ويسمى المعنى الثاني الوجود الرابطي، وذلك كما يقول صدر المتألهين: «معنى الوجود الذي هو الرابط أن يكون الموضوع محمولاً، لا غير، ومعنى الوجود الرابطي وجود الشيء لنفسه، ولكن لا لنفسه، بل لغيره»^(٩).

وفي هذا الصدد ينفرد صدر المتألهين برأيين يختلف فيهما مع مشهور الحكماء: **الأول:** إنه يرى أن القسم الأول من الوجود في نفسه - أي الوجود في نفسه لنفسه - مختصّ بالواجب تعالى. أما عند المشهور فهو يشمل أيضاً المفارقات الإبداعية؛ **والثاني:** إنه وإن كان يتفق مع المشهور في أن المعلولات - وهي القسم الثاني - وجودها في نفسها عين وجودها للعلّة، إلا أنه يختلف معهم في أنه يرى أنها ليس لها حيثية غير هذه الحيثية الارتباطية بالفاعل؛ وذلك لأن المجعل عنده هو الوجود البسيط، فلا يحتمل التحيث بالحيثيات المختلفة. أما المجعل عند المشهور فهو إما الماهية - كما ينسب للرواقيين -،

أو اتصافها بالوجود - كما ينسب للمشائين -، فيمكن أن يُتصوّر لها - عندهم - حيثيات متعدّدة؛ بعضها استقلالي؛ وبعضها تعلّقي^(١١). والحاصل أن الوجود الرباطي عند صدر المتألهين هو وجودٌ في نفسه لغيره، ليس له من الوجود إلاّ ارتباطه بجاعله وتعلّقه به، والتعلّق ليس لازماً لذاته، كلزوم الزوجية للأربعة، بل إن الوجود الرباطي ليس شيئاً غير هذا الاحتياج والتعلّق بالواجب. ولذلك فإنه يرى أن المشهور «أثبتوا للممكن وجوداً مغايراً للوجود الحقّ، لكنّ على وجهٍ يكون مرتبطاً بالحقّ ومنسوباً إليه، بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحقّ تعالى. وأما نحن فبفضل الله وبرحمته أقمنا البرهان... أن الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود ونسبة إلى الباري، بل هو منتسب بنفسه لا بنسبةٍ زائدة، ومرتبطة بذاته لا بربطٍ زائد»^(١٢).

فينتج عن ذلك أن تكون جميع الوجودات الإمكانية والإتيات الارتباطية التعلّقية - كما يُعبّر - اعتبارات وشؤون للوجود الواجبي غير مستقلة في نفسها وبحسب الهوية، ولا يمكن ملاحظتها ذاتاً منفصلة؛ وذلك أن التابعية والتعلّق بالغير والفقير والحاجة عين حقائقها، لا أن لها حقائق عرض لها التعلّق والفقير والحاجة^(١٣).

٢- واجب الوجود ماهيته إنّيته

المقصود من هذه المسألة هو نفي الماهية بالمعنى الأخصّ - وهو ما يقال في جواب ما هو؟ - عن الواجب، وإثبات أن ماهيته بالمعنى الأعمّ - أي ما به الشيء هو هو - ليس شيئاً سوى إنّيته ووجوده، فليس له ماهيةٌ ووجود زائد عليها، بل ماهيته عين وجوده، «بخلاف الممكن، فإن له ماهيةً، وهي الحيوان الناطق، ووجوداً، وهو كونه في الأعيان»^(١٤) وقد اتفقت كلمة صدر المتألهين في هذا المعنى مع المشائين وجمهور الحكماء^(١٥)، بالرغم من أنه ينفرد برأيه في أصالة الوجود. ولذلك فإنه عندما أراد أن يقيم البرهان على هذه المسألة في بادئ الأمر - في الفصل الثالث من المنهج الثاني في الأمور العامة - استعار أدلة المشائين أنفسهم، وسار على طريقتهم. لكنه عندما أفرد لهذه المسألة فصلاً في الإلهيات بالمعنى الأخصّ، وأعاد الكلام عنها مفصلاً - الفصل الخامس من الموقف الأول -، غمز طريقة المشائين المعتمدة على أصالة الماهية، وردّها، وأقام براهينه على الوجه الذي يتبنّاه^(١٥).

ويشير العلامة الطباطبائي في تعليقه أن البحث عن هذه المسألة ضروري، ولا تفي به أدلة إثبات وجود الواجب؛ لأن قصارى ما تثبته هذه الأدلة هو نفي الوسطة في الثبوت لوجود الواجب، أما نفي الوسطة في العروض للواجب فالذي يتكفل بإثباته هو هذا البحث^(١٦).

علم الممكن بالواجب

في البحث عن أن واجب الوجود ماهيته إنيته - في قسم الأمور العامة من الأسفار - أقام الملا صدرا خمسة براهين لإثبات ذلك، فضّلها ودفع الإشكالات المثارة حولها، ثم استعرض خمسة شبهات أُوردت على هذا القول من الفخر الرازي ونظرائه. والإشكال الخامس منها كان إشكالاً للفخر الرازي تعرّض فيه للعلم بالواجب. وفي معرض الجواب عن هذا الإشكال تحديداً فصل صدر المتألهين كلامه في علم الممكن بالواجب، وحرّر نظريته في هذا الموضوع.

لكن ما ينبغي أن يقال: أولاً: إننا عندما ننفي الماهية عن الوجود الواجب فإننا نقوم بذلك بإخراج العلم به عن حريم الوجود الذهني - الذي مداره على الماهيات -، وسدّ باب العلم الحصولي به. ومن هنا يُثار السؤال الجدّي حول إمكان التعرف على الله تعالى والعلم بحقيقته، ونحو حيازة هذا العلم على فرض إمكانه. وقد اتخذ الفخر الرازي هذه الملاحظة مدخلاً للطعن على رأي مشهور الحكماء بنفي الماهية عن الواجب.

١- اعتراض الفخر الرازي

بعد أن بيّن الفخر الرازي مختاره في مسألة في نفي الماهية عن الواجب، وهو أن مفهوم الوجود الثابت للواجب مشترك مع الممكنات ومقارنٌ للماهية، أفرغ وسعه للنقض على مشهور الحكماء، فأورد على مذهبهم أربعة اعتراضات - في المباحث المشرقية -، كان الثاني منها هو ما يتعلّق بمحل كلامنا، وهو يتفق مع الإشكال الخامس من «الشكوك» التي ساقها صدر المتألهين للقول بأن الواجب لا ماهية له، غير أن الصياغتين قد لا تتفقان تماماً، وإن كان روح الإشكال محفوظاً في كليهما.

• علم الإنسان بحقيقة الوجود الواجب عند صدر الدين الشيرازي

أما ما ذكره الفخر الرازي فنصّه هو التالي: «إن الجمهور قد اتفقوا على أن حقيقة الله غير معلومة للبشر، والبراهين القاطعة قائمة على ذلك. فلو كانت حقيقته هي الوجود بشرط سلبه عن الماهية وجب أن تكون حقيقته معلومة للبشر؛ لأن الوجود أولي التصوّر، والقيد السلبي أيضاً معلومٌ، فالوجود المقيد بالقيد السلبي معلومٌ، فإذاً حقيقته مغائرةٌ للوجود المقيد بالقيد السلبي»^(١٧).

يتضح من خلال هذا النصّ أن الفخر الرازي أراد أن يثبت الانفصال بين حقيقة الواجب وبين وجوده، مما يترتب عليه أن يكون وجود الواجب زائداً على حقيقته، وذلك بالاستعانة بواقع أن أحدهما معلومٌ دون الآخر، حيث إن الوجود أولي التصوّر، بل هو أكثر التصوّرات بدهة ووضوحاً، خلافاً لحقيقة الواجب، التي أجمع الحكماء على انغلاق باب العلم بها، وجاءت في ذلك الآيات والروايات المتعدّدة. فإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن أن يكون المعلوم وغير المعلوم شيئاً واحداً، بل لا بدّ أن يكون المعلوم غير المعلوم. وبتعبير آخر، ذكره في المحصل: «الذي يدل على أن واجب الوجود وجوده زائدٌ على ماهيته أن وجوده معلومٌ، وماهيته غير معلومة، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم»^(١٨).

ويمكن إرجاع هذا الإيراد إلى قياسٍ اقتراني من الشكل الثاني، وفق الترتيب التالي:

- وجود الواجب معلومٌ بالضرورة.

- حقيقة الواجب غير معلومة.

فالوجود المعلوم غير الحقيقة غير المعلوم^(١٩).

وفي مقام الجواب عن هذا الإشكال وردّه ذكر صدر المتألهين أولاً جواب المشهور من المشائين، وفقاً لمبانيهم، وانتهى بعد ذلك إلى بيان جوابه هو وتعليقه، وذلك سيراً على عاداته في البدء ببيان موقف المشهور، والانتقال منه بالتدرّج إلى عرض رأيه الخاصّ به وتشبيده.

٢- جواب المشهور

أجاب المحقّق الطوسي عن هذا الإشكال - بعد التسليم بالكبرى التي تفيد أن

المعلوم لا يمكن أن يكون هو عين ما ليس بمعلوم، وبعد التسليم بأن حقيقة الواجب لا يمكن العلم والإحاطة بها - بأن ما هو معلوم هو الوجود المطلق، الذي يشترك فيه الواجب والممكن، ويحمل عليهما حمل تشكيك، والذي هو أولي التصور، وهو مغاير للوجود الخاص، الذي هو نفس حقيقة الواجب^(٢٠). فينتج أن الوجود «الخاص» غير معلوم، والحقيقة كذلك، وهما شيء واحد. أو كما يقول المحقق الطوسي نفسه: «إن وجوده المعلوم هو المشترك بينه وبين غيره، وهو أمر معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك، والذي هو غير معلوم هو وجوده الخارجي الخاص به، القائم بذاته، الذي لا يمكن أن يحمل على غيره»^(٢١).

وفي موضع آخر قال: «الحقيقة التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاص، المخالف لسائر الوجودات بالهوية، الذي هو المبدأ الأول للكل. والوجود الذي ندركه هو الوجود المطلق، الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات، وهو أولي التصور. وإدراك اللازم لا يقتضي إدراك الملزوم بالحقيقة، وإلا لوجب من إدراك الوجود إدراك جميع الموجودات الخاصة»^(٢٢).

وبناءً على هذا الجواب يكون الفخر الرازي قد وقع في خلط بين مفهوم الوجود العام المشترك وبين مصداق الوجود الخاص بالواجب. والذي أخذه في صغرى القياس هو مفهوم الوجود، أما ما وقع في النتيجة فهو مصداق الوجود الخاص^(٢٣).

٣- جواب صدر المتألهين

اختار صدر المتألهين أن يتعاطى مع هذا الإشكال بطريقة مختلفة. فبدلاً من أن يذهب إلى النقاش في مفردة الوجود المذكورة في الاستدلال، والبحث عن حصول اللبس فيها بين المقدمة والنتيجة، أثار أن يطرح رأيه في الجانب الآخر من الادعاء، الذي زعم المستشكل تسالم الحكماء على القول بامتناعه، وهو العلم بحقيقة الواجب. فترك الكلام عن الصغرى، وتحديد المراد منها، وذهب لنقد الكبرى ومنعها^(٢٤)؛ إذ لم يوافق - الملا صدرا - المستشكل في الحكم على هذه المسألة بقول واحد، بل رأى أنه لا بد من التفصيل بين الصور التي يمكن افتراضها في علم الممكن بالواجب. وإذا كان قول المستشكل يصدق في بعضها، فقد لا يصدق في الجميع. ومن هنا تحديداً

• علم الإنسان بحقيقة الوجود الواجب عند صدر الدين الشيرازي

يفتح صدر المتألهين نافذةً لإمكان علم الممكن بالواجب ببعض معاني العلم به، وينتقل منه لإثبات ضرورة هذا النحو من العلم بالواجب.

وقد حرّر نظريته هذه على مرحلتين مختلفتين؛ يتمّ في المرحلة الأولى، التي سمّاها بـ «لمعة إشراقية»، دراسة المسألة إلى مستوى من البحث أثبت من خلالها إمكان علم الممكن بالواجب للنفوس المتألهة، بل وتحقّقه لهم، وقد استفاد في هذه المرحلة من الحكماء المتقدمين عليه؛ وفي المرحلة الثانية، والتي أطلق عليها «حكمة عرشية»، يغوص إلى عمقٍ أبعد غوراً، ليثبت ضرورة هذا النحو من العلم لكلّ أحد، في بيان ينفرد بتشبيده وإقامته.

الجواب عن المستوى الأول الدقيق «لمعة إشراقية»، العلم بالواجب في إطار العلم بالنفس

يصدّر صدر المتألهين في هذا الجواب من موقع الاعتراف بأن الواجب لا ماهية له، ليناقش في دعوى أن لازم هذا القول هو امتناع العلم بحقيقة الواجب، وانغلاق باب إدراكه، وذلك بتعداد وفرز الأنحاء المتصورة للعلم بالواجب، وعرضها على هذا القول، لتتكشف بهذا التحكيم أيّ من هذه الأنحاء لا يُحيل العقل إمكانيته، وأيّ منها ليس كذلك. وقد جمع ذلك في مراحل ثلاث:

أ. العلم الحسولي بالواجب. وقد سلّم بعدم إمكان التعرّف على الواجب بالعلم الحسولي الصوري الكلي؛ إذ لا خلاف في ذلك عند أحد من الحكماء والعرفاء، وهو مقتضى نفي الماهية عن الواجب تعالى، وعدّ حقيقته عين وجوده العيني الخاص، ونفي زيادة هذا الوجود على الماهية، فإن الوجود الشخصي ليس شيئاً يمكن أن يُنال بالعلم الحسولي المعتمد على «الصور» و«الماهيات»؛ وذلك لأنه متمحّض في التشخّص والتعين، ولا يمكن أن يتعدّد وتكون له أنحاء مختلفة من الوجود. خلافاً للماهية فإنها؛ لكونها أمراً مبهماً، لا تأبى التعدّد في أنحاء الوجود؛ فتوجد تارةً بتبع الوجود الخارجي، وتترتب عليها الآثار الخارجية؛ وتوجد تارةً أخرى في الذهن، ليترتب عليها آثار الوجود الذهني^(٢٥). أما الوجود العيني حيث إن حقيقته أنه في الأعيان فلا يمكن أن يأتي إلى الذهن مع الحفاظ على ذاتياته من الخارجية والتشخّص، وإلاّ لزم انقلاب

الحقیقة عما كانت بحسب نفسها، كما يشير في موضع آخر من كلامه^(٢٦).
ولذلك يقول صدر المتألهين: «الواجب ليس غير الهوية الشخصية التي يُعبّر عنها
بالوجود الصرف تارة؛ وبالموجود البحت أو الوجود أو التشخص أو الواجب البحت...
وحقيقة الوجود هي عين الهوية الشخصية، لا يمكن تصوّرها ولا يمكن العلم بها إلاّ
بنحو الشهود الحضوري. فهذا معنى قولهم: لا ماهية له. وليس هذا مجرد اصطلاح
لفظي، بل تحقيق حكمي، وبحث معنوي»^(٢٧).

ب - العلم الحضوري الاكتمالي، الذي يحيط بحقيقة الواجب، أو العلم
الإحاطي العقلي أو الحسي. وهو بدوره مُسلم الاستحالة والامتناع؛ فإن سائر الموجودات
معلولات للوجود الواجب اللامتاهي، والمعلول شأن من شؤون العلة، منطوق تحت
قاهريتها وسلطتها، وحاضر حاصل عندها، وليس لها حصول تامّ عنده^(٢٨). عدا عن أن
المحدود والمتناهي لا يمكن أن يحيط بغير المحدود وغير المتناهي.

وبناءً على هذا الفرض والفرض السابق تكون كبرى الاستدلال تامّة وصادقة،
ولا يمكن الجواب عنها إلاّ بمثل جواب المشهور. لكنّ هناك صورةً ثالثة محتملة للعلم
بالواجب، تنتفي من خلالها الكبرى المذكورة، وهي الصورة التالية:

ج - لحاظ ذات الواجب تعالى المقدّسة عن الحصر والتقييد بالأمكنة والجهات
والأحياز بالعلم الحضوري الشهودي بمعنى من معانيه، الراجع إلى كون وجود
الممكنات مفاضاً عليها من المفيض - وهو الباري تعالى -، فيمكن لها أن تلاحظ
مفيضها من جدول وجودها^(٢٩). وتوضيح ذلك:

إن العلم الحضوري ليس على حدّ واحد، بل له ضروب مختلفة، يتفاوت بها
العلم الحضوري شدّة وضعفاً؛ فإن من العلم الحضوري:

أولاً: علم العلة بمعلولها؛ إذ هو من شؤونها، قائمٌ بها. وهو أقوى أقسام العلم
الحضوري.

ثانياً: علم المجرد بذاته وشؤونه. وهو يتلو القسم السابق في الشدّة والظهور
للنفس.

ثالثاً: علم المعلول بعلة، من جهة كونها علة له، مفيضة لوجوده. وهو أضعف
أقسام العلم الحضوري^(٣٠).

وقد أشار العلامة الطباطبائي إلى أن المشائين يقصرون العلم الحضوري على النوع الأول، فيما يضيف الإشراقيون النوع الثاني والثالث، وتوافقهم مدرسة الحكمة المتعالية على ذلك، طبقاً لفكرة الوجود الرباطي^(٣١). هذا، ولا يمكن أن يكون للممكن علم حضوري من القسم الأول أو الثاني بالواجب تعالى؛ لأنه يرجع إلى الصورة الثانية من العلم الاكتمالي الإحاطي المستحيل، ومن هنا يستحكم السؤال ويتعدّد حول إمكانية علمنا بالواجب، ونحو تحقق هذا العلم.

يقول القاضي سعيد القميّ في شرح المرويّ عن المعصوم: (ولا يقدر الواصفون كُنْه عظمته): «قال بعض العرفاء: (إن العلم بكنْه حقيقة الشيء لا يحصل إلاّ لنفس ذلك الشيء أو لعلته؛ فإن حصول الشيء لنفسه وحصوله لعلته مستلزمٌ العلم بالكنْه، وما عدا هذين الحصولين - مثل: حصول العلة للمعلول، أو حصول شيء بصورته - فليس حصولاً، لكنه تلك الحقيقة...). ثم إنه ﷺ لما أبطل الاكتمال بصفاته، والاطلاع على كُنْه ذاته، وسد الطريق إلى ذلك بالوجوه الممكنة إلى تعرّف الذوات والحقائق؛ إذ لا وجه له سبحانه حتّى يمكن العلم به تعالى من ذلك الوجه لخلقه، كان لسائلٍ أن يسأل: فما الطريق إلى معرفته عزّ شأنه، حيث أمرنا بمعرفته، وكلفنا بعبادته، من طريق العقل والنقل، وقد قال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، وهو فرع المعرفة^(٣٢). ثم إنه اختار في مقام الجواب عن هذا السؤال المهمّ نفس جواب صدر المتألهين. ويقرب للنظر أنه استفاده منه، وخصوصاً أنه - أي القاضي سعيد القميّ - قد ساق نفس الشواهد التي أوردها صدر المتألهين في كلامه.

والجواب هو أن الاحتمال الأخير لا يزال مفتوحاً وممكناً، وهو أن يعلم الممكن بالواجب بالعلم الحضوري، الراجع لعلم المعلول بعلّته، ولحافظ المفاض عليه مفضّله، وذلك لمن هدّب نفسه وأخضعها لإرادة مولاه، فأصبحت من النفوس الإلهية؛ إذ تكون الذات الإلهية معلومةً بالحضور الإشراقي لمثل هذه النفس الإلهية^(٣٣).

وفي الحقيقة إن الذات الإلهية - كما يؤكّد صدر المتألهين - تتجلى لجميع الممكنات غاية التجلي، فإن الله عزّ وجلّ؛ لعظمته، وشدّة نوره النافذ، وعدم تناهيه، أقرب إلى كلّ أحدٍ من كلّ أحدٍ غيره، كما أشار إليه في كتابه المجيد بقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي

قَرِيبٌ». ولكن كل ممكن ينال من تجلي ذاته تعالى بمقدار سعته ووعائه الوجودي، ويحرم عنه بقدر ضعفه وقصوره وضيقة عن الإحاطة به؛ لبعده عن منبع الوجود؛ ولمقارنته للأعدام والقوى والمواد. فعجز البعض عن أن يستشرف مثل هذا الإشراق الحضوري ليس لمنع وبخل من الله عز وجل، بل لقصور فيه، وضيقة في وجوده، وضعف في إدراكه؛ حيث إن شدة نورية النور الإلهي تحتاج إلى وجود سعي لاستقبالها واستشرفها^(٣٤).

ثم إن صدر المتألهين بعد بيانه لهذا المطلب أيده ببعض الشواهد من عبارات بعض الحكماء السابقين، ما يدل على أن ثمة من سبقه في هذا المعنى منهم. فذكر أولاً ما نسبته إلى يعقوب بن إسحاق الكندي، من قوله: «إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا لفيضه علينا، وكنا غير متصلين به إلا من جهته، فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض، فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له؛ لأنها أغزر وأوفر وأشد استغراقاً»^(٣٥).

وأردفه بكلام للمحقق الشهرزوري في الشجرة الإلهية، يقول فيه: «الواجب لذاته أجمل الأشياء وأكملها؛ لأن كل جمال وكمال ورشح وظلّ وفيض من جماله وكماله، فله الجلال الأرفع والنور الأقهر، فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره. والحكماء المتألهون العارفون به يشهدونه، لا بالكُنه؛ لأن شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكُنه، كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها أبصارنا اكتناهاها؛ لأن شدة نوريتها حجابها، ونحن نعرف الحق الأول ونشاهده، لكن لا نحيط به علماً، كما ورد في الوحي الإلهي: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾»^(٣٦).

ويبدو لي أن الشهرزوري استفاد هذا المعنى من شيخ الإشراق، الذي يقول في بعض رسائله: «وشدة نوريته حجابٌ لنوريته، فاختمناه عنا لشدة ظهوره، كيف والشمس مع جرميتها احتجبت لظهورها عن الأبصار؛ فالوجود كله منطوي في قهره، فالأجرام انطوت في قهر النفوس، والنفوس منطوية في قهر نورية العقول، والعقول منطوية في قهر نورية المعلول الأول، وهو منطوي في نورية القيوم نور الأنوار. ونورية العقول لا تزيد على ذاتها، وإن كان فيها أنوار أخرى زائدة؛ لتجلي العالي إلى السافل

• علم الإنسان بحقيقة الوجود الواجبي عند صدر الدين الشيرازي

تجلياً سرمدياً ديمومياً، يعلمه العلماء المشاهدون، دون الظاهرين، الذين يقلّدون الزير، ولا يرتقون المشاهدة»^(٣٧).

فيتضح إذن أن للقيوم نورية شديدة غاية في الظهور والتجلي، وكمالها وشدة لمعانها تمنع العقول أن تحيط بها من خلال الأفكار والتصوّرات، وتمنع الحسّ كذلك من باب أوّلى، ولا يرتقي إليها أصحاب النفوس الضعيفة. وهذا يرجع إلى قصور هؤلاء عن نيل المطلوب، وهو معنى كون شدّة النورية حجاباً لهؤلاء. أما أصحاب النفوس المتألّهة فيعلمون بهذا التجليّ بالعلم الحضورى الإشراقى^(٣٨). ومن هنا يتّضح الفارق بين الحجاب النورى - كما في المقام - والحجاب الظلماني؛ فإن الحجاب الظلماني يتضمن ثلاثة أركان: المحجوب والمحجوب عنه والحجاب؛ بينما في الحجاب النوراني ليس ثمة غير المحجوب والمحجوب عنه، وشدّة نورانية المحجوب من جهة وضعف قابلية المحجوب عنه من جهة أخرى هي الحجاب^(٣٩).

التناسب العكسي بين شدة الوجود وملاحظة المدارك الضعيفة

من المناسب أن نشير في هامش الكلام عن هذا الجواب «الإشراقى» إلى قاعدة مهمّة أسس لها الملا صدرا على قاعدة أن الوجود أصيلٌ ومشكك، تفيد أن هناك تناسباً عكسياً بين قوة الوجود وشدّة نوريته من جهةٍ وبين إدراك المدارك الضعيفة له من جهةٍ أخرى، وذلك أن للوجودات الإمكانية وجوداً وماهية، وأن الذي يجعله الفاعل بالحقيقة أولاً وبالذات هو الوجود، فهو أثره المترتب على جعله وإيجاده، أما الماهية فإنها؛ لتناهي ضعفها وكمونها، مستغنية عن الجعل و التحصيل^(٤٠)، وهي متوارية في حجاب الظلمة والخفاء، مُعرّاة عن الوجود والظهور، ولولا الوجود لما كان لها نصيب من الظهور، فإن الوجود يظهر نفسه بالذات، ويظهرها بالعرض. وحيث إن للوجود مراتب تتفاوت شدّة وضعفاً فإن ظهور الوجود في كلّ مرتبة من الأكوان يوجب ظهور مرتبة من مراتب الممكنات، وكلّما تنزّل في مرتبة أضعف وبُعد عن منبع الوجود توافرت فرص الأعدام والماهيات للخروج بصفة الوجود ونعت الظهور، فيما يستتر الوجود بحجب المظاهر، ويختفي بصور المجالي، ويصطبغ بصبغ الأكوان. فهناك تناسبٌ عكسيّ بين شدة الوجود وظهور الماهيات؛ إذ كلما اشتدّ الوجود ضمّرت

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٠١

الماهية حتى ينتهي إلى أشدّ مراتب الوجود قوةً وظهوراً، وهو الوجود الواجبي، الذي تتلاشى عند أعتاب حضرته الماهية وتتفني، وكلما ضعف الوجود ظهرت الماهية وتمصّته وتسربل بها. ثم إن «كلّ مرتبة من المراتب يكون التترّل والخفاء فيها أكثر كان ظهورها للمدارك الضعيفة أشدّ. والحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية، كمراتب أنوار الشمس بالقياس إلى أعين الخفافيش وغيرها. ولهذا يكون إدراك الأجسام التي هي في غاية نقصان الوجود أسهل على الناس من إدراك المفارقات النورية التي هي في غاية قوة الوجود وشدة النورية»^(٤١).

ينبّه الحكيم السبزواري على أهميّة أن لا يلتبس علينا المراد من تترّل الوجود، فتوهم أنه المعنى اللغوي الظاهر من التترّل، وهو الانتقال اللازم لتخليّة مقامه وتجافيه عن مراتبه. بل إن معنى الإفاضة من الشيء إلقاء الظلّ، بحيث يكون انبعاث الشيء من مصدره لا يوجب نقصان كمال ذلك المصدر، وعودته إليه لا تزيد على كماله. ويمثّل لذلك في المحسوس بانعكاس ضوء الشمس على القمر، ثم منه إلى المرآة، ثم منها على الماء، ثم منه على الجدار^(٤٢).

وفكرة التناسب العكسي هذه لها أصولٌ في كلمات العرفاء^(٤٣)، لا يبعد أن يكون صدر المتألهين قد عمل على توضيحها واستثمارها في بحثه، بعد أن استلهمها منهم. ومن اللطيف ما ينقله السبزواري من التمثيل لهذه الفكرة بتشبيه النور والظلمة المعنويين بمخروطين متعاكسين، قاعدة مخروط النور عند عالم العقل ورأسه عند عالم المادة، ومخروط الظلمة رأسه في عالم العقل وقاعدته في عالم المادة^(٤٤).

صياغةُ الثالثة لهذا الجواب على قاعدة اتحاد العاقل والمعقول

في موضع البحث الذي يشيد فيه صدر المتألهين نظريته في اتحاد العاقل والمعقول يقرّر أن النفس غيرُ قادرةٍ على المشاهدة التامة للذوات العقلية القائمة بذواتها - على قاعدة المُثُل الإفلاطونية -؛ وذلك لضعف إدراك النفس وتعلّقها بالجسمانيات الكثيفة، ولذلك فإن قصور النفس عن ملاحظة هذه الذوات يُشبه - لو أردنا أن نُمثّل له بالمحسوس - الإبصار في الجو المُغْبَرّ.

يعزو صدر المتألهين بعد ذلك ضعف الإدراك إلى ثلاثة مناشئ رئيسة: **الأوّل:**

• علم الإنسان بحقيقة الوجود الواجبي عند صدر الدين الشيرازي

يرجع إلى القدرة الإدراكية للمُدْرِكِ - باسم الفاعل -، فإنها قد تكون ضعيفة وقاصرة كعقول الأطفال؛ وأما الثاني والثالث فيرجعان إلى المُدْرِكِ - باسم المفعول -، فهو قد يكون لفرط ضعفه ووهنه خفياً على العقل، يصعب عليه نيّله، كالزمان والحركة والهيولى، وقد يكون لتناهي كماله وجلاله وشدة ظهوره ونوريته وقاهريته، كالعقول الضعّالة، عصي الإدراك على النفس الضعيفة. «وربما يغلب فرط جماله وجلاله على القوة المُدْرِكَة، ويجعلها مقهورةً مبهورةً من شدة نوريته وفرط قوته واستيلائه وقهره، بحيث لا يمكن إدراكه على التمام، كما في إدراك العقل لواجب الوجود جلّ كبرياؤه»^(٤٥).

وفي كتاب المبدأ والمعاد يقرّر صدر المتألّهين، ضمن «تنبيه قدسي»، قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول. ويؤكد أن الحقائق تحصل بأنفسها للعقل، لا بأظلالها، ولا أشباحها، وأن «كلّ ما كان في وجوده أتمّ فمعقوله في الذهن أتمّ»^(٤٦). فإن كانت الأشياء تامة الوجود خارج عقولنا، كالدائرة والمربع والعدد، فمعقولها في أذهاننا معقول تامّ أيضاً؛ وإن كانت ناقصة الوجود، كالحركة والزمان والهيولى، فمعقولها ناقصٌ أيضاً.

وبعد أن يؤسّس لهذه القاعدة المُحكّمة يطرح على نفسه إيراداً، مفاده: إن واجب الوجود هو أتمّ الموجودات، وأكملها فعلية، وأرفعها مرتبة، فيجب بناءً على ذلك أن يكون المعقول منه بدوره على نهاية الكمال والتمام، والحال أننا لا نجد في أنفسنا أنها تتعقل حقيقة الواجب بهذه المثابة من الوضوح والتمام.

ثم يُجيب بأن هذا ليس راجعاً إلى جانب الوجود الواجبي؛ إذ هو على الكمال الأقصى، بل هذا من جهة ضعف عقولنا، وانغماسها في المادّة، وملاستها القوى والأعدام. «فقد تبين وتحقّق من ذلك أنّنا حيث كنا متلبسين بالمادّة، وكانت هي السبب في أن صارت جواهرنا بحسب التعلّق بها بعيدةً عن الحقّ الأول، فيكون أذهاننا وعقولنا ممنوعةً عن إدراكه تعالى؛ لبعدها عن منبع الوجود من قبيل سنخ ذاتها، ومقارنتها للمادّة، لا من قبيله»^(٤٧). ثم كرّر نفس الجواب، الذي أوردناه نقلاً عن الأسفار، بنفس الشواهد من الآيات والروايات ومن كلمات المتقدّمين، كيعقوب الكندي والشهرزوري.

الاجتهاد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٠٣

إشكالٌ على هذه اللمعة الإشراقية

ثم يورد صدر المتألهين على نفسه إشكالاً مهماً، يقول فيه: إننا لو جوّزنا أن تكون الذات الإلهية معلومةً بالعلم الحضوري الإشراقي للنفوس المتألّهة، ولا شكّ أن المُشاهد بهذا العلم الحضوري والشهود الوجودي ليس إلّا نفس حقيقة الواجب البسيطة، لا وجهاً من وجوهها، فإنّ هذا يساوي العلم بالكُنْه الذي سلّمنا امتناعه، وفاقاً للبرهان والنقل، وما يلزم عنه لازمٌ باطل مثل هذا فهو حقيقٌ بالبطلان.

والجواب أن في هذا الإشكال إغفالاً لما ذكرناه أوّل الأمر، من أن هذا العلم وهذا اللحاظ هو لحاظ للمفاض عليه لمفيضه من زاوية الإفاضة هذه تحديداً، وعلمٌ من المعلول بعلة لكونها علتة الموجدة له، فإن للعلة حضوراً ما يتسرّب إلى وجود المعلول من جهة معلوليته واحتياجه لعلة، التي هي عين وجوده. وبتعبيرٍ آخر: إن هذا العلم لا يكون إلّا بحجابٍ أو حجب، وذلك أنه لا يحصل إلّا من قناة علم الممكن بذاته أوّلاً، فإن علمه بذاته يقود لعلمه بعلة، وشهوده لذاته ينتهي إلى شهوده للمُفَيض، وهذا حجابٌ وجوديٌّ لازمٌ لكلٍّ أحدٍ من الموجودات، حتّى المعلول الأوّل، فهو لا يشاهد ذات الواجب إلّا بواسطة عين وجوده هو، ومشاهدة نفس ذاته، فيكون شهود الحقّ الأوّل من جهة شهود ذاته^(٤٨).

يقول القاضي سعيد القميّ في هذا الصدد، في تعليقه على كلام الشهرزوري المتقدّم: «لعلّ مراده أن الذي يمكن للنفوس المتألّهة من مشاهدته تعالى هو أن ذلك إنما يتأتّى من وراء حجابٍ هو ذواتهم، حتّى أن الصادر الأوّل لا يشاهده إلّا بمشاهدة نفس ذاته المُفاضة منه تعالى، ويكون شهوده الحقّ بسبب شهود ذاته، وبحسب نفسه، لا بحسب ما هو المشهود عليه»^(٤٩).

وقد استشهد صدر المتألهين في معرض كلامه على هذا المعنى بكلام لابن عربي، في الفصوص، عند كلامه عن الحجب الظلمانية والنورانية، مفاده: إن العالم عين الحجاب لنفسه، فإن العالم يُدرك نفسه بلا حجاب، ويدرك الحقّ من وراء حجاب نفسه^(٥٠).

فعلم الممكن بالواجب هنا ليس بسعة المعلوم، بل بسعة العالم. والعالم يأتي إلى حضرة المعلوم للمُشاهدة والمُلاحظة، وينال منها بقدر وعائه الوجودي. وإذا أردنا أن

• علم الإنسان بحقيقة الوجود الواجبي عند صدر الدين الشيرازي

نشبه المعقول بالمحسوس . كما يقول الشيخ جوادي الآملي - فإن مَنْ يقف على شرفة لينظر إلى الأفق الذي ليس له آخر فإن محدودية قدرته على الرؤية المعتمدة على قناة عينه لا تعني محدودية المرئي والمشاهد، والغواص الذي يسبر أغوار المحيط العميقة حتى لو كان متصلاً بهذا المحيط اللامتناهي إلا أنه لا يرى منه إلا بمقدار ما غاصه وما تنتهي إليه سعة نظره^(٥١).

وبتعبير آخر: إن المشاهد هو تجلي الذات المفيضة للذات المفاض عليها، من جهة إمعان هذه الذات المفاض عليها النظر إلى ذاتها، وتزهرها عن الشواغل والمتعلقات، وصفائها عن الكدورات والألوات، حتى تتبدى له أنوار العلة الحقة. وحتى لو أفلح عن النظر إلى ذاته، ونصب بصر وجوده على الذات الإلهية، ووصل إلى حدّ الفناء، فإنه يبقى مقيداً محدوداً بوجوده، والمشاهدة عبر نافذة هذا الوجود^(٥٢).

والمتحصّل من هذا الجواب أن مثل هذا العلم الحضورى الإشراقى بالذات ممكن، ولو لأصحاب النفوس الإلهية من الممكنات. ومع إمكانه لا تتم للفخر الرازي الكبرى التي ادّعاها، بل يثبت عدم صحتها على الإطلاق، فلا يُنتج ما ادّعاها، ويكون دليلاً مصادرةً على المطلوب.

الجواب عن المستوى الثاني «الحكمة العرشية» الأدق، العلم بالواجب من نافذة العلم بسائر الموجودات

في هذه الحكمة العرشية يكرّر صدر المتألهين مرّةً أخرى على كبرى الفخر الرازي، كما فعل في الجواب السابق الذي شاطر فيه بعض الحكماء ممن أورد كلماتهم. لكنه في الجواب السابق اكتفى بإثبات إمكان العلم بالواجب أو تحقّقه، وبواسطة العلم الحضورى فقط، ولأصحاب النفوس المتألّهة فقط، وعبر نافذة العلم بالنفس فقط. أما في هذا الجواب فسيترقى ويتوسّع جداً، فيثبت أن العلم بالواجب ضروريٌّ، ولكلّ أحدٍ، وفي موارد العلم الحضورى أو الحصولى بالأشياء، وعبر نافذة العلم بالنفس - باعتبارها موجوداً من الموجودات - أو غيرها من سائر الموجودات.

وهذا الجواب يعتمد بشكلٍ أساس على قاعدة الوجود الرباطي، الذي أصل له صدر المتألهين، ويتّضح من خلال تحليل معرّفه إبستمولوجي للعلم. ولذلك فهو يتركّب

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٠٥

من مقدّمات، رتّبها صدر المتألّهين بلحاظ مدى وضوحها للمُخاطَب، وحاجته إلى معرفتها أولاً، ولم يراعِ الترتاب المنطقي اللازم بينها^(٥٣). وفي ما يلي أسرد عرضاً لهذا الجواب ضمن نقاطٍ لن ألتزم فيها بالترتيب الوارد بالدقّة.

النقطة الأولى: في بحث الوجود الذهني يتكلّم الفلاسفة عن أن للعلوم الحصولية معلومٌ بالذات يوجد في الذهن، ومعلومٌ بالعرض هو الواقعية الخارجية. وفي بحث العقل والمعقول يقرّر صدر المتألّهين أن المعلوم بالذات ليس هو الماهية الذهنية، كما يذهب له بعض، بل المعلوم بالذات هو العلم، وهو من سنخ الوجود، بالمعنى الذي يفصله في موضعه. يقول «إن العلم هو المعلوم بالذات، والوجود هو الموجود بالحقيقة لا غير إلا بالعرض»^(٥٤). فالمعلوم بالذات في جميع أطوار العلم الحضورى والحصولي، والحسيّ والخيالي والعقلي، هو الوجود^(٥٥). ويؤكد صدر المتألّهين أن المعلوم بالذات من كلّ شيء بناءً على ذلك ليس إلاّ نحو وجود الشيء المعلوم؛ إذ إن العقل يُدرك الأشياء بحقائقها، لا بأشباحها وظلالها، كما مرّ^(٥٦).

النقطة الثانية: إن حقيقة الأشياء الممكنة الكثيرة، بناءً على نظرية الوجود الرباطي، هي سنخ حقيقة رابطة ليس لها من وجودها غير الحاجة والتعلّق بالوجود الحقّ القيوم، تتقوم هوياتها العينية - التي هي محض تعلق - بوجوده تعالى، وهي تجليات لمعات لجلاله وجماله، ليس أكثر. وهذا أمر يتبدّى بوضوح أيضاً من خلال برهان الصديقيين بالتقرير الصدرائي له^(٥٧). وكذلك يُنقل عن المحقّق الداماد في التقديسات قوله: «وهو كل الوجود، وكله الوجود. وكل البهاء، وكله البهاء والكمال. وما سواه على الإطلاق لمعات نوره، ورشحات وجوده، وظلال ذاته»^(٥٨).

النقطة الثالثة: يترشّح عن ذلك أن علمنا - أيّ علم - بالأشياء - أيّ شيء - لا يمكن أن يخلو من إدراك لله تعالى؛ إذ يكون إدراك أيّ شيء بناءً على ذلك «ليس إلاّ ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الذي يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذي هو وجوده وموجوديته»^(٥٩).

النقطة الرابعة: نخلص ممّا تقدّم أن كلّ علمٍ بأيّ شيءٍ هو علم بالله عزّ وجلّ، إلاّ أن العلم - كالجهد - على قسمين: بسيط؛ ومركّب. والعلم البسيط هو إدراك الشيء مع الذهول عن ذلك الإدراك وعن التصديق بحقيقة المُدرك؛ والعلم المركب هو

• علم الإنسان بحقيقة الوجود الواجبي عند صدر الدين الشيرازي

عبارة عن إدراك الشيء مع الشعور والالتفات لهذا الإدراك ولحقيقة المدرك، سواء حصل من جهة الكشف والشهود، وهو طريق يختصّ به الأولياء الخالص والعرفاء، أم حصل بالبرهان والعلم الاستدلالي، كما يفعل العقلاء والمتفكرون في صفات الله. والعلم البسيط هو ما يقع فيه كثير من عامة الناس، لا يلتفتون فيه إلى أنهم في الحقيقة عالمون بالله، بل ربما أنكروا ذلك وجحدوه. أما العلم المركب ذو المرتبة الأشدّ فهو ممّا يُعْمَلُ عنه، ولا يتفطن له إلا خاصّة أولياء الله، فهم من يتفحّ وعيهم على حقيقة المدرك، ويلاحظون الله عزّ وجلّ في كلّ شيء. ومنه ما نُسب إلى أمير المؤمنين أنه قال: «ما رأيتُ شيئاً إلاّ ورأيتُ الله معه».

وهناك عدة فوارق بين العلم البسيط والمركب عدا ما ذكرنا، منها: إن العلم المركب الحاصل عن طريق الكشف أو العقل هو مناط التكليف، وهو الذي يتطرّق له الخطأ والصواب، وهو المعيار في الحكم بالكفر والإيمان، ويحصل من خلاله التفاضل بين العرفاء، بخلاف العلم البسيط^(١٠).

النقطة الخامسة: بعد أن اتّضح ما مرّ يضيف صدر المتألّهين بعض التفاصيل غير الدخيلة في أصل البرهان، فيقول: إن ما ذكرناه لا يشدّ عنه شيء من إدراكاتنا، حتّى إدراكتنا الحسيّة. ولذلك فإن للإنسان أن يدرك الوجود الحقّ، الذي هو المحبوب الأول والمقصود الكامل، بجميع القوى والجوارح، لا على النحو الذي يقول به المجسّمون، تعالى الله عن ذلك. ويضيف: إن إدراك الله عزّ وجلّ بالمعنى الذي ذكرناه ليس خاصّاً بالإنسان، بل إن جميع الموجودات تشاطره ذلك، وهي عاقلة من هذه الجهة، عارفة بربّها، مسبّحة له، مشاهدة لجماله. واستشهد على ذلك ببعض الآيات الكريمة، مثل: قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (الإسراء: ٤٤)^(١١).

ملاحظات ومدخلات عامة

١- الملاحظة الأولى

تبيين بناءً على ما مرّ أن معرفة الله قد تتمّ بوجه كليّ على مستوى إثبات أصل

الإجتهاذ والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٠٧

وجوده عبر البراهين والأدلة النظرية؛ وقد يكون من قبيل: العلم الحضورى الشخصى والإدراك الشهودى لحقيقة الواجب تعالى. وليس ثمة مانع بعد ذلك من إمكان إفادة هذا النوع من المعرفة من بعض الآيات القرآنية التي تناولت موضوع معرفة الله عز وجل، كما يذهب له البعض، حيث ذكر أن آية الفطرة، وهي قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠)، وآية الميثاق، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢)، هي من هذا القبيل^(٦٢).

٢- الملاحظة الثانية

إن ما يبرع فيه صدر المتألهين وما يميّز منهجه هو حرصه البالغ على مقارنة جميع المسائل التي يتطرق لها على أساس وجودي، فإنه شديد الإخلاص لأصالة الوجود، وهو ملتزم غاية الالتزام بإخضاع فلسفته لهيمنتها، وإن فاته ذلك أحياناً من غير قصد. بل حتى مقارباته الإبستمولوجية وتحقيقاته في نظرية الإدراك والمعرفة كانت تصدر عن هذا الملف، وتؤول إليه، وتدور في فلكه. يمكن أن نطالع في البحث الذي استعرضته آنفاً مجموعة من القضايا المرتبطة بنظرية المعرفة التي نقحها صدر المتألهين في هذا الباب أو استعان بها تُصادق على ما زعمته ونسبته إلى صدر المتألهين. فقد تعرض في هذا البحث لعدة مطالب يمكن أن تكون نموذجاً لذلك، مثل: التفريق بين إدراك النفوس المتألّهة والنفوس الضعيفة، والتناسب العكسي بين شدة الوجود وضعف الإدراك للنفوس الضعيفة، وقاعدة أنه كلما كان الشيء أتمّ في وجوده كان معقوله أتمّ، وتقسيم العلم الحضورى إلى أقسامه الثلاث، وتقسيم العلم إلى: البسيط؛ والمركب، وإثبات العلم بالله في علمنا بأيّ شيء. وحيث إن صدر المتألهين جمع كل هذه المسائل المعرفية في كلام واحد فقد يكون من المناسب التعرّض لبعضها على سبيل الإشارة:

أ- إدراك النفوس المتألّهة و إدراك النفوس الضعيفة

فرّق صدر المتألّهين في أكثر من موضعٍ من البحث بين إدراك النفوس المتألّهة وإدراك النفوس الضعيفة، فذكر على سبيل المثال أن التناسب العكسي بين شدة الوجود وسطوعه من جهة وضعف الإدراك وشحّة نيّله للمُدرك من جهةٍ أخرى إنما يقع لأصحاب النفوس الضعيفة، وأن الذي يسعه أن يدرك الباري تعالى بالشهود الإشراقي القائم على علم العلول بعلتها من زاوية وجوده هم أصحاب النفوس المتألّهة، دون غيرهم، وأن الذي يلتفت إلى علمه بالله من خلال علمه بالأشياء فيتحقّق عنده علم مركب غير مغفول عنه هم أصحاب النفوس المتألّهة أيضاً. ويبدو أن الفارق بين هذين النوعين هو في القدرة الإدراكية والكشفية، لا في المُكْنَة والتضلّع في القدرة على التحليل والتفكير والإثبات، وإن كان الإدراك الأتمّ والأكمل يتيح المجال للتقدّم لإقامة براهين لم يسنح للعقل الالتفات لها لولا هذا الإدراك. وربما عبر عنه صدر المتألّهين بـ «البرهان الكشفي». وكثيراً ما يُعبّر العرفاء عن الفارق بين إدراك النفوس المتألّهة والنفوس الضعيفة بالفرق بين العقل المنورّ أو المستتير والعقل المشوب. وقد استعار صدر المتألّهين نفسه تعبير العقل المنورّ في بعض كلماته^(٦٣)، وربما عبّر عنه بالقلب المنورّ^(٦٤). والقول بالعقل المنورّ أو المستتير، والإدراكات الحاصلة للنفوس المتألّهة، والاعتماد عليه في استقبال الحقائق واكتشافها، من امتيازات المدرسة الصدرائية، التي يفترق بها عن المدرسة المشائية^(٦٥).

ب- التعارض البدوي لقاعدتي صدر المتألّهين

قد يظهر للوهلة الأولى، وبحسب النظر البدوي، أن في كلام صدر المتألّهين الذي عرضناه تهاوتاً؛ فهو يثبت مرّةً أن ثمة تناسب بين شدة الوجود وضعف الإدراك؛ ويثبت مرةً ثانية أن ما يكون وجوده أتمّ فمعقوله أتمّ.

ولكنّ هذا التعارض منحلٌّ في كلمات صدر المتألّهين نفسه؛ فإن الذي يعرض له ضعف ظهور الوجود الشديد هم أصحاب النفوس الضعيفة، فإن سياق الكلام مرتبط بنحو إدراكهم، أما الكلام عن أن الموجود الأتمّ معقوله أتمّ فبلحاظ نفس الأمر. ولذلك أكّد صدر المتألّهين أن واجب الوجود وإن كان في الوجود الأقصى

والأعلى، ولكن إدراكنا له ضعيفٌ؛ لخورٍ وضعفٍ في إدراكنا ونفوسنا المتعلقة بالماديات والمرتبطة بها.

ج - العلم البسيط والمركّب، والعلم الإجمالي و التفصيلي

للعلم الإجمالي معانٍ متعدّدة مذكورة في المعاجم الفلسفية والأصولية والكلامية وغيرها: أحدها: العلم المغبوش المجتمع مع الخفاء، والغموض الناشئ من الانكشاف الناقص للحقيقة.

وقد يبدو أن ما ذكره صدر المتألهين من التفريق بين العلم البسيط والعلم المركب يرجع إلى هذا المعنى من العلم الإجمالي. غير أن الأمر في تقديري ليس على هذا النحو؛ لأن المدرك في العلم الإجمالي بهذا المعنى هو مدرك ناقص ضعيف؛ فيما المدرك في العلم التفصيلي هو مدرك تام واضح. فهناك خلافٌ بينهما في نحو ما يناله العقل من الحقيقة؛ فقد ينال شيئاً غير تام منها، وهو العلم الإجمالي؛ وقد يحيط بها وتكشف لها بتمامها، وهو العلم التفصيلي.

أما في العلم البسيط والمركّب فإن المدرك واحدٌ بلا فرق، غاية الأمر أن العالم في العلم البسيط غافلٌ عن بعض حيثيات هذا المدرك، أو قل: غافلٌ عن حقيقته، كما يُعبّر صدر المتألهين، في حين أن العالم بالعلم المركب منتبهٌ لذلك ومتفطنٌ له.

٣- الملاحظة الثالثة

بعد رحيل صدر المتألهين بعقود قليلة، وتحديدًا في عام ١٦٧٤م كان الفيلسوف واللاهوتي الديكارتي الفرنسي مالبرانش (Nicolas Malebranche 1715) قد نشر أحد أهم كتبه والموسوم بـ «طلب الحقيقة». وطرح فيه ضمن فصل خاص، حمل عنوان: «نحن نرى الله في كل شيء»، نظريته التي تشابه من عدّة وجوه الجواب الثاني العرشي لصدر المتألهين، والتي يقرر فيها على غرار صدر المتألهين أننا نرى الله ليس في علمنا بالمعقولات الأزلية والأبدية فقط، بل حتّى في علمنا بالمتغيرات المادية. وبالجملة فإنه «ما من شيءٍ إذا تأملناه كما ينبغي إلّا ردّنا إلى الله». لكنه لم يستند في ذلك إلى فكرة الوجود الرابط للمخلوقات بالنحو الذي كشف عنه صدر المتألهين، بل بنى رأيه

• علم الإنسان بحقيقة الوجود الواجبي عند صدر الدين الشيرازي

على أساس ما قام به من تطوير الأصول الديكارتية، والذي انتهى فيه إلى أن الله امتدادٌ لا متناهٍ، والعالم بأسره امتدادٌ، وغاية ما في الأمر أنه يصير جزئياً عندما يؤثر هذا الامتداد في نفوسنا، فيحدث إدراكات حسية وألوان وأشباه ذلك، وفي الحقيقة «نحن نعيش في الله، ونتحرك فيه، ونوجد فيه»، ولذلك فإن الله «وحده معلومٌ بذاته، وما من شيء نراه مباشرة إلا هو». لكنه يستدرك بعد أن اعترض عليه في هذا الصدد ليؤكد أننا لا نرى الذات الإلهية في نفسها، بل نلاحظ نسبتها للمخلوقات من الجهة التي تقبل مشاركة المخلوقات فيها^(٦٦).

ع- الملاحظة الرابعة

بنى صدر المتألهين جوابه الخاص به، الذي وصفه بـ «الحكمة العرشية»، على أن العلم بالأشياء - سواء كان بالعلم الحسولي أو الحضورى - هو في الحقيقة علم بوجوداتها، حيث يقول: «المدرّك بالذات من كل شيء عند الحكماء، بعد تحقيق معنى الإدراك وتخليصه عن الزوائد على ما يُستفاد من تحقيقات المحققين من المشائين كما سيقرّع سمعك، ليس إلا نحو وجود ذلك الشيء، سواء كان ذلك الإدراك حسياً أو خيالياً أو عقلياً»^(٦٧). وحيث إن حقيقة الوجودات الإمكانية هي الربط والتعلق بالمفوض المستقل فإن في العلم بها علمٌ بموجودها. إلا أن السؤال هو: ما مقصود صدر المتألهين بأن إدراك الأشياء إدراك لوجوداتها؟ هل يُعقل أن يكون المقصود من ذلك مثلاً أننا لو أدركنا الأشياء الخارجية المادية مثلاً فإننا ندرك وجودها بوجودها الخارجي حقاً؟ حيث يظهر أن صدر المتألهين يبني كلامه على لازم هذا المعنى قد يقال: إن ذلك يتنافى مع ما يُسلم به صدر المتألهين من امتناع مجيء الخارجي إلى الذهن، وإلا لزم الانقلاب المستحيل، كما مرّ.

ذهب الحكيم السبزواري إلى أن مراد الملا صدرا لم يكن ذلك، بل كان كلامه عن «المعلوم بالذات»، والمعلوم بالذات عند صدر المتألهين هو واقع العلم الذي هو نحو وجود، لا الماهية الذهنية، كما يذهب البعض^(٦٨).

واختار هذا التفسير أيضاً الشيخ جوادي الأملّي^(٦٩)؛ وذلك أن الماهية في وجودها المادي الجسماني غير قابلة للانتقال للعقل، لكن قوى النفس الإدراكية، التي هي

مرتبة من النفس، تتحد معها ضمن تركيب اتّحادي خاصّ في وجودها المثالي الحسيّ أو الخيالي، أو في وجودها العقلي، حيث تكون جواهر معقولة مفارقة. ونتيجة هذا الاتّحاد واقعة بسيطة هي باعتبار قوة إدراكية للنفس، وباعتبار آخر صورة إدراكية منطبقة على المعلوم بالعرض^(٧٠).

إلاّ أنه قد يردُّ إشكالٌ على هذا بأنه رجوعٌ إلى علم النفس الحضوري، فيكون الفارق بين هذا الوجه وبين الوجه السابق «اللمعة الإشراقية» هو أننا في الوجه السابق توصلنا إلى العلم بالله من خلال الرجوع إلى النفس عبر العلم الحضوري للنفس بعلمتها، أما في هذا الوجه «الحكمة العرشية» فإننا نتوصل إلى العلم بالله من خلال الرجوع إلى النفس عبر العلم الحضوري للنفس بذاتها وشؤونها - وهي العلم -، وبالتالي العلم بعلمتها هي وما اتّحدت به. وكأنّ في هذا رجوعاً إلى النحو الأوّل مع شيءٍ من التطويل، ورُبّما لا يمكن عدّه طريقاً مستقلاً عن الطريق الأوّل؛ إذ هو وفقاً لذلك بيان لبعض امتدادات المعنى الذي يقرّره الطريق الأوّل.

لكنه إشكالٌ غير تامّ إذا ما عرضناه على نظرية صدر المتألّهين في العلم ضمن تركيبها الدقيق والمعقد - وذلك بغضّ النظر عن القبول بها أو ردّها -؛ فإن حقيقة العلم عنده وإن كانت الاتّحاد الوجودي مع الجواهر العقلية، إلاّ أنه يرى أن هذه الجواهر هي سنخ وجودٍ أشدّ من وجود صورها الخارجية المرتبطة بالمادّة، والمتغيّرة بتغيّرها^(٧١). يلخصّ هذه الفكرة العلامّة الطباطبائي في النهاية، حيث يقول: «المعلوم عند العلم الحصوليّ بأمرٍ له نوعٌ تعلق بالمادّة هو موجودٌ مجردٌ، هو مبدأ فاعليٌّ لذلك الأمر، واجدٌ لما هو كماله، يحضر بوجودها الخارجي للمدرك، وهو علمٌ حضوريٌّ، ويتعقّبه انتقال المدرك إلى ما لذلك الأمر من الماهية والآثار المترتبة عليه في الخارج. وبتعبيرٍ آخر: العلم الحصوليّ اعتباراً عقليّ يضطرّ إليه^(٧٢). فإذا كان المعلوم غير قابل للمجيء للذهن بوجوده الخارجي فإن ما يأتي إلى الذهن، أو بتعبيرٍ آخر: ما تتحد به النفس، يفوق ذلك ويتوفّر على كمالاته وبدرجةٍ أشدّ. وبالإضافة إلى ذلك فإن صدر المتألّهين في بحث اتّحاد النفس بالعقل الفعّال، وفي تعقّبه للسير التكاملي للنفس في القوس الصعودي، أثبت أن النفس بعد انفنائها في المبدأ الفيّاض، واستغراقها في مشاهدة الحقّ، ترى الأشياء كما هي عليه في الخارج، وتقف على حقائق الأشياء في موطنها الخاصّ به^(٧٣).

• علم الإنسان بحقيقة الوجود الواجبي عند صدر الدين الشيرازي

ومهما يكن من أمرٍ فإنه يمكن بمراجعة نظرية صدر المتألهين في العلم التأكيد على أنه كان يعني ما يقول عندما زعم أننا عندما نعلم بالأشياء فإننا نعلم بها بحقائقها، والتي ليست هي شيء غير الربط والتعلق بالمبدأ القيوم. ويمكن تلخيص فكرته في تجرّد الصور الطبيعية وتجرّد النفس واتّحادهما - نحو من الاتحاد الخاص الذي يقبله - والعلم بالأشياء بحقائقها في عبارته التالية: «ألا ترى أن الصور الطبيعية تتكامل وتشتدّ إلى أن تتجرّد عن المادة، وتتقلب صورة عقلية موجودة في العالم الأعلى العقلي على وصف الوحدة والتجرّد. وكذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل شيئاً واحداً جوهرًا مبسوطاً متحدًا عقلياً، فتكثرت وتزلت في هذا العالم، وصارت لضعف تجوهرها متشبّثة بأبدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية، فليس في هذين الأمرين انقلابٌ في الحقيقة على الوجه المستحيل؛ فإن للأشياء النوعية والمفاهيم المحدودة، كالإنسان والفلك والأرض والماء وغيرها، أنحاء من الوجود، وأطواراً من الكون، بعضها طبيعية وبعضها نفسية وبعضها عقلية وبعضها إلهية أسمائية، فإنك إذا تعقّلت أو تخيلت أرضاً أو سماء فقد حصلت في عقلك سماء عقلية وفي خيالك سماء خيالية، كلّ واحدة من الصورتين سماء بالحقيقة، لا بالمجاز، كما أن التي في الخارج عنك سماء، بل الصورتان الأوليان أحقّ باسم السماء وأولى من التي في الخارج؛ لأن التي في الخارج مموّهة مغموشة بغواشٍ زائدة وأمور خارجة عن ذاتها وأعدام وظلمات وأمور زائلة سائلة متجددة. وكذا الحال في كلّ نوع من الأنواع الطبيعية، فالكل في قضاء الله السابق على وجه مقدّس عقلي، فأيّ مفسدة في أن يكون للنفوس التي هي صور بعض الأنواع الطبيعية كينونة على نحو آخر في العالم العقلي؟ ومن زعم أن كون معنى واحد موجوداً بوجودات متعدّدة متخالفة النشاطات يوجب قلب الماهية وبطلان الحقيقة فليمتنع عنده العلم بحقيقة شيء من الأشياء، فإن العلم بالأشياء الغائبة عبارة عن وجود صورتها المطابقة لها عند العالم، وتلك الصورة للشيء قد تكون عقلية وقد تكون خيالية وقد تكون حسّية حسب درجات قوة العالم بها»^(٧٤). وزيدة المحض أن ما قام به صدر المتألهين من أفراد حكّمته العرشية، وعدّها جواباً ثانياً، يبدو في محله إذا ما وضعناها في سياق نظرية العلم الصدرائية.

الهوامش

- (١) هناك أعاد البحث مفصلاً عن أن واجب الوجود إثبته ماهيته، لكنه لم يتطرق لبحث علم الممكن للواجب.
- (٢) راجع: جوادي الآملي، رحيق مختوم ٢: ٩٥.
- (٣) صدر المتألهين، المبدأ والمعاد ٣٦ - ٤٠.
- (٤) صدر المتألهين، الأسفار ٦: ٢٨٨ - ٢٨٩.
- (٥) ذكر ذلك واستقصى موارده عبد الرسول عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية ١: ٢٨٢.
- (٦) لاحظ: صدر المتألهين الشيرازي، الأسفار ١: ٧٩.
- (٧) عبد الرسول عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية ١: ٢٨٤.
- (٨) راجع: صدر المتألهين، الأسفار ١: ٨٠؛ جوادي الآملي، رحيق مختوم ١: ٥٢٤ - ٥٢٥.
- (٩) صدر المتألهين، تعليقه بر حكمة الإشراق: ١٠٣.
- (١٠) راجع: صدر المتألهين، المصدر السابق: ٨٠ - ٨١.
- (١١) المصدر السابق، ١: ٣٣٠.
- (١٢) المصدر السابق، ١: ٤٧.
- (١٣) المصدر السابق، ١: ٩٦.
- (١٤) وشذ عنهم الفخر الرازي، راجع: الفخر الرازي، المباحث المشرقية ١: ٣١.
- (١٥) أشار لذلك عبد الرسول عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية ١: ٥٥؛ لاحظ أيضاً: جوادي الآملي، رحيق مختوم ٢: ٩٧.
- (١٦) راجع تعليقه العلامة الطباطبائي في الأسفار ١: ٩٦.
- (١٧) الفخر الرازي، المباحث المشرقية ١: ٣٤.
- (١٨) راجع عبارته في تلخيص المحصل للمحقق الطوسي: ٩٧.
- (١٩) لاحظ: جوادي الآملي، رحيق مختوم ٢: ١٨١.
- (٢٠) صدر المتألهين، الأسفار ١: ١١٣.
- (٢١) المحقق الطوسي، تلخيص المحصل: ٩٨.
- (٢٢) المحقق الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات ٣: ٣٣.
- (٢٣) جوادي الآملي، رحيق مختوم ٢: ١٨٠.
- (٢٤) لاحظ تعليقه الحكيم السبزواري في الأسفار ١: ١١٣.
- (٢٥) صدر المتألهين، الأسفار ١: ١١٤.
- (٢٦) المصدر السابق ١: ٢٧.
- (٢٧) المصدر السابق ٦: ٨٤ - ٨٥.
- (٢٨) راجع: صدر المتألهين، الأسفار ١: ١١٤.
- (٢٩) المصدر نفسه.

- (٣٠) لاحظ: جوادي الأملي، رحيق مختوم ٢: ١٨٣.
- (٣١) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٣١٨.
- (٣٢) القاضي سعيد القمي، شرح الأربعين: ٤٠٤.
- (٣٣) راجع: صدر المتألهين، الأسفار ١: ٢١٤.
- (٣٤) راجع: المصدر نفسه. وقد نقلت فكرة صدر المتألهين في هذا المقطع بعبارة نفسه ﷺ.
- (٣٥) المصدر السابق ١: ١١٤.
- (٣٦) الشهرزوري، الشجرة الإلهية ٣: ٢٧٢.
- (٣٧) شيخ الإشراق السهروردي، رسائل شيخ الإشراق ١: ٤٦٥.
- (٣٨) صدر المتألهين، الأسفار ١: ١١٥.
- (٣٩) جوادي الأملي، رحيق مختوم ٢: ١٨٨.
- (٤٠) صدر المتألهين، الأسفار ١: ٢٦٢.
- (٤١) المصدر السابق ١: ٦٩؛ راجع أيضاً: المصدر السابق: ٦٤.
- (٤٢) لاحظ تعليق السبزواري في المصدر السابق: ٦٤.
- (٤٣) لاحظ مثلاً: القيصري في مقدمته على شرح فصوص الحكم: ٢٤، حيث نسب إلى العرفاء قولهم: إن «الوجود - باعتبار تنزله في مراتب الأكوان... يشدّ خفاؤه... وباعتبار قلتها تشدّ نوريته».
- (٤٤) لاحظ تعليق السبزواري في الأسفار ١: ٦٣.
- (٤٥) راجع: المصدر السابق ٦: ٢٨٨ - ٢٨٩.
- (٤٦) وهذه القاعدة تختلف اختلافاً أساسياً مع الأصل الهيجلي، الذي يفيد أن «كلّ معقول فهو موجود»؛ لأن صدر المتألهين يتكلم عن معقولية ما ثبت وجوده، فيما يأخذ هيغل المنحى المعاكس.
- (٤٧) راجع: المبدأ والمعاد: ٣٦ - ٣٨.
- (٤٨) صدر المتألهين، الأسفار ١: ١١٥.
- (٤٩) القاضي سعيد القمي، شرح الأربعين: ٤٠٦.
- (٥٠) صدر المتألهين، المبدأ والمعاد: ٤٠؛ راجع أيضاً: الكاشاني، شرح فصوص الحكم: ٢٦.
- (٥١) جوادي الأملي، رحيق مختوم ١: ١٩٠.
- (٥٢) صدر المتألهين، الأسفار ١: ٢٠٣.
- (٥٣) جوادي الأملي، رحيق مختوم ٢: ١٩٤.
- (٥٤) صدر المتألهين، الأسفار ٦: ٣٢٤.
- (٥٥) المصدر السابق ١: ١١٦.
- (٥٦) لاحظ مثلاً: صدر المتألهين، المبدأ والمعاد: ٣٧.
- (٥٧) صدر المتألهين، الأسفار ٦: ١٤ - ١٥.
- (٥٨) نقله عن ذلك غير واحد، منهم: الحكيم السبزواري في شرح الأسماء الحسنی: ٤٨٠.
- (٥٩) صدر المتألهين، الأسفار ١: ١١٧.

- (٦٠) راجع: المصدر السابق: ١١٦ - ١١٨ .
- (٦١) صدر المتألهين، الأسفار ١: ١١٨ .
- (٦٢) راجع تفصيل ذلك في: مصباح يزدي، خدائشناسي در قرآن: ٢٧ - ٥٣ .
- (٦٣) صدر المتألهين، مفاتيح الغيب: ٤٨٦ .
- (٦٤) صدر المتألهين، الأسفار ٧: ٢٣٣؛ ٩: ١٧٩؛ العرشية: ٢٧١ .
- (٦٥) ذكر ذلك غير واحدٍ منهم: الشيرواني. تأملي در ويژگي هاي روش شناختي مكتب فلسفي ملا صدرا. روش شناسي علوم إنساني، العدد ٥٦: ٢١ - ٢٢ .
- (٦٦) راجع: د. قاسم كاكائي، الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش: ٢٥ - ٢٨؛ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة: ٩٨ - ١٠٢ .
- (٦٧) صدر المتألهين، الأسفار ١: ١١٦ .
- (٦٨) راجع تعليقة السبزواري في المصدر السابق نفسه .
- (٦٩) جوادى الأملى، رحيق مختوم ٢: ١٩٥ - ١٦٠ .
- (٧٠) عبد الرسول عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية ٢: ٢٩٣، ٣٠٦ .
- (٧١) صدر المتألهين، الأسفار ٨: ٢٨٢ .
- (٧٢) العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٢٩٦ .
- (٧٣) صدر المتألهين، الأسفار ٢: ٣٦٠ - ٣٦٢ .
- (٧٤) الأسفار الأربعة ٨: ٣٦٨ - ٣٦٩ .

كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه

تأمل في مراسلات الصدوق

الشيخ محمد باقر ملكيان^(*)

إن كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه يشتمل على ٥٩٦٣ حديثاً - على ما قيل -، بيد أن قسماً كبيراً منها يبلغ ٢٠٠٠ حديثاً هو من المراسيل. ومن هنا تنشأ الحاجة إلى التفكير في طريقة يمكن بها تصحيح المراسيل المذكورة.

فقد يُقال: إن مراسلات الصدوق - كمسانيده - في غاية الاعتبار. قال التفريشي في شرحه على الفقيه: الاعتماد على مراسيله ينبغي أن لا يقصر عن الاعتماد على مسانيده، حيث حكم بصحة الكل. وقال الشيخ البهائي: مراسيل الصدوق في كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه. وقد ذكر أن ما أورده فيه فهو حاكمٌ بصحته، ومعتقداً به حجة فيما بينه وبين الله تعالى، فينبغي أن لا تقصر مراسيله عن مراسيل ابن أبي عمير، وأن تعامل معاملتها، ولا تطرح بمجرد الإرسال^(١).

وقال المحقق الشيخ سليمان البحراني في البلغة، في جملة كلام له في اعتبار روايات الفقيه: بل رأيتُ جمعاً من الأصحاب يصفون مراسيله بالصحة، ويقولون: إنها لا تقصر عن مراسيل ابن أبي عمير، منهم: العلامة في المختلف، والشهيد في شرح الإرشاد، والسيّد المحقق الداماد^(٢).

ويمكن توجيه حجيتها؛ إمّا ببيان أن الصدوق ذكر في المقدمة أنه لا يذكر في

(*) باحثٌ ومحققٌ بارز في مجال إحياء التراث الرجالي والحديثي. حقّق وصحّح كتاب جامع الرواة، للأردبيلي، ورجال النجاشي، في عدة مجلّدات ضخمة.

كتابه إلاّ ما يحكم بصحّته، ويفتي به، ويكون حجة بينه وبين ربّه؛ أو أنّه ذكر في المقدمة أيضاً أنّ جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعتمد والمعوّل. ولكنّ يظهر المناقشة في هذين الوجهين ممّا قد سبق في الفائدة الأولى والثانية. ثمّ إنّ قد فصل بعضهم في مراسيله، وحكموا بصحّة مراسلاته الجزمية، دون غيرها، ببيان أنّ الإرسال على نحوين:

أحدهما: ما إذا كان التعبير بلفظ روي ونحوه.

ثانيهما: ما إذا كان بلفظ قال وما شاكل.

وبعبارة أخرى: يسند المرسل الخبر جزماً إلى مَنْ روى عنه الواسطة. والأوّل لا يكون حجة، والثاني حجة؛ فإنّ هذا الإرسال يكشف أنّ طريقه إليه معتبر عنده، بحيث لا يأبى عن استناد القول إليه بنحو البتّ والجزم، فهذا الإرسال لا يضرّ. قال المحقّق النائيني: أمّا ما أرسله بقوله: «وروي...» فلا اعتبار به، لأنّه يستشتمّ من التعبير بقوله: «وقد روي» أنّ الرواية لم تثبت عنده، وإلاّ كان حقّ التعبير أن يرسلها إلى الإمام عليه السلام بقوله: وقال الصادق عليه السلام، أو عن الصادق عليه السلام، وما شابه ذلك من مراسيل الصدوق، حيث حُكي عنه أنّه يسقط الأسانيد ويروي عن الإمام مرسلًا، ومن هنا كانت مراسيله معتبرة^(٣).

وقال الإمام الخميني: إنّ مراسلات الصدوق على قسمين: أحدهما: ما أرسله ونسبه إلى المعصوم عليه السلام بنحو الجزم، كقوله: قال أمير المؤمنين عليه السلام كذا؛ وثانيهما: ما قال: روي عنه عليه السلام، مثلاً. والقسم الأوّل من المراسيل هي المعتمدة المقبولة^(٤). ثمّ إنّ أجاب عن الإشكال القائل بأنّ كون ثبوت الوثيقة عنده لا يُجدي لنا، لأنّه من الممكن أن لا يكون موثقاً عندنا؛ لعثورنا على الجرح الذي لم يطّلع الناقل عليه^(٥).

أجاب عنه بقوله: إنّ هذا الاحتمال لا يجري في مثل هذه الرواية، التي يكون ناقلها مثل: الصدوق، الذي كان قريب العهد بزمان الأئمة، ولم يكن علمه بحال الرواة مستنداً إلى الاجتهاد المحتمل للخطأ. مضافاً إلى أنّ توثيق الصدوق لا يقصر عن توثيق النجاشي وغيره من أئمة علم الرجال^(٦).

• كتاب من لا يحضره الفقيه، تأمل في مرسلات الصدوق

وقريبٌ منه في كلام الآخرين^(٧).

ولكن ذهب جماعة أخرى إلى خلافه.

قال السيد الحكيم: وأما مرسل الصدوق فلم تقم حجّة على حجّيته. وهذا النوع من مرسلات الصدوق لأي المرسلات الجزمية، وإن كان أقوى من النوع الآخر المعبر فيه بمثل: عن الصادق^{عليه السلام}، أو عن الكاظم^{عليه السلام}، لكنّه ما دام الخبر مستنداً إلى مقدّمات حدسية اجتهادية لا مجال للاعتماد عليه؛ ولا سيّما مع احتمال كونها نظرية خفية جداً، كما لا يخفى^(٨).

وقال السيد الخوئي: مرسل الصدوق ضعيفٌ بالإرسال، وإن كان ظاهر كلام الصدوق ثبوت كلام الصادق^{عليه السلام} عنده، ولذا يقول: قال الصادق^{عليه السلام}، ولو لم يكن كلامه^{عليه السلام} ثابتاً عنده لم ينسب الخبر إليه صريحاً، بل قال: رُوي ونحو ذلك. ولكن مع ذلك لا نتمكّن من الحكم بحجّية المرسله لسقوط الوسائط بينه وبين الإمام^{عليه السلام}، ولعلّه بنى على أصالة العدالة التي لا نعتمد عليها، فمجرد الثبوت عند الصدوق لا يجدي في الحجّية^(٩).

هذا خلاصة ما يُقال في المقام. إلا أنه من الضروري ملاحظة مراسيل مَنْ لا يحضره الفقيه، ومقارنة نصوصه مع ما ورد في مصادر أخرى.

فتحن في هذا المجال اخترنا كتاب الزكاة كنموذج، فرأينا فيه ٩٨ رواية مرسله، ثم بعد مقارنة نصوص هذه المرسلات مع ما ورد في المصادر الأخرى حصلت لنا هذه النتائج:

١- لم تردّ منها ستّ روايات^(١٠) في أيّ مصدرٍ آخر، مسندة كانت أم مرسله، أي ما يقرب من ٦٪.

٢- لم تردّ منها ثلاث روايات^(١١) في الكافي، إلا أنّها وردت في مصادر أخرى مسندة، أي ما يقرب من ٣٪.

٣- وردت ٨٩ رواية منها في الكافي، مسندة كانت الرواية في الكافي أم مرسله، صحيحة السند كانت أم ضعيفة، وهذا يعني ما يقرب من ٩١٪.

فمن المحتمل جداً أنّ الصدوق أخذ أكثر مرسلاته من الكافي، كما ذهب إليه المحقّق المجلسي^(١٢) أيضاً.

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣١٩

والذي يشهد لذلك المقارنة بين الفقيه والكافي، فما هي مقدّمة من الروايات في الفقيه مقدّمة في الكافي أيضاً في الغالب^(١٣). وهذا يشهد بأخذ الفقيه عن الكافي، كما لا يخفى.

ثم إن ما نقلها الصدوق عن الكافي تارةً بلا أيّ تصرّف وتغيير في النص؛ وتارة مع تصرّف وتغيير جزئي. وهذا بالنسبة إلى القسم الأول قليل جداً، كما يظهر من ملاحظة موارد في الهامش^(١٤).

ولكن هنا نتساءل: لماذا نقل الصدوق ما أخذ من الكافي بنحو الإرسال؟ هل ذلك لأجل أنّ ما أخذها من الكافي كانت مرسلة في الأصل، ولكن بإسقاط واسطة فيه، بينما حذف الصدوق جميع السند؟
الظاهر لا، لأننا وجدنا كثيراً ممّا أخذها الصدوق مسندة في الكافي^(١٥).
أو هل ذلك لأجل ضعف سند ما أخذها من الكافي؟
الظاهر لا، لأننا وجدنا كثيراً ممّا أخذها الصدوق صحيحة السند في الكافي^(١٦).

والظاهر أنّ الإجابة الصحيحة هي ما ذكرها الشيخ الصدوق في مقدّمة الفقيه بقوله: صنّفت هذا الكتاب بحذف الأسانيد؛ لئلا تكثر طرقه^(١٧).
ويشهد على أنّ بناء الصدوق الاختصار وحذف الأسانيد كثرة الروايات المرسلة في كتاب الطهارة بالنسبة إلى مسانيد.

ثمّ إنّ لا فرق بين مراسلاته الجزمية وغيرها، فإنّ الذي يظهر لنا بعد التتبّع التام في مَنْ لا يحضره الفقيه أنّ كلا المذهبين غير صحيح؛ فإنّ الصدوق لم يقصد بالمرسلات الجزمية الإخبار بأنّها كلام المعصوم عليه السلام، حتّى نبحت بأنّه مستند إلى الحدس أم لا، بل التعبيران من باب التفنّن في العبارة.

ويشهد لذلك أنّ الصدوق قال في موضع: «قال الصادق عليه السلام: المرأة إذا بلغت خمسين سنة لم ترَ حمرةً، إلاّ أن تكون امرأةً من قریش»^(١٨). وقال في موضع آخر: «رؤي أنّ المرأة إذا بلغت خمسين سنةً لم ترَ حمرةً، إلاّ أن تكون امرأةً من قریش»^(١٩).
ومثله في مواضع آخر^(٢٠).

ثمّ بعد ذلك ظهر لنا أنّ مَنْ ذهب من أصحابنا إلى حجّية مراسيل الصدوق تبع

• كتاب من لا يحضره الفقيه، تأمل في مرسلات الصدوق

محدثي أهل السنّة في المقام، واتّخذ هذا المبنى منهم. وتوضيح ذلك أنّك تجد مصطلح الحديث المعلق في مصتفات أهل السنّة. والمراد منه عندهم هو ما حذف مبتدأ سنده، سواء كان المحذوف واحداً أو أكثر، على سبيل التوالي ولو إلى آخر السند^(٢١).

ثمّ إنّ وقع الكلام في حكم الحديث المعلق في الصحيحين، حيث إنّ البخاري ومسلم التزما بذكر الأخبار الصحيحة، دون غيرهما.

قال الدكتور نور الدين عتر: إنّ تعليق البخاري للحديث إمّا أن يكون بصيغة الجزم، مثل: قال فلان، أو حدث، أو روى، أو ذكر؛ وإمّا أن يكون بصيغة لا تفيد الجزم، مثل: روي عن فلان، أو يحكى، أو عن فلان، أو يُقال، وتسمّى صيغة تمريض.

أمّا القسم الأوّل، وهو المعلق بصيغة الجزم، فهذه الصيغة تعتبر حكماً بصحة الحديث إلى مَنْ علقه عنه فقط؛ لأنّه لا يستجيز أن يجزم بالحديث عنه ونسبته إليه إلا وقد صحّ عنده أنّه قاله. فإذا جزم به عن النبيّ، أو عن الصحابيّ عنه، فهو صحيح. وأمّا القسم الثاني من المعلق عند البخاري، وهو ما كان بغير صيغة الجزم، فهذه الصيغة ليست حكماً بصحة عمّن رواه عنه؛ لأنّها تستعمل في الحديث الصحيح وتستعمل في الضعيف أيضاً^(٢٢).

ثمّ إنّك تجد هذا البيان في كلمات أصحابنا.

فقال والد البهائي: ما حذف من مبتدأ إسناده واحداً أو أكثر أو من وسطه أو آخره كذلك فما كان منه بصيغة الجزم، كـ «قال» أو «روى» و«ذكر فلان»، فهو حكمٌ من المسند بصحة عن المضاف إليه في الظاهر، وما ليس فيه جزمٌ، كـ «يروى» و«يذكر» و«يحكى»، فليس فيه حكمٌ بصحة عن المضاف إليه.

وقد أورد الشيخ في التهذيب من القسمين أحاديث عديدة، أسند كثيراً منها إلى أصحاب الأئمة، فما كان من ذلك مذكور السند في ضوابطه فهو متصلٌ، وما لم يكن داخلاً في ضوابطه، فما كان بصيغة الجزم فهو حكم بصحة في الظاهر، وما لا فلا^(٢٣).

وقريبٌ منه في كلام غيره^(٢٤).

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٢١

إلا أن ذلك خلطاً؛ ففرق بين البخاري الذي مبناه أن الصحيح ما رواه ثقة عن ثقة إلى أن يصل إلى المعصوم، وبين الصدوق الذي لم يثبت كون مبناه كذلك.

الهوامش

- (١) الحبل المتين في أحكام الدين: ١٢.
- (٢) لاحظ: خاتمة المستدرک: ٥: ٥٠٢.
- (٣) كتاب الصلاة: ٢: ٢٦٢.
- (٤) كتاب البيع: ٢: ٦٢٨.
- (٥) مستمسک العروة الوثقى: ١١: ٢١١.
- (٦) كتاب الطهارة (تقريرات): ٤٦٧ - ٤٦٨؛ ولاحظ: الاستصحاب: ٣١٣.
- نعم، إنه استثنى من ذلك ما نعلم أن مستند الرواية المرسله رواية ضعيفة. قال في ذيل مرسله من مراسيل الصدوق: مرسله الصدوق ضعيفة، وإن نسب إلى الصادق عليه السلام جزماً، ونحن قلنا بقرب اعتبار مثل هذا الإرسال؛ ذلك لما قال في ذيلها في الفقيه: وقد ذكرت ذلك مسنداً في كتاب الخصال في باب العشرات [من لا يحضره الفقيه: ٣: ٣٤٧، ذيل ح ٤٢١٧]، وسند الخصال [الخصال: ٤٣٤، ح ١٩] ضعيفٌ بجهالة علي بن أحمد بن عبد الله وأبيه. كتاب الطهارة: ٣: ١٥٤.
- (٧) كتاب الصلاة (تقريرات لبحث المحقق الداماد): ٤: ٦٧؛ دراسات في المكاسب المحرمة: ١: ٣٤١؛ فقه الصادق عليه السلام: ١٢: ٢٦٥.
- (٨) مستمسک العروة الوثقى: ١١: ٢١١.
- (٩) موسوعة الإمام الخوئي: ٢٧: ٢١٠.
- (١٠) من لا يحضره الفقيه: ٢: ٢٩، ح ١٦١١؛ ٢: ٢٢، ح ١٦٢٦؛ ٢: ٤٣، ح ١٦٥٦؛ ٢: ٦٥، ح ١٧٢٧؛ ٢: ٦٨، ح ١٧٤٠؛ ٢: ٧١، ح ١٧٥٩.
- (١١) لاحظ: من لا يحضره الفقيه: ٢: ٤١، ح ١٦٤٩؛ الخصال: ١: ٢٩١، ٢٩٠، ح ٥٢؛ من لا يحضره الفقيه: ٢: ٦٢، ح ١٧١٠؛ معاني الأخبار: ١٩٥؛ من لا يحضره الفقيه: ٢: ٧٣، ح ١٧٦٥؛ ثواب الأعمال: ٩٩.
- (١٢) قال: الذي ظهر لنا من التتبع أن مرسلات الصدوق أكثرها من الكافي. روضة المتقين: ١: ٣٢. ومنه يظهر الحال في قول بعض المعاصرين: الصدوق لم يعتمد على كتاب الكافي كما ينبغي، ولم يخرج منه إلا المقدار الضئيل جداً بالنسبة إلى عدد أحاديث الفقيه. بحوث حول روايات الكافي: ٤٢.

(١٣) لاحظ: مَنْ لا يحضره الفقيه: ٢: ٩، ح (١٥٨١): الكافي: ٣: ٥٠٤، ح ٩: ٢: ٩، ح (١٥٨٢): ٣: ٥٠٨، ح ٣: ٢: ١٢، ح (١٥٩١): ٣: ٥٠٣، ح ٣: ٢: ١٢، ح (١٥٩٤): ٣: ٥٠٥، ح ٢: ١٢: ١٣، ح (١٥٩٥): ٣: ٥٠٥، ح ١٨: ٢: ١٨، ح (١٦٠١): ٣: ٥٥٨، ح ١: ٢: ١٨، ح (١٦٠٢): ٣: ٥٥٨، ح ٢: ٢: ٢٤، ح (١٦٠٥): ٣: ٥٤٠، ح ٢: ٢٥، ح (١٦٠٦): ٣: ٥٣٨، ح ٣: ٢: ٣٠، ح (١٦١٦): ٣: ٥٤٥، ح ١: ٢: ٣١، ح (١٦١٩): ٣: ٥٥٤، ح ٨: ٢: ٣٣، ح (١٦٢٧): ٣: ٥٦١، ح ٧: ٢: ٤٠٣٩، ح (١٦٤٤): ١: ٥٤٧، ح ٢: ٢: ٤٣، ح (١٦٥٥): ٥: ١٢٥، ح ٥: ٢: ٤٧، ح (١٦٦٤): ٣: ٥٦٥، ح ٣: ٢: ٥٥٥٤، ح (١٦٨٠): ٤: ٢٨، ح ١١: ٢: ٥٥، ح (١٦٨١): ٤: ٢٩، ح ٣: ٢: ٥٥، ح (١٦٨٢): ٤: ٢٧، ح ٤: ٢: ٥٥، ح (١٦٨٣): ٤: ٢٧، ح ٦: ٢: ٥٥، ح (١٦٨٤): ٤: ٢٧، ح ٨: ٢: ٥٥، ح (١٦٨٥): ٤: ٢٧، ح ٥: ٢: ٥٦، ح (١٦٨٦): ٤: ٢٦، ح ٣: ٢: ٥٦، ح (١٦٨٧): ٤: ٢٩، ح ٣: ٢: ٥٦، ح (١٦٨٨): ٤: ٢٦، ح ١: ٢: ٥٦، ح (١٦٨٩): ٤: ٢٩، ح ٢: ٢: ٥٧، ح (١٦٩٠): ٤: ٣٠، ح ٢: ٢: ٥٧، ح (١٦٩١): ٤: ٣٠، ح ١: ٢: ٥٧، ح (١٦٩٢): ٤: ٣٢، ح ٥: ٢: ٥٧، ح (١٦٩٣): ٤: ٣٢، ح ٥: ٢: ٥٧، ح (١٦٩٤): ٤: ٣٢، ح ٤: ٢: ٥٧، ح (١٦٩٥): ٤: ٣٣، ح ٣: ٢: ٥٨، ح (١٦٩٦): ٤: ٣٣، ح ١: ٢: ٥٨، ح (١٦٩٧): ٤: ٣٣، ح ١: ٢: ٥٨، ح (١٦٩٨): ٤: ٣٤، ح ٣: ٢: ٥٨، ح (١٦٩٩): ٤: ٣٤، ح ٢: ٥٨، ح (١٧٠٠): ٤: ٣٤، ح ٥: ٢: ٥٩، ح (١٧٠١): ٤: ٣٦، ح ٤: ٢: ٥٩، ح (١٧٠٢): ٤: ٣٥، ح ٣: ٢: ٥٩، ح (١٧٠٣): ٤: ٣٥، ح ١: ٢: ٥٩، ح (١٧٠٤): ٤: ٣٦، ح ١: ٢: ٦٠، ح (١٧٠٥): ٤: ٣٧، ح ١: ٢: ٦٠، ح (١٧٠٦): ٤: ٣٨، ح ٣: ٢: ٦١، ح (١٧٠٧): ٤: ٤١، ح ١٥: ٢: ٦١، ح (١٧٠٨): ٤: ٤١، ح ١٤: ٢: ٦١، ح (١٧٠٩): ٤: ٤١، ح ١٣: ٢: ٦٢، ح (١٧١١): ٤: ٤٤، ح ١: ٢: ٦٢، ح (١٧١٢): ٤: ٤٣، ح ٣: ٢: ٦٢، ح (١٧١٣): ٤: ٤٢، ح ٢: ٦٢، ح (١٧١٤): ٤: ٤٦، ح ٨: ٢: ٦٣، ح (١٧١٦): ٤: ٤٥، ح ٥: ٢: ٦٣، ح (١٧١٧): ٤: ٤٤، ح ٢: ٦٤، ح (١٧١٨): ٤: ٤٤، ح ١: ٢: ٦٤، ح (١٧١٩): ٤: ٥١، ح ٥: ٢: ٦٤، ح (١٧٢٠): ٤: ٥٢، ح ٩: ٢: ٦٤، ح (١٧٢١): ٤: ٥٣، ح ٦: ٢: ٦٤، ح (١٧٢٢): ٤: ٥٣، ح ٢: ٦٤، ح (١٧٢٣): ٤: ٥٨، ح ٦: ٢: ٦٥، ح (١٧٢٥): ٤: ٦٠، ح ٨: ٢: ٦٥، ح (١٧٢٦): ٤: ٦٠، ح ٩: ٢: ٦٦، ح (١٧٢٨): ٤: ٦٠، ح ٣: ٢: ٦٦، ح (١٧٢٩): ٤: ٦٠، ح ٢: ٦٦، ح (١٧٣٠): ٤: ٦١، ح ١: ٢: ٦٦، ح (١٧٣١): ٤: ٦٦، ح ٧: ٢: ٦٦، ح (١٧٣٢): ٤: ٤٣، ح ٩: ٢: ٦٧، ح (١٧٣٣): ٤: ٥، ح ١: ٢: ٦٧، ح (١٧٣٤): ٤: ٥، ح ٢: ٦٧، ح (١٧٣٥): ٤: ٨٧، ح ٢: ٦٧، ح (١٧٣٧): ٤: ٨، ح ٢: ٦٧، ح (١٧٣٨): ٤: ١٠، ح ٣: ٢: ٦٨، ح (١٧٣٩): ٤: ١٠، ح ٢: ٦٨، ح (١٧٤١): ٤: ١٢، ح ٩: ٢: ٦٨، ح (١٧٤٢): ٤: ١١، ح ٣: ٦٨، ح (١٧٤٣): ٤: ١٤، ح ٢: ٦٩، ح (١٧٤٥): ٤: ١٥، ح ٢: ٦٩، ح (١٧٤٦): ٤: ١٥، ح ١: ٦٩، ح (١٧٤٧): ٤: ١٥، ح ٢: ٦٩، ح (١٧٤٨): ٤: ١٧، ح ٢: ٦٩، ح (١٧٤٩): ٤: ١٧، ح ١: ٦٩، ح (١٧٥٠): ٤: ١٨، ح ٣: ٦٩، ح (١٧٥١): ٤: ١٩، ح ٣: ٦٩، ح (١٧٥٢): ٤: ١٩، ح ١: ٦٩، ح (١٧٥٣): ٤: ١٩، ح ٢: ٦٩، ح (١٧٥٤): ٤: ١٩، ح ٣: ٦٩، ح (١٧٥٥): ٤: ٢٠، ح ٢: ٦٩، ح (١٧٥٦): ٤: ٢٠، ح ١: ٦٩، ح (١٧٥٧): ٤: ٢٠، ح ٢: ٦٩، ح (١٧٥٨): ٤: ٢١، ح ٥: ٦٩، ح (١٧٦٠): ٤: ٢٢، ح ٢: ٦٩، ح (١٧٦١): ٤: ٢٢، ح ١: ٦٩، ح (١٧٦٣): ١: ٥٣٧، ح ٤: ٢: ٧٣، ح (١٧٦٤): ١: ٥٣٨، ح ٦٠.

(١٤) مَنْ لا يحضره الفقيه: ٢: ٤٣، ح (١٦٥٥): الكافي: ٥: ١٢٥، ح ٥: ٢: ٥٥، ح (١٦٨٣): ٤: ٢٧، ح ٥: ٥٧، ح

ح ١٦٩٠: ٤؛ ٣٠: ٢؛ ٦٧: ٢؛ ١٧٣٣: ٤؛ ٥: ١؛ ٢: ٧١؛ ١٧٦١: ٤؛ ٢٢: ١.

(١٥) مَنْ لَا يُحْضِرُهُ الْفَقِيه: ٢: ٩، ح ١٥٨١؛ الْكَافِي: ٣: ٥٠٤، ح ٩؛ ٢: ٩، ح ١٥٨٢؛ ٣: ٥٠٨، ح ٣؛ ٢: ١٨، ح ١٦٠١؛ ٣: ٥٥٨، ح ١؛ ٢: ١٨، ح ١٦٠٢؛ ٣: ٥٥٨، ح ٢؛ ٢: ٢٥، ح ١٦٠٦؛ ٣: ٥٣٨، ح ٣؛ ٢: ٣١، ح ١٦١٩؛ ٣: ٥٥٤، ح ٨؛ ٢: ٣٣، ح ١٦٢٧؛ ٣: ٥٦١، ح ٧؛ ٢: ٣٩، ح ١٦٤٤؛ ١: ٥٤٧، ح ٢١؛ ٢: ٤٣، ح ١٦٥٥؛ ٥: ١٢٥، ح ٢: ٤٧، ح ١٦٦٤؛ ٣: ٥٦٥، ح ٣؛ ٢: ٥٥٥٤، ح ١٦٨٠؛ ٤: ٢٨، ح ١١؛ ٢: ٥٥، ح ١٦٨١؛ ٤: ٢٩، ح ٣٢؛ ٢: ٥٥، ح ١٦٨٢؛ ٤: ٢٧، ح ٤؛ ٢: ٥٥، ح ١٦٨٣؛ ٤: ٢٧، ح ٦؛ ٢: ٥٥، ح ١٦٨٤؛ ٤: ٢٧، ح ٨؛ ٢: ٥٥، ح ١٦٨٥؛ ٤: ٢٧، ح ٥؛ ٢: ٥٦٥٥، ح ١٦٨٦؛ ٤: ٢٦، ح ٣؛ ٢: ٥٦، ح ١٦٨٧؛ ٤: ٢٩، ح ٣؛ ٢: ٥٦، ح ١٦٨٨؛ ٤: ٢٦، ح ١؛ ٢: ٥٦، ح ١٦٨٩؛ ٤: ٢٩، ح ٢؛ ٢: ٥٧، ح ١٦٩٠؛ ٤: ٣٠، ح ٢؛ ٢: ٥٧، ح ١٦٩١؛ ٤: ٣٠، ح ١؛ ٢: ٥٧، ح ١٦٩٣؛ ٤: ٣٢، ح ٥؛ ٢: ٥٧، ح ١٦٩٤؛ ٤: ٣٢، ح ٤؛ ٢: ٥٧، ح ١٦٩٥؛ ٤: ٣٢، ح ٣؛ ٢: ٥٨، ح ١٦٩٧؛ ٤: ٣٣، ح ١؛ ٢: ٥٨، ح ١٦٩٨؛ ٤: ٣٤، ح ٣؛ ٢: ٥٨، ح ١٦٩٩؛ ٤: ٣٤، ح ٢؛ ٢: ٥٨، ح ١٧٠٠؛ ٤: ٣٤، ح ٥؛ ٢: ٥٩، ح ١٧٠١؛ ٤: ٣٦، ح ٤؛ ٢: ٥٩، ح ١٧٠٢؛ ٤: ٣٥، ح ٣؛ ٢: ٥٩، ح ١٧٠٣؛ ٤: ٣٥، ح ١؛ ٢: ٦٠، ح ١٧٠٤؛ ٤: ٣٦، ح ١؛ ٢: ٦٠، ح ١٧٠٥؛ ٤: ٣٧، ح ١؛ ٢: ٦٠، ح ١٧٠٦؛ ٤: ٣٨، ح ٣؛ ٢: ٦١، ح ١٧٠٨؛ ٤: ٤١، ح ١٤؛ ٢: ٦٢، ح ١٧١١؛ ٤: ٤٤، ح ١٠؛ ٢: ٦٢، ح ١٧١٢؛ ٤: ٤٣، ح ٣؛ ٢: ٦٣، ح ١٧١٤؛ ٤: ٤٦، ح ٨؛ ٢: ٦٣، ح ١٧١٦؛ ٤: ٤٥، ح ٥؛ ٢: ٦٤، ح ١٧١٨؛ ٤: ٤٤، ح ١؛ ٢: ٦٤، ح ١٧١٩؛ ٤: ٥١، ح ٥؛ ٢: ٦٤، ح ١٧٢٠؛ ٤: ٥٣، ح ٩؛ ٢: ٦٤، ح ١٧٢١؛ ٤: ٥٣، ح ٦؛ ٢: ٦٤، ح ١٧٢٢؛ ٤: ٥٧، ح ١؛ ٢: ٦٤، ح ١٧٢٣؛ ٤: ٥٨، ح ٦؛ ٢: ٦٥، ح ١٧٢٥؛ ٤: ٦٠، ح ٨؛ ٢: ٦٦، ح ١٧٢٨؛ ٤: ٣، ح ٦؛ ٢: ٦٦، ح ١٧٣٠؛ ٤: ٣، ح ٥؛ ٢: ٦٧، ح ١٧٣٤؛ ٤: ٥، ح ٢؛ ٢: ٦٧، ح ١٧٣٥؛ ٤: ٨٧، ح ٢؛ ٢: ٦٧، ح ١٧٣٧؛ ٤: ٨، ح ٢؛ ٢: ٦٧، ح ١٧٣٨؛ ٤: ١٠، ح ٣؛ ٢: ٦٨، ح ١٧٣٩؛ ٤: ١٠، ح ٢؛ ٢: ٦٨، ح ١٧٤١؛ ٤: ١٢، ح ٩؛ ٢: ٦٨، ح ١٧٤٣؛ ٤: ١٤، ح ٢؛ ٢: ٦٩، ح ١٧٤٦؛ ٤: ١٥، ح ١؛ ٢: ٦٩، ح ١٧٤٨؛ ٤: ١٧، ح ٢؛ ٢: ٧٠، ح ١٧٥١؛ ٤: ١٩، ح ٣؛ ٢: ٧٠، ح ١٧٥٢؛ ٤: ١٩، ح ١؛ ٢: ٧٠، ح ١٧٥٣؛ ٤: ١٩، ح ٢؛ ٢: ٧٠، ح ١٧٥٤؛ ٤: ١٩، ح ٣؛ ٢: ٧٠، ح ١٧٥٥؛ ٤: ٢٠، ح ٤؛ ٢: ٦٦، ح ١٧٣١؛ ٤: ٣، ح ٧؛ ٢: ٦٦، ح ١٧٣٢؛ ٤: ٤٣، ح ٩؛ ٢: ٦٨، ح ١٧٤٢؛ ٤: ١١، ح ٣؛ ٢: ٦٩، ح ١٧٤٥؛ ٤: ١٥، ح ٢؛ ٢: ٦٩، ح ١٧٥٠؛ ٤: ١٨، ح ٣؛ ٢: ٧١، ح ١٧٥٧؛ ٤: ٢٠، ح ٢؛ ٢: ٧١، ح ١٧٥٨؛ ٤: ٢١، ح ٥؛ ٢: ٧٢، ح ١٧٦٣؛ ٤: ٥٣٧، ح ٤؛ ٢: ٦٧، ح ١٧٣٣؛ ٤: ٥، ح ١؛ ٢: ٧١، ح ١٧٦١؛ ٤: ٢٢، ح ١.

(١٦) مَنْ لَا يُحْضِرُهُ الْفَقِيه: ٢: ٢٥، ح ١٦٠٦؛ الْكَافِي: ٣: ٥٣٨، ح ٣؛ ٢: ٣١، ح ١٦١٩؛ ٣: ٥٥٤، ح ٨؛ ٢: ٣٣، ح ١٦٢٧؛ ٣: ٥٦١، ح ٧؛ ٢: ٤٧، ح ١٦٦٤؛ ٣: ٥٦٥، ح ٣؛ ٢: ٥٦٥، ح ١٦٨٣؛ ٤: ٢٧، ح ٢: ٥٥، ح ١٦٨٤؛ ٤: ٢٧، ح ٨؛ ٢: ٥٥، ح ١٦٨٥؛ ٤: ٢٧، ح ٥؛ ٢: ٥٦، ح ١٦٨٨؛ ٤: ٢٦، ح ١؛ ٢: ٥٨، ح ١٦٩٧؛ ٤: ٣٣، ح ١؛ ٢: ٥٨، ح ١٦٩٨؛ ٤: ٣٤، ح ٣؛ ٢: ٥٨، ح ١٦٩٩؛ ٤: ٣٤، ح ٣؛ ٢: ٥٩، ح ١٧٠٣؛ ٤: ٣٥، ح ١؛ ٢: ٦٠، ح ١٧٠٦؛ ٤: ٣٨، ح ٣؛ ٢: ٦٦، ح ١٧٣١؛ ٤: ٣، ح ٧؛ ٢: ٦٦، ح ١٧٣٢؛ ٤: ٤٣، ح ٩؛ ٢: ٦٨، ح ١٧٤٢؛ ٤:

• كتاب من لا يحضره الفقيه، تأمل في مرسلات الصدوق

-
- ١١، ح ٣: ٢؛ ٦٩، ح ٤: ١٧٤٥؛ ١٥، ح ٢: ٢؛ ٦٩، ح ٤: ١٧٥٠؛ ١٨، ح ٣: ٢؛ ٧١، ح ٤: ١٧٥٧؛ ٢٠، ح ٢: ٢؛
٧١، ح ٤: ١٧٥٨؛ ٢١، ح ٥: ٢؛ ٧٢، ح ١: ١٧٦٣؛ ٥٣٧، ح ٤.
(١٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه: ١: ٢.
(١٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه: ١: ٩٢، ح ١٩٨.
(١٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه: ٣: ٥١٤، ح ٤٨٠٥.
(٢٠) لَاحِظًا: مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه: ١: ١٢٤، ح ٢٨٨، وفيه: قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام: ٢: ٥٢٣، ح ٣١٢٥، وفيه:
رُوي عَنِ الصَّادِقِ عليه السلام: ٢: ٨٦، ح ١٨٠٤، وفيه: قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام: ٢: ١١٤، ح ١٨٨١، وفيه: رُوي.
(٢١) مَقْدَمَةٌ فَتَحَ الْبَارِي: ١٤.
(٢٢) مَنَهِجَ النِّقْدِ فِي عُلُومِ الْحَدِيثِ: ١: ٣٧٤ - ٣٧٧.
(٢٣) وَصُولُ الْأَخْيَارِ إِلَى أَصُولِ الْأَخْبَارِ: ٩٥.
(٢٤) الرُّوَاشِحُ السَّمَاوِيَّةُ: ٢٩٠.

جولةٌ في كتاب

«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

د. السيد حسن إسلامي^(*)

ترجمة: حسن علي الهاشمي

«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي» عنوان كتاب من تأليف (مايكل كوك)، ترجمه إلى الفارسية: أحمد نمائي، وصدر في مدينة مشهد عن مؤسسة الأبحاث الإسلامية، سنة ١٣٨٤هـ.ش، في ١٠٦٣ صفحة، ضمن مجلدين.

تنويه

إن كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي» حصيلة دراسة امتدّت لما يقرب من خمسة عشر عاماً، قام بها (مايكل كوك) حول فريضة من الفرائض الإسلامية. ويمكن اعتبار هذا الكتاب من أكثر الكتب تفصيلاً، تمّ تأليفه بغير اللغة العربية في هذا الموضوع. لقد عمد (كوك) في هذا الكتاب - الذي صدر سنة ٢٠٠٠م. -، بعد الإشارة إلى حادثة ملفتة خلقت لديه الحافز إلى تأليف هذا الكتاب، إلى فتح موضوع فريد في نوعه. لقد ربّ (كوك) كتابه هذا ضمن خمسة أقسام، وسعى من خلاله إلى دراسة وتقرير الأبعاد الاعتقادية والكلامية والاجتماعية والفقهية والأخلاقية المترتبة على فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في منظور مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية، منذ القرون الأولى إلى عصرنا الراهن، وتقديم صورة جامعة وشاملة لمنعطفات هذه الفريضة في العالم الإسلامي، ليعمل في نهاية المطاف على إجراء مقارنة بين هذه الفريضة في الإسلام وسائر الأديان الأخرى، مع

(*) باحثٌ في الحوزة والجامعة، وأستاذٌ في جامعة الأديان والمذاهب في إيران.

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

بيان جذورها. إن هذا الأثر لا يغطي مساحة جغرافية واسعة فحَسَب، بل يعمل من خلال النظرة التاريخية على بسط هذه الفريضة بشكلٍ دقيق. واستفاد في هذا الإطار من جميع الكتب والرسائل المتوفرة في هذا الشأن. يحتوي هذا الكتاب على عشرين فصلاً، ضمن خمسة أقسام رئيسية، تحمل العناوين التالية: (بحوث تمهيدية)، و(الحنابلة)، و(المعتزلة والشيعة)، و(الفرق الإسلامية الأخرى)، و(ما وراء الإسلام التقليدي).

المقدمة

يعتبر هذا الكتاب من أكثر الكتب تفصيلاً بين الكتب التي أَلَّفها غير العرب في واحدةٍ من أهم الفرائض لدى المسلمين، حيث تابع مفهومها ومساحتها ومنعطفاتها التاريخية بين المذاهب الإسلامية، منذ العصور الأولى إلى عصرنا الراهن. إن موضوع هذا الكتاب وحجمه ومساحته ورؤية المؤلف له قد جعلت منه كتاباً ممتعاً، وجديراً بالقراءة بالنسبة إلى كافة أولئك الذين يهتمون بالدراسات الإسلامية بشكلٍ وآخر، ويقدم لهم دروساً كثيرة في مجال التحقيق واختيار الموضوعات. ونسعى بدورنا في هذا المقال إلى تقديم تقريرٍ كامل عنه.

المؤلف

ولد ميخائيل (مايكل) كوك^(١) سنة (١٩٤٠م)، في إنجلترا، وبعد إتمام دراسته في التاريخ الأوروبي، تحوّل إلى فرع الدراسات الإسلامية، وتعلم لذلك اللغة العربية والفارسية والتركية. وله كتبٌ أخرى، مثل: عقائد المسلمين الأولى (١٩٨١م)^(٢)؛ القرآن: مقدمة مقتضية جداً (٢٠٠٠م)^(٣)؛ النهي عن المنكر في الإسلام (٢٠٠٣م)^(٤).

الكتاب

من بين الكتب العشرين التي أَلَّفها (ميخائيل كوك) يبدو أن كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي» قد أخذ منه الوقت الأكبر، فقد أنفق ما يقرب من خمسة عشر عاماً في التحقيق في هذا الشأن، وطالع المئات من

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٢٧

المصادر المطبوعة والمخطوطة؛ ليتمكن من إنجاز هذا الكتاب. وكانت نتيجة عمله كتاباً من سبعمائة صفحة، استغرق التعريف بمصادره ٥٦ صفحة منه، وصدرت طبعته الأولى سنة ٢٠٠٠م^(٥).

الدافع إلى التأليف

يروى (كوك) في مستهل كتابه حادثة ملفتة شكّلت لديه الحافز إلى تأليف هذا الكتاب، وإلى تعريف المجتمع الغربي بفريضة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». فقد جاء في تقرير نشرته صحيفة (نيويورك تايمز) ليلة الثاني والعشرين من أيلول سنة ١٩٨٨م ما يلي: تمّ الاعتداء على سيدة في محطة القطار في مدينة شيكاغو أمام مرأى العديد من الأشخاص، دون أن يسارع أحدٌ منهم إلى نجدها. وقد كان المعتدي قد حمل المرأة تحت ضغط التهديد على الابتسام والتزام الهدوء؛ ليبدو للعابرين والمسافرين وكأنّ الأمر يحدث برغبتها ورضاها، الأمر الذي شلّ حركتهم ومنعهم من اتخاذ أيّ موقفٍ لصالح المرأة. وبعد أن أخلّى المعتدي سبيل المرأة، ولاذ بالفرار مسرعاً، أخذت المرأة تصرخ طالبةً النجدة. وكان هناك لحسن الحظّ شخصٌ مسافر يُدعى (رندي كايلز) قد شكّ بالحادثة منذ البداية، وبدلاً من اعتلاء القطار ومواصلة رحلته سارع. خلافاً للآخرين - إلى مطاردة المعتدي، وتمكّن من القبض عليه بمساعدة الشرطة. والمهمّ في هذه الحادثة ليس هو أصل الاعتداء، وإنما ردّة فعل العابرين والحشود التي تواجدت أثناء الحادثة. وقد أدّت هذه المسألة إلى تحقيقات واسعة وتقارير متعدّدة. فعندما سُئل (رندي كايلز) عن الدافع الذي حمله على مطاردة المعتدي والقبض عليه كان جوابه لا يتعدّى شعوره بأن عليه القيام بشيءٍ حيال المسألة؛ إذ كان يمكن لتلك السيدة أن تكون أمّه أو عمّته أو خالته، أو أيّ امرأةٍ ضعيفةٍ أخرى يهّمه أمرها.

إن هذه الملاحظة هي التي تحدّد قاعدة إدراكنا الأخلاقي والتكليف الذي يجب علينا القيام به تجاه الآخرين؛ إذ لا نستطيع أن نشاهد سلوكاً من هذا النوع ولا نحرك ساكناً، حتى إذا كانت الضحية غريبة وأجنبية عنا تماماً. ولكن ما هو الاسم الذي يمكن أن نضعه على هذا الحسّ والشعور الأخلاقي أو هذا التكليف الملقى على

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

عانتنا تجاه الآخرين؟ يقول (كوك): لا يوجد في ثقافتنا الغربية اسمٌ لهذا التكليف. وإن التعبير «الإغاثة» أو «النجدة» قاصرٌ عن بيان المعنى التام والكامل لهذا الإحساس والشعور. وحتى كايلز نفسه لم يستطع اختيار اسم للشعور الذي دأبنا فيه لحظة الحادثة عندما سُئل عنه! ولم يكن (ميخائيل كوك) أحسن حالاً من (رندي كايلز) في هذه الناحية، حتى قيض له أن يتعرف أثناء دراسته الإسلامية على منظومة باسم «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، ليس هناك ما يعادلها في الغرب، وهي في الوقت نفسه تفسر النخوة التي ظهرت على (رندي كايلز) من خلال ردة فعله. بيد أنه وخلافاً للمتوقع لم تكن مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسألة أكاديمية بالكامل؛ كي يمكنه شرحها ضمن بضع صفحات، كما توجد في المجتمع الإسلامي آراء متفاوته ومتضاربة حول هذه الفريضة، ابتداءً من معناها ومفهومها إلى حدودها ومراتبها وشرائطها وموقعها بين مختلف المذاهب والمدارس الكلامية والفقهية. ولم يكن بمقدور (كوك) أن يكتفي بتقرير وتفسير واحد بشأن هذه المنظومة، كما أن التفصيل الموجود في جميع المدارس كان يستغرق منه زمناً طويلاً بطبيعة الحال. فعمد كوك إلى اختيار الخيار الثاني. فكانت نتيجة جهوده أن خرج بكتاب فريد من حيث الحجم وسعة التحقيق، لا يقل لكتاب آخر في منافسته، وسوف يحتفظ بهذا الامتياز على ما يبدو لفترة طويلة. وإنما تتجلى أهمية هذا التحقيق الواسع بشكل أكبر عندما نأخذ بالاعتبار أن هذا الكتاب كان حصيلة مرحلة لم يتم فيها وضع المصادر الإسلامية تحت تصرف الباحثين على شكل أقراص مدمجة؛ وعليه لم يكن أمام (كوك) من خيار سوى سلوك الطرق والأساليب التقليدية المضنية للوصول إلى تلك المصادر.

ولم تقتصر الغاية من تحقيقه على إثبات رؤية الإسلام وفهم المسلمين لهذه الفريضة، وإنما تجلّى سعي (كوك)، بالإضافة إلى ذلك، في بيان كيفية توصل الإسلام إلى هذه الفريضة، وهل يمكن العثور على ما يماثلها في الأديان الأخرى أم لا؟

هيكلية وبنية الكتاب

تمّ تنظيم الكتاب ضمن خمسة أقسام، على النحو التالي: (بحوث تمهيدية)،

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٢٩

و(الحنابلة)، و(المعتزلة والشيعة)، و(الفرق الإسلامية الأخرى)، و(ما وراء الإسلام التقليدي).

صائغ مرو

الفصل الأول المقتضب عنوانه: «صائغ مرو». يتحدث عن رجل متدين يتعرض للقتل على يد أبي مسلم الخراساني؛ بسبب اعتراضه عليه، وقيامه بأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر. إن «كوك» من خلال ذكره لقصة هذا الرجل، والتعريف بمختلف مصادرها، يبدأ قصته الطويلة بشأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

القرآن والتفاسير القرآنية

الفصل الثاني يبحث في موضوع «القرآن والتفاسير القرآنية»، ضمن قسمين. وتناول القسم الأول «القرآن دون المفسرين»، وتمّ التعريف فيه بثماني آيات ترتبط بشكلٍ وآخر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع بيان مفادها. والقسم الثاني يتناول الموقف التفسيري للمفسرين بشأن هذه الآيات. وتمّ تناول مسائل من قبيل: هل التكليف في هذه الآيات يشمل جميع فئات الناس أم هو خاصّ بالعلماء؟ وهل مضمون هذه الآيات هو دعوة الآخرين أم يقتصر على الدعوة إلى الإيمان بالله ورسوله فقط؟ هل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشمل الدعوة إلى ترك الشرك، والإيمان بالله ورسوله، أم يشمل حتى الدعوة إلى الإيمان بالفروع أيضاً؟ ما هي الحدود المفهومية لمفردة «المعروف» و«المنكر» الواردين في القرآن مراراً وتكراراً؟ وفي نهاية هذا الفصل توصل «كوك» إلى نتيجة مفادها أن الفهم العام للمفسرين والتفسير الذي يقدمونه لهذا التكليف لا صلة له بهذه الآيات والذي يفهم منها بشكلٍ مباشر، ويسعون إلى تقديم رؤية عينية لها، وإدخالها في حياتهم اليومية.

الروايات

الفصل الثالث يتناول «الحديث»، أو الأحاديث المتعلقة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن بين الأحاديث المتعددة والمتنوعة الموجودة في هذا الشأن يعمل «كوك»

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

على إبراز بعض الروايات بوصفها أكثر أهميّة من سواها. وأحد هذه الأحاديث يعود إلى مصدر كوفي، وقد أطلق عليه «كوك» عنوان «الرواية المرحلية»^(٦). وبعد نقل حادثة تعود إلى النهي عن منكرات الحقبة المروانية، يروي «كوك» حديثاً عن أبي سعيد الخدري، يقسم فيه النبي الأكرم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى ثلاث مراتب أو ثلاث مراحل: مرحلة اليد؛ ومرحلة اللسان؛ ومرحلة القلب، أو بعبارة أخرى: الموقف العملي، والموقف الكلامي، والموقف القلبي. وهنا يشير «كوك» إلى هذه النقطة، وهي أن هذا الحديث المعروف لم ترد فيه مفردات المعروف والمنكر، وبدلاً من ذلك ورد الكلام فيه بشأن التغيير، و«أن يغيّر بيده». وقد واصل «كوك» البحث في هذا الحديث ونظرة المسلمين إليه، وموقع هذا الترتيب الثلاثي في جميع مواضع كتابه، ويعتبره حديثاً جوهرياً في فهم هذه الفريضة ضمن المجتمع الإسلامي. ثم نقل بعد ذلك روايات أخرى تدور حول محور هذه الفريضة. وبعضها يحث المسلمين على القيام بها، وهي التي يطلق عليها «كوك» مصطلح الأحاديث ذات الاتجاه الإيجابي^(٧)، في حين أن بعضها الآخر يقلل من أهمية هذه الفريضة، حيث يجب إدراجها ضمن مقولة النهي عن المنكر في آخر الزمان. ومضمون بعض هذه الأحاديث أن المؤمن ينبغي به أن لا يقحم نفسه في ما لا طاقة به عليه. يرى «كوك» أن هذا النوع من الأحاديث يتعارض مع عامة الأحاديث الأخرى، ومضمونه عبارة عن إطفاء جذوة هذه الفريضة، التي تمثل حقيقة «أفضل الجهاد كلمة حقّ عند سلطان جائر». وخاتمة هذا الفصل تفتح أفقاً جديداً أمام الفهم، من خلال تحليل المنشأ الجغرافي لهذا الحديث. إن أحاديث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد صدرت في الغالب من مراكز الحديث الرئيسية، وهي: الحجاز والبصرة والكوفة والشام. إن هذا التشبُّث الجغرافي يعود إلى أمرين:

الأول: إن الأحاديث ذات المنشأ الكوفي تؤكد على أهمية دور الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر، وهي ضعف الروايات الأخرى الصادرة عن المناشئ الأخرى.

الأخر: إن الأحاديث التي تقلل من شأن هذه الفريضة وأهميتها، وتطلب من

المؤمنين عدم التورط في المشاكل، هي في الغالب ذات منشأ شامي. ومن هذه الزاوية يجب إدراج الروايات التي تدعو إلى طلب العافية ضمن الجغرافية السياسية في الحقبة الأموية.

المسلمون في صدر الإسلام

الفصل الرابع يختصّ بسيرة وسلوك المسلمين الأوائل، ويعمل على تحليل الكتب التي تناولت سيرة الأمرين المعروف والناهين عن المنكر، ورؤيتهم بشأن هذه المسألة، حيث يروون أن جذور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تعود إلى ما قبل الإسلام، وأن الأمم السابقة كانت تمارس هذه الفريضة. كما أن الأنبياء الكبار، من أمثال: نوح عليه السلام، كانوا بدورهم يقومون بهذه الوظيفة. كما تمت الإشارة إلى هذه الوظيفة ضمن بيان سيرة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. وفي بعض هذه السير نشاهد بعض الأشخاص الذين كانوا يقفون حتى بوجه الحكام؛ من أجل تطبيق هذه الفريضة، دون أن يخافوا في ذلك لومة لائم، وإن كان قلماً يواجهون المصير الذي واجهه صائغ مرو. ثم يتم طرح هذه المسألة، وهي: هل يجوز للأشخاص اللجوء إلى السيف ضدّ الحاكم من أجل الإصلاح والنهي عن المنكر؟ وفي مقابل المجموعة التي تجيز ذلك هناك مجموعة أخرى تمنع حتى من استعمال اللسان والكلمات في نهي الحاكم عن المنكر. ومن بين هؤلاء: عبد الله بن المبارك، الذي لا يحجم عن أمر السلاطين بالمعروف ونهيه عن المنكر فحسب، بل يتجنّب حتى رؤيتهم على ذلك. وكذلك أبو سفيان الثوري، الذي يشبه الحكام بالبحر الهائج الذي لا يستطيع أحد الوقوف بوجهه، ويعتبر ذلك دليلاً على إباحة ترك فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكان الحسن البصري من الذين يعارضون الذهاب إلى السلاطين من أجل أمرهم بالمعروف ونهيه عن المنكر؛ متذرعاً بأن المؤمن لا ينبغي له أن يذل نفسه، ثم إن سيف السلطان أمضى من لسان المؤمن. ولكن ليس جميع العلماء على هذه الشاكلة؛ إذ هناك في المقابل من يتقبل خوض غمار هذه المخاطر، ويلقي بنفسه في لهواتها. فهذا هو شعيب بن حرب يصادف هارون الرشيد في الطريق إلى مكة، فيناديه، ويعدّد له المنكرات التي يرتكبها، وينتقده عليها، وعندما سأله هارون: وبأي جرأة تذكر اسم الخليفة على لسانك؟ أجابه شعيب بعد التروّي: إنه يذكر اسم الله بهذا اللسان أيضاً، وتمكّن بذلك من إنقاذ نفسه. وقصة أبي ذرّ الغفاري أشهر من أن نكون بحاجة إلى سردها، فكان يقصد معاوية دون تردّد، ويأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر. ولكن لماذا نجد البعض يقف وقفة المشكك والمتردّد تجاه القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مواجهة

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

الحكام والسلاطين؟ يحتمل «كوك» في معرض جوابه عن هذا السؤال أن هؤلاء ربما لم يكونوا يتمتعون بالحاضنة الاجتماعية الداعمة لهم، الأمر الذي كان يمنعهم من الدخول في مخاطر لعبة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مواجهة السلاطين. وإذا تنزلنا من مستوى السلاطين نجد في الغالب رواجاً كبيراً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين السلف. وكان محور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذا المستوى يدور في الغالب حول ثلاثة أمور، وهي: المرأة؛ والخمر؛ والغناء. وكانت تترتب على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في بعض الأحيان تبعات مريرة في المجتمع، وتؤدي في بعض الأحيان إلى هتك خصوصيات المسلمين، وربما ألفت أموال الناس وأضرت بها. ونتيجة لذلك أصدر المأمون العباسي قراراً بمنع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان يعاقب كل من يعصي هذا الأمر. وقد أدت أمور من هذا النوع إلى التشكيك والتساؤل بشأن أسلوب تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل والسؤال عن مدى ضرورته وجدوايته أساساً، بل هناك من ينصح بضرورة الهجرة؛ كي لا يكون هناك اضطراراً للقيام بهذه الفريضة، أو السؤال عن مدى جدوائية هذه الوظيفة عندما لا تكون هناك أذن صاغية؟! وبذلك كان يتم التشكيك بأصل وجوب هذه الفريضة، أو إنكارها من الأساس. ومن هنا بدأت هذه المسألة تطرح نفسها بالتدرج، وهي أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب إلا عند تحقق ثلاثة شروط، وهي: أولاً: أن لا يكون هناك خوف على النفس؛ وثانياً: أن يكون هناك احتمال للتأثير؛ وثالثاً: أن يستعمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أسلوباً مهذباً ومؤدباً.

وبهذه المناسبة ينتقل «كوك» إلى الحديث عن الحياة الخاصة. وفي الرؤية الراهنة هناك اليوم بعض الأفعال التي تُعدّ من الأمور الخصوصية حتى إذا مورست في العلن، وبالتالي لا يحق لأحد أن يقوم بردة فعل تجاهها. ولكن من وجهة نظر الإسلام لا وجود لشيء اسمه الحياة الخاصة بهذا المعنى. بيد أن هناك في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثة أمور متممة لبعضها، وتعمل على تعزيز هذه الدائرة.

الأمر الأول: حظر التجسس والتدخل في خصوصيات الأفراد، على ما ورد

التأكيد عليه في الآية ١٤ من سورة الحجرات.

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٣٣

الأمر الثاني: حرمة إفشاء الأسرار، وتجنُّب كلِّ ما يستوجب هتك حرمة المسلم.
الأمر الثالث: حرمة اقتحام بيوت الآخرين، على ما ورد التصريح به في القرآن الكريم، في الآية ١٨٩ من سورة البقرة، والآية ٢٧ من سورة النور.

ثم ذكر «كوك» حادثة تسوُّر عمر بن الخطاب لدار شخص؛ ليقبض عليه متلبساً بالجرم المشهود، وجوابه عن ذلك. وبذلك يصل إلى أن الإسلام يحترم خصوصيات الأفراد، ويعمل على صيانتها والدفاع عنه.

والبحث الأخير في هذا الفصل يقع في السؤال القائل: هل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقتصرٌ على الرجال أم يشمل حتى النساء أيضاً؟ وفي معرض الإجابة عن هذا السؤال يذكر «كوك» مصدراً حنبلياً قديماً ورد فيه الحديث عن امرأة اسمها «سمراء بنت نهيك»، كانت تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. ومع ذلك يرى «كوك» أننا لا نشهد شخصاً يمتن هذه الوظيفة بشكلٍ رسمي. وفي ختام هذا القسم التمهيدي يستنتج «كوك» أن بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على الرغم من مساحته الواسعة وثروته الأدبية الكبيرة، يفتقر حتى الآن إلى الانسجام والتناغم من ناحيتين:

الناحية الأولى: إنه من زاوية الشرائط الاجتماعية مشتتٌ إلى حدٍّ ما، ولا يؤكد على طبقة أو شريحة خاصة بعينها.

الناحية الثانية: إنه من الزاوية الفكرية يفتقر إلى المنهجية، ولا يمكن إدراجه ضمن إطارٍ فكريٍّ منسجم.

أما الناحية الأولى فيتم رفعها من خلال الوصول إلى مرحلة الحنابلة الأوائل. والناحية الثانية يتم تجاوزها بظهور المعتزلة. وبذلك يختم «كوك» القسم التمهيدي من هذا البحث، ليواصل تفصيل الكلام بشأن طريقة تجاوز وحلّ النقص الأول.

ابن حنبل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

القسم الثاني يسعى إلى بيان موقع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لدى أحد المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة عند المسلمين [من أهل السنة]، أي المذهب الحنبلي،

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

منذ بداية نشوئه وحتى الآن. وقد تمّ تناول هذا البحث ضمن أربعة فصول. والفصل الخامس من هذا الكتاب يتناول التعريف بـ «ابن حنبل» مؤسس هذا المذهب، وبيان سيرته الذاتية، ونظرته إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

خلافًا لعلاقة بعض المفكرين المسلمين بالمسائل الكلية والانتزاعية، يبدي الحنابلة الأوائل تعلقًا خاصًا بالمسائل العينية والظاهرية. فإن الحنابلة على حدّ تعبير (ابن عقيل) - وهو من علماء الحنابلة - إنما كانوا يؤمنون بالعلوم الظاهرية، أو «ما ظهر من العلوم» فقط، ولا يبدّدون وقتهم في التأمّلات النظرية. وهذا الأمر في حدّ ذاته يعكس نظرته إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضًا. إن مؤلّفات الحنابلة بشأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بدّلاً من طرح وبحث المسائل النظرية في هذا المجال، تكتفي بعرض الأسئلة وأجوبة الاستفتاءات الناظرة إلى وظائف الأمرين بالمعروف والنهي عن المنكر فقط. والمثال البارز لهذه الرؤية قد انعكس في كتاب جمعه أبو بكر بن الخلال (٣١١هـ) من فتاوى ابن حنبل، بعنوان: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». إن هذا الكتاب لا يتولّى مهمة الشرح المنهجي لهذه الوظيفة، بل قد نشهد بعض الاختلافات والتناقضات بين الفتاوى أحياناً، ولكن الصراحة والوضوح وتجنّب المسائل الذهنية باديةً عليه أيضاً. ويكفي للوقوف على هذه الحقيقة أن نلقي نظرةً على واحدٍ من تلك الاستفتاءات، وهي كما يلي: «كان لي جارٌ يؤذيني، يضرب الطنابير والعيدين، فأتيت أحمد بن حنبل، فقال لي: «أنه»، فقلت: قد نهيتُه فعاد، فقال: هذا عليك، فقلت: السلطان؟ قال: «لا، إنما عليك أن تنهاه»^(٨). ومن خلال تحليل «كوك» لهذا النصّ الأوّلي للحنابلة فإنه يسعى - في ضوء ثلاثة أسئلة متوالية - إلى رسم رؤية الحنابلة بشأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتلك الأسئلة هي: ما هي أكثر المعاصي التي نواجهها؟ وما هي الظروف التي نواجه فيها العصاة؟ وما هو الموقف الذي يجب اتخاذه تجاههم؟

إن المعاصي الرئيسية التي نواجهها في المجموع غالباً ما تكون بسيطةً ومكررة، فهي أمور مثل: المرأة، والخمر، والعزف. وقد تمّت الإشارة إلى ثلاث آلات موسيقية: الطنبور والطبل والعود. وهناك إشارةً إلى المزمار أيضاً، ولكنه نادرٌ. كما ورد الحديث عن الدفّ في موردٍ واحد فقط. وقد يردّ الحديث عن هذه الآلات أثناء

استعمالها والعزف عليها، أو عند بيعها وشراؤها. وربما شهدنا كلاماً حول لعب الشطرنج، ورسم الصور، وتبادل الشتائم والكلمات البذيئة، أو النزاع بين الشباب. والاستفتاء الأخير حول الضفدع والفأرة واتخاذهما طعاماً. وجواب ابن حنبل عن هذا الاستفتاء الأخير يثبت أنه «كان يتمتع بحياةٍ وادعة وآمنة، لم يختبر خلالها العالم المفعم بالردائل والوحشية».

والسؤال الثاني ناظرٌ إلى دائرة المعاصي؛ فمنها ما يحدث ضمن الدار؛ ومنها ما يحدث خارج الدار، وأحياناً في المسجد.

والسؤال الثالث يدور حول طريقة ردة الفعل تجاه المعاصي. مَنْ هو المسؤول عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ الفتاوى ساكتةٌ عن ذلك تقريباً. وبطبيعة الحال هناك إشاراتٌ حول مراحل وترتيب القيام به. وفي ما يتعلق بذنوبٍ من قبيل: حيازة أو حمل الخمر يجب إهراقه، ولكن مع الحذر وعدم الإضرار بالوعاء المشتمل على الخمر. وفي الوقت نفسه فإن من بين طرق مكافحة المعاصي هو التجاوز والابتعاد عن موضع اقتراف المعصية. وفي واحدةٍ من ثلاث حالات يمكن ترك هذه الوظيفة والتكليف، وهي: الخوف على النفس، وعدم سماع المذنب لنصيحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وانتهاك خصوصيات الأفراد.

يرى «كوك» غياب أمرين في بيان تكاليف قدامى الحنابلة: أحدهما: إنهم لم يكونوا يُبدون رغبةً في الحضور والمشاركة في النشاطات الاجتماعية ومحاربة الفساد في المحلات، ولم يقوموا بمسعى من أجل إغلاق أماكن الفجور؛ والآخر: لا وجود لأيّ كلامٍ عن السلطات الحاكمة ومحاربة فساد السلطة الواقعي أو المحتمل. وبعبارةٍ أخرى: إن محور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الحنابلة يدور حول الأمور الفردية والشخصية، والابتعاد عن المسائل العامة والاجتماعية. فحيث أوجب الله طاعة الحاكم والسلطان يجب عدم التورط في مخالفته. إن هذه الرؤية تمثل انعكاساً للحياة الشخصية والفردية لأحمد بن حنبل، فقد كان يتجنّب مخالطة السلاطين، ولم يكن له دورٌ في النشاطات الاجتماعية والحركات التي ظهرت في عصره، وحتى في الفترة التي عُرفت بـ «المحنة» لم يقم بأيّ مسعى في مواجهة السلطة. وفي هذا الشأن قام «كوك» بدراسة الحياة التفصيلية لابن حنبل، ليجث حتى في محلّ سكناه

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

وخصوصيات الدار التي يسكن فيها، ويعدّد جيرانه، ويسعى إلى رسم صورة دقيقة عن الموقع الجغرافي لمحلّته. فهو يسكن في الشطر الواقع إلى الشمال الغربي من بغداد، ويقع بيته في نهاية زقاق مغلق، وكان ذلك الزقاق يشتمل على أربعة منازل متلاصقة لأسرته، حيث يسكن عمّه إسحاق بن حنبل في واحدٍ منها، والثاني يسكن فيه ابن عمّه، وفي الثالث يسكن ابنه البكر صالح، وأما الرابع فيشغله أحمد بن حنبل نفسه. وإن هذه التفاصيل تشمل حتى عدد الآبار، وغرف المنازل، وطبيعة السطوح. ومن خلال هذه التفاصيل الدقيقة ندرك أن واحداً من جيران ابن حنبل كان رجلاً شريفاً، والجار الآخر كان يمتلك متجراً للقصابة، مع توضيحات أخرى من هذا القبيل. وكان ابن حنبل يجهد من أجل الحفاظ على معتقداته، مع تجنّب المواجهة مع السلطة. ومن هنا عندما فرض الحاكم إمام جماعة فاسد العقيدة كان ابن حنبل يصلي خلفه، ويقتدي بإمامته، ولكنّه يعيد الصلاة عندما يعود إلى منزله. وفي ختام هذا الفصل عمد «كوك» إلى بيان خلاصة موقف ابن حنبل من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في بضع عباراتٍ جوهريّة؛ إذ يقول: «إن ابن حنبل لم يكن على الصعيد العملي معارضاً للخلفاء، وفي الوقت نفسه لم ينصب نفسه مدافعاً عنهم، فكان على استعداد ليُدع ما لقيصر لقيصر. وبالإضافة إلى ذلك فإن أقصى ما كان يريده هو أن يترك وشأنه. وهذا هو جوهر موقفه من النهي عن المنكر». ومع ذلك لم يتركه معاصروه، ولا المتأخرون أخذوا رؤيته بجديّة؛ فقد أقحمه معاصروه في أكثر الأبحاث الكلامية مثاراً للجدل؛ حتى دفع ثمن ذلك بزجه في الحبس لأكثر من عامين؛ وأما المتأخرون فقدّموا عنه تفسيراً أدّى في نهاية المطاف إلى حكومة الوهابيين، الذين يعتبرون فلسفتهم الرئيسة قائمة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

حنابلة بغداد

الفصل السادس يتناول مساحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين «الحنابلة في بغداد» بعد رحيل أحمد بن حنبل. وفي هذه المرحلة نشاهد متغيّرين في تراث ابن حنبل، وهذان المتغيّران هما:

المتغيّر الأول: بدلاً من تلك الاستفتاءات المبعثرة، بدأنا نشهد بالتدرّج تقارير

الاجتهاد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٣٧

منهجية ومنظمة لهذه الفريضة على يد العلماء من الحنابلة.

والمتغير الآخر: إن علماء الحنابلة - خلافاً لمنهج ابن حنبل - يلعبون في تاريخهم المعاصر دوراً فاعلاً في المسائل السياسية والاعتراض على المنكر. وإن لهذا الدور منعطفاته صعوداً وهبوطاً أيضاً. فبعد فترة من الصمت النسبي لعلماء الحنابلة الأوائل نشهد في مرحلة لاحقة نشاطاً محموداً من قبل الأجيال اللاحقة من علماء الحنابلة ضد منافسيهم من الشيعة والشافعية، واضطهادهم تحت ذريعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وعندما توفي أبو جعفر الطبري سنة ٣١٠هـ اضطرّ ذووه إلى دفنه ليلاً؛ لأن بعض الحنابلة حالوا دون تشييع جنازته؛ بسبب ميله إلى الرفض (التشييع). كما أنهم كانوا يُمعنون في إيذاء زوّار كربلاء، ويمنعونهم من إقامة العزاء عند مرقد سيّد الشهداء. وكان على رأس هذا التيار شخصٌ يدعى البريهاري. وفي ذلك يقول ميخائيل كوك: «لقد كان حنابلة البريهاري قد شكّلوا معضلةً مستعصية للشرطة، وكارثة على البغداديين الذين يخالفونهم في المعتقد».

ولكنّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: كيف يمكن ربط هذا الاندفاع الهجومي الذي تولّد لدى الحنابلة بذلك السكوت المطبق والسلوك الانفعالي لأحمد بن حنبل؟ يسعى «كوك» إلى تقديم تفسيرٍ لهذا التغيّر الجوهري؛ حيث يرى أن هناك سببين لهذا التحوّل في المنهج.

السبب الأول: ارتفاع النسبة الكميّة والعَدَدِيّة للحنابلة في بغداد، الأمر الذي جعل منهم قوّةً ضاربة وقادرة على ردع الخصوم، فكان هناك تناسب طردي بين ارتفاع أعداد الحنابلة وارتفاع منسوب العنف الصادر عنهم تجاه المخالفين لهم.

السبب الثاني: إن السلطة والدولة الحاكمة كانت في طريقها إلى الانهيار، وفي المقابل كان الحنابلة في صعودٍ، بالتزامن مع اشتداد قوتهم وشوكتهم. فعندما بدأ المذهب الحنبلي بالتبلور كانت الدولة العباسية في أوج اقتدارها، بينما كان أتباع المذهب الحنبلي قلةً قليلة، تعاني من الضعف والهوان. بيّد أن الأمر لم يستمرّ على هذه الحال؛ إذ انعكس الأمر، وفقدت السلطة عنفوانها وصلابتها. يُضاف إلى ذلك حدوث مصاهرة متينة بين جهاز السلطة وبعض علماء الحنابلة، الأمر الذي منحهم حصانة يلجأون إلى ظلّها عند الحاجة. وهذا المنهج مغاير تماماً لإمام المذهب، الذي كان

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

يتجنّب التواصل مع السلطة، ويرفض حتّى القبول بمنصب القضاء. ويمكن ملاحظة هذا التبدّل في المنهج من خلال المقارنة بين سلوك الأب والابن؛ فبينما كان أحمد بن حنبل يرفض كلّ أشكال التعاون مع السلطة، نجد نجله صالح بن أحمد يقبل وظيفة القضاء في إصفهان، ويرتدي السواد الذي كان شعاراً للعبّاسيين، رغم بكائه في حينها من شدة الحياء والخجل! وقد عمد «كوك»، بعد جولته التاريخية على هذا التحوّل، وتقرير العديد من هذه الموارد، إلى بيان هذا التحوّل على النحو التالي: «لقد سلكنا طريقاً طويلاً ما بين إذعان وسكوت ابن حنبل من جهة، وسوء استغلال البريهاري في إثارته للعامّة من جهة ثانية». بيّد أننا نشاهد هنا تناسباً عكسياً؛ إذ كلّما اشتدّت علاقة الحنابلة مع السلطة كلّما تضاعف حجم النهي عن المنكر عندهم، حتّى بلغ الأمر مستوى «لم نُعدْ معه بعد ذلك نرى اسماً للناهين عن المنكر بين الحنابلة في بغداد».

وبعد هذا التقرير التاريخي يسعى «كوك» إلى بيان نظرتهم الاعتقادية إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبالتالي فإنه يشير إلى بعض الكتب المؤلّفة في هذا الموضوع، معدّداً على أساس ذلك المسائل الرئيسة لهذه الوظيفة. ومن هذه الناحية يبدو أن الحنابلة قد ساروا على ذات نهج المعتزلة في بيان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بعد إلباسه حلّة حنبلية. وفي واحدٍ من تلك الكتب المعروفة، واسمه «أصول الدين»، لمؤلّفه أبي يعلى بن الفرّاء (٤٥٨هـ)، المتأثر جداً بالمنهج العقلي لدى المعتزلة، نجد سلوكهم التحليلي بادياً على نحوٍ واضح. حيث تعرّض في هذا الكتاب إلى مسائل من قبيل: هل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وظيفة عقلية أم شرعية؟ ومن هو المكلف بها؟ وهل هي واجبة على الجميع أم على صنف خاصّ من الناس؟ وما هي شرائط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

حنابلة دمشق

بعد الاجتياح المغولي لبغداد اهتزّت مكانة الحنابلة في هذه المدينة بشدّة، وأخذ نشاطهم بالانتقال إلى دمشق تدريجياً، حتّى تحوّلت هذه المدينة لاحقاً لتكون عاصمتهم الرئيسية. وعلى الرغم من عدم انحسار الحنابلة عن بغداد في القرون التالية

نهائياً، إلا أنهم لم يحافظوا على مكانتهم السابقة فيها. من هنا فإن الفصل السابع من هذا الكتاب يتناول تاريخ المذهب الحنبلي، ويتعرض إلى دراسة موقع «الحنابلة في دمشق». وقد اختلفوا في دمشق كثيراً عما كانوا عليه في بغداد، فقد كانوا في بغداد هم القوة المسيطرة والمهيمنة، وكانت علاقتهم بالسلطان وثيقة جداً، وكانوا؛ بسبب كثرتهم، يؤدون دوراً فاعلاً في المجتمع. وأما في دمشق؛ حيث الأكثرية الشافعية، لم يكن بوسع المالكية إلا أن يعيشوا كأقلية، الأمر الذي أدى بهم إلى الاكتفاء بالنشاط العلمي، وكانت نتيجة ذلك إنتاج مؤلفات وآثار قيّمة وكبيرة، من قبيل: «المغني»، لابن قدامة. وعلى الرغم من ذلك لم يخُل هذا المجتمع من مشاهير الناهين عن المنكر، من أمثال: عبد الغني المقدسي، الذي انفرد وحده في الاضطلاع بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان بذلك يسبح عكس التيار السائد في المجتمع الحنبلي لدمشق. ولم يكن يخشى في القيام بفريضة النهي عن المنكر من إثارة المشاكل أبداً، وحيثما «حلّ كان يثير المشاكل»، بل كان ينازع حتى الحكام، ويسلك في ذلك سلوكاً زاخراً بالجرأة والتهور. وكان الاستثناء الآخر يتمثل بابن تيمية، حيث كان من بعض النواحي نسخةً بديلة عن عبد الغني المقدسي، فقد أدت شخصيته الفظة، وعجزه عن التماهي مع الوضع القائم، إلى خلق الكثير من المشاكل التي واكبته تمام عمره. ولكنه بدلاً من صبّ جام غضبه على النظام الحاكم، وإثارة عامة الناس على الدولة. وهو النهج الذي سلكه البرهاري والمقدسي. اتخذ لنفسه طريقاً خاصاً، فكان يسعى إلى القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع المحافظة على علاقته بالحكم والسلطة. ومن بين مؤلفات ابن تيمية كتاب مختصر بعنوان: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» خاطب فيه عامة الناس تقريباً. إن هذا الكتاب غير مترابط الأفكار، وفيه إشارات إلى زيارة القبور، ومع ذلك يمكن العثور فيه على جذور لإصلاح هذه الفريضة بين الحنابلة. يقول ابن تيمية في هذا الكتاب: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على نحو الكفاية، ويجب أن يتوفّر على شرائط، من قبيل: العلم بالمعروف والمنكر، وأن تكون المصلحة فيه غالبية على المفسدة، وعلى الأمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن يتحلّى بالصبر على تبعاته المريرة. وعلى الرغم من ذلك لا نرى في بعض الموارد غير

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

السكوت، كما في مورد السؤال القائل: هل يجب على النساء القيام بهذه الفريضة أيضاً أم لا؟

يرى «كوك» أن رؤية ابن تيمية لهذه الفريضة هي رؤية سياسية؛ إذ يقول: «إن مصطلح المصلحة والمفسدة، مع تجاهل الأصول والقواعد الأخلاقية الثابتة، يمثل الخصيصة النافذة في الفكر السياسي لابن تيمية». ثم نقل حادثة لتأييد هذا الحكم الذي يطلقه على ابن تيمية، فقد كان الجنود من المغول في العادة يجوبون الطرقات وهم سكارى، وحيث أراد أحد أتباعه أن ينهاهم عن المنكر بادر إلى منعه من ذلك؛ بحجة أن المغول إذا كانوا بكامل وعيهم سيكون إيذاؤهم للمسلمين أكثر، وعليه من الخير أن يُتركوا على ما هم عليه من السكر^(٩). ثم عمد «كوك» إلى ربط هذه الرؤية من ابن تيمية بتفكيره السياسي، ويبدأ في هذا الإطار بحثاً ليظهر منزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تفكيره. وبعد ذلك يتمّ تقرير حياة الحنابلة بعد ابن تيمية، حيث يسعى البعض منهم إلى إقامة العلاقات مع حكومة حلب، واستعادة مكانتهم السياسية والاجتماعية، بيدَ «أن وظيفة النهي عن المنكر قد اضمحلت خلال هذه المرحلة التاريخية الطويلة». وعلى الرغم من ظهور بعض الأعمال المفردة في هذا المجال من حين لآخر، كما نجد ذلك - على سبيل المثال - في إشارات ابن قيم الجوزية إلى هذه الفرضية أحياناً، ولكن علينا التذكير بـ «زين الدين الصالحي الدمشقي»، الذي ألّف كتاباً في مجلدين حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبحث في هذه الفريضة من زاوية صوفية. وقد كان في ذلك متأثراً بـ «أبي حامد الغزالي»، وقد استعان بكتاب الغزالي في طرح بنية كتابه. فقد ذكر المراتب الثمانية التي ذكرها الغزالي للنهي عن المنكر، وأضاف إليها مرتبةً تاسعة، ويبدو أنها فريدة في نوعها. إن أعلى مراتب النهي عن المنكر هي مرتبة «إنكار المنكر بالحال»، بمعنى أن بإمكان الناهي عن المنكر أن يعمل على توظيف سلطته الروحية، ويتدخل في موضوع المنكر، ويعمل على تغييره. ومثال ذلك: تحويل الخمر إلى خلّ أو عسل أو ماء، وهو ما يمكن لبعض أصفياء الصوفية فعله. وبعد تقرير «كوك» لقصة هاتين المدينتين (أي بغداد ودمشق)، وتنبؤ سلوك الحنابلة فيهما، يعمل على تمهيد أرضية للدخول في بحث الحنابلة في نجد.

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٤١

حنابلة نجد والحكومات الوهابية

يواصل «كوك» في الفصل الثامن بحثه في التفكير الحنبلي بين «الحنابلة النجديين». كان موقع الحنابلة في هذه المنطقة يمتاز من بقية المواقع الأخرى؛ فقد حصلوا للمرة الأولى على وضع ممتاز في مجتمع قبلي، وكان المذهب الحنبلي هو وحده المذهب المقبول عندهم. وقد أتاح لهم هذا الوضع فرصة لتحقيق أهداف جديدة من خلال التحالف مع القوات العسكرية المقاتلة. وفي عام ١١٥٨هـ تم عقد تحالف بين محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦هـ) ومحمد بن سعود (١١٧٩هـ)، رئيس ناحية الدرعية، وهي من النواحي الكبيرة في نجد. وقد غير هذا التحالف مستقبل شبه الجزيرة العربية وهذا المذهب، حيث أدى الأمر إلى قيام المملكة العربية السعودية، والتي لا تزال قائمة إلى يومنا هذا. بيد أن «كوك» يرى أن هذه المملكة قد مرت بثلاث مراحل مختلفة. في المرحلة الأولى أو المملكة العربية السعودية الأولى (١١٥٨ - ١٢٣٣هـ) كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمثل النواة المركزية للتفكير والسلوك الوهابي. وفي هذه المرحلة كان الوهابيون يغيرون على ما يعتبرونه منكراً بكل عنف وقسوة، ودون أدنى تهاون أو خوف من العواقب. ومع ذلك فإن «النهي عن المنكر لا يمثل موضوعاً هاماً في مؤلفات محمد بن عبد الوهاب. يُقال أحياناً: إنه ألف كتاباً مستقلاً في هذا الموضوع، ولكن يبدو أن هذا الكلام لا أساس له من الصحة». فبالنظر إلى سلوكه العملي يمكن لنا أن نستنتج أنه «لم يشعر بالانزعاج عند تحجيم ضرورة هذه الوظيفة». وباختصار فإنه - خلافاً للتأكيد على محورية فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تفكير الوهابيين الأوائل - يبدو أنهم كانوا يرمون من خلال ذلك إلى أهداف وغايات أخرى.

وأما المملكة العربية السعودية الثانية (١٢٣٨ - ١٣٠٥هـ) فتبدي تأكيداً أكثر تجاه تطبيق فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولذلك نجد تراث هذه المرحلة زاخراً بالإشارات المتنوعة إلى هذه الفريضة. وفي هذه المرحلة نشهد تأكيداً على شمولية هذه الفريضة، وفي الوقت نفسه نجد سعياً إلى إضفاء صبغة إدارية عليها. وهذا يبدو أمراً متناقضاً. ومن بين المنكرات التي يتم الردع عنها في هذه المرحلة هي تدخين السجائر والنجيلة. وهناك الكثير من التقارير التي يرويها مختلف الأشخاص عن

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

تطبيق هذه الفريضة، وهي تستحق القراءة. والسؤال الذي يطرحه «كوك»، ويحاول الإجابة عنه، هو: لماذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المملكة السعودية الثانية يحظى بأهمية أكبر من تلك التي أولتها المملكة الأولى لهذه الفريضة؟ وقال في جوابه عن هذا السؤال: لقد كانت الجهود في المملكة الأولى تصبّ بأجمعها في الجهاد، وتوسيع الرقعة الجغرافية للمملكة، ولم تكن هناك حاجة إلى الاهتمام بهذه المقولة، وكانت مسألة الجهاد في تلك المرحلة هي التي تتمتع بالحظّ الأوفر من الأهمية. وأما في المرحلة الثانية؛ حيث لا تعود هناك إمكانية إلى توسيع الرقعة الجغرافية أو تقلّ الفرص لتحقيق ذلك، فإن التأكيد على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحلّ محلّ التأكيد على الجهاد، وبالتالي يحتلّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المنزلة الأولى في المجتمع الوهابي، بينما يتراجع الجهاد ومقارعة الكفار ليحتلّ الدرجة الثانية. وهذا التحليل هو الذي يفسّر الشيوع المفاجئ لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع السعودي.

أما المملكة السعودية الثالثة فقد تمّ تأسيسها على يد عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود سنة ١٣١٩هـ، وهي بدورها تنقسم إلى مرحلتين مختلفتين: المرحلة الأولى: بلغت ذروتها باجتياح الحجاز؛ والمرحلة الثانية: مستمرة إلى عصرنا الراهن. وفي المرحلة الأولى قامت المملكة بتشريع «لجان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، ومهمة هذه اللجان معروفة من اسمها. وفي هذه المرحلة تقع مسؤولية تطبيق هذه الوظيفة على عاتق الدولة، وليس الأفراد، وتروى في هذا الخصوص تقارير مفادها جلد الناس؛ بسبب التدخين، وعدم الحضور في صلاة الجماعة، بل إنهم هاجموا بعنفٍ وقسوة حتى قواضل الحجّ القادمة من مصر، والزائرين الآخذين بالمحمل والهودج وهم ينفخون في الأبواق. ويُقال أحياناً: إن الغاية من تشكيل هذه اللجان هو العمل على إلغاء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على المستوى الفردي، التي كان يقوم بها البدويون الأجلاف، وكان من شأن ذلك أن يحدث خللاً في تردّد الزائرين والوافدين إلى الحجّ من كلّ حدب وصوب. وفي عام ١٣٤٤هـ قام عبد الله بن حسن - من أسرة آل الشيخ - بسحب سيجارة من بين شفتي سائقٍ مصريّ، وانهاه عليه ضرباً بالعصا كإجراءٍ للنهي عن المنكر، الأمر الذي أدّى إلى نشوب عراكٍ بينهما، ونتيجة لذلك

«قامت السلطات السعودية بجلد السائق المذكور حتى زهقت روحه». وهذا الإجراء يؤكد بُعد النهج الوهابي عن منهج أحمد بن حنبل؛ إذ كان ابن حنبل يؤكد على ضرورة التعاطف مع الشخص الذي يتم نهييه عن المنكر. كما رُوي أن بعض الأميرين بالمعروف قد استولوا على صفارات للأطفال، فقام الأطفال بالانتقام منهم بقذف رئيس اللجنة بقشور البطيخ. وفي ذات الفترة نزل الغرامافون إلى الأسواق، فتمّ التعامل معه على أنه من الآلات الموسيقية، وبدأوا بجمع أذعه. وبالتزامن مع تنظيم عمل اللجان والجماعات الأمرة بالمعروف والناهي عن المنكر تمتّ عملية إجهاض هذه التشكيلات وإفراغها من روحها، ومنع عبد العزيز بن سعود من بعض الممارسات المتطرّفة لجماعة «الإخوان». ومنذ ذلك الحين اكتسبت هذه الفريضة صفة التكليف الإداري، أكثر منها واجباً دينياً. وعند وصول عناصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى مكان ما كان الناس، بدلاً من قولهم: «جاء أهل الدين»، ينبّهون بعضهم بعضاً بالقول: «جاء أهل الديك»! وفي ختام هذا القسم بيدي «كوك» وجهة نظره في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الحنبلي بالقول: «إن اتّسع رقعة البيروقراطية في المملكة الجديدة - على غرار الهلال الخصيب - على ما وقفنا عليه يعني انتهاء التاريخ الحنبلي»، حيث تقوم السلطات السياسية في المملكة العربية السعودية بضمّ العلماء تدريجياً، وإحاقهم بديوانها الإداري الكبير، وبذلك لا يبقى من تلك الأفكار الحنبلية الأولى سوى الشكل والصورة، وهكذا نشهد نهاية لسنة ابن حنبل. «إن تحوّل الآراء الفردية وغير السياسية لابن حنبل إلى ممارسة بيروقراطية، تضطلع بها بعض المجموعات واللجان الأمرة بالمعروف والناهي عن المنكر، بإرشادٍ وتوجيه من مدير عامّ برتبة وزير دولة، يمثل - كما لا يخفى على الجميع - أفولاً ونهايةً مأساوية لهذه السنة».

المعتزلة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

أما القسم الثالث فيتناول رؤية «المعتزلة والشيعة» في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن ثلاثة فصول، وهي تشتمل على بيان التحوّل التاريخي لأرائهم. يبدأ الفصل التاسع بتعريف «المعتزلة». وخلافاً للحنابلة الذين كانوا من أصحاب الظاهر، ولا يخوضون إلاّ في ظواهر النصوص، كان المعتزلة يُبدون شغفاً بالأمر

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

الانتزاعية، وتنظيم أفكارهم. يعمد «كوك» في هذا الفصل إلى بيان العقائد الأولى للمعتزلة، ويدرج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن أصولهم الاعتقادية الخمسة. يُعدّ أبو عليّ وأبو هاشم الجبائي من العلماء والمتكلمين المعروفين من المعتزلة، وقد أُلّفَا في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وآراؤهما جديرةً بالملاحظة والاهتمام. كان أبو عليّ يرى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبٌ عقلي ونقلي، في حين كان أبو هاشم يراه واجباً نقلياً فحَسَب. وأما القاضي عبد الجبار فكان يذهب إلى التفصيل: فبينما يرى أن الأمر بالمعروف قد يكون واجباً وقد يكون مستحباً تبعاً لطبيعة المعروف الذي يؤمر به، يرى أن النهي عن المنكر واجبٌ على كل حال. ثم أخذ «كوك» بشرح آراء ثلاثة من أشهر المعتزلة القدماء، وهم: الإمام مانكديم^(١٠)، والحاكم الجشمي^(١١)، وأبو الحسين البصري^(١٢). وفي البداية يستعرض «كوك» آراء الإمام مانكديم في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورأيه في تعريفه ووجوبه وشرائطه وسلسلة مراتبه، وإظهار الكراهة للمنكر، وأنواع المنكر، والموقف العملي في هذا الباب. ثم يبحث في آراء أبي الحسين البصري والحاكم الجشمي. وفي نهاية الفصل يعدّ ثلاث خصائص عامّة للموقف المعتزلي من هذه الفريضة. والخصيصة الأولى تكمن في الأسلوب التحليلي والبنية المنطقية للمعتزلة التي تتجلّى ضمن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتميّزها من سائر الكتب التي ألفتها المذاهب الأخرى في هذا الشأن. والخصيصة الثانية هي انسجام وتناغم هذه العقائد على طويل التاريخ، وعلى مختلف مناطق انتشار المعتزلة في الجغرافيا الإسلامية. والخصيصة الثالثة التي تميّز المذهب المعتزلي تكمن في المنهج العملي في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والذي يتجلّى في جميع مراتبه، حيث يؤكّدون على خوض كل أنواع المخاطر من أجل تحقيق هذه الفريضة.

الزيدية

يختصّ الفصل العاشر بـ «الزيدية»، حيث يذهب «كوك» - بعد بيان نقاط الاشتراك بينهم وبين الشيعة، من قبيل: اختيار الكلام المعتزلي، والعمل على نشر وإشاعة السنة الفقهية - إلى الاعتقاد بأن هناك اختلافات جوهرية تميّز الزيدية من

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٤٥

غيرهم، ومن بينها: «إن الزيدية يميلون إلى الاتجاه العملي، بينما يجنح الإمامية نحو التسليم والرضا». وقد كان لهذا الاختلاف الجوهرى تأثيراً خالداً ومصيرياً على فهمهم لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ثم يتعرّض إلى العقائد الأولى لهذا التيار، ويسمّي القاسم بن إبراهيم الرسيّ (٢٤٦هـ) بوصفه واحداً من أقدم المؤلّفين من الزيدية، الذين وصلتتا بعض المعلومات عن عقائدهم. إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عنده مفهومٌ بسيط، وقد نقلت عنه في هذا الشأن ثلاثة استفتاءات فقط، وهي كالتالي: الاستفتاء الأول بشأن معنى المعروف والمنكر؛ والثاني بشأن التأكيد على ضرورة تطبيق هذه الفريضة، وإن ترتّب عليها الأذى والضرر؛ والثالث بشأن دور إذن الإمام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهنا يقول الرسيّ: إن الإمام من خلال تطبيقه لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما يعرف نفسه، وفي ذلك إشارة إلى أصل أصيل من أصول الزيدية. ثم تعرّض «كوك» إلى النزعة العملية عند الزيدية، ونقل عن أبي الفرج الإصفهاني أنه يذكر الإمام الصادق في زمرة الذي يتحدثون عن الثورة من أجل النهي عن المنكر. يرى «كوك» أن خصيصة الزيدية تكمن في النزعة العملية السياسية التي تنبثق عن التفكير الاعتزالي. يكمن جوهر عقيدة الزيدية بشأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أن الإمام المفترض الطاعة هو الذي يخرج من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي غير هذه الصورة لن يكون سوى إماماً للحلال والحرام، وليس إماماً مفترض الطاعة؛ إذ إنه لا يأمر ولا ينهى، وإن الله سبحانه وتعالى لا يأمر بإطاعة الإنسان الساكت، وإنما يأمر باتّباع قائمٍ يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر». ومع ذلك لا ينبغي اختزال جميع التراث الزيدي في هذا الأصل. فإن لديهم كذلك تراثاً فقهياً قيماً أيضاً، وهو تراثٌ مؤثّر في فهمهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن خلال جولته في التراث الزيدي يصل «كوك» في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى مسألتين رئيسيتين، وهما:

أولاً: لا وجود في هذا التراث لمرتبة الإنكار القلبي في النهي عن المنكر.

وثانياً: إن اللجوء إلى إشهار السلاح لا يمكن تأييده، إلا في حالة الضرورة

القصوى.

وهاتان الخصيصتان ملحوظتان على الزيدية في القرون الأولى بشكل واضح.

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

بيد أن التاريخ اللاحق للزيدية في اليمن يتجلى على نحوٍ آخر، حيث يبرز من خلال ظاهرتين متوازيتين، إحداهما: نقص التراث المعتزلي؛ والأخرى: تسلل وانتشار المنهج الفكري لأهل السنة بينهم: «ونتيجة لذلك تأثر فهم الزيدية للنهي عن المنكر بتفكير أهل السنة بشكلٍ متسارع، وتجلى ذلك على وجه التحديد في (الإنكار القلبي)، وفي نهاية المطاف حلّ محله التمرد على الخروج ضدّ السلطان الجائر». ومن ثم يبحث ضمن هذا التراث إحدى الشخصيات الشاخصة في المذهب الزيدي ذي النزعة السنيّة، وهو محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ)، ويتناول آراءه؛ ليصل بعد ذلك إلى نتيجة مفادها: إنه لا يجب من الآن فصاعداً اعتبار فكرة النهي عن المنكر مفهوماً خاصاً بالزيدية.

الإمامية والإسماعيلية

يدور محور البحث في الفصل الحادي عشر حول «الإمامية»، وذلك من خلال التأكيد على أنهم «قد قدّموا أكثر الوثائق والمستندات نضجاً وتنظيماً في مجال النهي عن المنكر. وعلى الرغم من أن كتب الإمامية الأولى لا ترقى من حيث الكم إلى مجموع روايات أهل السنة أو الكتب الفقهية للأحناف في عصر واحد، إلا أنها أكثر من الوثائق المبعثرة والناقصة للمعتزلة والزيدية». وقد عمد «كوك» إلى تقسيم تاريخ الإمامية من هذه الناحية إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: تشمل عصر حضور الأئمة، حيث لم تكن أفكار المعتزلة قد تسلّلت إلى دائرة المذهب الإمامي.

المرحلة الثانية: تبدأ من القرن الرابع وتستمرّ إلى القرن الثامن الهجري.

المرحلة الثالثة: تبدأ من القرن الثامن وتستمرّ إلى عصرنا الراهن، حيث تشمل تأسيس الدولة الإمامية في إيران بقيادة الإمام الخميني أيضاً.

ثم ينتقي روايات الإمامية من مصدرين من المصادر الشيعية الأصيلة، وهما: (الكافي) للكليني، و(تهذيب الأحكام) للطوسي، ويقوم بتحليل مضامينها، ليصل إلى نتيجة مفادها: لا مكانة للنزعة العملائية في هذه الروايات، باستثناء رواية طويلة واحدة عن الإمام الباقر. بيد أن هذه الرواية غير مقبولة من وجهة نظر «كوك»، وذلك للأسباب الثلاثة التالية:

الاجتهاد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٤٧

أولاً: إن النزعة العملانية في هذه الرواية لا تتسجم مع الروايات الأخرى.

وثانياً: إن هذه الرواية معروفة عند الزيدية أيضاً.

وثالثاً: إن الراوي الرئيس لهذه الرواية هو أبو حفصة قاضي مرو، وهو ليس

إمامياً، وبالتالي فإن هذا الحديث غريب الإسناد، ولا يمكن التعويل عليه.

وبعد نقد سائر الروايات الأخرى، يكفي «كوك» بثلاث روايات فقط.

ومضمون واحدة منها - وهي مأثورة عن الإمام الصادق - هو أن الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر لا يجب على الجميع، وإنما هو واجب على خصوص من له القدرة على

ذلك. والرواية الثانية تنهى عن مواجهة السلطان الجائر. والرواية الثالثة تحكي عن

السلوك العملي للإمام الصادق في مقابل أولئك الذين كانوا منشغلين بالمواجهة، وتعبّر

عن منهج وطريقة الإمام في النهي عن المنكر. يعتقد «كوك» أن بعض روايات أهل

السنة، من قبيل: رواية المراحل الثلاث، قد تسلل إلى المصادر الشيعية أيضاً. ومع ذلك

كله فإن المصادر الشيعية لا تعاني نقصاً من هذه الناحية، وإن ما يتم بيانه في المصادر

الشيعية في هذا الشأن لا يشبه ما تشتمل عليه المصادر السننية المعاصرة لها.

ثم ينتقل «كوك» إلى دراسة الفكر الشيعي في المرحلة الثانية من الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعمل بالتحديد على بحث مسألة التدرج والمراحل

الثلاث في هذه الفريضة. وبعد رفض أن يكون لها منشأ معتزلي يحتمل أن يكون لهذه

الرواية جذور في المصادر السننية، وأنها لا تتسجم مع الفكر الشيعي القديم. ثم

يتعرض إلى دور إذن الإمام في هذا المورد؛ حيث هناك من يشترط إذن الإمام في القيام

بهذه الفريضة، وهناك من لم يُشر إلى هذا الشرط في القيام بوظيفة الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر. وقد تعرض «كوك» في هذا المورد إلى ذكر أسماء الموافقين

والمخالفين: «تذهب المصادر المعادية في الغالب إلى القول بأن الإمامية (الرافضة)

ينكرون العمل بالنهي عن المنكر في غيبة الإمام. ويمكن لنا أن نعتبر هذا الادعاء

فهماً جدلياً خاطئاً لنظرية إذن الإمام. وسواء أكان ذلك حسناً أو قبيحاً فإن الجذور

التاريخية لأي واحد من هذه الوثائق لا يرقى إلى التعبير عن وجود هذا الاعتقاد في

الفترة السابقة لعصر المفيد».

يطرح «كوك» جملة من المسائل، ويتحدث عن كل واحد منها بالتفصيل، من

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

قبيل: هل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلي أم نقلي؟ وإمكان تقسيم المعروف إلى واجب ومستحب، وهل هو واجب عيني أو كفائي؟ وما هي شرائط وجوب هذه الفريضة؟

ثم يصل إلى المرحلة الثالثة وعلماء الإمامية في العصور المتأخرة. وفي هذه المرحلة كان الكلام بشأن المراحل والمراتب الثلاث لهذه الفريضة قد ترسّخ في الأذهان. كما يردُّ البحث في أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا أدّى إلى استعمال العنف فإنه يتوقّف على إذن الإمام في مثل هذه الحالة. وهنا نشهد إبداعاً جديداً يتجلّى في وجود فقيه جامع للشرائط محلّ محلّ الإمام، ويكفي إذنه عن إذن الإمام. وقد ظهرت هذه النظرية في بداية العهد الصفوي. أما المسألة الأخرى التي تطرح نفسها في هذه المرحلة فهي تدور حول ما إذا كان وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلياً أو نقلياً؟ وقد ذهب بعض العلماء، من أمثال: المقدّس الأردبيلي، إلى عدم جدوائية هذا البحث من الأساس، ويتجاوزونه دون أن يكلف نفسه عناء البحث فيه؛ لأن الوحي قد حدّد تكليفنا في هذا الشأن، ومعه لا ضرورة إلى المزيد من البحث. كما تمّ طرح مسألة عينية أو كفائية وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذه المرحلة، وإن أغلب العلماء يذهبون إلى القول بالوجوب الكفائي. وفي هذه المرحلة يتمّ حذف بحث الجهاد من الكتب الفقهية بالتدرّج، وبالتالي «حيث إن النهي عن المنكر يعتبر جزءاً من هذه المسألة فإنه يكون ضحيّة تلقائية لهذا الحذف».

وفي ختام هذا الفصل هناك إشارات مقتضبة إلى الإسماعيلية ومواقفهم تجاه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويصل إلى نتيجة مفادها: إن هذه الفريضة لا تحظى بمكانة مرموقة عندهم. ومما قاله في ذلك: «في قراءتي للمصادر الإسماعيلية لم أعرّض إلا على رواية واحدة يتيمة بشأن النهي عن المنكر». وكان ابن أبي الحديد المعتزلي يدّعي أن الإسماعيلية (النزارية) كانوا يبرّرون قتل أمراء الجور بمفهوم النهي عن المنكر: «بيد أنني في حدود بحثي لم أعرّض في كتب النزارية على شاهد واحد يثبت هذا الادّعاء».

الأحناف والشافعية والمالكية

القسم الرابع يتعرّض ضمن ستة فصول إلى «سائر الفرق الإسلامية الأخرى»،

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٤٩

ومتابعة هذه الفريضة عندهم. في الفصل الثاني عشر يتم توجيه الاهتمام بـ «الأحناف» بوصفهم أتباع أقدم مذهب فقهي لأهل السنّة، وعلى الرغم من بطء تبلور المدرسة الكلامية عند الأحناف، الأمر الذي يضطرننا إلى متابعة آرائهم حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مصادر الماتريديّة. وقد عمد «كوك» في بداية الأمر إلى بحث الأوضاع الفكرية لدى الأحناف إلى ما قبل الدولة العثمانية، ويثبت أن النهي عن المنكر كان يمثل واحداً من أصول عقائد أبي حنيفة. ثم ينتقل إلى البحث عن شرح المذهب الحنفي في المرحلة العثمانية، من أمثال: أبي عليّ القارئ، الذي ألف أغنى الكتب في هذا المجال؛ والشارح الآخر هو إسماعيل حقيّ البروسوي، الذي هو بالإضافة إلى أبي عليّ القارئ كان شديد التأثر بأبي حامد الغزالي، وفي ما يتعلق بتفسير القرآن عمد إلى سرقة بعض المطالب من الزمخشري، ونسبها إلى نفسه. إن مطالعة آثار أشخاص من أمثال: إسماعيل حقيّ البروسوي تثبت «تبعية الأحناف العلمية لغير الأحناف». وفي الحقيقة فإننا في هذا التراث نقف على خلاصة لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كتاب (إحياء علوم الدين)، لأبي حامد الغزالي. وهكذا الأمر بالنسبة إلى طاشكبري زاده، فإنه لم يكتفِ بسرقة أفكار أبي حامد الغزالي في ما يتعلق بمجال النهي عن المنكر فحسب، بل عمد إلى تعديل تحليل الغزالي في ما يتعلق باللجوء إلى العنف في مواجهة حكام الجور. ومن خلال الجولة التفصيلية في أدبيات الأحناف في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يصل «كوك» إلى نتيجتين، وهما:

النتيجة الأولى: «الضعف الواضح في التراث الحنفي المتعلق بهذا الموضوع؛ إذ لم أتمكّن من العثور في جميع مصادر الأحناف على تقرير واحد في هذه الوظيفة من شأنه أن يوصف بأنه منسجم ومنهجي، وفي الوقت نفسه يمكن أن يُنسب إلى الحنفية بشكلٍ خالص».

النتيجة الثانية: إن رؤية الأحناف إلى مسألة النهي عن المنكر رؤية متساهلة. وبطبيعة الحال هناك استثناء يجب أخذه بنظر الاعتبار من هذه الناحية، وهو أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص (٣٧٠هـ)، فهو يرى أن أبا حنيفة كان يؤمن بالنهي عن المنكر باللسان والسيف. وهو أمرٌ لا أجده منسجماً مع المسار العام للرؤية الحنفية.

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

والفصل الثالث عشر يتناول التعريف بتاريخ وتطور رؤية «الشافعية» في هذا الشأن، ضمن قسمين: شوافع ما قبل الغزالي؛ وشوافع ما بعد الغزالي. حيث يبلغ التأليف لدى أتباع هذا المذهب في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ذروته في مؤلفات الغزالي، وبعده يبدأ مساره النزولي، على الرغم من كونه حتى في مساره النزولي أغنى من مؤلفات الأحناف. ومن خلال دراسة آثار هذه المرحلة يمكن التمييز بين ثلاث خصائص، وهي:

أ - استمرار تراث الجويني.

ب - اختلافها عن رؤية الأحناف، التي تركز إلى طلب العافية.

ج - عدم وجود بنية منسجمة بالقياس إلى التراث المعتزلي.

والفصل الرابع عشر يبدأ بالإشارة إلى الجذور التاريخية والنزعة الكلامية لدى «المالكية». وفي هذا التراث كذلك لا نشهد ذلك الرقي والانسجام لآراء مالك، حيث التراث الواصل إلينا مبعثر ومشتت.

الإباضية

يختص الفصل الخامس عشر بالتعريف بـ «الإباضية» في عُمان شرقاً، وفي شمال أفريقيا غرباً، مع دراسة وتحليل الآراء الإباضية في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إن من بين أكثر المصادر التي يمكن العثور عليها في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تفصيلاً عن الإباضية في شمال أفريقيا كتاب يعود تأليفه إلى الشيخ إسماعيل بن موسى الجيطالي (٧٥٠هـ)، ومضامين هذا الكتاب مقتبسة بشكل رئيس من آراء أبي حامد الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين). يسعى «كوك» في هذا الفصل إلى المقارنة بين إباضية الغرب وإباضية الشرق، وبين مواطن الاختلاف فيما بينها. وفي المجموع لا فرق في فريضة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) بين الإباضية وسائر التيارات الإسلامية الأخرى، إلا في ما يتعلق بالتأكيد على الأمر والنهي اللفظي، والاهتمام بدور العنصر النسوي في تطبيق هذه الفريضة.

أبو حامد الغزالي

الفصل السادس عشر يختص بدراسة «الغزالي». من الناحية المنطقية كان يجب

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٥١

الحديث عن الغزالي في الفصل الخاص بالشافعية، يُبدَأُ أن أهميّة كتابه الخالد والقيّم (إحياء علوم الدين)، وتأثيره على جميع التيارات الدينية بعده، هي التي أوجبت عقد فصلٍ مستقلٍّ لدراسته. إن هذا الفصل في الحقيقة عبارة عن تقرير وتحليل لقسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من هذا الكتاب الضخم، ونعني بذلك كتابه (إحياء علوم الدين).

وقد تعرّض هذا الكتاب منذ بداية صدوره إلى الكثير من موارد النقض والإبرام، بل هناك من المعارضين مَنْ أطلق عليه عنوان: «إماتة علوم الدين»! وعلى الرغم من ذلك تمكّن هذا الكتاب من تثبيت وترسيخ منزلته ومكانته في القرون اللاحقة، بل والتأثير على سائر التيارات الإسلامية الأخرى أيضاً. وإن وجود التلخيصات المختلفة لكتاب الإحياء، التي تصل إلى اثنين وعشرين تلخيصاً، وانتماء الملخصين إلى مختلف المذاهب والمشارب، يكشف عن مدى أهميّة هذا الكتاب.

لقد عمد الغزالي في هذا الكتاب - بعد بيان أهميّة ووجوب فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - إلى شرح أركانها الأربعة، وهي: المحتسب، والمذنب، والمنكر، وكيفية الاحتساب، مع بيان رأيه التفصيلي في هذا الشأن. وبعد التقرير الدقيق الذي يقدّمه «كوك» لآراء الغزالي، وتأكيد على أصالة الطرح لديه، يأخذ عليه تشتيت النصوص وتفرّقها، مذكراً بأنه كان من الأفضل للغزالي أن يستعين بمقومٍ للنصوص في إنجاز هذا الكتاب. أما البحث اللاحق لـ «كوك» فهو تقرير تراث الغزالي، وتأثير هذا الكتاب على الأجيال التي ظهرت بعد صدوره. وقد أثبت في هذا التقرير شدة تأثر مختلف المفكرين والعلماء به، من خلال نقلهم لبعض آراء الغزالي أو جميعها أحياناً، مع ذكر اسمه تارةً ومن دون ذكره تارةً أخرى. وإن من بين الذين أعدوا خلاصات لكتاب إحياء علوم الدين: أحمد الغزالي، ويحيى بن أبي الخير، ومحمد بن سعيد القريضي اليميني، وجمال الدين الخوارزمي، والصوفي البلالي. ولم يقتصر تلخيص الإحياء على العلماء من الشافعية فقط، بل تعدّاهم إلى العلماء من سائر المذاهب الأخرى، حيث عمدوا إلى تأليف كتب تضاهي كتاب الإحياء في ثقله، وفي الوقت نفسه مشبع بتراتهم الكلامي والفقهي. ويمكن لنا أن نذكر من بين هؤلاء: الطرطوشي (المالكي)، وابن الجوزي، وعلي القارئ (الحنبلي)، وإسماعيل بن

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

موسى الجيطالي (الإباضي)، والمؤيد يحيى بن حمزة (الزبيدي)، والملا محسن الفيض الكاشاني (الشيعة). بل إن هذا التأثير لم يقتصر على المسلمين فقط، بل تعداهم ليصل «حتى إلى المسيحيين أيضاً؛ حيث كتبوا رواية عن هذا الكتاب أيضاً». وبتعبير أدق: نجد من بين النصارى غريغوريوس أبا الفرج ابن العبري (٦٨٥هـ) - وهو من المسيحيين اليعاقبة - قد ألف بتأثير صارخ من كتاب (إحياء علوم الدين) كتاباً بعنوان (الإيثيقون).

إعادة صياغة هذه الفريضة في المرحلة الحديثة

الفصل السابع عشر يحتوي على «إعادة النظر في الإسلام الأول»، حيث يسعى إلى وضع الفصول الستة عشرة المتقدمة، والتي تم ذكرها بشكل متكرر، والتي كانت تشوش على القارئ أحياناً، ويضمها إلى بعضها، ليعطي صورة متكاملة عن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكنه في هذا الفصل، بدلاً من تكرار تلك الأبحاث أو تدوين فصل مدرسي في باب العقائد، يعمد «كوك» إلى اختيار أربعة مواضيع محورية، ليعمل على شرحها وبسطها التاريخي والاجتماعي. وإن هذه المواضيع الأربعة عبارة عن: دراسة السياسات الحكومية تجاه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبيان علاقة النهي عن المنكر بالحياة الشخصية وخصوصيات الأفراد، والمنزلة الاجتماعية للنهي عن المنكر، ودور العلماء الخاص في هذه المسألة. وفي هذه المسألة الأخيرة، بعد البحث عن حصرية أو عدم حصرية هذه الوظيفة على العلماء، يخلص «كوك» إلى القول: «ربما أمكن القول: إن النهي عن المنكر كان في قسم طويل من التاريخ الإسلامي حكراً على العلماء فقط. ولكن على الرغم من عدم التسيق هذا يكفي أن نسأل أنفسنا: كيف تمكن العلماء من الحصول على هذا الحق الحصري؟ وهل يأملون في احتكار هذا الحق لأنفسهم في ظل الظروف الراهنة؟».

والقسم الخامس بعنوان: «ما وراء الإسلام التقليدي» يشتمل على ثلاثة فصول، ويسعى إلى التعريف بالاتجاهات التجديدية في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين مختلف المذاهب، والعمل على تقييمها.

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٥٣

مقارنة آراء الشيعة بآراء أهل السنة

الفصل الثامن عشر تحت عنوان: «التحوّلات الإسلامية المعاصرة» يشتمل على ثلاثة أقسام. يسعى «كوك» هنا إلى بيان الاختلاف بين التعاليم الشيعية وتعاليم أهل السنة في هذه المسألة. فعلى الرغم من أن الاختلاف بين مذاهب أهل السنة في هذا الشأن غير مطروح بشكلٍ جادٍ حالياً، إلا أن الشيعة لا يزالون محتفظين بهويّتهم. ففي الوقت الذي فقد تراث أهل السنة جدوائيته في هذا الشأن، وتحوّل إلى مجرد مسألة تاريخية، لا يزال التراث الفكري الشيعي متدفّقاً وحيويّاً: «إن الاختلاف الذي نسعى إلى دراسته في هذا الفصل يرتبط إلى حدٍّ ما بالمصير غير المتكافئ بين هاتين المدرستين. إن ما وصلنا عن أهل السنة قد تحوّل إلى موروث، وهو يشبه إلى حدٍّ ما الصرح أو المعلم التاريخي الذي يقدّسه الناس، ولكنّهم في الوقت نفسه لا يريدون استعادته، والعيش ضمن دائرته. بعكس ما عليه المدرسة الإمامية، حيث يمكن القول: إنها لا تزال محتفظةً بحيويتها، وهي في ذلك مدينةً لجهود العلماء العاملين تحت ظلّ هذه الفريضة».

وهنا يعمل «كوك» قبل كلّ شيء على تقديم تقرير عن العلماء المتأخّرين لأهل السنة من الذين قاموا بإعادة النظر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقاموا في هذا الشأن إما بإبداء أفكار جديدة أو عملوا على إعادة تدوير الأفكار القديمة ضمن قوالب عصرية. فعلى الرغم من وجود بعض الأشخاص الذين أعادوا ذات المناهج القديمة، دون اعتبار للمتغيّرات الجديدة في العالم المعاصر، من أمثال: الشوكاني، والآلوسي، والقنوجي، بيد أن هناك في الوقت نفسه من سعى إلى إضفاء حلّة جديدة على أبحاث أبي حامد الغزالي، وعرضها على القارئ بثوبها الجديد، من أمثال: القاسمي، وسعيد حوّا، وعزّ الدين البيانوني، وعلي بلحاج، وخالد بن عثمان، وهم جميعاً من المدينين لتراث الغزالي. وفي الوقت نفسه سعى آخرون إلى تقديم تفسير عصريّ لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبدلاً من تكرار واجترار المفاهيم القديمة التي كانت تُعدّ في وقتٍ ما من مصاديق المنكر، من قبيل: «حلق اللحية»، يتم العمل حالياً على تظهير البُعد الاجتماعي لهذه الفريضة. ومن بين هؤلاء يمكن لنا أن نذكر محمد عمارة، الذي عدّ «الاشتغال بالأمور العامة» جزءاً من هذه الفريضة. إن

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

هذه المشاركة في الأمور العامة تشمل تشكيل الأحزاب والنقابات وإصدار الصحف والجرائد أيضاً، وبذلك تتحوّل فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى مسألة جوهرية بين هؤلاء الأشخاص. ومن بين الأبحاث الدائرة بين هؤلاء المجدّدين في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو دور العنصر النّسوي في تطبيق هذه الفريضة، ويسعون إلى إظهار المساواة بين المرأة والرجل في هذه المسألة من خلال الاستناد إلى القرآن والسنة. وعلى هؤلاء الأشخاص أن يحلّوا مسألتين جوهريتين أخريين، وهما: أولاً: دور الدولة في تطبيق هذه الفريضة. وثانياً: هل مرحلة الممارسة العملية - التي هي مضمون الحديث القائل بالمراتب الثلاث لهذه الفريضة - حقّ عام للجميع أم أنها حكراً على السلطات السياسية الحاكمة؟ في مقابل الذين قالوا بأن الممارسة العملية تقتصر على الدولة حفاظاً على الأمن، ذهب بعض المخالفين إلى القول بأن هذا الكلام يندرج في خانة البدعة، ولا يمكن عدّ أيّ مرتبة من مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من اختصاص جماعة أو طبقة بعينها. وقد اتخذت هذه المسألة - بالالتفات إلى اتساع رقعة التيارات الإسلامية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، ولا سيّما في مصر والجزائر - شكلاً عملياً وملموساً بالكامل.

سياسة الشيعة في العصر الراهن والدولة الإسلامية الإيرانية

يختصّ القسم الثاني من هذا الفصل بـ «دراسة التحوّلات في عقائد الشيعة الإمامية»، وبالتحديد في إيران. يرى «كوك» أن لدى الشيعة إدراكٌ جيد لأفكار أهل السنة في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويستفيدون من ذلك في محلّه على نحوٍ جيّد، في حين أن فهم أهل السنة لرؤية الشيعة المعاصرة ناقصٌ ومحفوف بالغموض، بل وخاطئٌ في بعض الموارد.

هناك ارتباطٌ وثيق بين مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنشاطات السياسية الأخيرة لعلماء الدين في إيران. لقد تطوّر إحياء الإسلام بوصفه عقيدة سياسية في الفضاء الجديد عند الإمامية على امتداد جيلين، وأدّى ذلك إلى إعادة النظر في المسائل الدينية والترويج لتعاليمه السياسية. وكان علماء الدين في إيران هم الطلائع في هذا الأمر، رغم وجود بعض المؤثّرين في هذه الساحة من غير علماء الدين

الإجتهااد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٥٥

أيضاً، ومن بينهم: المهندس مهدي بازركان والدكتور علي شريعتي. لقد ادّعى أحد المحققين المعاصرين - واسمه أخوي -، في كتابه «الدين والسياسة المعاصرة في إيران»، أن المثقفين مقدّمون على رجال الدين في ربط الدين بالسياسة. يُبدّ أن «كوك» يخالفه الرأي في ذلك، ويقول: «إن الإحصائية التاريخية الموجودة أمامي لا تساعد على هذا الرأي». لقد طبع كتاب «الحدّ الفاصل بين الدين والسياسة»^(١٣)، لمهدي بازركان، في شهر ذي سنة ١٣٤١هـ.ش. وقد سبقه إلى ذلك رجلان من علماء الدين (في سنة ١٣٣٩هـ.ش)، حيث ألقيا محاضرات حول الأمر بالمعروف، وقد طبعت هذه المحاضرات لاحقاً في مجلة (كفتار ماه) [...]. وفي ذات الشهر الذي طبع المهندس مهدي بازركان كتابه «الحدّ الفاصل بين الدين والسياسة» قام محمد بهشتي (١٤٠١هـ) بتأليف كتاب «بحث حول المرجعية وعلماء الدين»^(١٤) - المطبوع في طهران، سنة ١٣٤١هـ.ش - بتقديم بحثٍ مختصر عن الأمر بالمعروف بأسلوبٍ غير تقليدي. كما عمد «كوك» إلى التعريف بمصادر أخرى، وكلّها سابقة على كتاب بازركان؛ ليستتج من ذلك كله أن علماء الدين كانوا في طليعة المجدّدين في طرح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقول كوك: «إن مفهوم النهي عن المنكر التقليدي عند الإمامية كان يبين التسليم السياسي المحدّد من جهتين»: إحداهما: اشتراط عدم وجود خطر على الناهي عن المنكر، فإذا كان هناك من خطر يهدّد الناهي عن المنكر لا يرتفع وجوب النهي عن المنكر فقط، بل ترتفع فضيلته أيضاً. والجهة الأخرى: الحاجة إلى إذن الإمام عندما يؤدّي التطبيق العملي لهذه الفريضة إلى العنف. يُبدّ أن علماء الدين المعاصرين في إيران أعادوا صياغة هذا المفهوم، بحيث يتّخذون منه وسيلةً للثورة على الشاه وإسقاطه، واستلام السلطة. «إن أبرز نقطة بشأن اشتراط الخطر تبدأ ببحثٍ حول النهي عن المنكر كتبه [الإمام] الخميني بنفسه». وفي هذا البحث، بدلاً من إطلاق أصل الخطر، يتمّ بحث مسألة الأولوية، ومنطق الأهمّ فالأهمّ، ويتم التأكيد على أهمية موضوع المنكر، وفي بعض الموارد حيث يتعرّض أصل الإسلام للخطر لا يبقى هناك موضعٌ لاشتراط عدم وجود الخطر في وجوب النهي عن المنكر، وقال في هذا الشأن: في مثل هذه الموارد يجب النهي عن المنكر، ولو بلغ ما بلغ. وهنا لا يكفي «كوك» بمؤلّفات الإمام الخميني فقط، وإنما يبحث في آراء غيره من فقهاء الشيعة، ويبين

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

تطوّر هذا الشرط عندهم. وبعد الفقهاء يتناول علماء الدين الذين قدّموا نظريات في هذا المجال، ومن بين هؤلاء: أحمد طيبي شبستري، الذي يرى فيه «كوك» شخصية جديرة بالاهتمام، فإن الكتاب الصاحب الذي ألّفه حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد طبع بعد وفاته، وكان مؤثراً من جهاتٍ متعدّدة. إنه بتأثير من الاندفاع والحماس الثوري لا يعتمد في هذا الكتاب إلى تحليل اشتراط عدم وجود الخطر. إن كتباً من هذا النوع تثبت أن علماء الشيعة قد أعادوا النظر في الرؤية التقليدية لاشتراط عدم وجود الخطر.

أما المورد الثاني فهو مسألة وجوب الإذن في الموارد التي تؤدي إلى استخدام العنف. وفي هذه المسألة يبدأ «كوك» بحثه من الإمام الخميني، وبيان رأيه، ويمضي بالبحث قُدماً. إن الإمام الخميني من خلال تأكيدته على ضرورة إذن الإمام المعصوم في هذه المرتبة يحلّ محله المجتهد الجامع للشرائط في عصر الغيبة، حيث يمكنه أن يملأ فراغه في هذا المقام. وإن العلماء المعاصرين للإمام الخميني في هذا المورد «أقلّ صراحة منه؛ فإن السيد الخوانساري يتحدّث عن إذن الإمام المعصوم فقط؛ والسيد الخوئي يتحدّث عن الاستئذان، ويقصر المراتب العليا من العنف على الإمام أو نائبه؛ وأما السيد الكلبيكاني فيرى وجوب إذن الإمام؛ وأما السيد الشيرازي فيرى وجوب إذن الحاكم الشرعي عندما يبلغ الأمر إلى القتل».

أما الإبداع والتجديد الآخر في الفكر الشيعي بهذا الشأن فهو الالتفات إلى ضرورة إيجاد مؤسّسة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتجنّب السلوك الفردي في هذه الفريضة. قال الشهيد المطهري في كلمة له ألقاها سنة ١٣٣٩هـ-ش: «في العصر الراهن لا جدوى من السلوك المنفرد، ولا بدّ لتحقيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من التعاون والمشاركة الجماعية». يرى «كوك» أن هذا التأكيد من قبيل الإمامية على صورة وجود مؤسّسة تنظم هذه الفريضة «شبيهة جداً بمنهج أهل السنّة، غاية ما هنالك أن مكنم الفرق في أن الإمامية قد انطلقوا في تأكيدهم هذا من تدارك المبنى الفكري عن طريق إيجاد التحوّل في تراثهم العلمي»، وبعبارة أخرى: إنهم أعادوا التفكير في الشرائط السائدة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي في شرط العلم، والتأثير، وعدم الخطر. ثم يعتمد «كوك» إلى فتح كوة في الجدار

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٥٧

التاريخية لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، حيث يبدأ من الدستور ودراسة وتحليل المواد الواردة فيه بشأن هذه الفريضة. وبذلك فقد تحوّل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى أداة بيد السلطة، وبذلك صار الأمر يشبه ما عليه واقع الحال في المملكة العربية السعودية. ولكن «حيث تعتبر إيران من الناحية الثقافية أغنى من المملكة العربية السعودية، حيث تتمتع إيران بهامش أكبر من الحرية، يكون وضع هذه الفريضة في إيران أفضل منه بكثير في السعودية، ولذلك نجد الكثير ممّا يمكن قوله في إيران بشأن منظومة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ثم نقل «كوك» نموذجاً من تلك الاستفتاءات التي طُرحت على الإمام الخميني في بداية الثورة، وبينّ تداعياتها، وحالياً خُفّت جذوة ذلك الفضاء الملتهب، وقلّ طرح الأسئلة من هذا النمط. «ثم أشار إلى موقع ودور المرأة في تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يرى «كوك» أن أغلب علماء الشيعة يستندون إلى الآية ٧١ من سورة التوبة في استنتاج أن النساء مكلفات بدورهنّ بأداء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً: «إن المفسّرين من الإمامية أكثر تأكيداً من زملائهم من أهل السنّة على هذا الجزء من الآية. وبعد دراسة آثار خمسة عشر عالماً من مفسّري القرآن من الإمامية تبين لنا أن خمسةً منهم يذهبون إلى هذا الرأي». وبعد نقل وتحليل وضع المرأة من ناحية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يختم «كوك» بحث الشيعة. وفي القسم الثالث من هذا الفصل يجري مقارنة بين آراء العلماء والمفكرين المعاصرين من أهل السنّة والشيعة في هذا الشأن.

يقول «كوك»: «يندر أن ترى بين الكتاب من أهل السنّة أثراً لوعبهم وإدراكهم لنظريات الإمامية، فضلاً عن الشوق الشامل منهم». وهذا ما لا نراه عند الشيعة؛ إذ «نجد، بعكسهم، أن أغلب علماء الإمامية على استعداد تامّ للاستفادة من مصادر أهل السنّة». والشاهد على هذا المدعى ترجمة الآثار التفسيرية لأمثال: سيد قطب من قبل علماء الشيعة. وبعد ذلك يشير «كوك» إلى المسالك المشابهة بين الشيعة وأهل السنّة المعاصرين، من قبيل: الإقبال على السياسة، وإعادة صياغة مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مبيّناً نقاط القوّة والضعف في كلّ منهما. «إن عالم أهل السنّة محيرٌ ومختلف عن المجتمعات الشيعية جداً؛ إذ لا تجد بلداً يتمتّع بسياسة طليعية في

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

هذا المجال». ثم يعمل على مقارنة هذا الوضع بفترة حكم الشاه، وموقف الإمام الخميني منه. يرى «كوك» أن نقطة الالتقاء الرئيسة بين الشيعة وأهل السنة في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تكمن في الانسجام التنظيمي، ومع ذلك كله «هناك اختلاف كبير في هوية المنظمين. ففي دائرة الإمامية يلعب علماء الدين دوراً محورياً في هذه المؤسسة، في حين يتمتع علماء أهل السنة في هذا الشأن بدور هامشي جداً».

أما الأمر الآخر الذي قلّمنا نجده في مباحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو مسألة الاهتمام بالخصوصية وحرمة الحياة الشخصية للأفراد، حيث لا نرى اهتماماً كبيراً بها من قبل أهل السنة، ولا من الشيعة. وبطبيعة الحال «هناك استثناءً رئيس في هذا الشأن، رغم أن الكاتب مورد البحث قد تأثر كثيراً بالشيخ المطهري، ولا يُعدّ كتابه كتاباً استثنائياً. إن من بين الكتب العديدة التي كتبها الشباب من طلبة العلم كتاب ألفه السيد حسن إسلامي الأردكاني، فقد ألف هذا الكتاب بكفاءة عالية، وطبع طبعة قشبية»، ثم قام «كوك» بتشريح هذا الكتاب^(١٥) ورأي كاتبه (صاحب هذه السطور). لقد بدأ المؤلف كتابه هذا بحادثة عن الخليفة الثاني وتجاهله الحريم الخاص والحياة الشخصية للمسلمين، وهي الحادثة التي نجدها في مختلف مصادر أهل السنة، بما في ذلك مؤلفات أبي حامد الغزالي أيضاً. ثم يعمل على بسط البحث، مبيّناً آلية وموقع فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليتعرّض إلى مسائل أخرى، من قبيل: الحسبة وأسباب انحسارها في المجتمع الإسلامي، ليختم هذا الكتاب ببيان آداب هذه الفريضة. لقد خصّص «كوك» ما يقرب من سبع صفحات لدراسة وتحليل هذا الكتاب، ليختم هذا الفصل من الكتاب قائلاً: «إن السيد حسن الإسلامي الأردكاني - بطبيعة الحال - لا يبيّن الثقافة المذهبية الغالبة في إيران. ولكن قد يكون له تأثير كبير على الطبقة المثقفة من الناس. وربما أمكن بيان معنى هذه المطالب للمستقبل ببعض الجمل الشرطية، لو قدر أن يبقى عن المجتمع المدني تصوّر عالمي مناسب، ولو قدر لإيران - وغيرها من البلدان الإسلامية - أن تتحو نحو المجتمع المدني بشكل محسوس، ولو قدر أن يتم ذلك تحت ظل الإسلام، وعندها يمكن لأراء السيد حسن الإسلامي الأردكاني بشأن النهي عن المنكر أن تساعدنا

على تكوين تصوّر عن هذا التحوّل.

في البحث عن الجذور

والفصل التاسع عشر يبحث في «مصادر وجذور وتقييمات» فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فهل يمكن العثور على جذور لهذه الفريضة في الجاهلية أو خارج الدين الإسلامي؟ عمد «كوك» إلى البحث التفصيلي في المصادر الإسلامية القديمة والجاهلية. على الرغم من وجود مفردة المعروف والمنكر في العصر الجاهلي أيضاً، حيث نشهد معاهدة وميثاقاً باسم حلف الفضول، وقد كان رسول الله قبل البعثة واحداً من أعضائه، بيد أن مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل خاص إنما ظهر للمرّة الأولى في القرآن والسنة النبوية، وهذا من مبتكرات الإسلام. ولكن ما الذي يمكن قوله بشأن الأديان الأخرى؟ فهل يوجد ما يشبه هذه الفريضة في الأديان الأخرى؟ وهنا يعمل «كوك» في البداية على مقارنة هذه الفريضة بما يمكن مشاهدته من الموارد في الأديان السماوية، من قبيل: اليهودية؛ والمسيحية. وبعد تحليل النصوص الإيمانية الدينية والتاريخية في هاتين الديانتين يستنتج قائلاً: «لا وجود في المسيحية السريانية قبل الإسلام لشيء يمكن مقارنته به»، بل بعكس ذلك تماماً يمكن القول من خلال دراسة بعض المؤسسات الدينية المسيحية باحتمال أن تكون المسيحية في هذا الشأن قد تأثرت بالإسلام. بيد أن «كوك» لا ينفي هذا الاحتمال الذي قدّمه بعض المختصين في الشأن الإسلامي، حيث سعوا إلى العثور عن جذور للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في اليهودية. ومع ذلك فإنه يميل في نهاية المطاف إلى ترجيح أن يكون لهذه الفريضة جذور إسلامية مستقلة، ليصل بعد استعراض بعض المسائل إلى النتيجة القائلة: «ويمكن لهذا بدوره أن يكون مؤيداً للنظرية القائلة بأن المفهوم الإسلامي لهذه الفريضة قد تمّ إبداعه بشكل مستقلّ عن الأفكار اليهودية التي سبق أن وقع البحث فيها».

ثم أخذ «كوك» يبحث هذه الفريضة في الأديان غير التوحيدية، مثل: الهندوسية، والطاوية، والزرادشتية، والكونفوشيوسية. وبعد الإشارة إلى بعض أوجه الشبه يرجّح ترك هذا البحث برمته؛ إذ يمكن احتمال أن تكون جميع هذه الأديان

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

قد أخذت هذه الفريضة من منشأ واحد: «وبالتالي يجب أن نتجاوز مسألة الجذور دون التوصل إلى نتيجة». بيد أن هذا الكلام لا يعني الرضوخ لتجاهل حقيقة واضحة؛ إذ لا نجد ديناً مثل الإسلام في التأكيد على هذه الفريضة بمثل هذه الأبعاد والتصريحات الدقيقة.

والفصل العشرون يمثل نهاية هذا الكتاب، ويختصّ بـ «خاتمة» هذا البحث، ومحوره يدور حول دراسة وتحليل افتقار الثقافة الغربية لهذا المفهوم. لا وجود في الثقافة الغربية الراهنة لشيء يعبر عن مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. نعم، هناك شيء باسم «الإغاثة» أو «الإنقاذ» و«النجدة»، إلا أن هذه المفاهيم لا تكون إلا إذا اقترن الجرم بوجود ضحية ومجني عليه. وأحياناً ربما تمّ تقديم العون والمساعدة لشخص إذا طلب ذلك. بيد أن هذه المسألة أخصّ من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إن هذا الاختلاف الرئيس بين الرؤية الغربية والإسلامية يؤدي بنا إلى بحثٍ أعمق، وهو الصراع بين العقيدة الإلهية والعقيدة المادية: «وبطبيعة الحال فإن ذلك يفرض بنا إلى المسألة الأساسية المتمثلة بالنزاع بين عقيدتين: منزلة الإله، إذا كان لمثل هذه المنزلة من وجود في الشؤون الإنسانية». وبهذه الإشارة المغلقة يتخلّى «كوك» عن مواصلة البحث، ويختم رحلته الفكرية الطويلة.

وقد عمد «كوك» بعد ذلك في عام ٢٠٠٣م - طبقاً لمعطيات هذا الكتاب، وحذف الإيضاحات الفنية والإحالات التفصيلية - إلى إخراج طبعية من هذا الكتاب لغير المتخصّصين، تحت عنوان: «النهي عن المنكر في الإسلام»، من ١٨٥ صفحة^(١٦). إن هذا الكتاب - على حدّ تعبير مؤلّفه في المقدمة - إنما هو قسمٌ من ذلك الكتاب، بعد حذف مسأله الفئّية، وتدوينه بشكلٍ مفهوم لعموم القراء. وقد أشار المؤلف في مقدّمة هذا الكتاب إلى أنه قد تجنّب في هذا الكتاب ذكر الإحالات التفصيلية والأساسية الواردة في الكتاب السابق، مع تنظيم ذات الأبحاث بشكلٍ سهل الوصول إليه، وأعداده لغير المتخصّصين (non-specialists).

خصائص الكتاب

إن الكتابة حول هذا الكتاب وتقييم أداء الكاتب في تأليفه لهذا الكتاب في

الإجتهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٦١

غاية الصعوبة والبُعد عن الإنصاف؛ إذ من الصعب بمكان أن تعمل على تقييم منجزٍ استغرق من صاحبه خمس عشرة سنة كاملة خلال سويغاتٍ في بضعة أسطر. وإنما يشتدُّ هذا الأمر تعقيداً عندما ندرك عدم وجود صفحة واحدة في هذا الكتاب تخلو من الإحالات الكثيرة، فلا وجود لمدعى إلا وله عليه دليلٌ. وبالمناسبة فإن ذات هذه الإحالات المتكررة يمكن اعتبارها نقداً لهذا الكتاب. وعلى أي حال فإن القراءة في حد ذاتها مقرونة بالحكم، وإن الذي يقرأ كتاباً بتمعنٍ واجتهاد يجيز لنفسه أن يبدي رأيه الخاص بعد الفراغ من القراءة، ويأتي حكم كاتب هذه السطور على هذا الكتاب من هذه المقولة. ولكن من الأفضل أولاً أن نقدم المزايا العامة لهذا الكتاب:

أ. **التتبع:** إن أهم ما يميّز هذا الكتاب هو التتبع الشديد، والمذهل أحياناً. فقد عمد المؤلف إلى الاستفادة من كلِّ مصدرٍ من شأنه أن يعينه في تطوير بحثه، ابتداءً من كتاب «المغني» لابن قدامة إلى صحيفة «نيويورك تايمز»، ومن كتب الاستفتاء والرسائل العملية للفقهاء المعاصرين إلى كتاب «الإيثيقون» لمؤلفه غريغوريوس أبي الفرج ابن العبري المسيحي. ولم يقمُ بذلك على نحو عشوائي أو عبثي، وإنما ضمن سبكٍ منظوم، وحبكٍ متناغم. وقد تنوّعت مصادره على المستوى الكمي والكيفي، كما تنوّعت من حيث انتمائها إلى مختلف الدوائر والاتجاهات. فهناك ما يتعلّق منها بشمال أفريقيا، وهناك منها ما ينتمي إلى إيران في آسيا. وكان له مسيرةٌ تاريخية تدعو إلى التأمّل في الحصول على مصادره، وقد حصل على المصادر الجوهرية بشكلٍ يدعو إلى الثناء والإعجاب؛ فتجدّه تارةً لكي يدرس موضوعاً ما يبحث في سبعة عشر تفسيراً سنياً؛ ولكي يفهم مسألة ما يجول في خمسة عشر تفسيراً شيعياً. وتبدي هذه الدقّة نفسها عندما ينظر في الرسائل العملية، ويقول مثلاً: «ورد وصف هذه المسألة في هذه الرسالة العملية ب (الأهم)»، في حين لا نجد هذا الوصف في الرسائل العملية الأخرى». إن هذا البحث والتتبع المتواصل، دون كلل ولا ملل، يمثّل درساً وعبرة للمحقّقين.

ب. **الأمانة:** لا يرى المؤلف - في استخلاص النتائج والعبر، وإثبات وجهة نظره وفرضياته - حاجةً إلى وضع وتحريف النصوص، وله من الشجاعة التي ينقل معها النصوص المتقدّمة بأمانة، وحتى إذا كان هناك تدخّلٌ أو تصرفٌ من قبل المصحّحين

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

أشار على القارئ بذلك.

ج - التحليل: لم يكتفِ المؤلّف بمجرد جمع وتتبع النصوص والمواد الخام أو المعلومات، وإنما يعمل على توظيفها للوصول إلى الهدف المنشود، مسجلاً بذلك قدرته التحليلية بكفاءة.

د - الإنصاف: إن لدى المؤلّف إحاطة بالمصادر ومكانتها التاريخية، ويعمل على توظيف هذه الإحاطة بشكل صحيح. ومن ذلك - على سبيل المثال -: إنه بالرغم من أن «الأستاذ أخوي» يدعي أن المفكرين من غير علماء الدين متقدمون عليهم في مجال تسييس الدين [بالمعنى الإيجابي]، إلا أنه من خلال رواية المصادر المتقدمة تاريخياً على كتاب المهندس مهدي بازركان يثبت خلاف هذا المدعى.

كما أنه من خلال إحالاته المتكررة إلى المعاصرين له يقدم شكره لأولئك الذين ساعدوا على تطوير تحقيقه بشكلٍ وآخر، وينقل رأي المخالفين له بأمانة، ويقدم النظريات البديلة، ويبقى باب البحث مفتوحاً للأجيال القادمة من المحققين، وبذلك يقدم مثلاً صالحاً لغيره من الباحثين.

ومع كل هذه المزايا لا يخلو هذا الكتاب من بعض الهنات، التي تعرّض القارئ إلى العنت. ويمكن بيان هذه العيوب ضمن النقاط القليلة التالية:

أ. الخوض في الجزئيات، وتجاهل الكليات: يعمل «كوك» في بعض الموارد إلى إغراق القارئ في التفاصيل التاريخية، بحيث يفقده الخيط الرئيس لصلب الموضوع. فعلى سبيل المثال: نجده يذكر جميع تفاصيل المنطقة التي كان يسكنها أحمد بن حنبل، وعدد الحجرات في بيته، وجيرانه، وحتى عدد المستأجرين أيضاً. ونلاحظ ذلك الشيء عند نقله لحكاية صائغ مرّو، وما إلى ذلك من المسائل الأخرى، حيث يتم نقل جميع هذه التفاصيل بدقة متناهية، مع ذكر مصادرها ومطائنها، وكأنه لا يختلف عنده الأمر بين الأبحاث الرئيسية للكتاب ومسائله التمهيدية والهامشية.

ب - تشغل الإحالات والإرجاع إلى المصادر ما يقرب من نصف صفحات الكتاب. إن هذه الإحالات الكثيرة والمتكررة - التي قد نرى لها حتى إحالتين في سطرٍ واحد لذات المصدر - تمثل سيفاً ذا حدين؛ فهي من ناحية تعبر عن الدقة المتناهية التي يتمتع بها «كوك»، فهو على سبيل المثال يشير في الفصل الاستهلاكي من كتابه إلى الكثير

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٦٣

من المصادر في بيان سيرة وآراء ونسب صائغ مرؤ - الذي قُتل على يد أبي مسلم الخراساني؛ بسبب أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر -، وهو أمرٌ ينطوي على الكثير من الفوائد. وإنَّ أكثر من نصف هذا الفصل، الذي يستغرق ثمان صفحات، مخصَّصٌ لنقل الإحالات من هذا القبيل، حيث تمَّت الإحالة في هذا الفصل إلى ما يقرب من مئة مصدر. إن هذه الظاهرة التي نجدها في الكتاب - ولا سيَّما إذا أخذنا بنظر الاعتبار عدم توفر الأقراس المدمجة المشتملة على المصادر لدى الباحثين - تعكس بوضوح عمق الجهد المبذول من قِبَل المؤلِّف، كما تعكس دقَّته العلمية المتناهية في هذا الشأن؛ بيِّد أن هذه المسألة من ناحيةٍ أخرى ذات حدٍّ سلبي، يقطع سلسلة أفكار القارئ بمناسبة وغير مناسبة. وفي الفصل التمهيدي الذي كان يمكن التقدُّم به دون حاجةٍ إلى الإكثار من الإحالات يجد القارئ صعوبةً في التركيز على صلب الموضوع. فكان بالإمكان إنهاء هذا الفصل بمجرد الإشارة إلى حادثة مقتل الصائغ، دون أن يلحق ذلك ضرراً بالقيمة والوزن العلمي للكتاب. ولكنَّه بدلاً من ذلك يبالغ في هذا الفصل في ذكر أصله ونسبه، وعلاقته بالسلطة الأموية، وردة فعل أبي حنيفة وموقفه من مقتله، ومحلّ سكناه، وما إلى ذلك من التفاصيل المملّة، ومصادر هذه المعلومات، التي يبدو أن أبرز خصائصها تكمن في التتكيل بالقارئ، وعرقلة سلسلة أفكاره، وإعاقة عن متابعة البحث.

ج - ذكر المدّعيّات من دون إحالات: وعلى الرغم من ذلك كلّ نجد «كوك» في بعض الموارد التي تمسّ فيها الحاجة إلى ذكر المصادر يتّجه - على خلاف عاداته وقاعدته العامة - إلى عدم ذكر حتّى مصدرٍ واحد على ما يدّعيه هناك. فعلى سبيل المثال: في قوله: «في الوقت الذي يميل الزيدية إلى الاتجاه العملي يجنح الإمامية نحو التسليم والرضا» لا يذكر المصدر أو المصادر التي تثبت هذا المدّعى لمواصلة بحثه.

د - غياب الثورة الحسينية: على الرغم من أن الثورة الحسينية تشكّل في التفكير الشيعي المعاصر حجر الزاوية لمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتى أن بعض الباحثين يؤكِّد على الدَّور الجوهري لهذه الفريضة في ثورة سيد الشهداء، ولا يحلّ هذه الثورة إلّا من خلال هذا المنظار، بل ويعتبرها المفتاح إلى فهمها، نجد «كوك» لا يوليها ذلك الاهتمام الكافي، ويتجلّى منه ذلك بالتحديد عند بحثه لرؤية

• جولة في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المفهوم الإسلامي»

الشيعة بشأن هذه الفريضة.
أما الكلمة الأخيرة التي يجب أن تُقال فهي: إن هذا الكتاب ينبغي قراءته وإعادة قراءته من عدّة جهات، ويجب أن نتعلّم منه فضيلة المتابعة والتحقيق وطرح المسائل، ويجب عدم اعتبار الملاحظات المتقدّمة نقصاً جوهرياً في مثل هذا الكتاب الضخم.

الهوامش

- (1) Michael Cook.
- (2) Early Muslim Dogma.
- (3) Quran: A Very Short Introduction.
- (4) Forbidding Wrong in Islam.
- (5) أجد من المناسب هنا أن أتقدّم بالشكر الجزيل لكلّ من السادة: قاسم جوادي، ورسول جعفریان، حيث وضعا نسخةً من هذا الكتاب تحت تصرّفِي. ومشخصات هذا الكتاب بالإنجليزية على النحو التالي:

Michael Cook, Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge University Press, 2000, 700 pages.

- (6) The three modes tradition.
- (7) positive tendency.
- (8) أبو بكر بن الخلال، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ١: ٦٦.
- (9) وهذه الفلسفة تشبه الحكاية التي يذكرها سعدي الشيرازي في الباب الأول من گلستان، على النحو التالي: (سأل أحد سلاطين الجور عالماً: ما أفضل العبادات التي يمكن أن أقوم بها؟ فقال له: نومك في النهار؛ كي يكون العباد منك في راحة. ثم أنشد قائلاً ما مضمونه بالعربية: (رأيت ظالماً نائماً في وضح النهار... فقلت: هذه الفتنة نائمة، لعن الله من أيقظها).
- (10) هو الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسيني قوام الدين مانكديم. ومانكديم يعني (وجه القمر)؛ لحسن وجهه. وهو من ذرية عمر الأشرف.
- (11) الحاكم الجشمي أبو سعد المحسن بن محمد الجشمي البيهقي (ولد سنة ٤١٣هـ)، واختلف في نسبته إلى الجشمي، هل هي إلى بلدة (جشم)، من ضواحي بيهق، أم إلى قبيلته (جشم)؟
- (12) محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري المتكلم المعتزلي (٤٣٦هـ).

الإجتاهد والتجديد - العدد السادس والأربعون، السنة الثانية عشرة، ربيع ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٦٥

(١٣) عنوانه بالفارسية: (مرز میان دین و سیاست).

(١٤) عنوانه بالفارسية: (بختی در باره مرجعیت و روحانیت).

(١٥) السيد حسن إسلامي، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، نشر خرم، قم، ١٣٧٥هـ.ش.

(١٦) خصائص هذا الكتاب على النحو التالي:

Michael Cook, Forbidding Wrong in Islam, Cambridge University Press, 2003, 185 pages.

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:
العنوان الكامل:
الهاتف:.....فاكس:
مدة الاشتراك:..... ابتداء من:
المبلغ:..... عدد النسخ:
نقدا إلى:..... شيك مصرفي:
التاريخ:..... التوقيع:

الاشتراك السنوي

سائر الدول: <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 شلناً < ليبيا ٥ دنانير < الجزائر ٣٠ ديناراً < تونس ٣ دنانير < المغرب ٣٠ درهماً < موريتانيا ٥٠٠ أوقية < تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة < قبرص ٥ جنيهات < أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.
--

Al-Egtihad & Attagdeed

Spring 2018 - 1439 12 st Year – No. 46

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: 327 / 25 Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net