

# الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي

العدد السابع والأربعون، السنة الثانية عشرة

صيف ٢٠١٨ م ١٤٣٩ هـ

## □ شروط النشر:

◀ ترحّب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.

◀ يشترط في المادّة المرسلّة أن تلتزم بأصول البحث العلميّ على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريةٍ عربيةٍ أخرى.

◀ تخضع المادّة المرسلّة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تُعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.

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

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

◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.

◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتباراتٍ فنيّةٍ بحثية.

رئيس التحرير

حيدر حبّ الله

مدير التحرير

محمد عبّاس دهبني

المدير المسؤول

ربيع سويدان

## الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

الشيخ خميس العدوي غمّان

د. محمد خير قيرباش أوغلو تركيّا

د. محمد سليم العوا مصر

الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنفيذ وإخراج

*papyrus*

تصميم الغلاف

Idea Creation



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

### المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني

info@nosos.net

### التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، الحدث،

قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كسّاب، خلف

المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية،

تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

### □ وكلاء التوزيع:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<http://www.neelwafurat.com>

♦ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:

<http://www.arabicebook.com>

♦ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:

United Kingdom

♦ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:

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

# المحتويات

## □ كلمة التحرير

◀ الإصلاح بوصفه مضاداً للإصلاح، تجربتان وعبرتان

حيدر حبّ الله ..... ٥

## □ دراسات

◀ الفقيه بوصفه مهندساً، تقييمٌ نقديّ لموقع الفقيه المعرفي

د. علي پایا ..... ١٧

◀ ملك اليمين، قراءةٌ جديدة في ضوء القرآن والفقه / القسم الأول

السيد عدنان فلاحی ..... ٥٣

◀ بناء العقلاء على «رجوع الجاهل إلى العالم»، تحليلٌ «إيثولوجي»، ومقارنةٌ بـ «رجوع المقلد إلى المجتهد»

الشيخ أبو القاسم علي دوست / السيد رضا الشيرازي ..... ٨٥

◀ اتجاهات التكفير في التراث الديني

الشيخ حسن الصفار ..... ١٠٣

◀ دور الاجتهاد في التقريب بين المذاهب الإسلامية

د. الشيخ مجيد شاكر سلماسي ..... ١٢٥

◀ أجزاء الغُسل عن الوضوء

الشيخ يوسف الصانعي ..... ١٤٥

◀ حكم تغليظ الدية في الحرم والأشهر الحرم

الشيخ أحمد عابدينى ..... ١٧٩

◀ الكذب بين الزوجين وعلى أفراد الأسرة، قراءةٌ فقهية شاملة

الشيخ مصطفى الهمداني ..... ١٩٨

◀ المنع عن الإرث: الماهية والأقسام، دراسةٌ مقارنة تحليلية

د. الشيخ خالد الغفوري الحسنى ..... ٢٢٥

◀ الاحتياط في الفتوى، دراسةٌ في المفهوم والمناشئ والآثار / القسم الثاني

السيد أمير العلي ..... ٢٤٤

◀ وظيفة الخراج في الممارسة التاريخية السياسية

أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد ..... ٢٧٩

◀ تأملاتٌ حول الكتب الأربعة

الشيخ محمد باقر ملكيان ..... ٣١٣

□ **قراءات**

◀ قراءةٌ في كتاب «تطور المرجعية الشيعية من الغيبة إلى ولاية الفقيه»

أ. عيبر بسّام ..... ٣٤٥



# الإصلاح بوصفه مضاداً للإصلاح

## تجربتان وعبرتان

حيدر حب الله

### تمهيد

أودّ في هذه الورقات المتواضعة أن ألمح إلى تجربتين مهمّتين في التاريخ الديني في القرون الأخيرة؛ إحداهما سأوظّفها في سياق نقد أداء التيار المحافظ الإسلامي (المؤسسة الرسمية)؛ والثانية سوف أوظّفها في سياق نقد أداء تيار الإصلاح الديني الإسلامي. ولا أنحو منحى استتساخ الآخرين، فلست ممن يغريهم هذا الأمر، بل هناك فرق بين الاستتساخ والاعتبار؛ لأنّ الاعتبار يقوم بأخذ روح الفكرة المضيئة من التجارب الأخرى؛ لمحاولة إعادة إنتاجها في فضاء ثانٍ بما يتناسب مع السياق الزمكاني المختلف.

### أولاً: حركة الإصلاح المضاد، أو محاربة الإصلاح بالإصلاح

نعرف جميعاً أنّ الحركة البروتستانتية (حركة الإصلاح الديني) قد انطلقت بقوة مطلع القرن السادس عشر الميلادي، مع مارتن لوثر (١٥١٧م) وجون كالفن (١٥٦٤م) وأولريش زوينجلي (١٥٣١م). وقد أحدثت ضجة كبيرة وهزة غير مسبوقة في الداخل الكاثوليكي. ورغم أنّ لوثر لم يكن بصدد الانشقاق عن الكاثوليكية لتأسيس مذهب جديد، لكنّ الأمور تسارعت وتأثرها؛ بسبب حدة النزاع، لتصل بالمجتمع المسيحي إلى هذه النتيجة.

كان الجدّل والنقاش سيّداً الموقف حتّى انعقاد ما عُرف بمجمع ترنت (١٥٤٥ - ١٥٦٣م)، إذ اعتُبر هذا المجمع في مقرّراته بمثابة ردّ فعل عنيف جداً وحاسم من

الكنيسة الكاثوليكية أمام مَنْ كانوا ما زالوا يبدون شذمة من المتمردين الضالين المضلين المدمنين للهرطقة والابتداع! كانت نتائج مجمع ترنت قاسية جداً، تركت ظلال القطيعة العنيفة مع البروتستانت لقرون، لتخف تدريجياً، وصولاً إلى المجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢ - ١٩٦٥م)، حيث أعادت الكاثوليكية بناء نفسها، واتخذت مواقف مصيرية، شكّلت منعطفاً يُعدّ واحداً من أكبر المنعطفات في تاريخها على الإطلاق.

لكنّ مجمع ترنت بنصوصه الحاسمة العنيفة ضدّ حركة الإصلاح الديني لم يخلُ من حركةٍ داخليةٍ كانت هي الأهمّ بنظري الآن. فقد أطلق هذا المجمع العنانَ لتيارات عدّة، مثل: الحركة اليسوعية أو اليسوعيون (Society Of Jesus)، ضمن سياق ما سُمّي بالإصلاح المضادّ (Counter - Reformation)، وقد تأسّست الحركة اليسوعية على يد القديس أغناطيوس دي لويولا (١٥٥٦م).

فكرة الإصلاح المضادّ التي أطلقتها الكنيسة الكاثوليكية أو وافقت عليها، بصرف النظر عن مستويات نجاحها لاحقاً، كانت مهمّة، وتعتبر بنظر بعض المؤرخين أحد العناصر الأساسية التي حافظت على بقاء الكاثوليكية وعدم تلاشيها بفعل المدّ البروتستانتي المهول، الذي كان ينتشر، منطلقاً من الشمال الأوروبي، ليصل ضفاف الأبيض المتوسط، مستهدفاً المعقل الأكبر (روما).

لقد انطلق الإصلاح المضادّ من قناعةٍ بوجود مشكلةٍ في المؤسسة الدينية، ومن استعدادٍ نسبيٍّ للمراجعة الداخلية، ومن ضرورة سحب مبررات وجود حركة البروتستانت في المجتمع المسيحي. وقام على عدّة أركان، أهمّها:

أ. الحدّ من الفساد الواقع في الكنيسة، وفتح التحقيقات بقضايا من نوع ما يُشبه صكوك الغفران والأزمات المالية والرشاوى التي وقع فيها بعض رجال الدين، والاهتمام بإصلاح البنية التنظيمية والهيكلية الإدارية للكنيسة.

ب. الاشتغال على تقوية الحالة الروحية ورفع المستوى الروحي والإيماني في أوساط الرهبان ورجال الدين عموماً؛ بهدف وقف تدهور الحياة المعنوية، ووقف انجرار رجال الدين إلى مصالح الدنيا.

ج. رفع المستوى العلمي في الكنيسة والاهتمام بالعلوم عامّة، ولهذا يرجع

● الإصلاح بوصفه مضاداً للإصلاح، تجربتان وعبرتان

الفضل إلى اليسوعيين في العالم بتأسيسهم عدداً كبيراً من الجامعات الكبرى والمعاهد والمؤسسات العلمية والمدارس المرموقة، وكانت هذه الحواضر العلمية التي أنشأوها ذات دورٍ فاعل جداً في تطوّر العلوم الطبيعية والإنسانية في أوروبا. وقد كُتب عن هذا الكثير.

د - الاهتمام بالتبشير في العالم، ولهذا امتدّت خيوطها من الصين وأقصى الشرق إلى الأمريكيتين في أقصى الغرب، وكانت لتجاربهم التبشيرية قدرة كبيرة على منافسة التبشير والتمدّد البروتستانتي المعروف بقوّته إلى يومنا هذا.

لقد أدركت الكنيسة الكاثوليكية في روما المأزق التي هي فيه، ورغم أنّها في تلك الفترة كانت ما تزال ترفض الإصلاحات الفكرية العميقة، لكنّها كانت مستعدّة للدخول في مرحلة إصلاح على صُعدٍ أخرى. ومع ذلك ظلّ وضع الانغلاق الفكري النسبي مستمراً، وخاصّة في مواجهة كلٍّ من: البروتستانت من جهة؛ والحادثة والتتوير من جهة ثانية. وقد برز هذا التشدّد قوياً في المجمع الفاتيكاني الأوّل (١٨٦٩ - ١٨٧٠م)، لكنّ بذور التحوّل الفكري كانت قد انطلقت مع بعض المفكرين اللاهوتيين منذ القرن التاسع عشر، ليترك ثماره في المجمع الفاتيكاني الثاني، الذي دفع الكنيسة لإجراء إصلاحات حقيقية أكثر، في عمقها الفكري، وفي رؤيتها للحادثة والعالم الحديث، وفي طريقة تعاملها مع تياراته، ومع الكنائس الأخرى، بل مع الأديان الأخرى في العالم.

لستُ في موقع التأريخ للكنيسة الكاثوليكية هنا، ولستُ بصدد حسم هذه الصور التاريخية، لكنّ ما أريده هنا هو أن نستفيد من تجارب غيرنا، ممّن وقع ومنذ قرون في ما ننع نحن فيه اليوم. والعبر التي يمكن الخروج بها:

أولاً: لقد تعاملت المؤسسة الدينية مع المصلحين الجُدّ بقسوة وفوقية عالية، واستخفّت بانتقاداتهم، واتّخذت منهم موقف التكفير والتبديع. لكنّ مرور الزمن أكّد بقاءهم وتناميهم وتقدّمهم في مجالات كثيرة. وكانت النهاية تراجعاً واضحاً. فبعد قرونٍ من الخصام الرهيب، والذي صاحبه حروبٌ سُفكت فيها الدماء بين البروتستانت والكاثوليك، عادت الكنيسة الكاثوليكية لتعترف في القرن العشرين بالبروتستانت، وتغيّر تماماً من لغتها معهم، وتدخل معهم في حوارٍ ومشاركات.

الإجتاهد والتجديد - العدد السابع والأربعون، السنة الثانية عشرة، صيف ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ

هل يمكن أن نستفيد نحن اليوم من هذا الدرس؟ هل يمكن للمؤسسة الدينية الإسلامية بمذاهبها أن تعي أن طريقة التعامل الفوقي والتكفيري والتبديعي والإقصائي مع المصلحين والناقدين الجدد، مهما أخطأوا في فكرهم، لن يكتب لها النجاح، وأن قواعد الحياة قد تغيرت، وأن كرة الثلج تتدحرج؟ وهل سنوفر على أنفسنا خمسة قرون قضتها الكاثوليكية قبل أن تصل إلى هذه النتائج؟!

فكرتي هي أن نختصر الزمن، مستفيدين من تجارب غيرنا، ونذهب فوراً نحو بناء جسور حوار بين التيارات الجديدة الناهضة وبين المؤسسة الدينية الرسمية، ونعترف ببعضنا، ولا نضيع الوقت بالإقصاء؛ حتى لا نعود مرةً أخرى للاعتراف بالآخر المختلف في الداخل. الديني، عقب طاقات تم هدرها، وأوقات تم نرفها.

**ثانياً:** من الواضح اليوم أن واحدة من مآزق المؤسسة الدينية هو وضعها الإداري. وقد رأينا كيف أن الإصلاح الإداري في الكاثوليكية ساعد على الحد من المدّ الإصلاحية. وهنا لكي تواجه المؤسسة الدينية الرسمية المدّ الإصلاحي الإسلامي (طبعاً من وجهة نظر من لا يعتبرونه إصلاحاً، بل يرون فيه تخريباً) عليها القيام بمراجعة، وليس أمامها سبيل سوى هذا، مراجعة تامة تعلن فيها تقصيرها وقصورها، وتقرّ بضعفها وقوتها، وتبدأ برحلة العلاج الطويلة، انطلاقاً من إصلاح النظام الداخلي، قبل أن يسقط السقف على رؤوس الجميع، وأن لا تغترّ بالجمهور المصفق لها، وتقرأ العالم بطريقة أفضل، وترصد التحوّلات السريعة التي تقع من حولها. إن المؤسسة الدينية الإسلامية ليس لها مفرّ إلا فتح باب التحقيقات في فساد بعض رجال الدين، واتخاذ إجراءات بهذا الصدد، وتحمل المسؤوليات حيث يمكن، ولا يكون ذلك إلا عبر عملية إصلاح إداري بنيوي داخلي، يسمح بوجود سلطات مراقبة وإشراف ومحاسبة تقوم على معايير منضبطة.

**ثالثاً:** الاهتمام بالعلم. وهذه نقطة أكثر من خطيرة في تقديري؛ فإن الأغلبية الساحقة من رجال الدين اليوم ليس لهم باع في العلوم الطبيعية، أمّا العلوم الإنسانية فقد شهدنا خلال العقود القليلة الأخيرة حركة إيجابية نحوها. يجب أن نفهم في المؤسسة الدينية أن العالم قد تحوّل في مركزيته، فالعلم اليوم - بمعناه الحديث - صار هو الحكم في كثير من الأمور، وصار يُصدر مواقف قويّة وجادة في العديد من

● الإصلاح بوصفه مضادا للإصلاح، تجربتان وعبرتان

القضايا التي تقع على تماس مع الدين، فإذا لم تقم المؤسسة الدينية نفسها بمواكبة العلم، بل بالمساهمة في صنعه، كما فعل اليسوعيون على سبيل المثال، فسنبقى عرضة كل يوم لضربات العلم الحديث. ففي الماضي كان الدين هو المحور، وكانت العلوم والفلسفة والإنسانيات هي الهوامش؛ أما دنيا اليوم فقد تحولت، فصار العلم هو المحور، ومن يقربه العلم يقترب، ومن يبعده يبتعد. وهذه حقيقة قائمة، سواء قبلناها أم رفضناها نظرياً. ومن ثم فدخلنا حقيقة مرحلة الاندماج مع الحياة العلمية، وإجراء تعديلات فيها من داخلها، هو ضرورة قائمة لا مفر منها. وبإمكان ذلك أن يجنبنا - نسبياً - المزيد من التصادم مع العلوم الحديثة.

ولا أقصد بذلك أسلمة العلوم الطبيعية على طريقة بعض الباحثين، وإنما صيرورة تماس مجتمعات المؤسسة الدينية مع العلم تماساً أعمق من الشكل الحالي، الذي يقتصر على مجرد بعض الأسئلة أو الاستشارات، أو قد تجد عالماً يرجع لطبيب أو يسأل فيزيائياً ليدله على شيء، فإذا قمنا بوضع نظام تعليمي لا يخل بالمواد الأساسية لعلومنا الدينية، وفي الوقت عينه ينمو الطالب في ظله، مدركاً حقيقة مجريات العلم الحديث وتحولاته اليوم، وشجعنا في المعاهد الدينية - عبر وضع خطط عملية - على استقبال طلاب للعلوم الدينية يحملون مسبقاً شهادات في العلوم الحديثة، فسندرج على إدارة الصراع بشكل أفضل بكثير، بذلك حالة الغربية التي قد نعيشها إزاء ما وصل إليه العلم في قضايا باتت تمس الدين وبناء الإنسان في الصميم.

رابعاً: إعادة إحياء البعد الروحي في المؤسسة الدينية، وتخفيف وهج البعد الدنيوي، ولا أعني بذلك نظرية أخروية الدين، التي طرحها أمثال: المهندس مهدي بازركان (١٩٩٥م)، أو نظرية رسالية الدين، التي طرحها أمثال: الشيخ علي عبد الرازق (١٩٦٦م)، فقد سبق لي أن ناقشت نظريتهما بالتفصيل في كتابي (شمول الشريعة، بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي: ٤٥٨ - ٥٣٠)، بل أعني إعادة رسم الأولويات، فالحياة المعنوية مع الله والآخرة، والحياة الأخلاقية، تحظى بأولوية على الحياة الفقهية التي تنظم غالباً البعد المادي الجسدي من حياتنا، فما لم تصبح الأولويات هي للبعد الروحي وللتجربة الإيمانية العميقة في أحاسيسها فقد نزلت عرضة للسقوط بنسبة أكبر، ومن ثم فالحياة المعنوية تمثل أحد ضمانات السلامة

الأخلاقية لأداء المؤسسة الدينية أكثر من الحياة الفقهية بمفهومها السائد؛ لأنّ الفقه بالمفهوم السائد غدا عُرضة للتحايل عليه من داخله عبر منظومات الحيل الشرعية والتكبيفات الفقهية، بينما النزعة الأخلاقية التي تقدّم السلامة الأخلاقية والروحية - وخاصة بمعنى أصالة الفعل الأخلاقي على الطريقة الكانطية - تظلّ أقلّ عُرضة لذلك. وهذا كلّه يعني أنّ طلاب العلوم الدينية هم طلاب أخلاق، ورمزيّتهم في سلوكهم الأخلاقي، لا في مجرد مفهوم الإباحة والحرمة بالمعنى الفقهيّ، فكلّما ارتفع منسوب حياتهم الأخلاقية - وخاصة الأخلاق الروحية - كانت قدرتهم على التأثير أكبر، وكان نجاح عملهم بمستوى أعلى.

وأنا هنا أشجّع على الحياة الأخلاقية مثيراً بُعْداً غائباً، بما قد يُبديني متناقضاً، لكنني لا أقصد توظيف الأخلاق للمصلحة، فلا أريد أن نكون أخلاقيين لنؤثّر على الناس ولنعيد موقعنا الروحي ونصحّ الأوضاع؛ فهذا نقضٌ للتوظيفيّة الأخلاقية في المفهوم الكانطي، وإنّما أشير لبعض التأثيرات على طريقة أنّ الفعل الأخلاقي تكمن أخلاقية في ذاته، لا في غايته، وإنّ كانت له غايات نبيلة متحقّقة منه خارجاً.

**خامساً:** فهم ووعي العصر الحديث، فليسوا الأكثرية من وعي حقيقة العالم الحديث؛ لأنّ وعي حقيقة هذا العالم شيء مهمّ جداً، وما لم تكن المؤسسة الدينية تضع في أولويات اختصاصاتها فهم العالم الحديث وشبكته وهويته، ووعي تحولاته العميقة، فلن نتمكّن من التعامل معه. وهذا ما يحتاج لوعي عدّة عناصر، من نوع: (العلم الحديث (طبيعيّات وإنسانيّات) وحقيقته ومكوّناته وعقليّته + الديانة المسيحية وتحولاتها خلال القرون الخمسة الأخيرة + الفكر الفلسفي الغربي وتحولاته العميقة منذ عصر النهضة)، فهذا المركّب الثلاثي لا يمكن فهم العالم الحديث دون فهمه، فما لم تخضّ المؤسسة الدينية الإسلامية غمار هذا الثلاثي، بتنوع أدوار طلابها ورجالاتها، فلن نتمكّن من فهم الحياة المعاصرة، وستبقى طريقة أجوبتنا وحلولنا متناسبة مع تلك الشريحة من شعوبنا التي ما تزال تحيا الحياة القديمة، ولم تدخل بجدّ مرحلة الحياة المعاصرة. وأقول هذا كلّه بصرف النظر عن كوني أوافق أصلاً على الحياة المعاصرة، بل قد أرفضها، وأنزع نزعة أمثال: رينيه غينون (١٩٥١م)، في قراءته النقدية للحضارة الحديثة، لكنّ ما يهمّني هنا هو الفهم، لا القبول.

● الإصلاح بوصفه مضاداً للإصلاح، تجربتان وعبرتان

إنّ مخاطبة العالم الحديث تستدعي مسبقاً فَهْمَهُ، وفَهْمُهُ لا يكون بفهم العلوم الإسلامية وحدها، ولا برؤية ناطحات السحاب أو استخدام أجهزة التقنيات المعاصرة، والتي يجيد استخدامها أفضل منّا بعضُ (الإرهابيين) المتشدّدين المنغلقيين اليوم...، بل بفهم علوم هذا العصر وعقليّته وإطاره الفكري، وهو ما لا يمكن الوصول إليه دون فتح الباب لدفع طلاب العلوم الدينيّة (ولو نسبة معتدّ بها منهم) للدخول في مجال العلوم الإنسانيّة والأديان والفلسفة الحديثة، وحتىّ الإمكان العلوم الطبيعيّة، ولو نظريّاً، فلم يُعدّ يمكن فهم الآخر دون التماهي معه وتقمُّص شخصيّته لمعرفة لماذا يفكر بهذه الطريقة أو تلك؟ ولماذا يتّجه لهذه الناحية أو تلك؟ بدّل الجلوس بعيداً واستغراب أفعاله.

هذا كلّه كان ما نأمل من المؤسّسة الدينيّة الإسلاميّة أن تخطوه بعد قرن ونصف من حركة التحديث الإسلامي، وبعد سلسلة قرون من تحوّل العالم بعصر النهضة وما تلاه، والهدف ألخصه بكلمة: إذا كانت المؤسّسة الدينيّة المحافظة ترفض حركة الإصلاح الديني، وتعتبرها هرطقة اليوم، فلا سبيل أمامها؛ للحدّ - وليس إلغاء - نموّ هذه الحركة، سوى أن تقوم هي بنفسها بحركة إصلاح في ذاتها، ولو على المستويات التي أشرنا إليها، حتّى لو أرادت أن تحافظ على بنيتها الفكرية والدينيّة ولا تقبل بإجراء إصلاح في العقل الاجتهادي نفسه، وإلاّ فنحن نأمل من هذه المؤسّسة أن تتحوّ منحىً أكثر من هذا، وربما تخبئ لنا الأيام من وقائع ما يشبه ما حدث مع غيرنا، وصولاً للتحوّلات العميقة التي وقعت في المجمع الفاتيكاني الثاني.

خطورة هذا الموضوع كلّه هو أنّ المؤسّسة الدينيّة المحافظة إذا كانت تعتبر حركة الإصلاح والنقد الديني سبباً للابتعاد عن الدين، فينبغي أن لا يغيب عن بالها أنّ نزعتها المحافظة وعدم قبولها بممارسة إصلاح متناسب معها ربما يكون سبباً آخر لابتعاد الناس عن الدين، وتعبير أمثال: مؤسّس الوجوديّة المؤمنة سورين كيركجارد (١٨٥٥م)، والمفكر اللاهوتي الكاثوليكي ديلوباك (١٩٩١م): إنّ الكنيسة بنزعتها وإصرارها وديويّتها أو بميتافيزيقيّتها وغرقها في الغيبات كانت سبباً أيضاً في نشر الإلحاد واللا دينيّة... يجب أن نبقي قلقين من احتمال أن تصرفاتٍ محافظة من هذا النوع قد تحملنا أمام الله والتاريخ مسؤوليّة نتائج من هذا القبيل.

## ثانياً: حركة الإصلاح الديني في معرض الخطر

أنتقل الآن إلى النقطة التالية، وهي تتعلق ببعض الأمور ذات الصلة بحركة الإصلاح الديني نفسها. وأودّ هنا الإشارة إجمالاً لثلاث ظواهر تحتاج إلى تأمل وإعادة نظر من قبل الفكر الإصلاحي الإسلامي نفسه:

### ١- ظاهرة إخضاع الدين للثقافة

نعرف جميعاً أنّ ثمة علاقة حسّاسة بين الدين والفضاء الثقافي والاجتماعي المحيط (أعني بالثقافة حالياً كلّ منتج بشري معرفي على الصُّعد المختلفة). وتوجد مواقف متعدّدة من هذا الموضوع، يمكن الإشارة حالياً إلى ثلاثة منها:

**الموقف الأوّل: خضوع الثقافة للدين**، بمعنى أنّ النصّ الديني هو المهيمن المتفرد الذي يصنع ثقافة وذهنيّة وعقليّة ومعرفة البشر، وعليه وحده فقط (تقريباً) أن يقرّر هويّة هذه الثقافة ونمطها، ويحدّد الصحيح من غير الصحيح في المعرفة البشريّة. وهذا ما نجده أحياناً عند بعض التيارات الأشدّ سلفيّة ونصيّة في الفكر الديني عند المذاهب؛ حيث يقدّم النصّ على العقل، ويلزم على الوعي البشري أن يخضع لمقولات النصّ نفسه.

**الموقف الثاني: توظيف الثقافة للدين**. وهذه هي الآليّة التي تنتهجها عادةً تيارات في علم الكلام الإسلامي، ووجدناها واضحة في اللاهوت العقلي الطبيعي عند مثل: توما الأكويني (١٢٧٤م) في المسيحيّة، ومن تبعه من التوماويّة (التومائيّة) القديمة والحديثة. وفي هذا الموقف يُصار إلى استخدام العقل والمعرفة البشريّة التي تحظى في نفسها بحجّيتها؛ لكي تكون خادماً للدين والمعرفة الدينية، وعندما لا يمكن جعل العقل خادماً، أو يبدو عليه التعارض، فإنّنا نذهب نحو نعتة بالعجز عن الفهم، وسلبه حقّ التدخّل وإبداء الرأي. وهذا ما نجده عند تيار كبير في الاجتهاد الشرعي الإسلامي من جهة، ووجدناه عند الأكويني واضحاً من جهة ثانية.

**الموقف الثالث: خضوع الدين للثقافة**، بمعنى أنّ الثقافة والمعرفة البشريّة هي المنتجة، بينما الدين ليس سوى مستهلك لهذه المعرفة، ومن ثمّ فإنّ الدين تتمّ صياغته عند البشر وفقاً لمنتجهم المعرفي القبلي. وهذا ما وجدنا أنّ حركة الإصلاح الإسلامي



● الإصلاح بوصفه مضاداً للإصلاح، تجربتان وعبرتان

في بعض أطرافها - سرّوش وشبستري وغيرهم - واضحة في الدعوة إليه والتّظهير له، انطلاقاً من معطيات الهرمنوطيقا الفلسفيّة مع مثل: مارتن هايدغر (١٩٧٦م) وهانز جورج غادامير (٢٠٠٢م).

لا أريد أن أدخل في بحثٍ حول الأصول الموضوعية لهذا التّصوّر، الذي يبدو وكأنّه يضع لاصقاً على فَمِ النصوص ليمنعها من التعبير عن نفسها، ومن تحديد هويّتها ومرادياتها، لكنّ نقطة القلق التي أريدها هنا هي: أين ستصبح هويّة الدين والنصّ الديني؟ وما هي الخصوصيّة المستقلّة له؟ وما هو دورُه بوصفه فاعلاً في الحياة؟ إنّ وضع الدين في أعلى مراتب استهلاك المعرفة يعني أنّه لن يصبح ذا دورٍ أبداً من حيث ذاته، بل ليس هو سوى صدى لنا، ومن ثمّ سنضع أنفسنا - بوصفنا إصلاحاً دينياً، لا بوصفنا تخطئاً للدين ورفضاً له - سنضع أنفسنا ضمن مقولات أمثال: فيورباخ (١٨٧٢م)، في أنّ الإنسان - بأمانيه ومخاوفه - هو الذي خلق الله، وليس العكس. فالله صنيعه إنسانيّة، وليس الإنسان صنيعه ربّانية. إنّ نقطة القلق التي أدعو للانتباه إليها هنا هي في التّنبؤ بمستقبل الدين لو وضعناه في مهبّ رياح المعرفة الخارجة له، ومنعنا عن نصوصه حقّ التعبير عن ذاتها وعن أفكارها، ولم نمّنها حقّ المشاركة المستقلّة في تكوين الوعي الإنساني.

هذه القضية الحسّاسة وجدنا كيف أنّ المفكّر الكبير كارل بارت (١٩٦٨م) يعلن رفضه لها، ويوقف - بنسبة معيّنة - المدّ الذي انطلق منذ بدايات عصر الأنوار؛ لجعل الدين تحت رحمة المعرفة الإنسانيّة، وهو المدّ الذي تأثّر به أمثال كانط (١٨٠٤م) وهيغل (١٨٣١م)، على أساس أنّ مَنْ يدخل الدين معتبراً إيّاه مجالاً لصبّ ثقافته المسبقة فإنّه لن يفهم الدين، بل سيفهم ثقافته هو المتجلّية في فهمه للدين.

**والخلاصة:** إنّ الإصلاح الإسلامي عليه أن يكون منتبهاً لعدم تذويب الدين، بحيث يصبح مجرد صدى لنا، ولا نكون نحن استجابة له. وإلاّ فإنّ الذي أتوقّعه هو أن تنتهي الرحلة هذه نحو إلغاء الدين التاريخي (مثل: الأديان الإبراهيميّة)، والذهاب تماماً نحو المعنويّة، وليس نحو الدين المعنوي (أرجو التأمّل). ونحن نعرف أنّ المعنويّة تحرّرت من الدين - وخاصّة مؤخّراً -، بل قد انطلق قطار (العرفان بدون الله). وتجارب أديان شرق آسيا تعطي دلالات هنا. فعلياً أن نتنبه أن لا يجرّنا الإصلاح الديني تحت

سطوة الثقافة إلى تلاشي الدين كله، فننقض الغرض.

## ٢- المركزية واللامركزية، عواقب ومآلات

نعرف جميعاً أنّ هناك فرقاً جوهرياً بين البروتستانتية والكاثوليكية؛ فالأولى لا توجد فيها أنظمة هرمية إكليريكية واحدة عالمية؛ على عكس الثانية، التي يقف البابا على رأسها. وهذا الأمر كانت له إيجابيات وسلبيات على الطرفين معاً؛ فمن إيجابياته على البروتستانت أنهم كانوا أكثر حرية في تناول قضايا الحداثة وهموم الإنسان المعاصر، وبرز فيهم مبدعون، ولهذا فأغلب الفكر الديني الحديث في الغرب هو فكر بروتستانتي، من نوع كانط وهيغل وشلايرماخر وبارث، وغيرهم كثير؛ بينما الأنظمة الهرمية الصارمة في الكاثوليكية كانت مانعاً عن حرية الأفراد للخوض بطريقة واسعة، حتى بدأنا نشهد تحولاً نسبياً مع المجمع الفاتيكاني الثاني.

في المقابل، كانت الوحدة العامة التي تربط الكاثوليكية بنظام ديني هرمي واحد عنصر قوة، حيث بدأ البروتستانت مبعثرون جداً، حتى قيل: إنّ كلّ كنيسة هي مذهب بروتستانتي قائم بذاته، وظلّت الهيبة للكاثوليكية، رغم أنّ البروتستانت قد يعدّون اليوم ثلث المسيحيين في العالم (يقال ما بين ٨٠٠ - ٩٠٠ مليون نسمة).

هذا الوضع المتشظي دفع الكنائس المبعثرة (من بروتستانت وأرثوذكس) إلى إعادة جمع نفسها عام ١٩٤٨م عبر ما عُرف بمجلس الكنائس العالمي (WCC)، الذي لا يشارك فيه الكاثوليك إلا بوصفهم مراقباً؛ وذلك لأجل التحول نحو هوية وقوة واحدة. فالعالم يقوم على التكتّل اليوم لضمان البقاء، فمن الطبيعي للدين أن يقوم على التكتّل الاجتماعي لضمان بقائه.

ما أريد أن أُلح إليه هو أنّ تيارات الإصلاح الإسلامي الممتدة على امتداد العالم الإسلامي يلزمها القيام بخطوة من هذا النوع. وهذا شيء سبق لي أن طرحته عام ٢٠٠٥م ضمن الإطار الشيعي، والآن أطرحه ضمن الإطار الإسلامي العام. فلضمان استمرار الإصلاح لا بُدّ من توحيد القوى، والاستفادة من التجارب البروتستانتية في نقاط قوتها وضعفها معاً؛ للاعتبار بها. وأكتفي بهذا، ولا أريد أن أكرّر وأُطيل.

### ٣- إصلاح الإصلاح، نحو تقوية إسلامية

عقب انطلاقة حركة الإصلاح الديني في الغرب كانت هذه الحركة تتسم بثورية وإخلاص عالٍ، ولو على مستوى بعض خطوطها الرئيسية. كانت فكرة الإيمان قوية، وكان الفرار من الدنيوية والفساد المالي ومن الاهتمام فقط وفقط بسلطة رجال الدين... هذا كله أضفى طابعاً إيمانياً على الإصلاح. لكن شيئاً فشيئاً، وعندما نما الإصلاح وقوي، وصارت له بقعه الجغرافية الكبيرة وكنائسه (ألمانيا أنموذجاً)، تحول هو بنفسه إلى سلطة زمنية بابوية بمعنى معين. هنا انطلقت في النصف الثاني من القرن السابع عشر حركة أطلق عليها (التقوية المسيحية/Pietism)، وإلى جانبها الحركة المناهجية في بريطانيا وغيرهما. وقد تأثر بهذه الحركة رجال كبار، من نوع إيمانويل كانط (١٨٠٤م)، وشلايرماخر (١٨٣٤م) وغيرهما من كبار فلاسفة ولاهوتيين الغرب الحديث، وتركت بصماتها في أعمالهم العلمية (لاحظ التجربة الدينية عند شلايرماخر، والأخلاق عند كانط أنموذجاً).

اعتبرت التقوية المسيحية أنّ الإصلاح غرق في النزعة العقلية والنقد الفكري، وفي الاشتغال بقضايا الدين والاجتماع، وابتعد عن روح القضية الإيمانية التي تمثل حياة الفرد المؤمن، فصار الإصلاح رمزاً للنقد العقلاني والتنافس السلطوي، بدّل أن يكون رمزاً للتقوى والورع وإعادة إنتاج حياة دينية متصالحة للفرد العادي. إنّ التقوية المسيحية على أطرافها تمكّنت. كما يقول الباحث الإيرلندي المعاصر أليستر ماجراث. من تحقيق الربط بين الإيمان المسيحي وحياة التجربة للمؤمن العادي، بضخ روح معنوية عميقة فيه، بدّل تحول الإصلاح بنفسه إلى سلطة.

من هذه التجربة أريد أن أعتبر لنفسي ولغيري، مستفيداً بشكل ما من التقوية المسيحية، لكن بأسلوب وتوجيهي للموضوع، دون التماهي معها. فحركة الإصلاح الإسلامي - وخاصة في العالم العربي - غرقت هي الأخرى في الإصلاح الفكري. وقد تكون في مساحة معتدّ بها منها قد ابتعدت عن الفضاء الروحي للدين. فمعنويتها وإيمانيتها تراجعت، حتّى لو وجدناها ترفع أحياناً شعار المعنوية والروحية. لهذا يحتاج الإصلاح اليوم لإعادة إحياء الروح الحقيقية للدين في أعماقه وإصلاحها، لا إعادة إصلاح العقل الديني فقط. فالمهمة مزدوجة، وهذا معنى الحاجة لروح معنوية داخل

• حيدر حب الله

حركة الإصلاح.

كانت هذه بعض الأفكار والعبر المتواضعة التي أحببت أن أشارك القارئ العزيز بها، عبر هذه الوريقات؛ لنستفيد من تجارب غيرنا، ونتجنب أخطاءه، ونكتسب عناصر قوّته، إن شاء الله تعالى.

# الفقيه بوصفه مهندساً

## تقييم نقدي لموقع الفقيه المعرفي

د. علي بابا (\*)

ترجمة: حسن علي مطر

### ١- المقدمة

لقد قدّم الفارابي (٢٦٠ - ٣٣٩هـ) في كتاب (إحصاء العلوم) أول تبويب للعلوم في عصره، حيث قام بتبويب العلوم التي كانت معروفة في عصره ضمن خمسة فصول (وثمانية علوم). وهذه الفصول الخمسة (والعلوم الثمانية) عبارة عن:

### علم اللسان

حيث يشتمل على علم الألفاظ، وقواعد الإملاء الصحيح، وقواعد القراءة الصحيحة، وقوانين تصحيح الشعر.

### علم المنطق

العلوم التمهيدية، وهي تشتمل على: علم الحساب، وعلم الهندسة، وعلم المناظر (البصريّات)، وعلم النجوم التعليمي (علم الأفلاك)، وعلم الأثقال، وعلم الحيل.

### العلم الطبيعي والعلم الإلهي

العلوم المدنية، وهي تشتمل على: علم الأخلاق، والسياسة، والفقه، والكلام.

---

(\*) أستاذ في كلية الدراسات الاجتماعية والعلوم الإنسانية واللغات في جامعة وستمنستر، والكلية الإسلامية في لندن.

وقد استعمل الفارابي لعلم الفقه مصطلح «الصناعة». وقد أوضح بشكلٍ دقيق يستحقُّ التقدير قائلاً: «صناعة الفقه هي التي بها يقتدر الإنسان على أن يستتبط تقدير شيء مما لم يصرَّح واضح الشريعة بتحديدته على الأشياء التي صرَّح بها بالتحديد والتقدير»<sup>(١)</sup>.

بيدَ أن الذين ترجموا هذا الكتاب إلى اللغة الفارسية لم يلتفتوا إلى هذه النقطة الدقيقة التي أرادها الفارابي، حيث ترجموا مصطلح «الصناعة» إلى «العلم» أو «المعرفة». ومن بين هؤلاء، على سبيل المثال: (حسين خديو جم)، الذي ترجم النصَّ الكامل لكتاب «إحصاء العلوم» إلى اللغة الفارسية، وقد ترجم العبارة المتقدمة بالقول: «صناعت فقه دانشي است...»<sup>(٢)</sup>.

وقام كاتبٌ آخر بتلخيص النصِّ السابق قائلاً: «ثم تعرَّض [الفارابي] إلى علم الفقه، واعتبر أنه يعني علم استتباط الأحكام الشرعية المجهولة من الأحكام المصرَّح بها، أو العلم الذي يمكن فيه الوصول إلى الأحكام الفرعية وغير المصرَّح بها من خلال الأحكام المعروفة والمصرَّح بها»<sup>(٣)</sup>.

والملفت أكثر أن الشراح العرب لكتاب «إحصاء العلوم» قد فسَّروا كلمة «الصناعة» بالعلم أيضاً. فإن الدكتور (عثمان أمين) - على سبيل المثال -، الذي أصدر طبعة منقحة لهذا الكتاب في القاهرة سنة ١٩٤٨م، يقول في معرض شرحه لمفردة «الصناعة» ما معناه: «إن المتقدمين كانوا يستعملون لفظ (الصناعة) في معنى أوسع من الذي نستعمله فيه حالياً»<sup>(٤)</sup>. ثم ذكر التعريف التالي عن العالم الهندي في القرن الثاني عشر الهجري، وصاحب كتاب كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (محمد علي التهانوي): «الصناعة في عرف العامة هي العلم الحاصل بمزاولة العمل، كالخياطة والحياسة والحجامة ونحوها، ممَّا يتوقَّف حصولها على المزاولة والممارسة. ثم الصناعة في عرف الخاصة هي العلم المتعلِّق بكيفية العمل، ويكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل، كالخياطة ونحوها؛ أو لا، كعلم الفقه والمنطق والنحو والحكمة العملية ونحوها ممَّا لا حاجة فيه لحصوله إلى مزاولة الأعمال. وقد يُقال: كلَّ علم مارسه الرجل حتَّى صار كالحرفة له يسمَّى صناعةً له... وقال أبو القاسم في حاشية المطوَّل: الصناعة اسمٌ للعلم الحاصل من التمرُّن على العمل. وقد تفسَّر بمَلَكة

يقتدر بها على استعمال موضوعاتٍ ما لغرضٍ من الأغراض صادراً عن البصيرة بحسب الإمكان. والمراد بالموضوعات آلات يتصرّف بها، سواء كانت خارجية، كما في الخياطة؛ أو ذهنية، كما في الاستدلال. وإطلاقها على هذا المعنى شائع وإطلاقها على مطلق ملكة الإدراك لا بأس به. وقيل: الصناعة ملكة نفسانية تصدر عنها الأفعال الاختيارية من غير روية<sup>(٥)</sup>.

ثم قام عثمان أمين بنقل كلام ابن سينا في رسالة النجاة وأقسام العلوم العقلية، وقال: «إن العلم الطبيعي صناعة نظرية. ولكل صناعة نظرية هناك موضوع من الأمور الوجودية أو الوهمية ينظر هذا العلم فيه وفي لواحقه<sup>(٦)</sup>. كما قال ابن سينا: إن الحكمة صناعة نظرية يستخدمها الإنسان في تحصيل ذلك الشيء... [الذي يؤدي إلى] الكمال، ويتحوّل المرء من خلاله إلى عالم عقلي مشابه للعالم الموجود، ويصل في نهاية المطاف إلى السعادة المنشودة، كلّ ذلك بحسب وسع الإنسان»<sup>(٧)</sup>.

كما أن الغزالي، في الجزء الأول من «إحياء علوم الدين» الخاص بالعلم، قام بعد تقسيم العلوم إلى: فرض أو واجب عيني؛ وفرض (أو واجب) كفائي، وبعد تقسيم العلوم بتقسيم آخر إلى: علوم شرعية؛ وعلوم غير شرعية، قام بتقسيم العلوم غير الشرعية إلى: علوم محمودة؛ وعلوم مذمومة؛ وعلوم مباحة. وقسم العلوم الشرعية إلى قسمين: علوم محمودة؛ وعلوم مذمومة<sup>(٨)</sup>. ثم قال إن العلوم الشرعية المحمودة تنقسم إلى أربعة أقسام، وهي: الأصول، والفروع، والمقدّمات، والمتمّمات. ثم استطرّد في توضيح «الفروع» فقال: «الضرب الثاني: الفروع: وهو ما فهم من هذه الأصول لا بموجب ألفاظها، بل بمعانٍ تنبّه لها العقول، فاتّسع بسببها الفهم، حتّى فهم من اللفظ المفلوظ به غيره... وهذا على ضربين: أحدهما: يتعلق بمصالح الدنيا، ويحويه كتب الفقه، والمتكفّل به الفقهاء، وهم علماء الدنيا؛ والثاني: ما يتعلق بمصالح الآخرة، وهو علم أحوال القلب، وأخلاقه المحمودة والمذمومة...»<sup>(٩)</sup>.

ثم قال في توضيح دنيوية علم الفقه، في إطار سؤال وجواب افتراضي على النحو التالي: «فإن قلت: لم ألحقت الفقه بعلم الدنيا، وألحقت الفقهاء بعلماء الدنيا؟ فاعلم أن الله عزّ وجلّ... وخلق الدنيا زاداً للمعاد؛ ليتناول منها ما يصلح للترزّد، فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطلّ الفقهاء... ولعمري إنه [الفقه] متعلّق أيضاً بالدين،

ولكن لا بنفسه، بل بواسطة الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة، ولا يتم الدين إلا بالدنيا»<sup>(١٠)</sup>.

إن الأمثلة المتقدمة تثبت أن العلماء المسلمين كانوا على دراية بأن علم الفقه لا ينتمي إلى العلوم النظرية. ومع ذلك يبدو أن أهمية هذه المسألة - على الرغم من تأكيد الفلاسفة والمتكلمين والمفسرين والعرفاء المسلمين على دور الاتجاهات غير الفقهية في فهم رسالة الإسلام الأصلية - لم تكن واضحة بالنسبة إلى الكثير من الفقهاء (وغير الفقهاء أحياناً). ويبدو أن هذا الأمر (بوصفه عنصراً إلى جانب العناصر الأخرى التي هي بشكل عام غير معرفية، خلافاً لهذا العنصر) قد أسهم - إلى حد ما - في منح الفقه دوراً محورياً في البيئة الحياتية للثقافة التقليدية لعالم الإسلام. وإن أحد نتائج تطوّر الفقه الشامل هو ضيق المساحة على النمو المتناسق للفروع والمساحات المعرفية في الثقافة الإسلامية.

وحيث تمّ إلى حدّ ما تناول النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أدّت إلى تنامي الفقه الشامل في البيئة الحياتية للثقافة التقليدية في العالم الإسلامي<sup>(١١)</sup>، فإننا في هذه المقالة نتناول مجرد النواحي المرتبطة بالمعرفة الخاطئة التي تحققت في خصوص تحديد موقع الفقه فقط.

وفي ما يلي سوف نعمل أولاً على بيان الاختلاف بين العلم والتكنولوجيا باختصار. وسوف نوضح أن الفقه يرتبط بالتكنولوجيا، دون العلم. ثم سنعمل بعد ذلك على إيضاح بشأن الخصائص الرئيسة للهندسة بوصفها واحدة من الفروع الرئيسة للتكنولوجيا. ثم نخوض باختصار في بيان أن ما يُطلق عليه مصطلح «العلوم التطبيقية» لا يتعلّق بالعلم، وإنما هو يُمثّل نوعاً من التكنولوجيا.

وأما القسم الرابع من هذه المقالة فيختصّ ببيان خصائص الفقه، وإيضاح أن الفقه ليس «علماً»، كما يتصور أكثر الفقهاء؛ كما أنه ليس «علماً تطبيقياً»، كما يذكر أحياناً في بعض تبويبات العلوم، بل إن الفقه بين الفروع التكنولوجية أقرب إلى الهندسة.

وفي القسم الأخير من المقالة سوف نشير إلى بعض نتائج وتبعات تصحيح الموقع والمكانة المعرفية للفقه.



## ٢- علم (المعرفة) والتكنولوجيا<sup>(١٢)</sup>

إن كلاً من العلم (المعرفة) والتكنولوجيا هما من صنع البشر، ولكن على الرغم من الارتباط الوثيق بينهما، هناك الكثير من الاختلافات الجوهرية بينهما. وإن عدم الالتفات إلى هذه الاختلافات من شأنه أن يؤدي إلى الكثير من الأخطاء المعرفية والنظرية. إن العلم (المعرفة) يلبي الاحتياجات المعرفية للبشر؛ وأما التكنولوجيا فهي بجميع أنحاءها تشتمل على آليتين رئيسيتين. وهناك من التكنولوجيا ما يلبي الاحتياجات غير المعرفية للبشر، ومن بين هذه التكنولوجيا: الأحذية، والسيارات، والطعام، ومباراة كرة القدم، وما إلى ذلك. وهناك عددٌ آخر من الأمور التي تمثل دَوْر الأدوات في الكفاح المعرفي، رغم أنها لا تُعدّ من المعارف أبداً، ومن هذه الأمور: النظارات، والكتب، والتلسكوب، والحاسوب، وما إلى ذلك. وهناك من التكنولوجيا ما يقوم بكلاوظيفتين معاً، من قبيل: الهواتف النقّالة ذات الوظائف المتعدّدة، وهكذا الأمر بالنسبة إلى وسائل الإعلام، كالمذياع والتلفزيون أيضاً.

يتمّ عرض العلم (المعرفة) على الدوام في إطار القضايا الظنيّة التي عملنا على بلورتها بشأن الواقعية. وإن الصفة الظنيّة ستبقى مع الادّعاءات العلمية (المعرفية) على الدوام. إن الظنون تأتي لنا بالمعرفة على صورتين، وهما: الصورة السلبية؛ والصورة الإيجابية. والمعرفة السلبية تمثّل جميع تلك الظنون الواردة بشأن الواقعية، والتي يتم إبطالها عند مواجهة الواقع. إن هذه المجموعة من القضايا ترشدنا إلى كيفية عدم الواقعية. فنحن الآن - على سبيل المثال - نعلم أن الأرض لا تقع في مركز المنظومة الشمسية، وأن الـ «آل» ليس هو السبب في شعور الحبلى بالمخاض، وأن الصواعق - خلافاً لتصور الإغريقين - ليست ناجمة عن غضب الآلهات المقيمة في جبل الألب. وأما المعرفة الإيجابية فهي جميع تلك الظنون بشأن الواقعية، والتي لم يتمّ إبطالها، رغم جميع الجهود المبذولة لإبطالها. إن هذه المجموعة من الظنون ما دام لم يتمّ إبطالها، أو لم تحلّ محلّها ظنون أكثر شمولاً وبياناً منها، فإنها تقدّم لنا معرفة بشأن الواقعية على نحو مؤقت. ومن ذلك مثلاً أننا نتصوّر طبقاً لأفضل الظنون العلمية الراهنة أن تواصل الزمان - المكان هو كما تقتضيه النظرية النسبية، وأن الجينات الوراثية هي العامل في نقل الصفات الوراثية عبر الأجيال، وهكذا.

إن الغاية النهائية لجميع الجهود المعرفية هي الوصول إلى صورة حقيقية عن الواقع. وإن الصدق أو الحقيقة عبارة عن تطابق الدعاوى المعرفية مع الواقعية. وأما الغاية من الجهود التكنولوجية فهي تلبية حاجة المستخدمين، ومن هنا فإنها تكون ذات طبيعة عملية.

وإن الدعاوى المعرفية ذات شأنية كلية وعامة؛ فالعلم لا يتعلّق بالجزئيات، وإن كلية الادّعاءات العلمية تعني أنها تحتوي على اعتبار واحد في الظروف والمناخات المتنوّعة؛ في حين أن التكنولوجيات تبدي حساسية تجاه الظروف والمناخات، فلا يمكن استخدام التكنولوجيات المصنوعة لظرف وبيئة خاصة في ظروف وبيئات أخرى، دون العمل على إجراء بعض التغييرات عليها. فالثياب التي تقي الناس من حرارة الطقس في القارة الأفريقية لا يمكن أن تكون مناسبة لوقايتهم من البرد في القطب الشمالي، أو أن تكون ملائمة للأجواء على سطح القمر.

إن هذه الأمور هي من الادّعاءات المعرفية، بمعنى أن بالإمكان الحصول عليها وتقييمها ونقدها على المستوى العام<sup>(١٣)</sup>. ولا تعني عينية الادعاءات المعرفية شيئاً غير ذلك، رغم أن الأشخاص في أذهانهم وضمائهم (والتي هي طبقاً للمصطلح الذي يبينه أصحاب النزعة العقلية جانباً من الواقعية، التي تسمى بـ «العالم ٢») يمكنهم أن يحظّوا بـ «المعرفة» بشأن الواقعية، ولكن حيث إن هذه المعرفة لا هي ممكنة الوصول أو النقد في البيئة العامة، ولا يمكن إبداء النظر بشأن صدقها أو كذبها، فإن بارقات البصيرة والشهود وسطوع الإلهام ونظائر ذلك تتعلّق كلها بـ «العالم ٢»، ولا تُعدّ من المعرفة (العلم). إن هذا النوع من الأمور يدخل ضمن التجارب الشخصية، وإن التجارب الشخصية بأجمعها من سنخ الأمور الوجودية، بمعنى أنها تنتمي إلى مقولة مختلفة عن مقولة المعرفة. ولا تدخل هذه التجارب في دائرة الادّعاءات المعرفية إلا إذا تمّت إعادة صياغتها في إطار اللغة والمفاهيم. وهذه النقطة تصدق بعينها في مورد ما يُسمّى بـ «العلم الحضورى» أيضاً. إن «العلم الحضورى» في الأساس ليس علماً، وإنما هو تجربة وجودية. كما أن إعادة صياغته وإصلاحه في إطار اللغة والمفاهيم بطبيعة الحال لا يمثل «عين» التجربة في بيئتها الأصلية.

إن التجارب الشخصية، التي هي حصيلة مواجهة الشخص مع المسائل الأصلية -

كما يوضّح أصحاب النزعة العقلية .، ضرورة لتطوّر المعرفة. إن هذا النوع من التجارب سوف يساعد على إثراء (العالم ٢) للشخص، وإن هذا العالم ٢ الذي تمّ إثراؤه سوف يقع في مظانّ تقديم الظنون الدقيقة بوصفها حلاً للمسائل المعنية، وإن هذه الحلول بعد دخولها في البيئة العامة (العالم ٣) يمكن تخزينها في القَبْو المعرفي للبشر بوصفها معرفةً سلبية أو إيجابية<sup>(١٤)</sup>. وفي غياب التجربة أو التجارب الشخصية سوف تتوقّف المعرفة عن التطوّر.

وعلى الرغم من أن جميع المفكرين يتمتّعون بجذور لغوية وثقافية وأخلاقية خاصة، وينتمون إلى أعراف وتواريخ معيّنة، إلّا أنهم في سعيهم إلى تقديم صورة حقيقية عن الواقعية يجهدون إلى التقليل من تأثير هذا النوع من الخلفيات الفكرية وغيرها من الأحكام المسبقة والعصبية والاتجاهات الفكرية من الظنون، التي تحاول الإمساك بنواحٍ معيّنة من الواقعية التي يواجهون من خلالها عنوان «المسألة». وهذا الأمر إنما يغدو ممكناً من خلال الحوار النقدي مع الآخرين ضمن الدائرة العامة. والعلم بهذا الاعتبار يسعى إلى التجرّد من تأثير القيم<sup>(١٥)</sup>.

وفي الوقت الذي يعتبر فيه التجرّد من تأثير القيم أمراً ضرورياً بالنسبة إلى العلم، فإن التكنولوجيات كلما كانت أكثر تناغماً مع الأذواق والأمزجة والقيم المنشودة للمستخدمين كان الإقبال عليها أكبر.

إن المساعي التكنولوجية تتدبّل بمساعدة ما يُسمّى بالمهارة الشخصية، و«المعرفة الضمنية»<sup>(١٦)</sup>. إن هذا النوع من المهارات إنما يقبل الانتقال إلى المساحة العامة إلى حدٍّ ما. فعلى سبيل المثال: يمكن عرض فنون الطبخ والسباحة والقيادة وما إلى ذلك ضمن كتب تعليمية للراغبين، ومع ذلك تبقى هناك آلاف الجزئيات الدقيقة الكامنة في هذه الفنون التي لا يمكن للأفراد أن يتوصّلوا إليها إلّا من خلال الممارسة الطويلة. وحتى في هذا الشأن نجد هناك اختلافاً بين الناس من شخصٍ لآخر؛ فهناك مَنْ هو أفضل من غيره في هذا المجال؛ حيث يظهر من نفسه كفاءة تقدّمه على الآخرين في هذه الفنون.

إن العلم (المعرفة) - كما سبق أن أشرنا - تنتشر وتتطوّر على نحوٍ متراكم. إن التجارب والحلول والنظريات تبقى محفوظةً في العالم ٣ (في حدود ما يمكن للبشر

فعلة)، وتقع مورداً لاستفادة الأجيال القادمة. وإن المهارات التكنولوجية، وكذلك المنعطفات التي يتمّ توظيفها في مجمل العمل وإبداع الأجهزة والأنظمة، لا تتمتع بمثل هذه الخصائص بشكل عام. وبعد ظهور التكنولوجيات الحديثة، وخروج التكنولوجيات القديمة عن التداول والاستعمال، فإن المهارات المرتبطة بتوظيفها لا تنتقل إلى الأجيال اللاحقة. وحيث إن هذه المهارات إنما تكون في حوزة الأشخاص، ولا تقبل الانتقال إلى العالم ٣، فإنها تموت بموت الأشخاص الذين يحملونها<sup>(١٧)</sup>.

إن معيار التطور في العلم (المعرفة) يكمن في الاقتراب أكثر من الواقع. وأما في التكنولوجيا فإن المعيار في التطور يكمن في النجاح في حلّ المسائل العملية، فكلما كان الإنتاج في هذا الشأن أكبر كانت التكنولوجيا المنشودة أكثر «تطوراً». وبطبيعة الحال لا بُدّ من الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنه كما أن الحكم النهائي في العلم (المعرفة) للحكم بشأن الادّعاءات المعرفية هي الواقعية نفسها، كذلك الأمر في التكنولوجيا أيضاً، فإنه على الرغم من أن المطلوب في بادئ الأمر هو الملاحظات العملية، إلا أن النجاح في إحراز هذه الملاحظات يستند بدوره في نهاية المطاف إلى الرضوخ والانصياع إلى الضوابط التي تفرضها الواقعية. إن الجسر أو الطائرة أو الحاسوب الذي لا يتطابق مع الشرائط الواقعية لا يمكنه أن يقدم الخدمة المنشودة للمستخدم. وقد أوضح الفلاسفة الناقدين من أصحاب النزعة العقلية بأن المعيار النهائي للصدق التطابقي يُعدّ معياراً أصلياً لمقبولية اتجاهات الصدق الأخرى (ومن بينها: الاتجاهات البراغماتية)<sup>(١٨)</sup>.

إن التكنولوجيات - خلافاً لمدّعى الفلاسفة، من أمثال: (هايدغر) - فاقدة للذات. وإن هذه الآليات هي التي تميّز التكنولوجيات المختلفة من بعضها. إن الآليات متناسبة مع حاجات المستخدمين، وتعمل على تلبية تلك الحاجات. إن آلية ماكينة غسل الثياب تختلف عن آلية جهاز التلفزيون. يمكن للمستخدمين بحسب حاجتهم (وفي حدود الظروف المتوفرة في التكنولوجيات) أن يحدثوا تغييراً في آلياتها، وأن يعملوا على إلغاء بعضها، وإضافة بعض الآليات الأخرى إليها. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن السيارات الحديثة بالقياس إلى السيارات القديمة تحتوي على آليات جديدة، من قبيل: كيس الهواء، وأنظمة فتح الزجاج تلقائياً، بالإضافة إلى حزام الأمان، وما

إلى ذلك من الآليات الأخرى. كما يمكن للمستخدمين من خلال ابتكاراتهم الخاصة والشخصية أن يضيفوا آليات جديدة إلى التكنولوجيات، لم تكن مأخوذة بنظر اعتبار المصممين الأوائل، أو كان يتمّ الإسناد إليها بشكل متعارف. والمثالان الجديران بالملاحظة في هذا الشأن (وهما بطبيعة الحال غيّض من فيض؛ إذ في كلّ لحظة نشهد في مختلف نقاط العالم مستخدمين يعملون باستمرارٍ على «تنظيم وإصلاح» في التكنولوجيات الموجودة لرفع حاجاتهم العاجلة)، هما:

**أولاً:** الإبداع الذي قام به جنديان يمنيان في استخدام بندقية كلاشينكوف الرشاشة الروسية لنقل الكهرباء من بطارية حافلة إلى بطارية حافلة أخرى، وتشغيل الحافلة الثانية بهذه الطريقة.

**وثانياً:** الإبداع الذي قام به شخص برازيلي يعمل ميكانيكياً، حيث قام بتحويل قنينة ماء بلاستيكية إلى مصباح بقوة تبلغ حوالي ٥٠ فولتاً، اعتماداً على الطاقة الشمسية.

إن آلية التكنولوجيات سوف لن تكون قابلة للاستخدام إلا بالنسبة لأولئك الذين ينظرون في العالم المفهومي إلى تلك الآليات التي يساهم المبدعون في تصميمها. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن جهاز الهاتف النقال الذكي الذي يحتوي على إمكانات متنوعة ومتعددة، من قبيل: إرسال الرسائل، وعرض المقاطع التصويرية، والحصول على المعلومات من شبكة الإنترنت، وتتبع المواقع والأماكن عبر تقنية الـ (G.B.S)، وما إلى ذلك من التقنيات الأخرى، أقلّ آلية بالنسبة إلى الشخص الهَمَجِي الذي يستوطن في غابات الأمازون، والذي لم يشاهد مثل هذا الجهاز في حياته، حيث لا يتوفّر على تلك الظرفيات التي يمكن للمستخدم المتحضّر أن يستفيد منها.

إن معرفة الواقعية رهنٌ بمعرفة القوانين الجذرية الحاكمة عليها. إن القوانين الحاكمة على الظواهر الجزئية (الأعمّ من الظواهر الطبيعية وتلك التي يصنعها الإنسان) تُسمّى بقوانين الظواهر، أو التكنولوجيا. إن هذا النوع من القوانين (مع بعض الملاحظات) يمكن استنتاجه من القوانين الأصولية<sup>(١٩)</sup>.

## الهندسة<sup>(٢٠)</sup>

إن الهندسة بجميع ما تشتمل عليه من الفروع المتنوعة إنما تتعلق بدائرة

التكنولوجيا الواسعة. بيدَ أن الهندسة تختلف عن سائر التكنولوجيات الأخرى، من قبيل: علم الحسابات، وإدارة الفنادق، وقيادة الحافلات، وإدارة المدن، والمخابز، والمتاجر، وما إلى ذلك.

كما لا يمكن اعتبار الهندسة و«العلم التطبيقي»<sup>(٢١)</sup> شيئاً واحداً. ولا بُدَّ من توضيح نقطتين في هذا الشأن:

**النقطة الأولى:** إن «العلم التطبيقي» - خلافاً لما قد يُتوهم من عنوانه خطأ - ليس علماً، وإنما هو نوعٌ من التكنولوجيا؛ فإن العلم لا يتعاطى مع التطبيق، وإنما يتعامل مع المعرفة البَحْثَة فقط. إن (كارل ماركس)، الذي كان يقول: «إن الفلاسفة قد فسَّروا العالم بأساليب متنوعة، إلّا أن المسألة تكمن في تغييره»، كان قد خلط بين الفلسفة والتكنولوجيا.

إن نظرةً عابرةً على تاريخ الفكر تثبت لنا أن المعنى المرتبط بالمفردات الثلاثة، وهي: «التكنولوجيا»؛ و«الهندسة»؛ و«العلم التطبيقي»، قد تعرّض لتغيرات جوهرية على طول التاريخ. وعلى حدّ تعبير (إريك شاتزبرغ): إن «التكنولوجيا مأخوذة من الكلمة الإغريقية «تخته»<sup>(٢٢)</sup>، والتي تشتمل مع ما يعادلها في اللغة اللاتينية «آرس»<sup>(٢٣)</sup> على أنشطةٍ مختلفة من فنّ الخطابة والبيان إلى النجارة، ومن الطبّ إلى النّحت»<sup>(٢٤)</sup>. إن مصطلح «العلم التطبيقي» - كما يبيّن (روبرت باد) - قد وضعه (ساموئيل كالريتش) سنة ١٨١٧م كمعادِلٍ للعبارة الألمانية المصطلحة من قِبَل (إيمانويل كانت)، وهي: (angewandte Wissenschaft)<sup>(٢٥)</sup>. كما أن لمفردة «الهندسة» تاريخٌ حافل بالمنعطفات. إن المصطلح الإنجليزي لـ «علوم الهندسة»<sup>(٢٦)</sup> (بوصفه - على ما يبدو - معادلاً لمصطلح ألماني بهذا المضمون)<sup>(٢٧)</sup> قد شاع منذ منتصف القرن التاسع عشر للميلاد. بيدَ أنه قد طرأ عليه منذ ذلك الحين الكثير من التغيّرات<sup>(٢٨)</sup>.

يذهب (جوزيف آغاسي) إلى الاعتقاد بأن العلم التطبيقي هو ذلك النوع من النشاط العملي الذي يمكن بمساعدته التحقُّق والتقييم العملي لطرحٍ من خلال الاستفادة من الحسابات القائمة على المعلومات الحديثة، والذي يُقام بشأنه ما يُسمّى بـ «الدراسات العملية»<sup>(٢٩)</sup>. وبعبارةٍ أخرى: إن المتخصّص في «العلم التطبيقي» يعمل على تحديد هذه النقطة عبر السؤال القائل: هل يمكن استنتاج مسألة خاصة بوصفها

نتيجة قانونٍ من قوانين علم الظواهر أو التكنولوجيا، ومن خلال الاستفادة من الشرائط الأولية والحديثة، أم لا؟ إن هذا الاستنتاج يحدّد ما إذا كان باستطاعتنا «بحسب القواعد» حلّ المسألة من خلال الاستفادة من القانون المطلوب أم لا. فإذا كانت المسألة «قابلة للحلّ» سيكون تحويل هذا الحلّ «بحسب القاعدة» إلى نتيجة واقعية وخارجية من الوظائف والمهام التي تقع على عاتق المهندس.

ومن ذلك - على سبيل المثال - أن عالماً نظرياً اسمه (جان هيغز) قد تكهّن في عقد الستينيات من القرن العشرين - من خلال توظيفه لحساباتٍ نظرية وأمثلة رياضية - بوجود ذرّة جذرية (عُرفت باسمه؛ حيث أطلق عليها اسم ذرّة «بوزون هيغز»). وقام «العلماء التطبيقيون» - الذين هم في الواقع تكنولوجيون أو يُعدّون من العلماء المتعارفين على حدّ تعبير (توماس كوهين) - من خلال إجراء بعض الحسابات بإثبات ما هو نوع السرعات؟ وما هي المعايير المُجدية لتتبع أثر هذه الذرّة على الأرض؟ ولم تتوفر إمكانية صنع هذا الجهاز المُسرّع إلاّ بعد جهود مجموعة من مختلف المهندسين والإلكترونيين، والعاملين في مجال كهرباء الضغط العالي، والكمبيوتر، والاتصالات، وما إلى ذلك، ولم يتحقّق ذلك إلاّ بعد فترةٍ زمنية طويلة<sup>(٣٠)</sup>.

إن نشاط المهندس (في الكثير من الموارد) لا يستند إلى اتّباع القواعد، بل هو رهنٌ بالقيام بإبداعاتٍ لرفع المشاكل التي يمكن أن تظهر في كلّ لحظة. وقد تمّ عرض نموذج في هذا الشأن من قِبَل فيلسوفة العلم السيدة (نانسي كارترايت)، حيث أوضحت كيف يمكن لمراحل التخطيط لـ (آمبلي فاير) أن تختلف عن مرحلة الصناعة، بحيث يمكنه تلبية ما يتوقّع منه بنجاح<sup>(٣١)</sup>. كان على المهندس أن يجري بعض التعديلات المبتكرة على النموذج المصنوع على أساس الحسابات المستندة إلى القوانين التكنولوجية؛ كي يمكن للجهاز أن يعمل على نحو جيّد.

أما النموذج الآخر الذي يمكن ذكره فهو بناء نصب الأوبرا في مدينة (سيدني) الأسترالية. عندما قام المصمّم الدانماركي (يورن أوبرغ أوتزون)<sup>(٣٢)</sup> بوضع تصميمٍ لهذا الصرح سنة ١٩٥٨م كان قد أتمّ حسابات الإمكان المعيارية على أساس قوانين التكنولوجيا لهندسة الصروح والمجسّمات. ثم تمّ إنجاز بناء هذا الصرح من قِبَل شركة هندسية تُدعى (سيفل وسيفك)<sup>(٣٣)</sup>. وقد استغرق بناء هذا الصرح خمسة عشر

عاماً. وخلال هذه المدّة اضطرّ المهندسون إلى القيام بآلاف المحاولات الإبداعية لتحقيق هذا المشروع من الناحية العملية، دون أن يردّ أيّ منها في الكاتالوج الرئيس لإقامة هذا الصرح<sup>(٣٤)</sup>.

يتعرّف المهندسون في مرحلة الدراسة على بعض أنحاء العلم النظري المرتبطة بأنشطتهم. ثم يقومون باكتساب ذلك النوع من الكفاءة لحلّ المسألة التي ترتبط بمجالهم الهندسي الخاصّ. وحيث إن جميع المسائل التي يجب على المهندسين الاضطلاع بحلّها هي من النوع العملي فإن «علم ومعرفة» المهندس يختلف عن العلم النظري البحت. وإن بعض ما «يعلمه» المهندسون «يمكن استنتاجه» من المعرفة النظرية. إن هذا الاستنتاج - كما سبق أن أشرنا - ليس مباشراً. إن كتب الهندسة زاخرة بهذا النوع من «الاستنتاجات» التي يمكن الاستفادة منها في طرح المنظومات التي تُعدّ طرق حلّ خاصة للمسائل العملية الخاصّة. إن هذا القسم من «علم» الهندسة ينظر إلى المحتوى والمضمون الذي يمكن أن نخلع عليه عنوان «قوانين علم الظواهر أو التكنولوجيا». إن هذه القوانين التي يمكن استنتاجها من القوانين الجذرية للعلوم لا تكفي لوحدها في حلّ المسائل التي تواجه المهندسين. إن المهندس الجيد هو الذي يتمتّع بذوق يمكنه من توظيف العلم النظري والمعلومات المتعلقة بقوانين علم الظواهر أو التكنولوجيا، بما حصل عليه طوال الزمن من طريق التجربة العملية، بشكلٍ بديع؛ من أجل حلّ المسائل العلمية النازرة إلى الظروف والخلفيات الخاصّة. وحيث إن عدد الظروف والخلفيات كثيرة ومتنوّعة فإن تطابق جميع المعلومات الهندسية مع الشرائط المتنوّعة ليس بالأمر الممكن على نحوٍ ميكانيكي، وعلى أساس اتّباع القواعد الخاصّة.

لقد منح (جيلبرت راي) هذا النوع من قابليات المهندسين مصطلح «معرفة كيفية القيام بالأعمال»<sup>(٣٥)</sup>، وجعله في مقابل المعرفة النظرية للعلماء، وهي المعرفة النازرة إلى «معرفة أسباب الأمور»<sup>(٣٦)</sup>. وقد بيّن (هربرت سايمن) الاختلاف بين العلم النظري والنشاط الهندسي، قائلاً: «في الوقت الذي يتعاطى العلم النظري مع كيفية الأمور، تذهب الهندسة إلى الاهتمام بكيف يجب أن تكون عليه الأمور»<sup>(٣٧)</sup>.

يمكن تعليم كيفية القيام ببعض الأمور (التي يجب عدم خلطها بالعلوم



المرتبطة بها) من خلال الاستفادة من بعض الكتب الإرشادية، من قبيل: كتب تعليم الطبخ أو قيادة السيارات أو ما إلى ذلك. ويتم قسمٌ منه في إطار العلاقة المباشرة بين الأستاذ والتلميذ، حيث يقوم الأستاذ والمعلم بتعليم التلاميذ والطلاب. ومن ذلك - على سبيل المثال -: تعليم النغمات والمقامات، أو تعليم كيفية رفع وخفض الأصوات في الغناء، أو تعليم الطريقة الأفضل لصفّ الحجارة في أعمال البناء، ونظائر ذلك. إن جميع الأشخاص - سواء أكانوا مهندسين أم غير مهندسين - يمتلكون إلى حدٍّ ما هذا النوع من المهارات والقابليات للقيام بهذه الأمور العملية، وإن كانت قابليات الأفراد في هذا الشيء ليست على نسقٍ واحد. إن هذا النوع من المهارات والقابليات على صلة مباشرة بحجم التوافق بين مخّ (ذهن) الفرد وعضلاته الجسدية، وإن هذه المهارات - في الوقت نفسه - تحصل إلى حدٍّ كبير عبر التعاطي مع المسائل الواقعية. ولكن - كما سبق أن ذكرنا - فإن الاستعدادات والقابليات الفعلية والكامنة بالقوّة (والموجودة في الجينات الوراثية للأفراد) لها تأثيرٌ كبير في هذا الشأن. وفي مجال الهندسة يمكن للمهندس الكفوء أن يعمل على المزاوجة بين استعداده الفطري والمهارة التي حصل عليها من خلال التجربة وما تعلّمه من الأساتذة من العلوم النظرية؛ ليبسط قابلية لمشاهدة طرق حلّ المسائل العملية في المساحة التي سبق له أن اطّلع عليها ضمن إطارها، حتّى لو واجهها في ظلّ ظروف وخلفيات جديدة.

وقد ذهب مهندس إنجليزي اسمه (جي. إف. سي. روجرز) إلى تعريف الهندسة قائلاً: «إن الهندسة تشير إلى منهجٍ مشتمل على منظومةٍ من التخطيط والصناعة واستخدام كلِّ نوعٍ مصنوع أو منشأ يعمل على تغيير العالم الفيزيقي المحيط بنا، بحيث يلبي بعض حاجتنا المعروفة»<sup>(٣٨)</sup>.

طبقاً لهذا التعريف تكون المهمة الرئيسة للمهندس عبارةً عن التنظيم، بمعنى إيجاد وإبداع المشاريع والخطط المنشودة في إطار تلبية مسائلٍ معيّنة (مرحلة التخطيط والبرمجة)، ومسار تبديل الخطط التي تشير إلى المحاصيل والمصنوعات النهائية (مرحلة الصنع)، واستخدام هذه المنتجات في إطار تلبية حاجة الأفراد (مرحلة الاستخدام)<sup>(٣٩)</sup>.

وهناك من الكتاب مَن استند إلى الاختلاف والتمايز الذي أقامه (توماس كوهين) بين «العلم المتعارف» و«العلم الثوري»<sup>(٤٠)</sup> في التفريق بين «التكنولوجيا

المعارفة» و«التخطيط المتعارف» من جهة، وبين «التكنولوجيا الثورية» و«التخطيط الجذري والراديكالي» من جهة أخرى<sup>(٤١)</sup>. وكان (توماس كوهين) يرى العلم المتعارف بمنزلة «نشاط لحلّ اللغز»<sup>(٤٢)</sup>، وكان مراده من ذلك أن العلم المتعارف هو نوعٌ من النشاط «الواقع على السكّة، والآخذ لمساره ومجراه»<sup>(٤٣)</sup>، والذي يحتوي على حلول لمسائل محدّدة، بالاستناد إلى نماذج معيّنة، وفق منهجٍ مستند إلى قاعدة، وعلى أساس اتباع خطوات محدّدة قد تمّ تعريفها بآجمعها ضمن أمثلةٍ ونماذج معيّنة يتعلّق بها العلم المتعارف<sup>(٤٤)</sup>. وفي مقابل ذلك «العلم الثوري»، الذي يعود إلى مراحل خاصّة تحدث فيها تحولات نظرية جوهرية، كما يحدث التغيير في النماذج الغالبة. يتبيّن من التوضيح المتقدّم أن العلم ينخفض في اتجاه (توماس كوهين) إلى مستوى التكنولوجيا.

وأما (إدوارد كونستانت) فقد عرّف «التكنولوجيا المتعارفة» بالقول: «إن التكنولوجيا المتعارفة بمنزلة ما تقوم به بعض المجتمعات التكنولوجية عادةً، بمعنى أنها تشتمل على تحسين العرف التكنولوجي المقبول، أو طرق الحلّ المقدّمة من قبلها، تحت ظروف جديدة أكثر تشدّداً»<sup>(٤٥)</sup>.

وقد ذهب (والتر فينسنتي) - مستلهماً هذا التعريف - إلى العمل على تعريف «التخطيط المتعارف» قائلاً: «إنه ذلك النوع من التخطيط الذي تكون فيه التكنولوجيا المتعارفة مرسومة. وإن المهندس الذي يتعامل مع هذا النوع من التخطيط يعلم منذ البداية آلية عمل الأجهزة المنشودة، وخصائصها المتعارفة»<sup>(٤٦)</sup>.

ومن ناحية أخرى فإن التخطيط والتصميم الجذري أو الثوري مختلفٌ تماماً؛ «في التخطيط الثوري تكون آلية عمل الجهاز أو المنظومة المنشودة أو كيف يجب أن تكون؟ مجهولةً إلى حدٍّ كبير؛ فإن المخطّط لا يتعامل أبداً مع هذا الجهاز، ولا يتعامل مع تلك المنظومة أبداً... فالمسألة بالنسبة إليه عبارة عن التخطيط لشيءٍ يعمل بشكلٍ يضمن التحولات والتغيّرات المستقبلية بالمستوى الكافي»<sup>(٤٧)</sup>.

إن التخطيط المتعارف عبارةٌ عن نشاطٍ تطوُّري، حيث تظهر تحسينات على الخطط والحلول الموجودة بأسلوبٍ تدريجي. وإن التحولات والتغيّرات التدريجية في البيئة تعمل شيئاً فشيئاً على تمهيد الأرضية للمتغيّرات الدقيقة اللاحقة في طرق الحلّ والأجهزة الموجودة. يجب التأكيد في مجال التخطيط المتعارف والتكنولوجيا

المتعارفة، من قبيل: العلم المتعارف، على أن الجزء الأعظم مما يتحقق يومياً يرتبط بدائرة «العلم التطبيقي» التكنولوجي والهندسي. وبعبارة أخرى: «هناك بإزاء كل مهندس مخطط ومبدع هناك آلاف المهندسين المخططين العاديين الذين يعملون على تأليف التكنولوجيات الموجودة، ويخضعون هذه التكنولوجيات المؤلفة للاختبار، ويعملون على تغييرها إلى حد ما، ويقومون بتحسين أدائها، حتى الوصول في نهاية المطاف إلى حلول مرضية ومقبولة في ما يتعلق بالمسائل المنشودة»<sup>(٤٨)</sup>.

### الفقه

إن الفقيه مهندسٌ. ويمكن إدراك هذه الحقيقة بشكل أفضل من خلال المقارنة بين وظائف الفقيه والمهندس. وقد عمد السيد محمود الشهابي، في كتابه «قواعد الفقه»، إلى تعريف هذا المجال قائلاً: «لقد تم تأسيس وتدوين علم الفقه للبحث في الأحكام التكليفية الخمسة، وهي: الوجوب، والاستحباب، والحرمة، والكراهة، والإباحة، والأحكام الوضعية، من قبيل: السببية، والشرطية، والمانعية، والصحة والفساد، وما إلى ذلك؛ بلحاظ أن هذه الأحكام من آثار وشؤون وأفعال المكلف. وعليه فإن موضوع علم الفقه هو (أفعال المكلفين)، حيث يُبحث في عوارضها الذاتية، والتي هي (الأحكام التكليفية والوضعية)»<sup>(٤٩)</sup>.

يمكن من خلال هذا التعريف - بغض النظر عن مدى دقته - أن ندرك أن المسائل التي يتعاطى الفقيه بشأنها شبيهة بالمسائل التي يتعامل المهندسون معها؛ إذ إنها بأجمعها من سنخ المسائل العملية. يُضاف إلى ذلك أن المقولات التي تحدّد دائرة نشاط الفقيه، وهي الأحكام التكليفية والشرعية الخمسة، أي الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة والإباحة) شبيهة بالمقولات التي تحدّد دائرة نشاط المهندس، وهي: ما الذي يجب عليه فعله؟ وما الذي يجب عليه عدم فعله؟ وما الذي يحسن به فعله؟ وما الذي يحسن به أن لا يفعله؟ وما الذي يكون المهندس فيه مخيراً بين فعله وعدم فعله؟ دون أن يُشكّل عليه أيّاً كان اختياره. ولا بُدّ من الالتفات إلى أن فتوى الفقيه تجري عليه أيضاً، وعلى هذا الأساس فإن المقولات الخمسة المتقدّمة لا تنظر إلى المقلّدين فقط.

وإن ما ذكر من الشبه بين الفقيه والمهندس يمكن أن يذكر بالنسبة إلى الشبه بين عمل الطبيب (أو الجراح) أيضاً؛ فإن كلاً من الفقيه والمهندس والطبيب منشغلون بنشاطٍ عمليٍ ناظرٍ إلى مسائل خاصة. فكل واحد من هؤلاء الثلاثة يمارس «التخطيط المتعارف»، و«البناء»، و«العمل / التطبيق».

وقد تنبّه المفكّرون المسلمون قديماً إلى هذه النقطة، وهي أن هناك شبهاً إلى حدٍّ ما بين الفقه والطب؛ فإن المقارنة بين الطب الجسماني والطب الروحاني من الأمور المألوفة في كتابات المفكرين المسلمين في المرحلة التقليدية. ومن بين هؤلاء - على سبيل المثال - أبو حامد الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين»؛ إذ قام - بعد تعريف علم الفقه بوصفه واحداً من أقسام العلوم الذي يُعدّ تعلّمه واجباً كفاً، كما هو الحال بالنسبة إلى الطب - بدفع شبهة مقدّرة بشأن الارتباط بين الفقه والطب، فقال: «فإن قلت: لم سوّيت بين الفقه والطب؛ إذ الطب أيضاً يتعلق بالدنيا، وهو صحة الجسد، وذلك يتعلق به أيضاً صلاح الدين، وهذه التسوية تخالف إجماع المسلمين؟! فاعلم أن التسوية غير لازمة، بل بينهما فرق، وإن الفقه أشرف منه من ثلاثة أوجه: أحدها: إنه علم شرعي؛ إذ هو مستفاد من النبوة، بخلاف الطب؛ فإنه ليس من علم الشرع. والثاني: إنه لا يستغني عنه أحدٌ من سالكي طريق الآخرة البتّة، لا الصحيح ولا المريض، وأما الطب فلا يحتاج إليه إلا المرضى، وهم الأقلّون. والثالث: إن علم الفقه مجاورٌ لعلم طريق الآخرة؛ لأنه نظر في أعمال الجوارح. ومصدرُ أعمال الجوارح ومنشؤها صفات القلوب، فالمحمودُ من الأعمال يصدر عن الأخلاق الحمودة المنجية في الآخرة، والمذموم يصدر من المذموم. وليس يخفى اتصال الجوارح بالقلب. وأما الصحة والمرض فمنشؤهما صفاء في المزاج والأخلاق، وذلك من أوصاف البدن، لا من أوصاف القلب، فمهما أضيف الفقه إلى الطبّ ظهر شرفه، وإذا أضيف علم طريق الآخرة إلى الفقه ظهر أيضاً شرف علم طريق الآخرة»<sup>(٥٠)</sup>.

في الوقت الذي يحظى فيه استدلال الغزالي بأهميّة في خصوص تفضيل علم الفقه على علم الطبّ، من حيث تأثيره على ازدهار العلوم والتكنولوجيا في البيئة المعرفية في العالم الإسلامي<sup>(٥١)</sup>، فإنه يبين من ناحية أخرى النسبة القريبة الموجودة بين الفقه والطب من وجهة نظر المحقّقين من المسلمين.

يجب بحث النواحي المعرفية لهيمنة الفقه في الحوزات العلمية بالقياس إلى الفروع الأخرى التي ازدهرت في البيئة المعرفية للعالم الإسلامي في فرصة أخرى أكثر سعة من هذا المقال. والذي يمكننا قوله هنا: إن المكانة الاجتماعية والسياسية للفقه هي التي حوّلتها إلى أكثر المجالات جذباً لاهتمام الدارسين في مجال المعارف التقليدية. وكان من نتائج ذلك أن المجالات والفروع الأخرى في دائرة ما يصطلح عليه بـ «العلوم الإسلامية» لم تحصل على الاهتمام الذي يليق بها.

إن الفقهاء - شأنهم شأن المهندسين - إنما يهتمون بالمسائل الخاصة التي تعود إلى الحاجات غير المعرفية للأفراد، أو الناظرة إلى تمهيد الأرضية الآلية لتسهيل السعي في مسار تلبية حاجاتهم المعرفية. فإن الفقيه - على سبيل المثال - يعلم المؤمنين كيفية الوضوء، أو كيفية الصلاة، أو كيفية إقامة شعائر الحج، أو كيفية قيامهم بأعمالهم التجارية والمكاسب بما يتطابق مع التعاليم والآداب الشرعية، والكثير من الأمور الأخرى من هذا القبيل. وكلّ هذه الأمور ترتبط بما يُسمّى بـ «المسائل الفقهية» و«القواعد الفقهية»<sup>(٥٢)</sup>.

إن المسائل والقواعد - التي تحظى بالاهتمام في الفقه شبيهة بالمسائل والقواعد التي تحظى بالاهتمام في الهندسة - ذات جنبة ظواهرية. إن القواعد الفقهية هي قواعد فينومينولوجية، مثل القواعد الهندسية. وكما أن القوانين الفينومينولوجية أو التكنولوجية في الهندسة يمكن استنتاجها من القوانين الجوهرية في العلوم، فإن القواعد الفقهية يمكن استنتاجها من المصادر الفقهية الأصلية، أي القرآن والسنة والعقل والإجماع أيضاً.

يتمّ إعداد الفقهاء - كما يتمّ إعداد المهندسين - في مرحلة الدراسة من أجل اكتساب القدرة اللازمة على حلّ المسائل مورد البحث في مجالهم التربوي. إن الفقيه - الذي هو رجلٌ في الأعمّ الأغلب - لا يتابع تحقيقاته في مجال الوصول إلى المسائل النظرية - المعرفية الجوهرية. فالذي يشغل اهتمامه بالدرجة الأولى هي المسائل العملية. ومع ذلك يتعيّن على الفقيه إذا أراد الاضطلاع بحلّ المسائل بشكلٍ جيّد أن يكون على إلمامٍ كافٍ بالعلوم النظرية المرتبطة بالموضوعات الخاضعة لاهتمامه.

إن العلوم النظرية في الفقه - من قبيل: العلوم - ليست لها صبغةٌ تسويغية، بل هي

ذات شأن توصيفي. إن الادّعاءات العلمية - المعرفية لا تبيّن شيئاً بشأن كيفية إمكان حلّ مسألة عملية، أو صناعة آلة، أو ترميم جهاز، أو اعتماد منهج وأسلوب، أو إحداث تغيير في الواقعية. بل أقصى ما يمكن استنتاجه هو نوعٌ من التجويز في الدلالة المفهومية لهذه المدّعين التوصيفية. وإن هذا التجويز هو سلبيٌّ بحتٌ، بمعنى أنه يبين حدود ما لا يمكن تجاوزه على أساس الفهم العلمي أو المعرفي القائم<sup>(٥٣)</sup>.

إن حلّ المسائل العلمية يعني إيجاد التغيير في الحقيقة الخارجية. وإنما يمكن ذلك بواسطة ابتكار وإبداع وقريحة المهندس والفقيه. إن العلم النظري يساعد المهندس أو الفقيه ليقدم طريقة حلّ متطابقة مع القوانين الفينومينولوجية المعروفة، وبذلك يعمل على خفض نسبة الخطأ المحتمل.

ولا بدّ من الالتفات إلى أنه في المسائل الهندسية - كما هو الحال في المسائل الفقهية - يتمّ توظيف المعايير البراغمية في بادئ الأمر<sup>(٥٤)</sup>، إلّا أن هذه المعايير تستند في نهاية المطاف إلى الصدق المقارن، وتحصل على اعتبارها من خلال ذلك.

إن الفقهاء - كما هو حال المهندسين - يعملون على تطبيق طرق حلولهم على الشرائط التي يعبرون عنها بـ «موقعية المسألة»<sup>(٥٥)</sup>، وتحدّد الظروف والأرضية التي تبرز فيها المسألة، ويتمّ توظيف طرق الحلّ فيها. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن الحكم الديني في خصوص الأوقات الشرعية لإقامة الصلاة والصيام في الدول الإسكندنافية يختلف عن الأحكام المشابهة في المناطق القريبة من العرض الجغرافي لشبه الجزيرة العربية.

كما أن تعريف الفقهاء لـ «موقعية المسألة» يؤدّي بدوّره إلى حدوث اختلاف في الحلول المقترحة من قبلهم. وإن فتوى (الشيخ بيات الزنجاني) حول جواز شرب الماء للصائم في شهر رمضان (في حالة خاصة)، ورأي (الشيخ ناصر مكارم الشيرازي) بشأن هذه الفتوى، يمثلان مصداقاً لهذا الاختلاف في الحلول المقترحة من قبل الفقهاء بشأن المسائل الخاصة؛ بسبب الاختلاف في فهمهم وتعريفهم لـ «موقعية المسألة».

فقد قال (بيات الزنجاني) في فتواه: «استناداً إلى موثقة عمار ورواية المفضل بن عمر عن الإمام الصادق عليه السلام، الواردة في الباب ١٦ من أبواب (من يصحّ منه الصوم) في وسائل الشيعة، بشأن الذين يصومون ولا يطبقون العطش يمكنهم أن يشربوا من الماء

بمقدار رفع العطش، دون أن يبطل صومهم، ولا قضاء عليهم»<sup>(٥٦)</sup>.  
وقال (مكارم الشيرازي) في الردّ على هذه الفتوى، نقلاً عن وكالة مهر، في درس تفسير القرآن الكريم الذي ينعقد في أيام شهر رمضان المبارك في رواق الإمام الخميني (عليه السلام) في حرم السيدة فاطمة المعصومة (عليها السلام)، في كلام له بشأن الفتوى المثيرة للجدل بشأن شرب الماء للصائم: «قيل: إن البعض يفتي بأن الصائم إذا لم يكن يتحمل العطش يمكنه أن يشرب من الماء بمقدار رفع العطش، ويصحّ صومه، دون حاجة إلى قضائه».

ثم علّق على ذلك قائلاً: «يكفي في مثل هذه الحالة أن يحتضن الصائم كوز الماء، وكلّمًا أحسّ بالظمأ تناول جرعة منه لرفع العطش! وعندها يجب أن نتساءل: كيف يمكن للشخص أن يكون صائماً، ومع ذلك يحقّ له أن يشرب الماء؟... ثم أضاف قائلاً: إن صاحب هذه الفتوى قد استند إلى رواية هي موضع شك من ناحية السند والدلالة. وعلى فرض صحّة الحديث ليس هناك من الفقهاء من يفتي بمثل هذه الفتوى. وإن هذا الكلام مخالفٌ لإجماع فقهاء الإسلام، بل يحتمل أن يكون مخالفاً لضروريّ من ضروريات الدين»<sup>(٥٧)</sup>.

وفي مثال آخر بشأن حساسية فتاوى الفقهاء تجاه الظروف والأرضيات التي يتم فيها طرح المسائل يمكن الإشارة إلى الرسالة العملية التي خصّها بها (السيد علي السيستاني) المغتربين، أي الذين يعيشون في البلدان الغربية، وهي رسالة فقه المغتربين، التي تمّت ترجمتها إلى اللغة الفارسية تحت عنوان: (فقه براي غرب نشينان)<sup>(٥٨)</sup>، وهي تحتوي على إجابات عن الأسئلة المطروحة في ظروف وشرائط البلدان الغربية (وغير الإسلامية) بالنسبة إلى المسلمين.

وفي ما يلي نستعرض مسألتين من هذا الكتاب؛ لتوضيح الاختلاف بين «مسألة الموقعية»:

المسألة رقم (١٥٣): إذا كان نقل المسلم الميت إلى بلدان إسلامية يكلف كثيراً فهل يجوز دفنه بمدافن غير المسلمين من أصحاب الديانات الأخرى؟  
الجواب: لا يجوز دفن الميت المسلم في مقابر الكفار، إلّا مع الانحصار والضرورة.

المسألة رقم (٤٧٤): بالمدارس البريطانية الرسمية، وربما في غيرها من الدول الغربية، يدرس الطالب - فتى وفتاة - مادة تهتم بالتربية الجنسية، يصاحبها شروح مجسمة للأعضاء التناسلية، فهل يجوز للطالب الشاب حضور درس كهذا؟ وهل يجب على الوالدين منع الشاب من حضوره إذا رغب الشاب بذلك، مدّعياً أنه درسٌ نافع له مستقبلاً؟

الجواب: إذا لم يكن حضوره مصحوباً بشيءٍ من المحرمات، كالنظر بتلدُّنٍ شهوي، وكان بمنأى من الانحراف الخلقي جرّاء تعلّم هذه المادة، فلا بأس به. كما هو الشأن بالنسبة إلى المهندسين لا يتمتع جميع الفقهاء بدرجة واحدة ومستوى واحد من القدرة على حلّ المسائل العلمية، فهناك بعض الفقهاء يتمتعون في هذا الشأن بقدرة ذهنية أكبر. إن الاختلافات الدقيقة التي تبدو من خلال الحلول المقترحة من قبل الفقهاء تجاه المسائل الواحدة لا تعكس مجرد القدرة الفردية لكل فقيه في حلّ المسائل فحسب، بل إن ذلك يعكس نوع الفهم والتفسير الذي يحمله كل فقيه تجاه «مسألة الموقعية» أيضاً.

وقد أشار الشهيد الشيخ مرتضى مطهري إلى هذه المسألة قبل سنوات، في مقالة له تحت عنوان: «تأثير جهان بيني فقيه بر فتاوايش»<sup>(٥٩)</sup>، وذلك إذ يقول: «إن الذي يُجري مقارنة بين فتاوى الفقهاء، ويكون في الوقت نفسه مطلعاً على الخلفية الشخصية والثقافية لكل واحد من هؤلاء الفقهاء، وطرق تفكيرهم بشأن مسائل الحياة، يدرك كيف يمكن للسوابق الذهنية لهؤلاء الفقهاء، ومدى انفتاحهم على العالم الخارجي، أن تؤثر على فتاواهم، ومن هنا تجد فتوى الفقيه العربي ذات نكهة عربية، وفتوى الفقيه الأعجمي ذات نكهة أعجمية، وفتوى ساكن المدينة مدنية، وفتوى القروي قروية»<sup>(٦٠)</sup>.

والمثال الذي من شأنه أن يوضّح النقطة التي يرمي إليها الأستاذ مرتضى مطهري هو أن نجري مقارنة بين فتوى العلامة السيد محمد حسين فضل الله (المجتهد اللبناني) وفتوى السيد صادق الشيرازي (المجتهد العراقي) حول شعائر العزاء على الإمام الحسين (عليه السلام)؛ فقد ذهب السيد فضل الله إلى الإفتاء بعدم جواز التطبير والضرب بالسلاسل، بينما أفتى السيد صادق الشيرازي بجواز التطبير واستحبابه<sup>(٦١)</sup>.



يفرّق المهندسون بين الاتجاه التحسيني المعروف بطريقة الحلّ (optimisation) وبين مقولة أخرى يُطلقون عليه مصطلح (satisficing). والاتجاه الثاني يشير إلى حلول لا تُعدّ هي الأفضل، ولكنها مع ذلك مقبولة ومُرضية بشكلٍ وآخر<sup>(١٢)</sup>. ويمكن لنا أن نشاهد هاتين المقولتين في فتاوى الفقهاء بشكلٍ واضح. إن الفتاوى التي تؤكد على ضرورة العمل بمضمونها على نحوٍ قاطع تمثل الموارد التي توصّل فيها الفقيه إلى حكم المسألة على نحو القطع واليقين، ويعتبر الفتوى فيها هي المقترح المفضّل. وأما الفتاوى التي يصدرها تحت عنوان: «الاحتياط الوجوبي» فهي ترمز إلى الموارد التي لا يرى الفقيه أنها الحلّ المثالي والأفضل، وإنما تعبّر عن مجرد رضاه بها. ولهذا السبب نجد الفقهاء في ما يتعلق بما يحتاطون فيه على نحو الوجوب يجيزون لمقلديهم العمل بفتاوى الفقهاء الآخرين إن أرادوا ذلك. إن هذه المرونة العملية تمثل عاملاً مساعداً إلى حدٍّ كبير. ومن بين الأمثلة الواقعية على ذلك: الشخص المتزوّج من فتاة مولودة من أبوين من أهل الكتاب، وقد حكمت عليه الظروف بأن يعيش معهما تحت سقفٍ واحد، بيد أن المجتهد الذي كان يقلّده كان في ما يتعلّق بطهارة أهل الكتاب يفتي بـ «الاحتياط الوجوبي»، ففي مثل هذه الحالة يمكن لهذا الشخص الرجوع إلى مجتهد يفتي بطهارة أهل الكتاب؛ كي يتخلّص من المشكلة والحرج الذي يعاني منه.

إن الفقهاء يلجأون غالباً - كما هو شأن المهندسين - في حلّ المسائل العملية إلى إعادة صياغة الوضع والحالة الخاصة الحاكمة على المسألة؛ كي يتمكنوا من تحديد القيود العملية الحاكمة عليها بشكلٍ دقيق. ومن الأمثلة المعروفة في هذا الشأن: قصة العلامة الحلي في فتواه الخاصة بتطهير ماء البئر عند سقوط حيوان وموته فيه. وقد نقل الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري هذه القصة على النحو التالي: «لقد طُرحت على العلامة الحلي مسألة فقهية بشأن حكم ماء البئر إذا سقط فيه حيوان ومات هناك، ولم يكن إخراج الميتة منه ممكناً، فما هو حكم ذلك البئر؟ وقد صادف في الوقت نفسه أن سقط حيوان في بئر كان موجوداً في بيت العلامة الحلي، فتحتم عليه أن يستتبط الحكم لا لمقلّديه فحسب، وإنما لنفسه أيضاً. وقد كان هناك طريقان لإصدار الحكم في هذا الشأن: الأول: هدم البئر وإغائه وبناء بئر جديد. والثاني: تطهير ماء البئر بنزحه بواسطة عددٍ من الدلاء، والاستفادة من الماء

المتبقي بلا إشكال. وقد عمد العلامة إلى هدم بئره الخاص قبل أن يبحث في حكم المسألة؛ كي لا تؤثر مصلحته الشخصية في إصدار الفتوى. وهكذا كان، حيث تمّ هدم البئر، وانصرف العلامة الحلّي إلى البحث في أدلة المسألة؛ ليستببط حكمها، بعيداً عن الوسواس النفسية وإيثار المصالح الشخصية<sup>(٦٣)</sup>.

إن أكثر الفقهاء - كما هو الأمر تماماً بالنسبة إلى أكثر المهندسين - يخوضون بشكل عام في أنشطة ذات صلة بـ «الخطط المتعارفة»، بمعنى المسائل في دائرة الأمور المعروفة والمألوفة بشكلٍ وآخر. وفي هذه الموارد يعمل هؤلاء على الاستفادة من مهاراتهم وكفاءاتهم التخصصية لتقديم الحلول القائمة - إلى حدٍّ ما - على الحلول السابقة بشأن المسائل المشابهة بشكلٍ وآخر. وعلى هذه الشاكلة فإن طرق حل المسائل الجديدة تتم - إلى حدٍّ كبير - ضمن ذلك الإطار (المعريف - التكنولوجي) الذي كان يجب عن المسائل السابقة ضمن إطاره أيضاً. والجديد في هذه الحلول هو في الغالب (وليس على نحو تامّ) ناظرٌ إلى التحوّلات التي أفرزتها التكنولوجيا. والفقهاء بالالتفات إلى الإمكانيات الجديدة يقدّم طريقة حلّه من خلال الحاجة التي كان يجب عنها سابقاً بالاستناد إلى التقنيات القديمة. ومن الأمثلة على ذلك: فتوى الشيخ يوسف الصانعي في خصوص نيّة الغسل بدّل الوضوء عند الغسل تحت الدوش في الحمام؛ التماساً للنظافة، وإقامة الصلاة بهذا الغسل دون وضوء بشكلٍ مستقلّ. ولا حاجة بنا إلى إيضاح أن هذا الغسل يختلف عن غسل الجنابة<sup>(٦٤)</sup>.

لو ألقينا نظرةً على تاريخ الفقه والفقاهة سوف ندرك أن عدد الفقهاء المؤسّسين بالقياس إلى مجموع الفقهاء والمجتهدين العاديين (بالمعنى الاصطلاحي الذي تقدّم بيانه) قليلٌ جداً. إن الفقهاء المؤسّسين هم أشخاصٌ مبدعون، يخوضون غمار المسائل المستحدثة، والتي تشتمل على أهميّة كبيرة، ويقدمون بشأنها حلولاً بديعة، تشكل أرضيةً لتحوّلات مفهومية جوهرية. ومن الأمثلة على ذلك: نظرية السيد الخميني رحمته الله بشأن ولاية الفقيه، حيث أصدر في إطار هذه النظرية فتواه الثورية حول حدود وصلاحيات الحكومة الإسلامية في تعطيل الأحكام الثانوية، ومن ذلك قوله: «يجب عليّ القول: إن الحكومة التي هي فرعٌ من الولاية المطلقة لرسول الله صلّى الله عليه وآله تمثّل واحداً من الأحكام الأولية للإسلام، بل هي مقدّمة على جميع الأحكام الفرعية، ومقدّمة

حتى على الصلاة والصيام والحجّ. ويمكن للحاكم أن يعطلّ حتى المساجد إذا دعتْ الضرورة إلى ذلك، فالمسجد إذا كان مسجد ضرار، ولم يكن بالإمكان دفع ضرره دون هدمه، يجب على الحاكم الإسلامي هدمه. إن الحكومة يمكنها إلغاء العقود الشرعية التي أبرمتها مع الشعب من طرف واحد إذا وجدتْ في تلك العقود ما يخالف مصالح الدولة الإسلامية، ويمكنها المنع من كلّ أمرٍ - سواء أكان عبدياً أم غير عبدي - إذا كان على خلاف مصالح الإسلام. يمكن للحكومة أن تمنع الحجّ - الذي هو من أهمّ الفرائض الإلهية - في بعض الأحيان بشكل مؤقت إذا كان مخالفاً لمصالح الدولة الإسلامية. وإنّ ما قيل أو يُقال حتى الآن كان ناشئاً من الجهل بالولاية الإلهية المطلقة. وإنّ ما قيل - تعقيباً على هذا الكلام - من أن هذه الخيارات الواسعة والمطلقة ستؤدي في نهاية المطاف إلى إلغاء أبواب فقهية، من قبيل: المزارعة والمضاربة وأمثالها، نجيب عنه صراحةً ونقول: لنفترض أن هذا الكلام صحيحٌ إلا أنه سيكون في مثل هذه الحالة من صلاحيات الحكومة الإسلامية<sup>(٦٥)</sup>.

إن نظرةً عابرةً على الرسائل العملية التي كتبها الفقهاء والمجتهدون في القرون الأخيرة تثبت بوضوح أن جميع هذه النصوص الدقيقة هي من قبيل: الكتب الإرشادية<sup>(٦٦)</sup> التي يكتبها المهندسون في إطار إيضاح كيفية عمل الأجهزة وطرق التعامل معها، حيث تبين للمؤمنين كيفية الإتيان بتكاليفهم الشرعية. وإن هذه الرسائل العملية قد جرى عليها تغييرٌ كبير عبر تطوّر التاريخ والزمان، كما حصل ذلك بالنسبة إلى الكتب الإرشادية (الكاتالوجات) التي ألّفها المهندسون أيضاً؛ حيث تمّ حذف بعض مسائل التي لم تعدْ من الموارد الابتلائية للمؤمنين - كما هو شأن التقنيات المنقرضة - من الرسائل العملية، وحلّت محلها فتاوى مستحدثة؛ تلبية للمتغيّرات الجديدة. كما تمّ إجراء بعض التعديلات والتغييرات على بعض الفتاوى التي تمّ الإبقاء عليها إلى حين العثور على حلول أدقّ وتقديم مقترحات أكثر جدوائية. ومن ذلك أن السيد علي السيستاني - على سبيل المثال - في الطبقات الأخيرة لرسالته العملية، عند تعرّضه لمعرفة المجتهد الأعلّم، قد ذكر شرطاً جديداً - بالإضافة إلى الأعلمية - هو شرط «الأورعية». كما أن الرسائل العملية الحديثة لا تأتي على ذكر لعق الرقاب وتحرير العبيد بوصفه واحداً من وسائل التكفير عن المعاصي والذنوب.

وبدلاً من ذلك أخذنا نشاهد فتاوى بشأن التلقيح الصناعي (IVF)، أو تغيير الجنس، وما إلى ذلك من المسائل التي لم يرد أي ذكر لها في الرسائل العملية القديمة. والشبهة الآخر الملحوظ بين المهندسين والفقهاء هو أن هناك في كلا الجماعتين أعداداً كبيرة (إذا لم نقل: كلهم) تتصور خطأ أنها تعمل على توظيف الأساليب الاستقرائية في حل المسائل. ومن بين الفقهاء المعاصرين لم يلتفت إلى مسألة الاستقراء سوى الشهيد السيد محمد باقر الصدر<sup>(٦٧)</sup>، حيث سعى إلى حل معضلة الاستقراء، ولكنه - مثل سائر الفقهاء - كان يذهب إلى الاعتقاد بأن الاستقراء وسيلة لا يمكن الاستغناء عنها في الاستنباطات الفقهية<sup>(٦٧)</sup>.

أما الشبهة الآخر بين الفقه والهندسة فيكمن في أن المسائل الموجودة على مستوى أعلى من الانتزاع والتجرد المفهومي في كلا التقنيتين قلما تم تدقيقها وترتيب بنيتها، في حين أن المسائل الأكثر وضوحاً تحظى ببنية مفهومية أوضح. إن تأثير الظروف والأرضيات على مسار التخطيط، والعثور على أجوبة عن المسائل الواقعة في مستوى أرفع من الانتزاع، هي أكثر بكثير من المسائل الواقعة في مستوى أدنى من الانتزاع.

أما وجه الشبهة المهم الآخر بين الفقه والهندسة فيكمن في أن كلا من الفقهاء والمهندسين يسعون في مهامهم إلى تحصيل اليقين. واليقين - بطبيعة الحال - ليس أمراً معرفياً، وإنما يتعلق بالناحية النفسية. فالمهندسون يعملون لتحصيل اليقين على زيادة الحاشية الأمنية لمحاصيلهم ومنتجاتهم، وهذا يؤدي - بطبيعة الحال - إلى انخفاض مستوى الإنتاج، ولكنه في المقابل يرفع نسبة الأمان، ويقلل من نسبة الخطأ. والفقهاء بدورهم يعملون على تخزين البيانات المؤيدة التي تؤدي إلى حصولهم على اليقين الشخصي.

والنقطة الأخرى التي يجب الالتفات إليها في خصوص الشبهة بين نشاط الفقهاء والمهندسين هو ما يقال من أن مهمة الفقهاء تتلخص في تحديد الموضوع، وليس تعيين المصداق. وإن تحديد المصداق يقع على عاتق المقلدين<sup>(٦٨)</sup>. إن الصياغة العامة لفتاوى الفقهاء على النحو التالي: «في فرض السؤال هذا هو الحكم».

وبعد ملاحظة هذه النقطة قد يتصور البعض هنا وجود اختلاف جوهري بين ما

يقوم به الفقهاء وما يقوم به المهندسون؛ إذ إن المهندسين إنما يعملون على الجزئيات في معالجة المسائل. ولكننا لو تأملنا في حقيقة الأمر قليلاً سندرك أن هذه الشبهة ليست دقيقة، وأن ما يقوم به المهندسون هو عين ما يقوم به الفقهاء تماماً.

فأولاً لا بُدَّ من الالتفات إلى أن العبارة القائلة بأن «مهمة الفقيه تتلخّص في تحديد الموضوع، دون المصادق» قد تدفع الآخرين إلى الوقوع في الخطأ، ويمكن القول بأن هذه العبارة من الموارد التي تحدّث عنها (فيتغنشتاين) عندما حدّر من مغبة الوقوع في شرك الألعاب اللغوية؛ فإن ما يقوم به الفقيه في الحقيقة يتلخّص في بيان الحلول بأسلوب كليّ للمسائل الخاصة، وأما تطبيقات تلك الحلول فمتروكة إلى المقلّد.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى المهندسين أيضاً؛ فإنهم في ما يتعلّق بصناعة الأجهزة والتقنيات وتقديم الحلول لتلبية حاجات المستهلكين يعملون على تنظيم الجوانب العامة، وأما استخدام الأجهزة وتطبيق الحلول في المواقع الخاصة وعلى نحو محدّد فيقع بالكامل على عاتق المستخدمين، دون أن يكون للمهندسين أيّ دورٍ في ذلك. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن المهندس الذي يعمل على صناعة ماكينة لغسل الثياب، ويرسلها إلى السوق لتباع هناك، إنما يكتفي بتزويد المستهلك بـ «كاتالوج» يبيّن له الطرق العامة لاستخدام هذه الماكينة وتشغيلها، وأما الفترة الزمنية لاستعمال تلك الماكينة، أو المكان الذي يجب وضعها فيه من المنزل، ونوع الثياب التي يجب غسلها بتلك الماكينة، وما إلى ذلك من الأمور الجزئية الأخرى، فمتروكة بأجمعها إلى المستهلك، ولا يكون فيه أيّ تدخّل من قِبَل المهندس الذي صنعها. وينسحب هذا الكلام نفسه على بناء جسر على الطريق أو فوق النهر أيضاً، فإن تحديد ساعات الاستفادة من هذا الجسر في اليوم واللييلة، ونوع الحافلات التي تسلكه للوصول إلى الضفة الأخرى، وعدد السيارات التي يجب أن تملأه في كلّ مرّة، كلّ ذلك عائدٌ إلى المواطنين الذين يستخدمون ذلك الجسر.

كما يجب عدم تجاهل هذه النقطة، وهي أن المقلّدين هم الذين يلفتون انتباه الفقهاء إلى المسائل الخاصة، بمعنى أن حاجة المقلّد هي التي تدفع المجتهد إلى البحث والتحقيق للعثور على طرق حلّ المسائل وبيان أحكامها. وهذا الأمر بعينه يصدق في مورد الهندسة أيضاً. فعندما يواجه الفقيه أو المهندس مسألةً، ويخضعها لاهتمامه

بوصفها حاجةً بالنسبة إلى الآخرين، فإنهما إنما يواجهون المسألة في واقع الأمر من زاوية المقلد. وبطبيعة الحال عليهم أن يغيروا من موقفهم عند معالجة الجهاز الذي يُراد منه رفع تلك الحاجة، والاستجابة لمطالب المقلدين والمستهلكين، ويتعاملوا مع تلك المسألة الخاصة من منطلق كونهم فقهاء أو مهندسين.

إن كلاً من المهندسين والفقهاء يتعاطون مع الحلول الهندسية، حيث يتم فيها تعيين حدود تطبيق الحلول على أساس الشرائط والظروف الخاصة التي تواجه المقلد أو المستهلك. وحيث إن دائرة المسائل المتنوعة المتعلقة بالظروف والخلفيات الخاصة لا يحصرها حدٌ فإن للمقلدين أو المستهلكين دوراً كبيراً وهاماً في تنويع الحلول المطروحة من قِبل الفقهاء والمهندسين؛ فإن المقلدين والمستهلكين من خلال طرح حاجاتهم الخاصة على الفقهاء والمهندسين يدفعونهم إلى التفكير في المسائل الجديدة والمستحدثة، التي لم تكن تخطر ببالهم لولا إثارتها من قبل المقلدين أو المستهلكين.

ومن بين النكات الكثيرة التي يمكن لنا أن نرصدها في ما يرتبط بالعلاقة بين الفقه والهندسة والعلوم هي أنه من الممكن للفقيه أن يكون في الوقت نفسه فيلسوفاً وملكماً ومفسراً، وفي هذه الحالة يمكن لهذه المجالات المعرفية الأخرى أن تترك تأثيرها في خصوص الواقعية، سواء أكانت واقعية منعكسة على ذات النص أو كانت واقعية خارجية. وينعكس هذا التأثير من خلال نوعية الحلول العملية التي يفتي بها من منطلق كونه فقيهاً. وعليه ألا يمكن القول بأن عمل الفقيه لا ينحصر بنوع من الأداء الهندسي، بل يرتبط بشكل وثيق بالأنحاء النظرية أيضاً<sup>(٦٩)</sup>.

ومن بين الأمثلة الواقعية للفقيه المشار إليها في السؤال المتقدم هو شخص (أبي حامد الغزالي)، فقد كان فيلسوفاً وملكماً، بالإضافة إلى كونه فقيهاً. وفي كتابه (تهافت الفلاسفة) قام الغزالي - بعد نقده لآراء الفلاسفة من منطلق كونه فيلسوفاً - بالمبادرة في الصفحة الأخيرة من هذا الكتاب إلى نزع رداء الفيلسوف، ليرتدي فجأة ثياب الفقيه، ويطلقها فتوى غليظة بكفر الفلاسفة. والنقطة التي يجب الالتفات إليها في هذا الخصوص هي أن فقيهاً - مثل: الغزالي - إذا كان متخصصاً في علوم أخرى أيضاً فإنه عند الخوض في كل واحد من تلك العلوم سيخرج من تحت عباءة الفقيه بالضرورة، ويتخذ لنفسه شأنًا متناسباً مع ذلك التخصص. ويتجلى هذا المعنى بوضوح

في كتاب «تهافت الفلاسفة»؛ فإن الغزالي في جميع صفحات هذا الكتاب . إذا ما استثنينا منه الصفحة الأخيرة . منهمك بوصفه فيلسوفاً بنقد وتقييم آراء الفلاسفة. وأما في الصفحة الأخيرة فإنه يتخلّى عن تخصصه الفلسفي؛ ليأخذ موقف الفقيه، ويبدأ في اتخاذ اتجاه مغاير لما عليه اتجاه الكتاب في جميع صفحاته السابقة. وبعبارة أخرى: إن الفقيه بما هو فقيه . كما أوضحنا في هذه المقالة . منهمك في المسائل العملية وإيجاد الحلول المناسبة لها. بيد أن شخص الفقيه يمكن أن يكون فيلسوفاً أو متكلماً أو مفسراً أيضاً. وفي جميع هذه الموارد الأخيرة لا يعود «الفقيه» داخلاً في عداد الفقهاء، وإنما سيكون فيلسوفاً أو متكلماً أو مفسراً. بيد أن خلفيته المعرفية الثرية يمكن لها . كما أشرنا . أن تساعد في تقديم حلول، وإصدار فتاوى أكثر فاعلية وجدوائية.

### نتيجة البحث والمقترحات المنهجية

إذا كانت الأدلة المذكورة هنا صائبة فعندها ستكون نتائجها ولوازمها غاية في الأهمية بالنسبة إلى الفقيه.

إن النتيجة الأولى المترتبة على هذا البحث هي أن الفقهاء إذا أرادوا المضي في نشاطهم على نحو فاعل يجب عليهم أن يعملوا . كما هو شأن المهندسين . على تطوير معرفتهم بشأن «مسألة . الظرف» والموقعيات الخاصة الدائمة الظهور والتجدد، والتي يصطلح عليها بـ «الأمور المستحدثة»، والتي ترتبط بمختلف الظروف والأرضيات. فإن المهندس إذا أراد إقامة سد على مصب نهر وجب عليه قبل كل شيء أن يحصل على أحدث المعلومات بشأن بناء ذلك السد طبقاً للأصول الصحيحة، ولا يمكنه الاكتفاء . مثل المنظرين . بمجرد دراسة النماذج والأمثلة الانتزاعية والنظرية. كما لا يمكنه، مثل: العالم التطبيقي . الذي هو كما ذكرنا يمثل صنفاً من التقنيين، ولا يمكن أن نطلق عليه مصطلح العالم بالمعنى الدقيق . أن يضع حساباته على أساس الأمثلة والنماذج التقريبية المستندة إلى الظروف والشرائط البدائية، أو أن يحشر حركته ضمن حدود وقيود خاصة، بل يجب عليه أن يحزم أمتعته ويسافر إلى تلك المنطقة التي يعتزم بناء السد فيها، ليدرس الظروف البيئية والتضاريس الجغرافية عن كثب، ليعمل بعد ذلك على توظيف معرفته العلمية والنظرية في التخطيط، وتطبيق أنسب

الحلول لتلك البيئة وذلك الظرف الخاص.

ونظير ذلك: الفقيه أو المجتهد الذي يعيش في قم المقدسة أو النجف الأشرف، ويقلده أشخاص في مختلف بقاع العالم والمناطق التي تختلف في طبيعتها وظروفها عن المحيط الذي يعيش فيه الفقيه. إذا طرحوا عليه سؤالاً لن يمكنه الاستناد في الجواب عنه إلى مجرد معلوماته المألوفة له، وإصدار الحكم بشأن تلك المسألة المطروحة، بل عليه السعي في حدود الإمكان للتعرف على الظرف الذي ظهر فيه ذلك السؤال، بمعنى أن يتعرف على «مسألة - الموقعية» بشكل صحيح، ويعمل على تنظيم فتواه بما يتناسب مع الظروف الخاصة لـ «مسألة - الموقعية».

لقد التقيت شخصياً بالمسلمين الذين ولدوا في البلدان غير الإسلامية، وترعرعوا فيها، وكانوا يشككون من عدم اطلاع مراجع تقليدهم - الذين يسكنون في بلدان بعيدة عنهم - على ظروفهم الخاصة. وقد بدأ بعض هؤلاء المسلمين يتحدثون مؤخراً عن ضرورة إعداد مجتهدين قد ترعرعوا في ذات البيئة التي يعيشون فيها، وتعرفوا على ظروف مشاكلهم عن كثب.

إن النتيجة الأخرى التي تترتب على الأبحاث المتقدمة هي أنه بالنظر إلى التعقيد المتزايد للمسائل المستحدثة، والمتأثرة إلى حد كبير بالمتغيرات المعرفية والعلمية والتكنولوجية، فقد أدرك جميع أولئك المهندسين الذين يفكرون في وضع الحلول الناجعة لهذه المسائل والتحديات أن الشرط الضروري للنجاح في الوصول إلى الغاية التي ينشدونها يكمن في العمل على تحديث معلوماتهم بشأن التحوّلات والمتغيرات المعرفية والعلمية والتكنولوجية الجديدة. فإذا كان الفقه - كما تقدّم توضيحه - فرعاً من الهندسة فإنه يجب على الفقهاء في مثل هذه الحالة - لكي يتمكنوا من إصدار فتاوى ناجعة وكافية بشأن المسائل المستحدثة - أن يتعرفوا على المتغيرات المعرفية والتكنولوجية والعلمية الحديثة في مختلف أبعادها. فعلى سبيل المثال: إن الفقيه الذي يجهل أنواع الأنشطة المصرفية والعقود التجارية والمالية الجديدة، من قبيل: العقود النازرة إلى الأمور التي ستتحقق في المستقبل<sup>(٧٠)</sup>، والأنحاء المتنوعة والمختلفة للمبادلات المالية بين طرفي العقد<sup>(٧١)</sup>، والتعهدات المتقابلة في خصوص الدين<sup>(٧٢)</sup>، وما إلى ذلك من الأقسام الموسومة بـ «الأمور المشتقة»<sup>(٧٣)</sup> التي يتم فيها اشتقاق<sup>(٧٤)</sup> قيمة العقد من أسلوب



● الفقيه بوصفه مهندساً، تقييم نقدي لموقع الفقيه المعرفي

عمل وجود معيّن<sup>(٧٥)</sup>، والتي تقع في مستوى أدنى من مستوى المبادلات الواضحة، ويمكن لهذا المستوى الأدنى أن يكون نوعاً من الثروة أو شيئاً قيماً<sup>(٧٦)</sup> أو شاخصاً<sup>(٧٧)</sup> أو قيمة لفائدة خاصة، وكذلك الفقيه الذي يجهل المتغيرات الحديثة في مجال الجينات والخلايا الحية والاستساخ وعلم الأعصاب ونظائر ذلك، يستحيل عليه أن يصدر فتاوى ناجعة في خصوص عشرات المسائل المستحدثة المرتبطة بهذه الأمور والمتغيرات.

أما النتيجة الأخيرة التي نحصل عليها من الأبحاث المتقدمة فهي أن الفقه إذا كان داخلاً ضمن دائرة الهندسة الواسعة، وإذا كان الفقه يسعى إلى مواكبة المتغيرات الحديثة، فإن اتجاه الفقه نحو التخصص - كما نشهد ذلك في سائر المساحات الهندسية - في مختلف أبواب الفقه سيكون أمراً حتمياً. فكما أن الشخص في العصر الجديد - خلافاً للعصور التقليدية - لا يمكنه الادّعاء بأنه مهندس بالمعنى العام لهذا المصطلح، بل عليه أن يحدد مساحة اختصاصه، كذلك لا يمكن للفقيه أن يعرف نفسه بأنه متخصص في الفقه بشكل عام، مجرداً عن ذكر مجال تخصصه في مجال معيّن.

وبالنظر إلى الاتجاه المتسارع للمتغيرات في المرحلة الحديثة، والتي هي إلى حد كبير تابعة للتحوّلات التكنولوجية والعلمية، يبدو أن الفقه - الذي هو نوع من التكنولوجيا - إذا لم يواكب هذا التطور فإنه سيتعرّض في هذه الحالة إلى خطرٍ جادٍ تعرّضت له الكثير من التكنولوجيات المماثلة التي انتهت صلاحيتها، وتحوّلت إلى نشاطٍ لم يعد هناك أحدٌ بحاجة إليه.

## الهوامش

- (١) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم: ٨٧، تحقيق: عثمان أمين، انتشارات دار بيبليون، باريس.
- (٢) انظر: إحصاء العلوم: ١١٣، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين خديو جم، انتشارات علمي فرهنگي، ط٢، ١٣٦٤هـ.ش.
- (٣) انظر: إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها، بابك رشنور زاده، كتاب ماه علوم وفنون، العدد ١٣٢:

- ٤٩، سنة ١٣٨٩هـ.ش.
- (٤) انظر: إحصاء العلوم: ١٣٩، تحقيق: عثمان أمين.
- (٥) إحصاء العلوم: ١٣٩، تحقيق: عثمان أمين (نقلاً عن: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢: ١٠٩٧).
- (٦) انظر: ابن سينا، رسالة النجاة: ١٥٨، طبعة مصر.
- (٧) الفارابي، إحصاء العلوم: ١٤٠، تحقيق: عثمان أمين، نقلاً عن: ابن سينا، رسالة أقسام العلوم العقلية.
- (٨) انظر: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين: ٤٦ - ٥٢، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مؤيد الدين الخوارزمي، إعداد: حسين خديو جم، انتشارات علمي فرهنگی.
- (٩) المصدر السابق: ٥٣.
- (١٠) المصدر السابق: ٥٤.
- (١١) انظر في هذا الشأن أيضاً:
- Muhammad Qasim Zaman, "The Ulama and Contestations on Religious Authority", in Islam and Modernity: Key Issues and Debates, Edinburgh University Press, 2009; Nikki R. Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran", Studia Islamica, No. 29 (1969), 31-53, Said Amir Arjomand (ed.), Authority and Political Culture in Shi'ism, SUNY Press 1988; Linda S. Walbridge (ed.), The Most learned of the Shi'a: The Institution of Marga' Taqlid, OUP 2001.
- (١٢) لقد قام كاتب السطور ببيان الاختلافات بين العلم والتكنولوجيا في الكثير من المقالات. للوقوف على الأبحاث التفصيلية في هذا الشأن انظر أيضاً:
- علي پایا، ملاحظاتي نقادانه در باره دو مفهوم علم ديني و علم بومي، فصلية حكمت وفلسفه، العدد ٣: ٣٩ - ٧٦، السنة التاسعة، خريف عام ١٣٩٢هـ.ش (لقد تم رفع هذه المقالة من فهرسة موقع مجلات نور التخصصية؛ لأسباب لا نعرفها) (مصدر فارسي).
- علي پایا، تکنولوژی ديني: چيستي وإمكان تحقق، روش شناسي علوم إنساني، العدد ١٨: ٧ - ٥٢، السنة الثامنة عشرة، شتاء عام ١٣٩١هـ.ش (مصدر فارسي).
- (١٣) انظر:
- Ali Paya, "The Misguided Conception of Objectivity in Humanities and Social Sciences", in The Crisis of the Human Sciences False Objectivity and the Decline of Creativity, Edited by Thorsten BotzBornstein, Gulf University for Science & Technology Publications, 2011.
- لقد تمت ترجمة هذه المقالة إلى اللغة الفارسية بجهود من الدكتور علي رضا منصوري، وقد نشرت في المجلد الثاني من كتاب الفلسفة التحليلية: تحليل فلسفي، مسائل چشم اندازها وکاربردها، نشر طرح نو، طهران.

(١٤) للوقوف على دور الشهود في زيادة وتطوير المعرفة انظر: (نقش شهود در تكاپوهاي معرفتي)، المنشور في المجلد الأول من الفلسفة التحليلية والتحليل الفلسفي، (جشم اندازها وكاربردها)، نشر طرح نو، طهران (بانتظار الحصول على الإذن بنشره).

وللحصول على بيان وإيضاح أشمل بشأن المفاهيم الثلاثة، وهي: العالم ١ (الذي هو عبارة عن الواقعية بشكل عام)، والعالم ٢ (الذي هو عالم التجارب الشخصية، والمدرجات الذهنية، والمشاعر الفردية)، والعالم ٣ (الذي يمثل العالم العيني والخارجي الناتج عن التعاطي بين العالم ٢ والعالم ١، والذي يمثل ظرفاً لجميع المعطيات النظرية للناس، الأعم من الكتب والنظريات والموسيقى والمخططات التكنولوجية، والقصص والروايات، والأفلام، والرسوم وما إلى ذلك) انظر:

Karl Popper, Objective Knowledge, OUP, 1979.

(15) valuenneutral.

(16) tacit Knowledge.

(١٧) إن تاريخ التكنولوجيا زاخراً بالأمثلة عن التكنولوجيات (البائدة)، والتي تمّ القضاء على المهارات الخاصة بها تماماً، أو حتى إذا بذلت جهود كبيرة من أجل استعادتها فإن الذي سوف نحصل عليه لن يكون نسخة مطابقة للأصل. ومن بين نماذج التكنولوجيا التي لا يمكن استعادتها جميع أنواع اللغات القديمة ولغات الأقوام التي باد أهلها؛ فإن التحديث بتلك اللغات كما كان يحدث بها أهلها غير ممكن.

(١٨) انظر في هذا الشأن:

Karl Popper, Conjectures & Refutations, London: Routledge, 2002.

Gerald Vision, AntiRealism and Other Manufactured Truth, Routledge, 1988.

Gerald Vision, Veritas, MIT Press, 2009.

(١٩) انظر:

Le Belac, Michel, Patricia de ForcrandMillard, Quantum Physics, Cambridge University Press, 2006.

Maxwell, Nicholas. "The Need for a Revolution in the Philosophy of Science", Journal for General Philosophy of Science 33: 2003.

(٢٠) إن القسم الراهن يستند إلى حدٍّ ما إلى مقالة أكثر تفصيلاً سبق لكاتب السطور أن كتبها تحت عنوان: (در قوّت ها وضعف هاي مهندسي وتأثير آن در علوم إنساني واجتماعي)، للمؤتمر الوطني حول الثقافة والتكنولوجيا بعنوان: (درنگي در مسیر پر شتاب صنعتي شدن)، طهران، جامعة شريف الصناعية، بتاريخ: ٢١ - ٢٢ / أديبهشت / ١٣٩٣ هـ.ش. وقد تمّ تقديم خلاصة لهذه المقالة في المؤتمر المذكور؛ ليتمّ طبع الصيغة الكاملة لها في سلسلة مقالات المؤتمر.

(21) applied science.

(22) techne.

(23) ars.

(24) Eric Schatzberg, "From Art to Applied Science," Isis, Vol. 103, No. 3, 2012, p. 556.

(25) Robert Bud, "'Applied Science': A Phrase in Search of a Meaning," Isis, Vol. 103, No. 3, 2012, p. 537.

(26) engineering sciences.

(27) Ingenieurwissenschaft.

(28) Ronald Kline, "Construing 'Technology as 'Applied Science': Public Rhetoric of Scientists and Engineers in the United States, 1880-1945, (Isis, Vol. 86, No. 2, 1995), pp. 194-221.

(29) Feasibility studies.

Joseph Agassi, "The Confusion Between Science and Technology in the Standard Philosophies of Science", Technology and Culture, Vol. 7, No. 3, 1966, pp. 348-366.

(٣٠) يمكن الوصول إلى معلومات شاملة عن المسرعات التي تمكنت في سرن (CERN) من تتبع أثر ذرة بوزون هيغز، على الموقع الإلكتروني التالي:

<http://home.web.cern.ch/about>

(31) Nancy Cartwright in her How the Laws of Physics Lie, OUP 1983, pp. 101-112.

(32) Jorn Oberg Utzon.

(33) Civil& Civic.

(٣٤) يمكن قراءة رواية إقامة هذا الصرح الهام عبر الموقع الإلكتروني للأوبرا في مدينة سيدني الأسترالية:

<http://www.sydneyoperahouse.com/thebuilding.aspx>.

(35) knowhow or knowledgehow?

(36) knowwhy or knowledgewhy?

Gilbert Ryle wrote The Concept of Mind, 1949, p. 41.

(37) Quoted in David Channell, "Special Kinds of Knowledge", Science, Vol. 253, No. 5019, p. 573.

(38) G. F. C. Rogers, The Nature of Engineering: A Philosophy of Technology, London, 1983, Ch. 3, quoted in, Walter Vincenti, What Engineer Know and How They Know It, The John Hopkins University Press, 1993, p. 6.

علماء أن النصّ المضاف بين معقوفتين يعود إلى (فينسنتي). وقد استفدنا من الكتاب الأخير كثيراً في إكمال هذا القسم.

(39) Vincenti, 1993, p. 6.

(40) Thomas Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, University of Chicago

Press, 1971.

(٤١) فينسنتي، مصدر سابق: ٨.

(42) a puzzlesolving activity.

(43) a routine activity.

(٤٤) لقد قام (توماس كوهين) بإيضاح الجوانب الرئيسة للأنشطة التي تمارس في مجال العلم المتعارف على النحو التالي:

- ارتفاع درجة التطابق بين المشاهدات والمحاسبات بالاستناد إلى تعاليم الأمثلة والنماذج.
- بسط مساحة النماذج لتوضيح الظواهر الجديدة.
- تعيين مقادير الثوابت الكونية (على أساس التعاليم النموذجية).
- تبويب القوانين الكيفية التي تقدّم مزيداً من التوضيحات بشأن الظرفيات النموذجية.
- أخذ القرار في هذا الخصوص بشأن الأسلوب البديل الأصلح في توظيف النموذج الأمثل في حلّ المسألة مورد البحث.

Thomas Kuhn, op. cit. 1971, quoted in John Losee, A Historical Introduction to the Philosophy of Science, OUP, 2001, p. 198.

(45) Edward Constant, The Origins of the Turbojet Revolution, The Johns Hopkins University Press (1 Nov 1980, quoted in Walter Vincenti, op. cit., p. 7.

(46) Vincenti, op. cit., 1993, p. 7.

(47) Vincenti, op. cit., p. 8.

(48) see: Ibid.

(٤٩) محمود شهابي، قواعد فقه: ٦، نشر فريد، بتاريخ: شهر فروردين / ١٣٤١ هـ.ش (مصدر فارسي).

(٥٠) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين ١: ٤١، دار المعرفة، ط١، بيروت، ٢٠٠٤م.

(٥١) إن هذه الناحية، وهي المكانة الاجتماعية للعلوم والفنون، وتأثير هذا الأمر على الازدهار المتّزن للعلوم والتكنولوجيات، موضوعٌ حظي باهتمام علماء الاجتماع العلمي في العقود الأخيرة.

(٥٢) لقد عمد السيد محمود الشهابي إلى تعريف المسائل الفقهية والقواعد الفقهية على النحو التالي: (إن المسألة الفقهية... عبارة عن القضية التي يكون محمولها هو الحكم الواقعي الأولي والمتعلق بفعل خاص أو ذاتي مخصوص. فالأول من قبيل: القضايا القائمة: الصلاة واجبة، والحج واجب، والغيبة حرام، مما يكون المحمول فيه حكماً واقعياً أولياً متعلقاً بفعل خاص؛ والثاني من قبيل: القضية القائمة: إن الماء الجاري طاهر، حيث يكون المحمول فيها حكماً واقعياً أولياً ومتعلقاً بالذاتي الخاص. (انظر: محمود الشهابي، قواعد فقه: ٨).

(إن القاعدة الفقهية قضية لا يكون الحكم المحمول فيها خاصاً بفعل أو ذات خاصة، بل يشمل الكثير من الأفعال والذوات المتفرقة التي يصدق عليها عنوان الحكم المحمولي، سواء أكان ذلك الحكم المحمولي واقعياً أولياً، من قبيل: قاعدة (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده)، وعكسها (ما لا يضمن

بصحيحه لا يُضمن بفاسده)، ممّا هو شامل لأنواع المعاوضات المتفرقة؛ أو الحكم الواقعي الثانوي، من قبيل: قاعدة (لا ضرر)، أو قاعدة (لا حرج) التي قد تجد لها مورداً وتطبيقاً في جميع أبواب الفقه؛ أو أن تكون حكماً ظاهرياً، من قبيل: قاعدة (التجاوز)، وقاعدة (الفراغ). (انظر: المصدر السابق: ٩).

(إن قاعدة الفراغ عبارة عن حكم ظاهري بصحة العمل الذي شكّ المكلف بالإتيان به بعد الفراغ منه، كأن يفرغ المكلف من صلاته - على سبيل المثال - ثم يشكّ في بعض أجزاء أو شرائط تلك الصلاة من حيث الصحة، فتأتي قاعدة الفراغ لتثبت له الحكم الظاهري بصحة صلاته. وأما قاعدة التجاوز فهي عبارة عن الحكم الظاهري بإتيان الجزء المشكوك بعد تجاوز محلّه، كما لو كان المكلف في سجود الصلاة - على سبيل المثال - وشكّ في أنه هل جاء بالركوع أم لا؟ فتأتي قاعدة التجاوز لتثبت له الحكم الظاهري بالإتيان بالركوع). نقلاً عن الموقع الإلكتروني التالي:

<http://www.imamatjome.com/AArticles/AArticlesShow.aspx?Id=5347&Aid=222>

(٥٣) للمزيد من التوضيح في هذا الشأن انظر: مقالتنا تحت عنوان: (در قوّت ها وضعف هاي مهندسي وتأثير آن در علوم إنساني واجتماعي) التي سبق التعريف بها (مصدر فارسي).

(54) prima facie.

(55) problem situations.

(٥٦) نقلاً عن:

<http://www.asriran.com/fa/news/285143/%D9%D8%AA%D9%88%A8%A7%DB%C%D8%AC%D8%8C%D8%AF%D8%A8%DB%8C%D8%A7%D8%AA%D8%B2%D9%86%D8%AC%D8%A7%D9%86%DB%8C%D8%AF%D8%B1%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D9%87%D8%AD%D9%88%D8%B1%D9%88%D8%B2%D9%87%D8%A8%D8%A7%D9%88%D8%AC%D9%88%D8%AF%D9%86%D9%88%B4%DB%8C%D8%AF%D9%86%D8%A2%D8%A8>

تاريخ الوصول إلى الخبر: ١٨ / ٩ / ١٣٩٢ هـ.ش.

(٥٧) نقلاً عن:

<http://fararu.com/fa/news/156313/%D9%88%D8%A7%DA%A9%86%D8%B4%D8%A2%DB%8C%D8%AA%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87%D9%85%DA%A9%D8%A7%D8%B1%D9%85%D8%A8%D9%87%D9%81%D8%AA%D9%88%A7%DB%8C%D8%AC%D9%86%D8%AC%D8%A7%D9%84%DB%8C>

تاريخ الوصول إلى الخبر: ١٨ / ٩ / ١٣٩٢ هـ.ش.

(٥٨) السيد علي السيستاني، فقه براي غرب نشينان، ترجمه إلى اللغة الفارسية: السيد إبراهيم سيد علوي، ١٣٧٨ هـ.ش.

(٥٩) أي (تأثير رؤية الفقيه على فتاواه).

(٦٠) الأستاذ الشهيد الشيخ مرتضى المطهري، الأعمال الكاملة ٢٠: ١٨٢. يمكن الوصول إلى هذا

الكتاب بلغته الفارسية عبر الرابط التالي:

<http://www.mortezamotahari.com/fa/bookview.html?BookId=395&BookArticleID=129296>

(٦١) انظر:

<http://www.jameehmodarresin.org/index.php?option=comcontent&task=view&id=325&Itemid=39>; <http://www.bayynat.org.Ib/>; <http://www.english.shirazi.ir/>.

(62) Vincenti, op. cit, p. 220.

(٦٣) الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، آثار شهيد مطهري (سلسلة مؤلفات الشهيد المطهري) ٢٦: ٦٧ (مصدر فارسي).

(٦٤) توجد هذه الفتوى في الموقع الإلكتروني الرسمي للشيخ يوسف الصانعي عبر الرابط التالي: <http://1saanei.org/?view=02,00,00,0>

(٦٥) صحيفة رسالت، بتاريخ: ١٧ / شهر دي / ١٣٦٦ هـ.ش؛ صحيفه نور ٢٠: ١٧٠ - ١٧١.

(66) handbooks . manuals.

(٦٧) لا بُدَّ من الالتفات إلى أن المراد هنا ليس هو القول بأن الفقهاء والمهندسين وحدهم هم الذين يستخدمون الأسلوب الاستقرائي. بل هناك الكثير، ومن بينهم: الفلاسفة والعلماء والمتألهين، وحتى الناس العاديين، يستخدمون هذه الوسيلة (بزعمهم). يَبْدُو أن النقطة الكامنة هنا هي أن جميع هؤلاء مخطئون في هذه الناحية؛ فإن الاستقراء بوصفه - أسلوباً للاستنتاج - غير معتبر؛ كما أنه بوصفه أسلوباً لكشف الفرضيات يُعدّ مستحيلاً وغير ممكن؛ لأن جميع المشاهدات محفوظة بالنظريات. كما أننا لا نريد بذلك القول بأن الفقهاء والمهندسين يستخدمون الأسلوب الاستقرائي فقط، بل إن كلا الجماعتين تستخدمان الأسلوب الاستنتاجي والقياسي أيضاً. ومن بين الأمثلة على استخدام الاستقراء هو أصل الاستصحاب في أصول الفقه، وقد عرّف محمد الشهابي أصل الاستصحاب في كتابه (تقريرات الأصول: ١٢٣، مكتبة خيام، طهران، ١٣٥٨ هـ.ش) على النحو التالي: (كلما كان هناك يقين بوجود شيء في زمن، ثم شك بوجوده في زمن لاحق، إذا لم يتمّ الاعتناء بهذا الشك، وافترض بقاء ذلك الشيء في الزمن اللاحق، بمعنى أنه تمّ ترتيب جميع الآثار الشرعية على وجوده الحقيقي على وجوده التزيلي، عندها نكون قد استصحبنا وجود ذلك الشيء. وعليه فإن الاستصحاب يقوم في الحقيقة على ثلاثة أركان، وهي:

١. اليقين بالحالة السابقة.

٢. الشك في بقائها لاحقاً.

٣. ترتيب آثار اليقين السابق على زمان الشك اللاحق).

(٦٨) لقد أشار عليّ السيد ياسر الميردامادي بهذه النقطة، وأرى من واجبي هنا أن أتقدم له بالشكر على ذلك.

(٦٩) لقد أشار علينا السيد ياسر الميردامادي بهذه النقطة فله منّي جزيل الشكر والتقدير.

(70) futures.

- 
- (71) swaps.
  - (72) collateral debt obligations.
  - (73) derivatives.
  - (74) derive.
  - (75) entity.
  - (76) asset.
  - (77) index.



# ملك اليمين

## قراءة جديدة في ضوء القرآن والفقه

### . القسم الأول .

السيد عدنان فلاحى<sup>(\*)</sup>

ترجمة: وسيم حيدر

#### المدخل

إن النصّ الأصيل الوحيد الذي يجب أن يشكّل أساساً لإيمان المسلمين هو القرآن الكريم، الذي يجب جعله، إلى جانب السنّة المتواترة - بوصفها بياناً وشرحاً للقرآن -، على رأس جميع تراث المسلمين، واعتباره مبنى ومعيّاراً لتوجّهاتهم. وعليه يجب عرض كل مسألة على القرآن، وعند الاختلاف في فهم القرآن يجب العمل على طبق الفهم الأقرب إلى روح (الأخلاق) و(العدل) و(القسط). عن (السيوطي) - نقلاً عن عبد الرزّاق الصنعاني - أنه قال: (عن ابن مسعود قال: أعدل آية في القرآن ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠))<sup>(١)</sup>.

لقد كانت كلمة العدل والإحسان مألوفاً قطعاً للمخاطبين في عصر النزول، وكانت بالنسبة إليهم ذات معنى ومفهوم واضح، وإلاّ فإن دعوة الله إلى هاتين المفردتين الغامضتين المبهمتين ستكون أمراً عبثاً ومن دون طائل. لقد تكرّر ذكر كلمة (العدل) في القرآن الكريم ستّ مرّات، وفي جميع هذه الحالات ورد استعمالها بمعنى إشاعة القسط بين الناس. وبالتالي فإن مفردة العدل ومدلولها صفةٌ معروفة ومألوفة للمخاطبين في عصر نزول القرآن الكريم. وقد حدّر القرآن في موضع آخر بشكل صريح بأنه لو تمّ تفسير وفهم القرآن الكريم على أساس فرضيات ظالمة - وغير عادلة -

---

(\*) أحد الباحثين، ومن الشخصيات السنّية الإيرانية.

فإن ذلك لن يستتبع سوى الهلاك والخسران المبين، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ (الإسراء: ٨٢).

وفي هذه المقالة سوف نعمل على دراسة مسألة (ملك اليمين) في القرآن، آخذين بنظر الاعتبار جميع الأبعاد الممكنة؛ إذ تحولت اليوم - بسبب الاستغلال اللاأخلاقي واللاإنساني لبعض الأفراد، وتبرير ذلك باسم الإسلام والدين - إلى موضوع جدلي وخطير.

وأما عبارة (ملك اليمين) فهي مأخوذة من الفعل (مَلَكَ)، أي صار مالكاً لشيء. وأما كلمة اليمين فتأتي بمعنيين، وهما: اليد اليمنى؛ كما تأتي بمعنى القسم<sup>(٢)</sup>. وقال الراغب الإصفهاني في بيان سبب إطلاق اليمين (اليد اليمنى) على القسم: (واليمين في الحلف مستعارٌ من اليد [اليمنى]، اعتباراً بما يفعله المعاهد والمحالِف وغيره... وقولهم يمين الله، فإضافته إليه - عز وجل - هو إذا كان الحلف به. ومولى اليمين هو مَنْ بينك وبينه معاهدة، وقولهم: ملك يميني أنفذ وأبلغ من قولهم في يدي)<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا الأساس فإن في (ملك اليمين) إشارة إلى نوع من علاقة الملكية. وفي ما يلي نبحث في جميع الآيات الجدلية الشاملة لهذا المفهوم، بحسب ترتيبها وتسلسلها في المصحف الشريف<sup>(٤)</sup>.

## الآية الأولى

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتًى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ لَا تَعُولُوا﴾ (النساء: ٣).

تستفح هذه الآية بحرف الشرط (إن). يتحدث الجزء الأول من الآية قائلاً: إنكم إذا لم تستطيعوا العدل في اليتامى فتزوجوا من النساء إلى أربعة<sup>(٥)</sup>. وهنا يطرح هذا السؤال نفسه ويقول: ما هي علاقة عدم رعاية القسط بين اليتامى بالزواج من النساء؟ وقد قدّم المفسرون في هذا الشأن آراء متعددة، وصلت إلى ستة آراء<sup>(٦)</sup>. بيد أن التدقيق في نسيج هذه السورة يثبت أن هذه الآيات قد نزلت من أجل وضع حلول للنساء واليتامى - الأعم من البنات أو البنين - وبالالتفات إلى الآية ١٢٧ من هذه السورة نجد أن التفسير

لهذه الآية الأنسب هو التفسير المنسوب إلى أم المؤمنين عائشة<sup>(٧)</sup>، ومفاده: (إن هذه الآية نزلت في يتيمة تحت ولاية شخص، وكانت شريكته في ماله، وقد أطمعه ماله وجمالها في أن يتزوجها، وأن يبخرس حقها في المهر... وبالتالي فقد تم منع هذا الصنف من الرجال من الزواج من اليتيمات اللاتي تكفلوهن، إلا إذا راعوا العدالة)<sup>(٨)</sup>.

ومن بين كبار المفسرين المعاصرين ذهب الشيخ محمد عبده إلى القول: (جاء تعدد الزوجات في سياق الكلام عن اليتامى والنهي عن أكل أموالهن، ولو بواسطة الزوجية، فقال: إن أحسستم الخوف من أكل مال الزوجة اليتيمة فعليكم أن لا تتزوجوا بها)<sup>(٩)</sup>.

أما البحث الآخر - الذي هو بدوره في غاية الأهمية - فهو: هل التعدد في الزوجات منوطٌ ومعلّق على الشطر الأول من الآية، وهو قوله تعالى: ﴿وَلِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَى﴾، أم أن إمكانية التعدد في الزوجات قائمة حتى مع فقدان هذا الشرط أيضاً؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال نرى من الضروري أن نقدم بياناً مختصراً بشأن مفهوم (دليل الخطاب) أو (المفهوم المخالف)، الذي هو من الأبحاث المعروفة بين الأصوليين. لقد عمد الأصوليون إلى وضع قواعد هامة لتقنين مسار فهم النصوص<sup>(١٠)</sup>، ومنها: البحث في كيفية دلالة الألفاظ<sup>(١١)</sup>. لقد قسم الأصوليون الدلالة إلى قسمين عامين، وهما: (منطوق النص)؛ و(مفهوم النص). قال الفقيه والأصولي المعاصر الدكتور مصطفى الزلمي<sup>(١٢)</sup> ما معناه: «إن الفقيه أو القاضي كما يحصل على الحكم من خلال عبارات وألفاظ النصوص - وهي التي يُطلق عليها مصطلح (منطوق النص) - يعمل كذلك على استنباط الحكم من روح ومضمون النص الذي أوجب تشريعه، وإن استخرج الحكم بهذه الطريقة يُطلق عليه مصطلح (مفهوم النص)»<sup>(١٣)</sup>.

وعليه؛ بغية الوقوف على مصداق هذه التعاريف، لا بدّ من التدقيق في هذه الآية: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَيَالِ الْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (الإسراء: ٢٣).

(إن تحريم التأفف في هذه الآية: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ يمثل (منطوق النص)، وأما الأنواع الأخرى من الإيذاء والإساءة إلى الوالدين أو أحدهما - سواء بالقول أو الفعل

- وكلّ ما يعتبر نوعاً من الهتك لحرمتها فإنها تتمثل (مفهوم النص)<sup>(١٤)</sup>.

وعلى هذا الأساس فإن مفهوم النصّ يعني العبور من الدلالة اللفظية البَحْثَة إلى المفاهيم المنطوية والمستورة في النصّ، كما هو الحال - على سبيل المثال - في هذه الآية؛ حيث إنها وإن لم تُشير إلى حرمة ضرب وسبّ الوالدين، ولكنّ يمكن لنا من حرمة التآفّف (منطوق الآية) أن نستنبط حرمة كلّ نوع من أنواع الإساءة بالقول أو الفعل (مفهوم الآية).

ثم إن مفهوم النصّ بدوْرَه ينقسم إلى نوعين، وهما: «المفهوم الموافق»؛ و«المفهوم المخالف».

أما «المفهوم الموافق فهو عبارة عن الحكم الذي يُستنبط من روح ومفاد النصّ، وإن حكمه يوافق حكم المنطوق دائماً.

وأما المفهوم المخالف فهو عبارة عن دلالة اللفظ على ثبوت نقيض الحكم المنطوق بالنسبة إلى المسكوت عنه»<sup>(١٥)</sup>.

وفي إطار التوضيح المصداقي نعود إلى هذه الآية. يمكن تصوير هذه الآية على هامش التقسيم المنطقي للشرط وجواب الشرط على النحو التالي:

- الشرط: ﴿إِمَّا يَلُفُّنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا﴾.

- جواب الشرط: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾.

إن «المفهوم الموافق» هنا هو ما تقدّم أن ذكرناه من النهي عن كلّ نوع من الإيذاء والإساءة للوالدين. وأما «المفهوم المخالف» فهو بيان نقيض ذلك الشيء الذي سكّته عنه النصّ، أي طبقاً لظاهر الآية يتوقّف القسم الثاني (جواب الشرط) على القسم الأول (الشرط)، وبالتالي فإن المفهوم المخالف للآية هو أنه إذا تمّ نقض قسم الشرط أمكن نقض جواب الشرط أيضاً. وبعبارة أخرى: إن ظاهر هذه الآية يرتبط بحالة بلوغ الوالدين مرحلة الشيخوخة، وأما مفهومها المخالف فيعني حالة عدم بلوغ الوالدين مرحلة الشيخوخة (نقيض الشرط)، حيث ينتقض في هذه الحالة الجزء الثاني (جواب الشرط) أيضاً، وتكون الإساءة للوالدين وسوء معاملتها جائزاً!

من الواضح - بطبيعة الحال - أن الاستدلال بـ «المفهوم المخالف» في هذه الآية غلطٌ في غلط؛ إذ لا تجوز الإساءة للوالدين مطلقاً. بيد أن غايتنا من هذا المثال هي مجرد

بيان مصداق للمفهوم المخالف، لا أكثر.

وهنا لا بُدَّ من القول: إن الأصوليين قدّموا أبحاثاً تفصيلية حول أنواع المفهوم المخالف، وشرائط حجّيته، بحيث إنّ الإشارة العابرة إلى تلك الأبحاث خارجة عن القدرة الاستيعابية لهذه المقالة<sup>(١٦)</sup>. ولكن كان من اللازم طرح بحث المفهوم المخالف من أجل فهم محلّ النقاش في الآية ٣ من سورة النساء.

وعليه، بعد هذه التفاصيل<sup>(١٧)</sup> يمكن بيان هذه الآية على النحو التالي:

- الشرط: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى﴾.

- جواب الشرط: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾.

وبالتالي فإن المفهوم المخالف لهذه الآية هو: (إن كنتم لا تخافون من ناحية مراعاة العدالة في أمور اليتامى لا يمكنكم الزواج بأكثر من واحدة). ومن الواضح أن حجّية المفهوم المخالف هنا يحتاج إلى قرينة خارجية، وإلاّ فإنه لا يمكن، اعتماداً على هذا الشرط من الآية، الحكم بحرمة الزواج بأكثر من واحدة؛ لمجرد عدم هذا الشرط.

وقد حاول بعض المفكرين المعاصرين من خلال بيان هذا الشرط القول بأن الزواج بأكثر من واحدة منوطٌ بتحقيق الشرط الأول من الآية.

ولكنّ هذا الاستدلال - بالإضافة إلى بطلانه من الناحية المنطقية - يفتقر إلى القرينة العقلية والقرآنية<sup>(١٨)</sup>. وفي الحقيقة فإن الشرط اللاحق من الآية هو الذي يقيّد ويحدّد الزواج بأكثر من واحدة، ويجعله مشروطاً؛ إذ يقول: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء: ٣).

والنتيجة هي:

- الشرط: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَعْدِلُوا﴾.

- جواب الشرط: ﴿فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾.

وهنا يُنَاط جواز الزواج بأكثر من واحدة بعدم الخوف من عدم العدالة. ومن الواضح أن تشخيص ذلك يعود إلى المكلف نفسه؛ إذ لا يمكن لأحدٍ سواه أن يطلع على ما يضمّره في قرارة نفسه. كما يتّضح من هذا الشرط من الآية أن حرمة الزواج بأكثر من واحدة لا يمكن أن يكون منبثقاً من «المفهوم المخالف» للشرط السابق من

الآية (بحث رعاية العدالة بين اليتامى)؛ إذ في مثل هذه الحالة سيبدو تحديد الزواج بأكثر من واحدة؛ بسبب عدم الخوف من عدم العدالة، فاقداً للمعنى وعبثاً؛ لأن هذا الأمر قد سبق أن تمّ بيانه وتحديدده في الشطر الأول من الآية.

بيد أن النقطة الرئيسة المرتبطة ببحثنا هي الحديث عن ملك اليمين في هذه الآية. فقد علمنا أن الشخص إذا كان يخشى من عدم رعاية العدالة بين الزوجات فعليه أن يكتفي بزوجة واحدة أو ما ملكت يمينه - إن كانت لديه مملوكة -، وإن الشطر الأخير من الآية قد بيّن سبب وجوب الاكتفاء بالحد الأدنى من عدد الزوجات؛ إذ يقول: ﴿ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ لَا تُعُولُوا﴾.

إن مشتقات الفعل «عال» - من مادة عول أو عيل - قد تكررت في عدد من الآيات القرآنية، وهي بمعنى الافتقار وصعوبة الحياة<sup>(١٩)</sup>. إن مسألة الاكتفاء بزوجة واحدة أو ملك اليمين تأتي تماماً من أن زيادة عدد الزوجات يوقع الزوج في مشقة وعنت إعداد وتوفير نفقات الحياة، وإن مصطلح (المعيل) مقتبس من هذا الفعل؛ حيث كان العرب إذا أرادوا أن يصفوا شخصاً بأنه قد وقع في مشقة؛ بسبب كثرة نسائه وأولاده، قالوا: (عال فلان).

قال اللغوي الكبير سعيد بن مسعدة (٢١٥هـ)، المعروف بـ (الأخفش الأوسط): (العَيْلَةُ: الفقر، تقول: عالَ يَعِيلُ عَيْلَةً، أي: افتقر. وأعالَ إعالةً: إذا صار صاحب عيال. وعالَ عياله، وهو يَعُولُهُمْ عَوْلًا وَعِيَالَةً. وقال: ﴿ذَلِكَ أَذْنَىٰ أَنْ لَا تُعُولُوا﴾ أي أن لا تعولوا العيال. وأعالَ الرجلُ يَعِيلُ: إذا صار ذا عيال)<sup>(٢٠)</sup>.

هناك من المفسرين من فسّر (عال) بمعنى (الجور)، وأن الاكتفاء بالحد الأدنى من الزوجات أفضل للابتعاد عن الظلم والجور<sup>(٢١)</sup>. وحتى لو سلّمنا صحة هذا المعنى فإنه لا يتنافى مع تفسير (عال) بمعنى كثير العيال؛ إذ إن صعوبة الحياة والعنت من أجل توفير أسباب العيش الكريم للأسرة؛ بسبب كثرة الزوجات، هو في حد ذاته من مصاديق الظلم والجور.

ولكن هل يمكن الاقتران بـ (ملك اليمين)<sup>(٢٢)</sup> في علاقة زوجية دون عقد نكاح؛ لمجرد كونها مختلفة عن الحرة؟ سوف نتابع البحث بشأن هذا السؤال من خلال آحاد الآيات التي سندرسها، ولكن يجب علينا قبل كلّ شيء تعريف المفهوم الفقهي لـ

(التسري).

«التسري في اللغة: اتَّخَذَ السُّرِّيَّة. يُقَال: تَسَرَّى الرَّجُلُ جَارِيَتَهُ وَتَسَرَّى بِهَا وَاسْتَسَرَّهَا: إِذَا اتَّخَذَهَا سُرِّيَّةً، وَهِيَ الْأَمَةُ الْمَمْلُوكَةُ يَتَّخِذُهَا سَيِّدُهَا لِلْجَمَاعِ. وَهِيَ فِي الْأَصْلِ مَنْسُوبَةٌ إِلَى السَّرِّ بِمَعْنَى: الْجَمَاعِ، غَيْرَ أَنَّهُمْ ضَمُّوا السَّيْنَ تَجَنُّباً لِحُصُولِ اللَّبْسِ، فَزَقّاً بَيْنَهَا وَبَيْنَ السُّرِّيَّةِ، وَهِيَ الْحُرَّةُ الَّتِي يَتَزَوَّجُهَا الرَّجُلُ سِرّاً. وَقِيلَ: هِيَ مِنَ السَّرِّ بِمَعْنَى الْإِخْفَاءِ؛ لِأَنَّ الرِّجَالَ كَثِيراً مَا كَانُوا يَتَّخِذُونَ السَّرَّارِيَّ سِرّاً، وَيُخْفَوْنَهُنَّ عَنْ زَوَاجَتِهِمُ الْحَرَائِرِ. وَقِيلَ: هِيَ مِنَ السَّرِّ بِالضَّمِّ بِمَعْنَى السُّرُورِ، وَسُمِّيَتْ الْجَارِيَةُ سُرِّيَّةً؛ لِأَنَّهَا مَوْضِعُ سُرُورِ الرَّجُلِ، وَلِأَنَّهُ يَجْعَلُهَا فِي حَالٍ تَسْرُهَا مِنْ دُونِ سَائِرِ جَوَارِيهِ... وَفِي الْإِصْطِلَاحِ: إِعْدَادُ الْأَمَةِ لِأَنْ تَكُونَ مَوْطُوءَةً... وَقَدْ يَتَزَوَّجُ الرَّجُلُ أَمَةً لِيُغَيِّرَ يُنَكِّحُهَا إِيَّاهَا سَيِّدُهَا، وَلَا يُسَمَّى ذَلِكَ تَسْرِيّاً... مِلْكُ الْيَمِينِ أَعْمُ مِنَ التَّسْرِي؛ لِأَنَّهُ قَدْ يَطَأُ بِمِلْكِ الْيَمِينِ بِدُونِ تَسَرٍّ، أَمَّا السُّرِّيَّةُ فَلَا بُدَّ أَنْ تَكُونَ مُعَدَّةً لِلْوَطْءِ»<sup>(٣٣)</sup>.

يذهب قاطبة فقهاء السلف - من جميع المذاهب الفقهية - إلى الاعتقاد بجواز وطء الأمة (السُّرِّيَّة أو ملك اليمين) - دون عقد نكاح أيضاً، وأن إقامة العلاقة الجنسية مع الأمة لا تحتاج إلى عقد نكاح. وكانوا يعمدون إلى تعريف هذا النوع الثاني من العلاقة تحت عنوان «التسري». وبطبيعة الحال كانت هناك آراء أخرى لقلائل من فقهاء السلف، سوف نشير إليها في محلها أيضاً، بيد أن الرأي الغالب والجاري بين المذاهب الإسلامية هو الذي تقدّم بيانه. ونحن نرى أن هذا الرأي مخالفٌ لآيات القرآن الكريم، وهو ما سوف نعمل على إثباته في هذه المقالة.

ولكن هل تحمل الآية ٣ من سورة النساء مثل هذه الدلالة؟ بمعنى هل يمكن لنا أن نستنبط من هذه الآية جواز وطء ملك اليمين دون حاجةٍ إلى إجراء عقد نكاح؟ يجب القول هنا إن قراءة القرآن - وبشكلٍ عامٍ كلّ نصٍّ متكامل - دون الأخذ بنظر الاعتبار سائر النصوص ذات الصلة بالموضوع تعتبر قراءةً خاطئةً ومغلوبةً، بل إن تأسيس قواعد علم أصول الفقه، من قبيل: المنطوق والمفهوم، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، وما إلى ذلك من القواعد الأخرى، إنما يأتي في إطار الحصول على فهمٍ جامع وكامل للنصوص الدينية. وفي مورد بطلان التسري، ووجوب إجراء عقد النكاح لجواز أي نوعٍ من العلاقات الجنسية، تعتبر الآية التالية فصل الخطاب؛ إذ يقول تعالى:

﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النساء: ٢٥).

إن الكلمة الأخيرة للقرآن - كما قرأناها في الآية ٣ من سورة النساء - هي أنكم إذا خفتم أن لا تعدلوا - من الناحية المالية - بين النساء والزوجات فيجب عليكم الاكتفاء عندها بزوجة حرة واحدة أو الاكتفاء بملك اليمين. وهذه الآية تأتي كتتممة للآية ٣ من سورة النساء، حيث شرحت شرائط النكاح والزواج بتفصيل أكبر. ومن الواضح أن الأحرار من الرجال (غير المملوكين) - وربما (المملوكين) أيضاً - في المجتمعات العربية التي خوطبت بالقرآن كانوا يرغبون في الزواج من الحرائر (غير الإماء). إن القرآن الكريم لم يدخل في دائرة رغبات وأمزجة هؤلاء الرجال - المتأثرين بالنسيج التاريخي والاجتماعي لتلك الحقبة -، ولم يحذرهم من ترجيح كفة الزواج من غير الإماء<sup>(٢٤)</sup>، ولكنه يقول: إذا تعدر الزواج منهم - لأي سبب من الأسباب - أمكن الاكتفاء بملك اليمين: ﴿فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾. والزواج منهم بعقد نكاح، دون تسر. إن استعمال الفعل «انكحوهن»، والتأكيد على دفع المهر: ﴿وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾، يقطع الطريق أمام كل محاولة للتلاعب بمفاد الآيات، ويرى أن الطريق الوحيد الذي يبيح وطء الإماء وملك اليمين هو عقد النكاح، لا غير<sup>(٢٥)</sup>.

ولكن حتى لو تجاوزنا دلالة الآية ٢٥ من سورة النساء فإن الآية ٣ من هذه السورة: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ لا تحمل دلالة على وجود مفهوم التسري، وإنما هي مجرد بيان لجواز النكاح والزواج من ملك اليمين. يقول اللغوي الكبير (سعيد بن مسعدة)، المعروف بالأخفش الأوسط (٢١٥هـ): «فانكحوا واحدة ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، أي: انكحوا ما ملكت أيمانكم»<sup>(٢٦)</sup>.

كما قال الجصاص (٣٧٠هـ) - وهو الأصولي والفقيه الحنفي الكبير - في



معرض بيان حكم هذه الآية: «لَيْسَ فِي الْآيَةِ ذِكْرُ الْوُطْءِ، وَإِنَّمَا الَّذِي فِي أَوَّلِ الْآيَةِ ذِكْرُ الْعَقْدِ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾ لَا خِلَافَ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْعَقْدُ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ ضَمِيرُهُ، أَوْ فَاِنْكِحُوا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، وَذَلِكَ النِّكَاحُ هُوَ الْعَقْدُ»<sup>(٢٧)</sup>.

### الآية الثانية

﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ٢٤).

إن الآيات المتقدمة على هذه الآية تتحدث عن أصناف النساء اللاتي يحرم الزواج منهن<sup>(٢٨)</sup>. وكتمة لهذه الآيات ذكر في هذه الآية حرمة الزواج من المحصنات ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ أيضاً، وفي ما عدا هذه الموارد يجوز الزواج منهن: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾.

في البداية يجب القول: إن مصطلح «المحصنات» قد استعمل في القرآن الكريم في ثلاثة معانٍ مختلفة، وهي:

- النساء العفيفات<sup>(٢٩)</sup>.

- النساء الحرائر أو غير الإماء<sup>(٣٠)</sup>.

- النساء المتزوجات<sup>(٣١)</sup>.

وهذا من خصائص اللغة العربية - وكل لغة أخرى -، وقد استعمل القرآن الكريم بعض المفردات - التي يصطلح عليها بـ (المشترك اللفظي) - في معانٍ متعددة ومتناقضة أحياناً. فإن مفردة (الكافر) - على سبيل المثال -، وتُجمَع على (كفار)، مأخوذة من مادة (ك ف ر)، بمعنى التغطية والإخفاء؛ وتطلق أيضاً على (الليل)، وعلى (الفلاح) أيضاً؛ وذلك لأن الليل يغطي ويخفي بظلامه الدامس كل شيء، والفلاح يخفي البذور في رحم الأرض<sup>(٣٢)</sup>. وقد تعرّضت هذه المفردة إلى التغيير في النسيج المفهومي للقرآن الكريم، ولكنها استعملت أحياناً في المعنى الأصلي، ومن ذلك قوله

تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيْجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ (الحديد: ٢٠).

ولنُعدُّ إلى الآية مورد البحث. تقول الآية: إن الزواج من المحصنات (أي المتزوجات)<sup>(٣٣)</sup>. - إلا الزواج من ملك اليمين - محرَّم عليكم، بمعنى أنه لا يحق لأي رجل أن يتزوج بامرأة متزوجة من رجل آخر إلا إذا كانت ملك يمين. وهنا نتساءل: ما هو المراد من ملك اليمين في هذه الآية؟ الحقيقة أنه رغم شيوع الاعتقاد بأن المراد من ملك اليمين في القرآن هو الإمام دائماً، إلا أن هناك اختلافاً كبيراً بين المفسرين من السلف بشأن عموم معنى ومصادق هذه الآية، ولا سيَّما حول المراد من ملك اليمين في هذه الآية. وقد قال المفسر الشهير لثراث المسلمين ابن جرير الطبري (٣١٠هـ): «وقد ذكر ابن عباس وجماعة غيره أنه كان ملتبساً عليهم تأويل ذلك... قال رجل لسعيد بن جبیر: أما رأيت ابن عباس حين سُئل عن هذه الآية: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ فلم يقل فيها شيئاً؟ قال: فقال: كان لا يعلمها... وعن مجاهد قال: لو أعلم مَنْ يفسر لي هذه الآية لضربتُ إليه أكباد الإبل»<sup>(٣٤)</sup>.

وحتى لو فرضنا اختلاق هذا النوع من الروايات المنسوبة إلى كبار المفسرين من الصحابة والتابعين - من أمثال: ابن عباس، ومجاهد بن جبر، وغيرهما -، مع ذلك نقول: إن إشكالية فهم هذه الآية هي التي شكَّلت أرضية لهذا الاختلاق. ومع اتساع الرقعة الجغرافية للمسلمين، والاحتكاك بالثقافات والحضارات الأخرى، تسَلَّت بعض تقاليد القرون الوسطى - في ما يتعلق بالتعاظم مع العبيد والإماء - إلى المجتمعات الإسلامية، الأمر الذي فتح الباب أمام مختلف التفاسير، التي قد تبلغ حدَّ التضادِّ والتناقض أحياناً. إن الاختلافات الكبيرة بين فقهاء العصر العباسي حول جزئيات وکلیات الأحكام المرتبطة بالعبيد قد نشأت من هذا التلاقي الثقافي، وربما ترك إحياء بعض العناصر الثقافية قبل الإسلام تأثيراً كبيراً وعميقاً في فتاوى الفقهاء والمفسرين في هذه المرحلة. إن وجود هذه الاختلافات الكثيرة والمتعددة بشأن تفسير هذه الآية يثبت هذه الحقيقة التي أشرنا إليها.

وأما المفسرون من السلف فلهم في تفسير - أو على حدِّ تعبير (الطبري): تأويل -

هذه الآية عدّة احتمالات:

**الاحتمال الأول:** إن المراد من ملك اليمين في هذه الآية النساء المتزوجات اللاتي يقعن في الأسر<sup>(٣٥)</sup>.

**الاحتمال الثاني:** إن المراد من ملك اليمين الإمام المتزوجات، حتى إذا تمّ عرضهنّ للبيع، وقام أحدٌ بشرائهنّ، انتقض زواجهنّ السابق، وجاز للمالك الجديد وطؤهنّ. وعليه يكون نفس شراء الأمة بمنزلة طلاقها من زوجها السابق<sup>(٣٦)</sup>.

**الاحتمال الثالث:** إن المراد من المحصنات هنّ النساء العفيفات - لا المتزوجات - اللاتي لا يجوز الزواج منهنّ إلاّ بعقد النكاح أو التسري<sup>(٣٧)</sup>.

**الاحتمال الرابع:** لقد نزلت هذه الآية بشأن النساء المتزوجات اللاتي هاجرنّ إلى المدينة، وأخذ المسلمون يتزوجونهنّ. ثم بعد أن هاجر أزواجهنّ مُنع المسلمون من نكاحهنّ<sup>(٣٨)</sup>.

**الاحتمال الخامس:** المراد من المحصنات هنا الحرائر. وعلى هذا التقدير هناك وجهان في المراد من هذه الآية، وهما: **الأول:** المراد منه إلاّ العدد الذي جعله الله ملكاً لكم، وهو الأربع، فصار التقدير: حُرِّمَتْ عليكم الحرائر إلاّ العدد الذي جعله الله ملكاً لكم، وهو الأربع؛ **الثاني:** الحرائر محرّمات عليكم إلاّ ما أثبت الله لكم ملكاً عليهنّ، وذلك عند حضور الولي والشهود وسائر الشرائط المعتبرة في الشريعة<sup>(٣٩)</sup>.

**الاحتمال السادس:** عن بعض المفسرين من التابعين أن المحصنات ذوات الأزواج، ولكنهم كانوا يرون أن المراد من قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ هو النساء المتزوجات اللاتي تمّ استتائوهنّ من سائر النساء المتزوجات<sup>(٤٠)</sup>. قال الجصاص: «تأويلها عند هؤلاء أن ذوات الأزواج حرام إلاّ على أزواجهنّ. وليس يمتنع أن يكون ذلك من مراد الله تعالى بالآية؛ لاحتمال اللفظ له»<sup>(٤١)</sup>.

ومن خلال هذه التفاصيل يتّضح لنا بطلان دعوى وجود الاتفاق والإجماع على فحوى ومعنى هذه الآية؛ وذلك لأن المفسرين من السلف قد نسبوا جميع الاحتمالات الآنفة إلى كبار الصحابة وعلماء التابعين. ومن واجبنا الآن أن نختار أئقن وأقرب التفاسير إلى العدل، والتي تتسجم مع سائر آيات القرآن الكريم. ومن الجدير بالذكر أن هذا النوع من إعادة قراءة التراث التفسيري والفقه يثبت بطلان ادعاء تيارين

فكرين، وهما:

**التيار الأول:** هو التيار المؤيد للتفكير النمطي والتفسير الشائع، الذي يرى أن الفهم (الأورثودوكسي) السائد هو الفهم الوحيد (الممكن) و(المنشود)، وأنه لم يكن هناك في عصر تدوين التراث (العصر ما قبل الأورثودوكسي) أي فهم آخر، وبالتالي فإن أصحاب هذا التيار كانوا يعارضون أي قراءة معمقة للتراث.

**التيار الثاني:** هو التيار الناقد للتفكير الديني، والذي يحمل ذات فرضيات التيار الأول، ولكن سبب مخالفة هذا التيار لإعادة قراءة التراث تكمن في تقديم صورة غير ناجعة ولا مجدية لكامل التفكير الديني؛ إذ من شأن ذلك أن يقوّض هذه الصورة من خلال التقيب في الطبقات العميقة من التراث.

إن هذين التيارين، رغم الاختلاف الشديد القائم بينهما، يتفقان - بشكل عام - على مناوأة «إعادة التفكير في التفسير الشائع».

وقبل الدخول في مناقشة الاحتمالات التفسيرية المتقدمة تجدر الإشارة إلى هذه النقطة، وهي أن الآية ٢٤ من سورة النساء - كما هو حال الآية ٣ من هذه السورة - لا تحمل أي دلالة أو ارتباط بمفهوم التسري. كما يشير سياق الآيات السابقة واللاحقة<sup>(٤٢)</sup> إلى أن الآية بصدد بيان الأحكام المرتبطة بـ «النكاح»، وتعداد أصناف النساء اللاتي يحرم الزواج منهن. ونعيد التأكيد هنا على أن هذه الآيات لا تحمل أدنى دلالة على مفهوم التسري المختلق. وحجّتنا في ذلك أن الآية ٢٢ من سورة النساء تبدأ بعبارة «النكاح»؛ إذ يقول تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (النساء: ٢٢)، والآية التي تليها (الآية ٢٣) تتابع تعداد النساء اللاتي يحرم الزواج منهن، لنصل بعد ذلك إلى الآية مورد البحث، والتي تحرّم «الزواج» من المحصنات، وتستثني من ذلك ملك اليمين، وهي تبين شرائط النكاح، ومنها: دفع المهر، والآية التالية تواصل ذات المسار، حيث تعدّد واجبات وشرائط الزواج من ملك اليمين. وعليه لا بُدّ هنا من الإجابة عن هذا السؤال - بعيداً عن جميع أنواع الأحكام المسبقة - بشكل جاد: أين تكمن المستندات القرآنية على مفهوم «التسري»<sup>(٤٣)</sup>؟

وفي ما يلي نواصل بحث الاحتمالات التفسيرية في الآية ٢٤ من سورة النساء، فنقول: إن الحقيقة هي أن الموارد الثالث والخامس والسادس تحمل مدلولاً واحداً

تقريباً، وإنها تشترك بآجمعها في تفسير ملك اليمين بالزوجات بعقد النكاح أو الإماء اللائي يتسرّى بهنّ. وبطبيعة الحال فإن الاحتمال السادس - المنقول عن بعض كبار التابعين - يفسّر ملك اليمين بالزوجات بالعقد الشرعي فقط. إن المضمون المشترك لهذه التفاسير الثلاثة هو القول بأن مراد القرآن من قوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ هو حرمة الزواج من النساء (الأعمّ من المتزوّجات أو الحرائر والعفيفات) إلّا إذا كنّ من أزواجكم أو ملك أيمانكم (بناءً على الاحتمال الثالث). ويمكن بيان التبويب المبسّط لهذا التفسير على النحو التالي: لا تبرموا عقد النكاح مع النساء المتزوّجات أو الحرائر أو العفيفات إلّا إذا كنّ زوجاتكم أو سيصبحنّ كذلك.

ومن الواضح أن هذا التفسير يمثل نوعاً من الحشو، وتفسير الشيء بنفسه؛ إذ إن حليّة العلاقة الزوجية المنبثقة من عقد النكاح أمرٌ بديهي، لا يحتاج إلى استثناء. وبعبارة أخرى: إذا كان مراد القرآن الكريم: يحرم على الشخص الاقتتان بالمتزوّجات إلّا إذا كنّ زوجاته (الاحتمال السادس) فإنّ وجود عبارة: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾ يكفي، ومعه لا تكون هناك حاجةٌ إلى استثناء زوجة أو زوجات الشخص نفسه؛ إذ من البديهيّ أن حرمة الزواج من المتزوّجات لا يشمل زوجات الشخص نفسه؛ وذلك لأنهنّ زوجاته ببساطة!

وأما إذا كان مراد القرآن هو حرمة الزواج من الحرائر - باستثناء زوجات الشخص نفسه، الأعمّ من الحرائر والإماء - (الاحتمال الخامس) مع ذلك ليس هناك من مبرر يدفع القرآن إلى الإعلان عن حرمة الزواج من الحرائر، ثم يستثني بعد ذلك زوجات الشخص نفسه؛ وذلك لأن عدم حرمة عقد النكاح من قبل الشخص على زوجاته أمرٌ بديهي، ومن جهةٍ أخرى: لماذا يحرم الزواج من الحرائر؟

وإذا كان مراد القرآن أن الزواج من العفيفات - باستثناء زوجات الشخص نفسه وإمائه المتسرّى بهنّ - حرامٌ (الاحتمال الثالث) مع ذلك لا نجد مبرراً يحمل القرآن على تحريم الزواج من العفيفات، ليستثني بعد ذلك زوجات الشخص نفسه؛ لأن عدم حرمة عقد النكاح مع الزوجات الفعليّات بديهي. والأمر الآخر أنه لا توجد في هذه الآية أيّ كلمة أو إشارة إلى مفهوم التسريّ المختلف.

وعليه يجب القول: على الرغم من أن هذه الاحتمالات التفسيرية - ولا سيما الاحتمال الخامس والسادس - تنفي إشكالية الزواج من المتزوجات، ويبدو أنها قد وضعت حلاً حاسماً لذلك، ورغم وجود أنصار معروفين لهذا التفسير بين علماء السلف، إلا أنه مبتلى بالحشو وتفسير الشيء بالشيء؛ كما أنه - على ما سيأتي - يخالف بعض الدلالات القرآنية أيضاً. من الواضح جداً أنه لو قال شخص بهذا التفسير، واعتبر إشكالية الزواج من المتزوجات منتفية من الأساس - طبقاً للمعايير الأورثودوكسية للمتبنيات السلفية -، لا يمكن إلقاء اللوم عليه؛ إذ إنه بالتالي إنما يقول برأي قال به كبار المفسرين من التابعين، من أمثال: سعيد بن المسيب (٩٤هـ)<sup>(٤٤)</sup>، ومجاهد بن جبر (١٠٤هـ)<sup>(٤٥)</sup>، وطاووس بن كيسان (١٠٦هـ)<sup>(٤٦)</sup> أيضاً. وقد سبق أن ذكرنا كلام الإمام الجصاص الحنفي، بعد نقله لآراء هؤلاء الثلاثة من العلماء التابعين، إذ يقول: «تَأْوِيلُهَا عِنْدَ هَؤُلَاءِ أَنَّ ذَوَاتِ الْأَزْوَاجِ حَرَامٌ إِلَّا عَلَى أَرْوَاجِهِنَّ. وَلَيْسَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مِنْ مُرَادِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْآيَةِ؛ لاحتِمَالِ اللَّفْظِ لَهُ»<sup>(٤٧)</sup>.

وفي ما يلي نبحت الاحتمال الثاني الذي ذكره المفسرون بشأن نزول هذه الآية: «إن المراد بالآية ذوات الأزواج، أي هُنَّ حَرَامٌ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِيَ الرَّجُلُ الْأَمَةَ ذَاتَ الزَّوْجِ، فَإِنْ بَاعَهَا طَلَّاقَهَا»<sup>(٤٨)</sup>.

إلا أن هذا التفسير للآية ليس له أيّ شاهد من القرآن؛ لأن الأصل في النكاح والطلاق هو الرضا والتوافق التام من الزوجين، وإن كل عاملٍ خارجيٍّ يحول دون هذه الحقوق البديهية لن يكون عادلاً، وفي ذلك يقول تعالى:

«وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (البقرة: ٢٣٢).

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا» (النساء: ١٩).

ثم كما تقدّم أن ذكرنا فإن جواز أيّ نوعٍ للعلاقة الزوجية من وجهة نظر القرآن يتوقّف على إجراء عقد النكاح وشرائطه اللازمة، وإن مجرد قيام العلاقة بين المالك والمملوك لا يبيح مثل هذا الشيء، وإلاّ أمكن - في غير هذه الحالة - ادّعاء أن المرأة بدورها تستطيع الارتباط بعندها في علاقةٍ زوجيةٍ أيضاً. وبالتالي فإن تغير سيّد الأمة المتزوجة - ما لم يكن هناك عقدٌ شرعيٌّ بينها وبين رجلٍ آخر - لا دلالة فيه على

طلاقها. وهناك في هذا الشأن أخبار آحاد أيضاً تثبت هذا الموضوع، ومنها: حديث «بريرة» المعروف، وهو: «عن عائشة أنها اشترت (بريرة) من جماعة من الأنصار...، وقد خيرها رسول الله ﷺ بين البقاء على ذمة زوجها أو الانفصال منه، وكان زوجها عبداً... وقال عبد الرحمن بن قاسم: إن زوج بريرة كان حُرّاً لوليس عبداً»<sup>(٤٩)</sup>.

وطبقاً لهذه الرواية فإن عقد أمة متزوجة اسمها (بريرة) كان قائماً، حتى مع تغير مالوكها، وإن النبي الأكرم ﷺ لم يجبرها على الطلاق. وبطبيعة الحال فإن هذه المسألة - كما تقدم أن ذكرنا - يمكن إثباتها واستنباطها من القرآن الكريم، دون حاجة إلى مراجعة روايات الآحاد. إن علاقة السيد والعبد في الأنظمة الاجتماعية القديمة كانت تقوم على امتلاك السيد لأدوات العمل التي يوفرها العبيد والإماء، وكان المملوك بإزاء ذلك يتمتع بإمكانات الحياة. تشير الكثير من العلل الاجتماعية الهامة إلى أن اجتثاث هذه الظاهرة دفعة واحدة وبجراحة قلم لم يكن ممكناً، وأن الحد الأدنى من التبعات التي كانت ستترتب على هذا الاجتثاث الدفعي هو تشتت الكثير من الرجال والنساء، الكبار والصغار، الأمر الذي من شأنه أن يؤدي إلى مشاكل أكبر؛ ولذلك فقد عمد القرآن الكريم إلى اتباع سياسة تدريجية ممنهجة في هذا الشأن، حيث قام من جهة بتجفيف مصادر الاسترقاق؛ والعمل من جهة أخرى على تشجيع العتق، ورفع منافع أسبابه وموجباته، تمهيداً لإلغائه التدريجي. وفي هذا السياق من البديهي أن يكون في فصل الإماء عن أزواجهن؛ بسبب انتقالهن إلى مالك جديد عنصراً هاماً في نشر وترسيخ منظومة الرق، وظاهرة المالك والمملوك، وخطوة باتجاه الانتفاع اللاإنساني وغير العادل من الإماء، ومن أزواجهن تبعاً لذلك. وهذا - بالإضافة إلى منافاته لأهداف وغايات الإسلام العامة - يفتقر إلى أدنى المستندات القرآنية. وقد أكد أكثر المفسرين الأوائل على خطأ هذا الاحتمال، ولو كان هناك مَنْ يؤيده بين الصحابة والتابعين أيضاً. وقال الإمام الشافعي بشأن مدلول حديث (بريرة): «في تخيير رسول الله ﷺ بريرة حين عتقت في المقام مع زوجها أو فراقه دلائل، منها: أن الأمة إذا عتقت عند عبده كان لها الخيار في المقام معه أو فراقه، وإذا جعل رسول الله ﷺ الخيار للأمة دون زوجها فإنما جعل لها الخيار في فسخ العقدة التي عقدت عليها، وإذا كانت العقدة تتفسخ فليس الفسخ بطلاق»<sup>(٥٠)</sup>.

وقد ناقش الجصاص أدلة أصحاب هذا الرأي بشكل كامل، وقام بردها، ليقول في نهاية المطاف: «إِنَّ مَلِكَ الْيَمِينِ لَا يُنَافِي النِّكَاحَ؛ لِأَنَّ الْمَلِكَ مَوْجُودٌ قَبْلَ الْبَيْعِ، غَيْرُ نَافٍ لِلنِّكَاحِ، فَكَذَلِكَ مِلْكُ الْمُشْتَرِي لَا يُنَافِيهِ»<sup>(٥١)</sup>.

كما قال الفقيه والمفسر والأصولي الشافعي الكبير الإمام الفخر الرازي: «مذهب علي وعمر وعبد الرحمن بن عوف أن الأمة المنكوحة إذا بيعت لا يقع عليها الطلاق، وعليه إجماع الفقهاء اليوم»<sup>(٥٢)</sup>.

وبالتالي لم يبقَ من الاحتمالات التفسيرية المذكورة لقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ سوى احتمالين فقط، وهما:

**الاحتمال الأول:** إن المراد من ملك اليمين هي المرأة المتزوجة التي تقع في الأسر.

**الاحتمال الرابع:** إن هذه الآية قد نزلت بشأن النساء المتزوجات اللاتي هاجرن إلى المدينة، وأخذ المسلمون يتزوجونهن بعد ذلك. ثم بعد أن هاجر أزواجهن منع المسلمون من نكاحهن.

إن البحث والتنقيب في التراث الفقهي والروائي للعصر العباسي يثبت أن الاحتمال الأول كان هو صاحب اليد الطولى على سائر الاحتمالات الأخرى. وسوف نعمل قبل كل شيء على البحث في «شرائط إمكان» هذا الاحتمال التفسيري، لننتقل بعد ذلك إلى دراسة ونقد الروايات وأخبار الأحاد الواردة في تأييد هذا الاحتمال. والسؤال الأهم المطروح هنا: متى يمكن للنساء أن يقعن في الأسر؟ ومتى يكون ذلك محالاً؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بدّ أولاً من التذكير بشرائط احتدام الحرب والقتال من وجهة نظر القرآن الكريم. إن دراسة جميع الآيات الواردة في السياق «العام» و«الخاص» حول الحرب والقتال يأخذ بنا إلى نتيجة مفادها أن الحالة الوحيد لإباحة وتشريع القتال من وجهة نظر القرآن الكريم هي حالة «الدفاع المشروع» فقط، وهي الحالة المعترف بها في جميع الأنظمة الدينية والوطنية. إن الحرب رغم بشاعتها من وجهة نظر جميع الناس من أصحاب الطبائع السليمة، ولكن لا يمكن لنا في الوقت نفسه أن ننكر أنها من السنن البشرية التي تفرض نفسها على أرض الواقع؛ بسبب اتّصاف بعض الأفراد بصفات متأصلة فيهم، من قبيل: التكبر والغرور والجشع وحبّ الأنا وشهوة السلطة. وكانت طبيعة النبي الأكرم ﷺ، وكذلك المؤمنين من أتباعه،



تتسم بكرهية الحرب والعنف، ولكن مع ذلك كله كانت الحرب تفرض نفسها عليهم في بعض الأحيان، الأمر الذي يضطرهم إلى الدفاع عن أنفسهم وعن الحقوق الطبيعية للإنسان، مثل: حقه في الحياة والحرية والعقيدة، فكان القرآن يقنن ذلك بقوله:

﴿كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ...﴾ (البقرة: ٢١٦).

﴿...وَلَوْ كُنْتُمْ فَظًا غَلِيظَ الْقُلُوبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكُمْ...﴾ (آل عمران: ١٥٩).

ورغم ذلك لا تكون الأولوية إلا للصالح. وقد جاء في أخبار الأحاد أيضاً أن النبي الأكرم ﷺ كان يوصي أتباعه على الدوام بالابتعاد عن الحرب، وتجنب سفك الدماء، حتى في ما يتعلق بالعدو الغاشم والمعتدي، ويدعوهم إلى أن يسألوا الله أن يجنبهم خوضها، ومن ذلك: قوله ﷺ: «لا تتمنوا لقاء العدو، وسألوا الله العافية». وقال ابن الأثير في شرح كلمة «العافية»: «العافية: أن تسلم من الأسقام والبلايا، وهي: الصحة، وضد المرض»<sup>(٥٣)</sup>.

ولكن على الرغم من ذلك كله فإن الدفاع - كما أسلفنا - في مواجهة المعتدين أمر مشروع تماماً، وهو أمر مبرر ومقدس، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ (البقرة: ١٩٠).

إن هذه الحرب إنما هي لمواجهة العدوان وصد المعتدي، ولا صلة لها باختلاف العقيدة. وبالتالي فإن الأصل والقاعدة الثابتة يجب أن تقوم على الصلح والسلام، وليس الحرب، وفي ذلك يقول تعالى:

﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (الأنفال: ٦١).

﴿فَإِنْ اعْتَرَفُوا بِكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ (النساء: ٩٠).

﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة: ٨).

ولا بد من التذكير بأن الحرب والعنف المشروع والمبرر - الذي يسوغ في حالة الدفاع المفروضة - يعدّ واحداً من الحقوق البديهية للإنسان، دون أن يكون لها أي صلة بالعقيدة الدينية. وقد ذهب الكثير من الفلاسفة والمفكرين إلى التأكيد على هذا

الحقّ الطبيعي، حتّى من الزاوية العلمانية وغير الدينية أيضاً. ومن ذلك - مثلاً - نجد أن الفيلسوف والسياسي الكبير في القرن العشرين كارل بوبر<sup>(٥٤)</sup> (١٩٩٤م) - وهو من أكبر المدافعين عن الفكر الليبرالي - يذهب إلى القول: «ليس الأمر بأنّي أخالف الثورة العنيفة دائماً وفي جميع الأحوال والظروف، فأنا مثل بعض المفكرين المسيحيين في العصور الوسطى وعصر النهضة، الذين كانوا يجيزون قتل الحكام الطغاة، أرى أنه قد لا يكون هناك في ظلّ الحكومات الدكتاتورية من خيار آخر غير الثورة المسلّحة... وإنما في مورد آخر من الصراعات السياسية أذهب إلى الاعتقاد بأن استخدام العنف مبرّر؛ وذلك في حالة الصمود والدفاع بوجه أيّ هجوم (سواء من الداخل أو الخارج) على الحكومة الديمقراطية، والتعرّض العدائيّ ضدّ الأسس والثوابت الديمقراطية الذي يحدث بعد قيام الديمقراطية؛ حيث يجب على جميع المواطنين الصالحين أن يقفوا بوجه أيّ هجوم على هذه الثوابت، حتّى إذا توقّف ذلك على استخدام العنف»<sup>(٥٥)</sup>.

وبعد هذه التفاصيل فإن الهجوم على المدن والقرى والقبائل وغيرهم، وأسر المدنيين، الأعمّ من الرجال والنساء، يخالف آيات القرآن الكريم بشكل واضح وصريح، ولا سيّما الآية ٨ من سورة الممتحنة، وبذلك يكون فاقداً للمسوّغ الديني والأخلاقي والإنساني. وبطبيعة الحال لا ننكر وجود مثل هذه الظواهر في العصر الجاهلي، كما كانوا يتّذنون البنات، ويعبدون الأوثان، وما إلى ذلك. ولكن القرآن الكريم وضع حداً لذلك كله، وألغاه إلى الأبد. قال الدكتور جواد عليّ، متحدثاً عن التقاليد الجاهلية، ما معناه: «إن المصدر الأول للاستعباد كان هو الحروب والغزوات. وبعد الحرب والعدوان كان الرجال والنساء والصغار يقعون أسرى ومغانم بيد المقاتلين والغزاة»<sup>(٥٦)</sup>.

وأما أسر النساء من وجهة نظر القرآن فلا يمكن تصوّره إلّا في حالة واحدة، وهي أن تنزل هذه النساء ويقاثلن إلى جانب الرجال في ساحة الوغى، أو أن يكنّ ضمن القوات الرديفة للجيش الغازية والمعتدية. ولكن في مثل هذه الحالة لا يتمّ استرقاقهنّ أو استعبادهنّ، وإنما يتمّ تحريرهنّ، مثل سائر أسرى الحرب، بعد أن تضع الحرب أوزارها، سواء بفدية أو من دون فدية. وفي ذلك يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿فَشُدُّوا الوثَاقَ فَإِذَا مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَوَقَّاهُمْ الْغَزَا وَهُوَ يُؤْتِي مَنَّهُ يَافَىٰ كَثِيرًا مِّنْهُمَا فَعَزَّزُوا بِمَنِّ اللَّهِ لَهُمْ وَأَخْلَفَ بِهِ بَعْدَ ذَٰلِكَ مَا يَعْلَمُونَ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾

يَشَاءُ اللَّهُ لَا نَتَصَرَّ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ ﴿٤﴾ (محمد: ٤).

وهنا لا بُدَّ من سؤال غير المطلعين وغير المدركين، الذي يذهبون - اعتماداً على ممارسات عددٍ من المتظاهرين بالإسلام - إلى الادّعاء بأن الإسلام يبيح الاعتداء على المتزوجات من غير المسلمات، والقول لهم: ما هو مستندكم في هذا الادّعاء الاعتباري والكاذب والمخالف للقرآن؟!

وبالتالي فقد اتضح من خلال البحث في الآيات المتقدمة عددٌ من النقاط. نعيد الإشارة إليها على النحو التالي:

- إن العلاقة الشرعية الوحيدة لإقامة الارتباط بالنساء - سواء الإماء وغيرهن - من وجهة نظر القرآن تتمثل بعقد النكاح.

- إن صحّة عقد النكاح، وتبعاً لذلك العلاقة الزوجية، تتوقّف على رضا المرأة والرجل معاً، ولا يمكن إجبار أحدٍ على الزواج.

- إن أسْرُ الأشخاص - ومنهم: النساء - إنما يكون مباحاً في حالة الدفاع المشروع، دون الغارات والهجوم على المدنيين والأبرياء والعزّل الآمنين.

- ليس هناك أيّ إمكانية للقول باستعباد الأسرى والأسيرات وأخذهنّ جوارياً أبداً، ولا بُدَّ على كلّ حالٍ من تحريرهنّ في نهاية المطاف، بالفدية أو بدونها<sup>(٥٧)</sup>.

وأما إذا تمّ أسر امرأةٍ من القوات المعتدية، ثمّ أسلمت أثناء الأسر أو بعد إطلاق سراحها، ولم ترغب بالرجوع إلى زوجها المشرك الذي لم يقَعْ في الأسر، فما هو الحكم في مثل هذه الحالة؟ إن البحث والتعمّق في الآيات الخاصة بأحكام الزواج يثبت أن إشكالية تفسير هذه الآيات قابلة للحلّ والفصل من خلال السؤال المتقدم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاِمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَأَتَوْهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَ أَلَا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكَمُ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (الممتحنة: ١٠).

إن هذه هي الحالة الوحيدة التي يمكن فيها فسخ عقد الزواج بين الزوجين، دون حاجةٍ إلى إجراء صيغة الطلاق، وإمكان إبرام عقد زواج جديد لكلا الزوجين،

بمعنى أن الشرخ العقائدي بين الزوج والزوجة إذا كان من العمق بحيث لا تعود معه هناك أي إمكانية للعيش المشترك؛ بسبب تحول الزوجين إلى عدوين لدودين لبعضهما، عندها يتحقق الطلاق والانفصال بين الزوجين، دون حاجة إلى إجراء صيغة الطلاق.

يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَامَةً مُؤْمِنَةً خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ﴾ (البقرة: ٢٢١).

إن المراد من المشرك في هذه الآية هو المشرك المحارب والمعتدي، وإنما تتحقق هذه الصفة على أساس الظاهر من سلوك الأفراد، وعندما يصل الأمر في هذه الخصوصية بأحد الزوجين حداً لا يعود هناك معه إمكاناً لمواصلة الحياة المشتركة سيحصل الانفصال والطلاق بشكل تلقائي؛ إذ طبقاً للنص القرآني يجب عدم بقاء المؤمنين والمؤمنات في عقد نكاح مع مثل هؤلاء الأشخاص. وقد حصل مثل هذا الأمر في عهد رسول الله ﷺ، حيث كانت المرأة تهاجر بدينها، وتتفصل عن زوجها المشرك؛ أو عكس ذلك، حيث كان الرجل يهاجر بدينه، ويترك زوجته المشركة. إن هذه الحالات المستثناة إنما كانت تحدث عندما يستعر لهيب الحرب بين معسكر الزوج ومعسكر الزوجة، ويتم التأكيد على الانفصال بين الأزواج، وبذلك يكون الزواج منتهياً من الناحية العملية، ويحق للمرأة حينها أن تقتن برجل من معسكرها الفكري. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الزوج أيضاً؛ حيث يحق له أن يتزوج من امرأة من معسكره الفكري، بعد دفع المهر لزوجته السابقة.

وقد أورد المفسرون والمحدثون أخبار آحاد حول شأن نزول هذه الآية. وفي ما يلي نشير إلى بعضها:

«أخرج الطبراني بسند صحيح عن عبد الله بن أبي أحمد، أن أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط هاجرت بعد صلح الحديبية، فجاء أخوها - عمارة والوليد ابنا عقبة - إلى رسول الله ﷺ يطالبانه بردها<sup>(٥٨)</sup>. وبذلك فقد نقض الله العهد بين النبي والمشركون إلا في مورد النساء، ومنع من إرجاع النساء المسلمات المهاجرات إلى

المشركين<sup>(٥٩)</sup>... كما رُوي عن مقاتل أن امرأةً اسمها سعيده زوج صفى بن راهب<sup>(٦٠)</sup> - من مشركي مكة -، وأن هذه المرأة قد جاءت إلى المدينة أثناء صلح الحديبية، وأنها هربت من زوجها؛ بسبب إسلامها، فسأل المشركون رسول الله ﷺ أن يرجع لهم هذه المرأة، فنزلت هذه الآية... كما ورد هذا النص من طريق الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس، قال: إن عمر لما أسلم بقيت زوجته بين المشركين، ولم تهجر، فأنزل الله هذه الآية: ﴿وَلَا تُمَسِّكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ﴾<sup>(٦١)</sup>.

وقال القرطبي في بيان شأن نزول هذه الآية: «قيل: إن التي جاءت لمهاجرة إلى المدينة أميمة بنت بشر، كانت عند ثابت بن الشمر أخ لمن كفار مكة، ففرت منه وهو يومئذ كافر، فتزوجها سهل بن حنيف... وروى ابن وهب، عن خالد، أن هذه الآية نزلت في أميمة بنت بشر من بني عمرو بن عوف، وهي امرأة حسان بن الدحداح، وتزوجها بعد هجرتها سهل بن حنيف. وقال مقاتل: إنها سعيده، زوجة صيفي بن الراهب، مشرك من أهل مكة»<sup>(٦٢)</sup>.

وعليه يتضح بعد هذا البيان المسهب أن الحالة الوحيدة التي تبيح الزواج من المتزوجات هي حالة استفحال الخلاف العقائدي ما بين الزوجين، بحيث يبلغ حد النفرة والعناد، الذي يستحيل معه مواصلة الحياة الزوجية، ومعه تضطر المرأة إلى الفرار والهروب من زوجها والهجرة. وهذا هو التفسير الذي سبق أن ذكرناه - كاحتمال رابع - عن الصحابي أبي سعيد الخدري في تفسير الآية ٢٣ من سورة النساء: «لقد نزلت هذه الآية بشأن النساء المتزوجات اللاتي هاجرن إلى المدينة، وأخذ المسلمون يتزوجونهن، ثم بعد أن هاجر أزواجهن منع المسلمون من نكاحهن»<sup>(٦٣)</sup>.

والنتيجة هي أنه؛ بالالتفات إلى ما تقدم من الأبحاث التفصيلية والمسهب، يثبت أن مدلول هذه الآية - من زاوية القرآن الكريم، بل في ضوء بعض أخبار الآحاد والروايات أيضاً - واضح ولا لبس فيه. يبد أن هناك طائفة من أخبار الآحاد - التي هي من «تراث العهد العباسي»<sup>(٦٤)</sup> - منسوبة إلى أبي سعيد الخدري أيضاً، رغم معارضتها للرأي المنسوب إليه - والذي تقدم أن ذكرناه آنفاً - في تفسير الآية ٢٤ من سورة النساء؛ إذ يقول: «عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ يوم حنين بعث جيشاً إلى أوطاس، فلقوا عدواً، فقاتلوهم، فظهروا عليهم، وأصابوا لهم سبايا لهن أزواج من المشركين،

فَكَانَ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ تَحَرَّجُوا مِنْ غَشْيَانَهُنَّ؛ مِنْ أَجْلِ أَزْوَاجِهِنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - فِي ذَلِكَ: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء: ٢٤)، أَيِ فَهِنَّ لَكُمْ حَلَالٌ إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهُنَّ<sup>(٦٥)</sup>.

وفي خبر واحدٍ آخر - منقول عن أبي سعيد الخدري -، دون الإشارة إلى الآية ٢٤ من سورة النساء: «عن أبي سعيد الخدري، في غزوة بني المصطلق، أنهم أصابوا سبایا، فأرادوا أن يستمتعوا بهنَّ، ولا يحملن...»<sup>(٦٦)</sup>.

وكما سبق أن ذكرنا فإن منطق أخبار الآحاد هذه، المروية عن أبي سعيد الخدري<sup>(٦٧)</sup> فقط - المبتلى اصطلاحاً في طبقة الصحابة بـ (غرابية السند) -، متعارضٌ ومتناقضٌ مع ما سبق ذكره بشأن منطق الحرب والأسر والزواج في القرآن الكريم، بل يتعارض حتى مع رأي أبي سعيد الخدري نفسه. وبالتالي فإن المنهج الصحيح الوحيد في التعاطي مع هذا النوع من أخبار الآحاد هو منهج الفقيه والأصولي الحنفي الكبير السرخسي (٤٨٣هـ)، إذ يقول: «إن كلَّ حديثٍ مخالفٌ لكتاب الله تعالى فهو مردودٌ. وقال ﷺ: تكثر الأحاديث لكم بعدي، فإذا رُوي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى؛ فما وافقه فاقبلوه واعلموا أنه منِّي؛ وما خالفه فردّوه واعلموا أني منه بريء». ولأن الكتاب متيقن به، وفي اتصال الخبر الواحد برسول الله ﷺ شبهة، فعند تعدُّر الأخذ بهما لا بُدَّ من أن يؤخذ بالمتيقن، ويترك ما فيه شبهة»<sup>(٦٨)</sup>.

وبطبيعة الحال فإن الشبهات الموجودة في هذه الأخبار المنسوبة إلى أبي سعيد الخدري لا تنحصر بهذه التناقضات، يقول أحمد بن حنبل: «عن رُوَيْفَعِ بْنِ ثَابِتٍ الْأَنْصَارِيِّ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَبْتَاعَنَّ ذَهَبًا بِذَهَبٍ إِلَّا وَزَنًا بوزنٍ، وَلَا يَنْكِحَ ثَيِّبًا مِنَ السَّبْيِ حَتَّى نَحِيضَ»<sup>(٦٩)</sup>.

وحتى على أساس خبر الواحد هذا - والأخبار الأخرى المشابهة له - نرى أن الاستمتاع بالأسيرات ذوات الأزواج إنما يجب أن يكون برضاهنَّ في إطار «عقد النكاح» فقط. وإن جميع أخبار الآحاد هذه المنسوبة إلى أبي سعيد الخدري - بشأن أسر النساء المتزوجات والاستمتاع بهنَّ - إنما تذكر تارةً في صلب واقعة بني المصطلق (المريسيع)، وتارةً في صلب وقعة حنين (أوطاس). وهذا بدوُّه من التناقض أيضاً.

وسوف نعمل في هذا السياق على البحث بشأن مصير الأسرى في هاتين

المعركتين - اعتماداً على النقل من هذا التراث الروائي ؛ لنكشف الغطاء عن شبهات ومعضلات داخلية أخرى في هذا النوع من الأخبار، بالإضافة إلى معارضتها لمنطق القرآن الكريم.

وقبل كلّ شيء فإن هذه الظاهرة ستكون أكثر لفتاً للانتباه، وهي أنه مع كثرة ألفاظ ومصطلحات من قبيل: التسري، والسبي، والسبايا، والرقيق، والاسترقاق، وما إلى ذلك من المصطلحات الأخرى في التراث الروائي والفقه للعصر العباسي، إلا أن القرآن الكريم لا يشتمل على أي منها، الأمر الذي يشير إلى مدى التفاوت والاختلاف بين منطق القرآن الكريم والوحي الإلهي ومنطق التراث البشري والتاريخي المنتمي إلى العصر العباسي.

وفي البداية يجب القول: إن أوثق وأقدم مصدر روائي، وهو موطأ مالك بن أنس(١٧٩هـ) - برواية محمد بن الحسن الشيباني(١٨٩هـ) -، لا توجد فيه أدنى إشارة إلى هذه الظاهرة وبحث أسر النساء. وفي ما يتعلق بواقعة بني المصطلق أو المريسيع - على فرض صحتها - يشير ابن هشام(٢١٣هـ) في أقدم سيرة نبوية إلى الطبيعة الدفاعية لهذه الواقعة، ويقول: «سَبَبُ غَزْوِ الرَّسُولِ لَهُمْ [أي قتال بني المصطلق] قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: حَدَّثَنِي عَاصِمُ بْنُ عُمَرَ بْنِ قَتَادَةَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنُ حَبَّانَ، كُلُّ قَدْ حَدَّثَنِي بَعْضَ حَدِيثِ بَنِي الْمُصْطَلِقِ، قَالُوا: بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّ بَنِي الْمُصْطَلِقِ يَجْمَعُونَ لَهُ، وَقَائِدُهُمُ الْحَارِثُ بْنُ أَبِي ضِرَارٍ»<sup>(٧٠)</sup>.

وقال الواقدي(٢٠٧هـ) في بيان سبب هذه الواقعة: «إن بني المصطلق من خزاعة كانوا ينزلون ناحية الفرع، وهم حلفاء في بني مدلج، وكان رأسهم وسيدهم الحارث بن أبي ضرار، وكان قد سار في قومه ومَن قدر عليه من العرب، فدعاهم إلى حرب رسول الله ﷺ»<sup>(٧١)</sup>.

إن دعاء الحرب من بني المصطلق كانوا - طبقاً لهذه الأخبار - قد حملوا نساءهم معهم؛ ليشاركُن في تعزيز جبهتهم. وعلى الرغم من عدم وجود إشارة في سيرة ابن هشام - بوصفها أقدم وأوثق سيرة نبوية - إلى مسألة الزواج من الأسيرات المتزوجات في هذه الحرب يذهب الواقدي إلى القول: «عن عمر بن عثمان، عن عبد الملك بن عبيد، عن عبد الرحمن بن سعيد بن يربوع، عن عمران بن حصين قال: قدم الوفد المدينة،

فافتدوا السبي بعد السهمان. وحدَّثني عبد الله بن أبي الأبيض، عن جدِّته، وهي مولاة جويرية، وكان عالماً بحديثهم، قالت: سمعتُ جويرية تقول: افتداني أبي من ثابت بن قيس بن شماس بما افتدي به امرأة من السبي، ثم خطبني رسول الله ﷺ إلى أبي، فأُنكحني»<sup>(٧٢)</sup>.

طبقاً لهذا الخبر نجد أن النبي الأكرم ﷺ، بعد أن يعمل على فكك أسر إحدى الأسيرات، يخطبها من أبيها، دون أن يكون هناك أدنى أثر لمصطلح التسريِّ المختلق والمغاير للقرآن. وقد سبق للواقدي أن قال قبل ذلك ببضعة أسطر: «كان السبي منهم من منَّ عليه رسول الله ﷺ بغير فداء، ومنهم من افتدى، وذلك بعدما صار السبي في أيدي الرجال، فافتديت المرأة والذرية بست فرائض. وكانوا قدموا المدينة ببعض السبي، فقدم عليهم أهلهم فافتدوهم، فلم تبق امرأة من بني المصطلق إلا رجعت إلى قومها. وهذا الثبت»<sup>(٧٣)</sup>.

وبالتالي فإنه حتى على أساس هذا التراث الروائي لم يتم استبعاد أي امرأة - أعم من أن تكون متزوجة أو غير متزوجة - في واقعة بني المصطلق، وإن جميع الأسيرات عدن إلى ذويهن.

وأما الآن فعلينا أن نرى ما الذي قاله مؤرخو العصر العباسي بشأن واقعة حنين؟ يرى ابن هشام أن واقعة حنين - في العام الثامن الهجري - كانت دفاعية، إذ يقول: «وَلَمَّا سَمِعَتْ هَوَازُنُ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ مَكَّةَ جَمَعَهَا مَالِكُ بْنُ عَوْفٍ النَّصْرِيُّ، فَاجْتَمَعَ إِلَيْهِ مَعَ هَوَازِنَ ثَقِيفٍ كُلُّهَا، وَاجْتَمَعَتْ نَصْرٌ وَجُشَمٌ كُلُّهَا، وَسَعْدُ بْنُ بَكْرٍ، وَنَاسٌ مِنْ بَنِي هِلَالٍ وَهُمْ قَلِيلٌ... وَجَمَاعُ أَمْرِ النَّاسِ إِلَى مَالِكِ بْنِ عَوْفٍ النَّصْرِيِّ، فَلَمَّا أَجْمَعَ السَّيْرَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حَطَّ مَعَ النَّاسِ أَمْوَالُهُمْ وَنِسَاءَهُمْ وَأَبْنَاءَهُمْ»<sup>(٧٤)</sup>.

وهنا نحن كذلك أمام هجومٍ مبيِّتٍ لبيلٍ ومخطَّطٍ له مسبقاً، حيث حمل المعتدون أسْرهم معهم؛ لتعزيز جبهتهم. يقول مؤرخو العصر العباسي: إن المسلمين قد انتصروا في هذه الحرب، وأسروا ستّة آلاف من نساء ورجال العدو<sup>(٧٥)</sup>. وأما مصير هؤلاء الأسرى فكان على النحو التالي: «قدم وفد هوازن على النبي ﷺ، وهو أربعة عشر رجلاً، ورأسهم زهير بن صرد، وفيهم أبو برقان عم رسول الله ﷺ من الرضاة،



فسألوه أن يمنّ عليهم بالسبي، فقال: أبناؤكم ونساؤكم أحبّ إليكم أم أموالكم؟ قالوا: ما كنّا نعدل بالأحساب شيئاً، فقال: أما ما لي ولبني عبد المطلب فهو لكم، وسأسأل لكم الناس... وقال رسول الله ﷺ: إن هؤلاء القوم جاؤوا مسلمين، وقد كنتُ استأْنَيْتُ بسبيهم، وقد خيرتهم فلم يعدلوا بالأبناء والنساء شيئاً، فمن كان عنده منهم شيء فطابت نفسه أن يرده فسيبيل ذلك، ومن أبى فليردّ عليهم وليكن ذلك قرضاً علينا ستّ فرائض من أوّل ما يضيء الله علينا، قالوا: رضينا وسلّمنا، فردّوا عليهم نساءهم وأبناءهم، ولم يختلف منهم أحدٌ، غير عيينة بن حصن، فإنه أبى أن يردّ عجزاً صارت في يده منهم، ثمّ ردّها بعد ذلك<sup>(٧٦)</sup>.

وبعد هذا البيان يتّضح أنه لم يتمّ استعباد أيّ امرأة - أعمّ من أن تكون متزوّجة أم غير متزوّجة -، وقد تمّ إطلاق سراحهنّ بأجمعهنّ لاحقاً. وإن كان قد حدث أن تزوّجت إحداهنّ من مسلم فكيف عادت إلى قومها دون طلاق؟! المشكل الآخر الذي يمنعا من قبول رواية الزواج من الأسيرات المتزوّجات هو أن المسلمين قد منعوا من الزواج من المشركات، ولا توجد هناك أدنى إشارة إلى إسلام هاتيك الأسيرات. فكيف جاز لأحد المسلمين أن يتزوّج منهنّ؟! وحتى إذا أردنا أن نبحث هذا الأمر في إطار عنوان آخر غير عنوان الزواج، كأن نضعه تحت عنوان (التسري) - الذي هو عنوان غير قرآني - إلا أن ابن قدامة الحنبلي<sup>(٦٢٠هـ)</sup> يقول: «إنّ من حرّم نكاح حرّائهم من المجوسيات، وسائر الكوافر سوى أهل الكتاب، لا يُباح وطء الإماء منهنّ بملك اليمين، في قول أكثر أهل العلم، منهم: مرة الهمداني، والزهرري، وسعيد بن جبّير، والأوزاعي، والثوري، وأبو حنيفة، ومالك، والشافعي. وقال ابن عبّس البر: على هذا جماعة فقهاء الأمصار، وجمهور العلماء، وما خالفه فشذوذ لا يعدّ خلافاً. ولم يبلغنا إباحة ذلك إلا عن طاووس<sup>(٧٧)</sup>».

وبالتالي فإنه حتّى لو افترضنا قبول أكذوبة (التسري) تبقى صحّة هذه الأخبار - على أساس المنطق الفقهي لجمهور الفقهاء في القرنين الأولين - مرفوضة، إلى الحدّ الذي أشار معه الفقيه ومفسّر القرآن الكبير ابن جرير الطبري<sup>(٣١٠هـ)</sup> - في إطار رفع هذه التناقضات - إلى نقطة هامة، لا يمكن توجيه القول بأخبار الأحاد هذه إلا في ضوئها، وذلك إذ يقول: «إن سبائاً أو طاس لم يوطأن بالملك والسبّاء دون الإسلام؛ وذلك

أنهنَّ كنَّ مشركاتٍ من عبدة الأوثان، وقد قامت الحجّة بأن نساء عبدة الأوثان لا يحلُّنَّ بالملك دون الإسلام، وأنهنَّ إذا أسلمنَّ فرَّق الإسلام بينهنَّ وبين الأزواج، سبايا كنَّ أو مهاجرات. غير أنهنَّ إذا كنَّ سبايا حللنَّ إذا هنَّ أسلمنَّ بالاستبراء<sup>(٧٨)</sup>.

وبالتالى فإن الطبري يقرّ بدوره أنه على فرض صحة هذا النوع من الأخبار فإن الحالة الوحيدة المقبولة في زواج المسلمين من هذه الأسيرات هو إسلامهنَّ، حيث يخرجنَّ برغبتهنَّ من دين أزواجهنَّ، مع بقاء أزواجهنَّ على دينهم، وقد يحدث أن لا يتفقَّ الأزواج السابقين عن زوجاتهم الأسيرات عند معرفتهم بإسلامهنَّ، وإن هذا الشرح الاعتقادي العميق هو الذي يؤدّي إلى الانفصال والفراق.

كما نشير - في سياق كلام الطبري - إلى القول المتين والمتقن الذي يرويه الأسفراييني عن الفقيه والمتكلم المعتزلي الكبير ثمامة بن أشرس (٢١٣هـ)<sup>(٧٩)</sup>؛ إذ يقول ما مضمونه: «مَنْ أسر امرأة ثم وطأها من غير نكاح فقد زنى»<sup>(٨٠)</sup>.

وبذلك، فإننا من خلال اتّباع منهج تفسير القرآن بالقرآن، والبحث في أخبار الأحاد، وأقوال علماء السلف، نصل في نهاية المطاف إلى نتائج، نعيد تكرار خلاصة لها على النحو التالي:

- حرمة الزواج من المتزوجة، سواء أكانت أمة أو حرة.
- إن وقوع المرأة في الأسر - كما قال الفقيه المالكي ابن المواز (٢٦٩هـ) - لا يعني فسْخاً تلقائياً للنكاح من زوجها السابق<sup>(٨١)</sup>.
- لو تمَّ أسر بعض الأشخاص في حربٍ دفاعية - سواء كان الأسرى من النساء أو الرجال - فإن أقصى ما يجب فعله بحقهم هو التحرير بفسدية أو بغير فسدية<sup>(٨٢)</sup>.
- إن المراد من ملك اليمين في الآية ٢٤ من سورة النساء هنَّ النسوة المؤمنات اللاتي هربنَّ من أزواجهنَّ المشركين، ولجأنَّ إلى المسلمين. وفي مثل هذه الحالة؛ حيث يكون الشرح العقائدي والفكري من العمق بحيث تستحيل معه مواصلة الحياة الزوجية، يتحقّق الانفصال تلقائياً، دون أن تكون هناك حاجة إلى طلاقٍ. ومعه يجوز للمسلمين الذين لجأنَّ إليهم الزواج منهنَّ برضاهنَّ بشكلٍ شرعي، حيث يعشنَّ حالياً بمنزلة ملك اليمين، بعد دفع مهورهنَّ إلى أزواجهنَّ السابقين<sup>(٨٣)</sup>.
- الحالة الأخرى التي يمكن تصوُّرها للانفصال من دون طلاقٍ عندما يتمَّ أسر

النساء المقاتلات، ثم يُسلمن باختيارهن وإرادتهن، ويمتنعن من العودة إلى أزواجهن السابقين. ففي مثل هذه الحالة يكون وضع هؤلاء النسوة المسلمات بحكم اللاجئات عند المسلمين. وعند رضاهن يمكن للمسلمين أن يتزوجوا منهن بعقد نكاح شرعي؛ لأن الإسلام لا يرضى بوجود علاقة زواج بين شخصين يحملان عقيدتين متعارضتين إلى الحد الذي يؤدي إلى الاختلاف العقائدي بينهما<sup>(٨٤)</sup>. ومن الواضح أنه عندما تمتنع هذه النساء من العودة إلى أزواجهن، أو حتى عندما يهربن منهم<sup>(٨٥)</sup>، يكون استمرار الحياة المشتركة بينهما منتفياً. ومن الجدير ذكره أنه حتى في بعض الحالات الخاصة، حيث يوجد الخلاف والنزاع العقائدي، يضطر القاضي؛ من أجل الدفاع عن حقوق المرأة، إلى إصدار حكم «الطلاق الغيابي». وهذا يُشبه موضوع بحثنا.

وعليه يجب القول في نهاية المطاف: إن كل سلوك خارج العقد والنكاح الشرعي، ولا يشتمل على الشرائط المتقدمة، ولا يكون له مستند من القرآن، لا يكون مبرراً من الناحية الشرعية.

- يتبع -

## الهوامش

- (١) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٤: ١٤٨، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م.
- (٢) انظر: الفراهيدي، كتاب العين ٨: ٣٨٧، دار ومكتبة الهلال.
- (٣) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٨٩٣ - ٨٩٤، دار القلم، ط١، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (٤) يذهب أكثر العلماء إلى الاعتقاد بأن ترتيب السور القرآنية أمرٌ اجتهادي، وليس توقيفياً. قال السيوطي (٩١١هـ) في ذيل النوع الثامن عشر (في جمعه وترتيبه): (وأما ترتيب السور فهل هو توقيفي أيضاً أو هو باجتهاد من الصحابة أيضاً؟ خلاف؛ فجمهور العلماء على الثاني، منهم: مالك والقاضي أبو بكر في أحد قوليّه). (السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٢١٦). هذا وقد تعرض الدكتور محمود راميار إلى هذه المسألة بالتفصيل في كتابه القيم أيضاً. (انظر: محمود راميار، تاريخ القرآن: ٥٩٧ - ٦٠٠).
- (٥) قال الفخر الرازي: (اعلم أن قوله تعالى: ﴿وَأَنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تُقْسِطُوا فِي الْيَمَامَى﴾ شرط، وأن

قوله: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ جواب الشرط، وعليه لا بُدَّ من إيضاح كيف يتعلّق هذا الجواب بذلك الشرط؟ وقد اختلفت آراء المفسّرين في هذا الشأن). التفسير الكبير ٩: ٤٨٥.  
(٦) انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٣: ١٠٣ - ١٠٤، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١١، قم، ١٤١٣هـ.

(٧) انظر: جمال البناء، المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء: ٤٢، دار الفكر الإسلامي، القاهرة.

(٨) صحيح البخاري، رقم الحديث ٤٥٧٤، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.

(٩) محمد رشيد رضا، تفسير المنار ٤: ٢٨٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠ م.

(١٠) إن مسار فهم النصّ هو المفهوم الذي يطلق عليه الغربيون مصطلح الهرمنيوطيقا (Hermeneutic). وبعبارة أدقّ: إنهم يطلقون عنوان الهرمنيوطيقا على علم القواعد المنهجية للتفسير أو فهم النصوص. (انظر: مدخل (Hermeneutic) من (Merriam Webster collegiate Dictionary)).

(١١) تعني الدلالة أن نفهم شيئاً فيلزم منهم فهم شيء آخر، من قبيل: أن تدلّ الحرارة على وجود مصدر الحرارة الذي هو النار، وقسّ على هذا.

(١٢) مصطفى إبراهيم محمد أمين الزلي (١٩٢٤ - ٢٠١٦م): علامة ومفكر إسلامي عراقي، من أصول كردية. له أكثر من ستين مؤلفاً في الشريعة والقانون. شارك في الكثير من المؤتمرات في داخل العراق وخارجه.

(١٣) مصطفى إبراهيم الزلي، أصول فقه كاربردي (أصول الفقه في نسيجه الجديد): ٥٦٤. (تنويه: بالنظر إلى توفّر الترجمة الفارسية لكتاب أصول الفقه للدكتور مصطفى إبراهيم الزلي فإننا قد اعتمدنا على هذه الترجمة الفارسية في الإحالات، تعميماً للفائدة).

(١٤) انظر: مصطفى الزلي، أصول فقه كاربردي (أصول الفقه في نسيجه الجديد): ٥٦٤ - ٥٦٥. ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد نعمتي، نشر إحسان، ط١، طهران، ١٣٩٤هـ ش.

(١٥) انظر: المصدر السابق: ٥٧٠.

(١٦) لا بُدَّ من الإشارة إلى هذه النقطة الهامة جدّاً، وهي أن (المفهوم المخالف) لا حجّة له من ناحية المنطق الصوري أبداً، بمعنى أنه إذا أمكن الوصول من القضية (أ) إلى القضية (ب) لا يمكن الحكم من الناحية المنطقية بالوصول من نقيض القضية (أ) إلى نقيض قضية (ب). لنفترض - على سبيل المثال - صحّة القضية التالية: إذا أمطرت السماء (أ) ... ابتلت الأرض (ب). فمن الواضح أننا لا نستطيع أن نستفيد من نقيض القضية (أ)، والتي هي (إذا لم تمطر السماء)، نقيض القضية (ب)، والتي هي (لا تبتل الأرض)؛ إذ من الممكن أن لا تمطر السماء، ومع ذلك تبتل الأرض بسببٍ آخر. وقد تنبّه الأصوليون إلى هذه النقطة البديهية من الناحية المنطقية، وعلّقوا حجّة المفهوم المخالف على وجود شرائط وقرائن من خارج النصّ الأصلي.

(١٧) لقد بحث الأصوليون في باب المفهوم المخالف وأنواعه وأقسامه والاختلاف بشأن حجّة هذه الأنواع وشرائطها بالتفصيل. ولكنّ ربما كان أكثر هذه الأبحاث تفصيلاً هو ما قام به ابن حزم

الأندلسي(٤٥٦هـ)، ولا سيما الأمدي(٦٣١هـ). والملفت أن كلا كتأبيهما في أصول الفقه يحمل ذات العنوان، وهو: (الإحكام في أصول الأحكام).

(١٨) ومن بينهم (د. محمد شحرور)، في الفصل الرابع من كتاب (فقه المرأة).

(١٩) انظر: التوبة: ٢٨؛ الضحى: ٨.

(٢٠) الأخفش الأوسط، معاني القرآن ١: ٣٥٦، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة، ١٩٩٠م. كما ينسب هذا التفسير إلى الشافعي أيضاً. (انظر: تفسير الماوردي (النكت والعيون) ١: ٤٥٠، دار الكتب العلمية، بيروت).

(٢١) ينسب هذا التفسير إلى ابن عباس وعدد من العلماء التابعين. (انظر: تفسير الماوردي ١: ٤٥٠).

(٢٢) سيأتي بيان المصاديق الدقيقة لهذا المصطلح.

(٢٣) الموسوعة الفقهية الكويتية ١١: ٢٩٤ - ٢٩٥، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

(٢٤) إن عدم تدخّل القرآن في ترجيح الزواج من غير الإماء على الإماء إنما كان - بطبيعة الحال - حتّى ما قبل اكتمال المنظومة الأخلاقية المنشودة للقرآن الكريم، وإلّا فإنه قد يرجح كفة الزواج من الإماء على الزواج من غير الإماء أحياناً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرَكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢١).

(٢٥) قد يسأل القارئ المحترم ويقول: إذا كان الأمر كذلك فكيف تمّ تجاهل مثل هذا الموضع القرآني الهامّ من قبل الهيكل الفقهي التقليدي؟ إن الإجابة عن هذا السؤال أكثر تفصيلاً من أن تستوعبها حدود هذه المقالة، ولكننا مع ذلك نجيب عن هذا التساؤل باختصارٍ على النحو التالي:

**أولاً:** إن البنية الغالبة والسائدة في الفقه التقليدي مفعمة برُكام من الاختلافات الفقهية التي فقدت بريقها على مرّ الزمان، وبناءً على عشرات الأسباب والعلل التاريخية والاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية وما إلى ذلك، حتّى صارت الغلبة بالتدريج لآراء خاصّة من هذا القبيل. وبالتالي لم يكن الأمر بحيث كان لجميع فقهاء السلف رأيٌ واحد في هذا النوع من المسائل.

**وثانياً:** إن دراسة تاريخ تدوين الفقه والعلوم الموازية له يثبت أن هذا العلم إنما هو نتاج فهم أشخاص مثلنا في عدم العصمة؛ حيث قاموا في ضوء فهمهم التاريخي إلى العمل على الاجتهاد والاستنباط الخاص، ولم يكن أيّ واحدٍ منهم يدّعي عدم إمكان نقد آرائه أو عصمته في الاجتهاد، بل إن الكمّ الهائل من الاختلافات المنقولة عن عصر تدوين التراث (أواخر القرنين الثاني والثالث الهجريين) يشهد على الحضور الواضح لعنصر الانسيابية والنقاش في آراء فقهاء تلك المرحلة، الذي انتهى بالتدريج إلى مرحلة الركود والجمود الفقهي لعصر التقليد البحت.

لقراءة المزيد في هذا الشأن يمكن الرجوع إلى المصادر التالية: تاريخ حقوق إسلامي، بقلم: محمد الخضري، نشر إحسان؛ تاريخ فقه وفقهاء، بقلم: أبو القاسم كرجي، انتشارات سمت. كما يمكن الرجوع إلى كتاب (ضحى الإسلام)، للأستاذ أحمد أمين، ولا سيما الجزء الثاني منه.

(٢٦) الأخفش الأوسط، معاني القرآن ١: ٢٤٤.

- (٢٧) الجصاص، أحكام القرآن ٢: ٧١، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٤م.
- (٢٨) انظر: النساء: ٢٢ - ٢٣.
- (٢٩) انظر: المائدة: ٥؛ النساء: ٢٥؛ النور: ٣، ٢٤.
- (٣٠) انظر: النساء: ٢٥.
- (٣١) انظر: النساء: ٢٤.
- (٣٢) انظر: الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٧١٤، دار القلم، ط١، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (٣٣) وقد ذهب بعض المفسرين - بطبيعة الحال - إلى تفسير (المحصنات) في هذه الآية بالعفيفات وبغير الإماء أيضاً، وسوف نشير إلى ذلك لاحقاً.
- (٣٤) تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن) ٨: ١٦٤ - ١٦٥، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ٢٠٠٠م.
- (٣٥) انظر: تفسير الماوردي (النكت والعيون) ١: ٤٦٩.
- (٣٦) انظر: المصدر السابق ١: ٤٦٩ - ٤٧٠.
- (٣٧) انظر: المصدر السابق ١: ٤٧٠.
- (٣٨) انظر: المصدر نفسه.
- (٣٩) انظر: تفسير الرازي (التفسير الكبير) ١٠: ٣٥، دار إحياء التراث العربي، ط٣، بيروت، ١٤٢٠م.
- (٤٠) يُنسب هذا التفسير إلى كلٍّ من: مجاهد بن جبر، وسعيد بن المسيب، وطاووس، وهم من كبار المفسرين في عصر التابعين (بعد عصر الصحابة). انظر: الجصاص، أحكام القرآن ٢: ١٧٥.
- (٤١) انظر: الجصاص، أحكام القرآن ٢: ١٧٥.
- (٤٢) النساء: ٢٢ - ٢٣، ٢٥.
- (٤٣) تثبت الدراسات والأبحاث الدقيقة في التراث أن الكثير من مقومات التراث الفقهي يفتقر إلى المباني القرآنية، فهو نتاج التضخم التاريخي للفقهاء في مركز الأحداث وصلب وقائع العصر الأموي والعصر العباسي بشكل خاص. وإن الكثير من المفاهيم المستحدثة، مثل: دار الحرب ودار الإسلام ودار العهد والزندق ومفارقة الجماعة والجسبة وما إلى ذلك، من هذا القبيل.
- (٤٤) سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب المخزومي القرشي، أبو محمد: سيد التابعين، وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة. (انظر: الزركلي، الأعلام ٣: ١٠٢).
- (٤٥) مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي، مولى بني مخزوم: تابعي، مفسر من أهل مكة. قال الذهبي: شيخ القراء والمفسرين. (انظر: الزركلي، الأعلام ٥: ٢٧٨).
- (٤٦) طاووس بن كيسان الخولاني، الهمداني بالولاء، أبو عبد الرحمن: من أكابر التابعين تفقهاً في الدين ورواية للحديث، وتتشبهاً في العيش، وجرأة على وعظ الخلفاء والملوك. وكان يأبى القرب من الملوك والأمراء. (انظر: الزركلي، الأعلام ٣: ٢٢٤).
- (٤٧) الجصاص، أحكام القرآن ٢: ١٧٥.
- (٤٨) تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ٥: ١٢٢، دار عالم الكتب، الرياض، ٢٠٠٣م.

- (٤٩) انظر: صحيح مسلم، رقم الحديث ١٥٠٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٥٠) محمد بن إدريس الشافعي، الأم ٥: ١٦١، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٠م.
- (٥١) الجصاص، أحكام القرآن ٢: ١٧٢.
- (٥٢) تفسير الرازي (التفسير الكبير) ١٠: ٣٥.
- (٥٣) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر ٣: ٢٦٥، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٧٩م.
- (54) Popper, Sir Karl.
- (٥٥) بوبر، كارل، جامعه باز و دشمنان آن (The Open Society and Its Enemies): ٩٥٧ - ٩٥٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمي، طهران، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٥٦) جواد علي، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ١٠: ٢٤٥، دار الساقي، ط٤، بيروت، ٢٠٠١م.
- (٥٧) وبطبيعة الحال فإن هذا الحكم يتعلق بجميع أسرى الحرب، وأما أولئك الذين يؤسرون في ساحة القتال بعد اقترافهم الجرائم المروعة، وينطبق عليهم المصطلح الراهن والمعروف حالياً بـ (مجرمي الحرب / War criminal)، فيمكن أن ينالوا جزاءهم بعد محاكمتهم في المحاكم المختصة بهذا النوع من الجرائم.
- (٥٨) كما نقل أن أم كلثوم هربت من زوجها عمرو بن العاص، ومعها أخوها عمارة والوليد، فرد رسول الله ﷺ أخويها وحبسها. (انظر: تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ١٨: ٦١).
- (٥٩) من الجدير بالذكر أن شروط صلح الحديبية - طبقاً لبعض الروايات - الدالة على إعادة المهاجرين من مكة إلى المدينة إنما كانت تخص الرجال فقط، دون النساء. وإن النبي الأكرم ﷺ نفسه قد أشار إلى هذه المسألة. (انظر: تفسير القرطبي ١٨: ٦١ - ٦٢).
- (٦٠) وقد جاء في بعض الروايات أن زوج سعيده اسمه مسافر المخزومي. (انظر: تفسير القرطبي ١٨: ٦١).
- (٦١) انظر: السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول: ١٩٤، دار الكتب العلمية، بيروت.
- (٦٢) انظر: تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ١٨: ٦١.
- (٦٣) انظر: تفسير الماوردي (النكت والعيون) ١: ٤٧٠. وانظر أيضاً: تفسير الطبري (جامع البيان في تفسير القرآن) ٨: ١٦٤.
- (٦٤) إن مرادنا من (التراث) مجموع الاجتهادات البشرية الحاصلة على هامش القرآن الكريم والسنة المتواترة عن خاتم النبيين ﷺ بوصفها بلاغاً وبياناً للقرآن، وازدهرت وتم تدوينها بالتدريج منذ أواخر العصر العباسي الأول (١٣٢ - ٢٣٢هـ). إن هذه الاجتهادات البشرية - الأعم من التاريخ والتفسير والكلام والفلسفة والأصول والفقه والرجال وأخبار الأحاد وما إلى ذلك - منبثقة عن نسيج النص التاريخي للعصر العباسي وظروفه الخاصة، وإن الدراسة الدقيقة لهذا التراث لا تبدو ممكنة إلا من خلال التعرف على الظروف التاريخية والاجتماعية لتلك المرحلة وذلك العصر، والقراءة الدقيقة لمنشأ وجذور ظهور الفرق والمذاهب الفقهية - الكلامية. ومن الجدير بالذكر أن القرآن الكريم، سواء من حيث المنشأ السماوي أو من حيث كيفية الجمع والتدوين، لا يُعدّ بالمطلق جزءاً من (التراث العباسي)، بل هو محك ومعيّار أخير لتصفية وتنقية هذا التراث ممّا علق به من الشوائب.

- (٦٥) صحيح مسلم، رقم الحديث ١٤٥٦.
- (٦٦) صحيح البخاري، رقم الحديث ٧٤٠٩.
- (٦٧) وقد نسب هذا الخبر في مسند أحمد بن حنبل إلى (أبي صرمة المازني). (انظر: مسند أحمد بن حنبل، رقم الحديث ١١٦٠٢). ولكنه يمثل هذا السند لم يكن مقبولاً من قبل أصحاب الصحاح الستة، ومنهم: البخاري ومسلم.
- (٦٨) أصول السرخسي ١: ٣٦٥، دار المعرفة، بيروت.
- (٦٩) مسند أحمد بن حنبل، رقم الحديث ١٦٩٩٨، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ٢٠٠١م.
- (٧٠) ابن هشام، السيرة النبوية ٢: ٢٩٠، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، ١٩٥٥م. وقد قام الأستاذ مهدي الدامغاني بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة الفارسية.
- (٧١) الواقدي، المغازي ١: ٤٠٤، دار الأعلمي، ط٣، بيروت، ١٩٨٩م.
- (٧٢) المصدر السابق ١: ٤١٢.
- (٧٣) المصدر السابق ١: ٤١٢. وقد ذكر ذلك عينه ابن سعد (٢٣٠هـ)، المعروف بأنه كاتب الواقدي، وأيده أيضاً. (انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى ٢: ٦٤، دار صادر، بيروت).
- (٧٤) ابن هشام، السيرة النبوية ٢: ٤٣٧.
- (٧٥) انظر: المصدر السابق ٢: ٤٨٨.
- (٧٦) ابن سعد، الطبقات الكبرى ٢: ١٥٠ - ١٥١، دار صادر، بيروت.
- (٧٧) ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل ٧: ٥٠٦، دار الفكر، ط١، بيروت، ٢٠٠٥م.
- (٧٨) تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن) ٨: ١٦٩.
- (٧٩) قال القاضي عبد الجبار الأسدي الشافعي في وصف ثمامة: (إنه على درجة رفيعة في الفصاحة والبلاغة والإدراك الحسن). (الأسدي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٢٧٢، دار التونسية للنشر). كما اعتبره البلخي واحداً من (زعماء مذهب المعتزلة). (انظر: المصدر السابق: ٧٣).
- (٨٠) الإسفرائيني، التبصير في أصول الدين: ٨٠، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣ م. (وللأسف الشديد يجب القول: إن الإسفرائيني - عفا الله عنه - قد أدرج هذا الكلام من ثمامة بن ثمامة بن الأشرس في ذيل البدع!).
- (٨١) قال ابن المازي: (لا يهدم السبي النكاح). (ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل ١: ١٨٧، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، بيروت، ١٤١٦م).
- (٨٢) انظر: محمد: ٤.
- (٨٣) انظر: المتحنة: ١٠.
- (٨٤) انظر: البقرة: ٢٢١.
- (٨٥) انظر: المتحنة: ١٠.



# بناء العقلاء على «رجوع الجاهل إلى العالم» تحليل «إيثولوجي»، ومقارنة بـ «رجوع المقلد إلى المجتهد»

الشيخ أبو القاسم علي دوست<sup>(\*)</sup>

السيد رضا الشيرازي<sup>(\*\*)</sup>

ترجمة: حسن علي مطر

## المقدمة

إن دراسة أدلة الاجتهاد والتقليد توصلنا إلى نتيجة مفادها: «ليس هناك من دليل - جامع لشرائط الحجية - يدلّ على أن الشارع قد أذن أو أوجب العمل على طبق رأي المجتهد»<sup>(١)</sup>.

كما صرّح الفقهاء - من ناحية أخرى - بأن أهم الأدلة وأقواها على التقليد هو بناء العقلاء على «رجوع الجاهل إلى العالم»<sup>(٢)</sup>.

ولكي نتمكن من التمسك ببناء العقلاء في الفقه، بوصفه مستنداً في الأحكام الشرعية، يجب علينا أن نطوي المراحل التالية:

- الحصول على بناء العقلاء بنحو من الأنحاء.

- إثبات استمرار السيرة العقلائية إلى عصر المعصوم<sup>(عليه السلام)</sup>.

- إثبات حجّة السيرة العقلائية.

إن أكثر الأبحاث المطروحة بشأن السيرة العقلائية تركّز على المرحلة الثالثة (إثبات حجّة السيرة العقلائية). وقد اقترح الشهيد الصدر آليات للمرحلة الثانية<sup>(٣)</sup>.

---

(\*) أستاذُ بحث الخارج في الفقه والأصول في الحوزة العلميّة في قم، وأستاذُ مساعد في مركز التحقيق والثقافة والفكر الإسلاميّ. له مؤلّفاتٌ عديدة.

(\*\*) أستاذُ السطوح العليا في الحوزة العلميّة في مشهد المقدّسة.

إن النكته الجدير بالاهتمام، والتي يبدو الالتفات إليها ضرورياً عند البحث في المرحلة الأولى، هي توهم البناء والسيره حيث لا وجود لمثل هذا البناء وتلك السيرة. «إن ادعاء بناء العقلاء دون سندٍ معتبر، واختيار الأداة غير الكاشفة في هذا الشأن، من شأنه أن يؤدي في مجموع الفقه إلى إصدار أحكام غير صحيحة. إن اجتياز المسافة بين توهم بناء العقلاء إلى حقيقة الأمر في ذلك يحتاج إلى تدقيق، وربما البحث في مجموع الآراء المطروحة من قبل العلماء في هذا الشأن، والرجوع إلى القوانين الوضعية، والعمل الميداني. وإن الاكتفاء والتعويل على المرتكزات الشخصية لا يُجدي نفعاً»<sup>(٤)</sup>.

ندعو القارئ إلى التدقيق والتعمّن في هذه العبارة: «إن الإعراض عن الشيء [البضاعة] يوجب خروج الشيء [البضاعة] عن الملكية؛ وذلك لبناء العقلاء على ذلك، ولم يرد فيه ردع من الشارع»<sup>(٥)</sup>.

ولنقارن ذلك بالعبارة التالية: «والظاهر لدينا بعد مراجعة السيرة والتدقيق في ما استقرّ عليه بناء العرف والعقلاء عدم كون الإعراض عن البضاعة مزيلًا للملك بحيث تكون الملكية تحت اختيار الشخص له إزالتها عن نفسه بمجرد رفع اليد وإلقائه المال في البرّ. مثلاً..، من دون وجود أيّ سبب شرعيّ مزيل، ويكون بعدئذٍ بمثابة المباحات الأصلية، يسوغ لكلّ أحد تملكه»<sup>(٦)</sup>.

وقد نجد هذه الادّعاءات المتعارضة من فقيه واحد وفي كتاب واحد. انظر في هذا الشأن إلى العبارة التالية: «فالطريق إلى إحراز حجّة الظهور في المدلول الالتزامي شرعاً بعد سقوط الدلالة المطابقة للكلام ليس إلاّ بناء العقلاء. وهو لم يثبت على ذلك؛ لعدم توفر شاهد عرّف لدينا...». ولكنّ الإنصاف أن بناء العقلاء قائم على الأخذ بالمدلول الالتزامي للكلام، ولو لم يكن المدلول المطابق حجّة»<sup>(٧)</sup>.

إن هذه الأمثلة تمثّل نموذجاً عن الرجوع إلى الذهنية والمرتكزات الشخصية. كما نجد ذات هذا الإشكال في مجال الاجتهاد والتقليد في الفقه والأصول أيضاً، بحيث لا يمكن العثور عليه في المؤلفات الفقهية والأصولية والدراسات المنهجية بشأن «رجوع الجاهل إلى العالم»؛ فإن أكثر العلماء في هذين العلمين قد استندوا إلى مرتكزاتهم الشخصية، وعملوا على تطوير أبحاثهم من خلال دعوى البداهة والضرورة وأمثال ذلك، أو ذكر الأدلة التمثيلية والنقضية، وأقاموا نتائجهم على هذا

● بناء العقلاء على «رجوع الجاهل إلى العالم» تحليل «إيثولوجي» ومقارنة بـ «رجوع المقلد إلى المجتهد»

الأساس<sup>(٨)</sup>.

ومن هنا نجد من حينٍ لآخر بعض الادّعاءات غير الثابتة أو المتناقضة. ومن ذلك، على سبيل المثال: أننا نجد عالماً يقول في باب وجوب الرجوع إلى الأعلّم: «إن لسيرة العقلاء جارية في الرجوع إلى الأعلّم عند العلم بوجود الاختلاف بين الأعلّم وغير الأعلّم»<sup>(٩)</sup>.

في حين قال عالم آخر في هذا الشأن ما معناه: «حيث يقوم بناء العقلاء على ذلك التقليد غير الأعلّم فإنهم لا يختلفون في الرجوع إلى أصحاب الخبرة في مختلف الأعمال، والحاجة إلى ذوي الصناعات، رغم علمهم بوجود الخبير الأكفأ»<sup>(١٠)</sup>. وفي ما يلي نحاول، بعد التعرّف على أساليب الحصول على بناء العقلاء في الفقه والأصول، بحث «بناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم» في ضوء الاستفادة من المنهج الإيثولوجي.

### آلية استكشاف بناء العقلاء في التراث الفقهي والأصولي

إن الآليات المتبعة في الفقه والأصول، والتي يستند إليها من حينٍ لآخر، لتحصيل بناء العقلاء، والتي يمكن اصطياها من خلال تتبع موارد التمسك ببناء العقلاء، على النحو التالي:

١. ادّعاء الضرورة والبداهة والقطع وأمثال ذلك في ما يتعلّق بوجود البناء الخاص. ويمكن على سبيل المثال الرجوع في ذلك إلى أصول السيد الخميني<sup>(١١)</sup> والسيد الخوئي<sup>(١٢)</sup>؛ وفي الفقه إلى السيد الخراساني<sup>(١٣)</sup> والسيد الميلاني<sup>(١٤)</sup>.
٢. الاستدلال التمثيلي، بمعنى أن يؤتى بمثالٍ أو أمثلة على المبنى المدّعى. ومن ذلك - على سبيل المثال -: ما نجده عند السيد الخراساني<sup>(١٥)</sup> والسيد الخميني<sup>(١٦)</sup> والسيد الخوئي<sup>(١٧)</sup> في علم الأصول؛ وما عند الفشاركي<sup>(١٨)</sup> والسيد الخوئي<sup>(١٩)</sup> في علم الفقه.
٣. الاستدلال النقضي، بمعنى أن عدم وجود البناء العقلاني المدّعى يؤدّي إلى محذور، كما نجد ذلك عند الشيخ النائيني<sup>(٢٠)</sup> والسيد الخوئي<sup>(٢١)</sup>، على سبيل المثال.
٤. استشفاف بناء العقلاء من الروايات، كما نجد ذلك - على سبيل المثال - عند الهمداني<sup>(٢٢)</sup> والسيد الخميني<sup>(٢٣)</sup>.

٥. معرفة السلوك، بمعنى تحليل السلوك والعتور على منشأ وجود بناء العقلاء، وتوظيف المعطيات عند مواجهة العقلاء مع المسألة مورد بحث الفقيه أو الأصولي، كما نجد ذلك - على سبيل المثال - عند السيد بحر العلوم<sup>(٢٤)</sup> والشيخ مكارم الشيرازي<sup>(٢٥)</sup>.

وبالرجوع والتدقيق في هذه الأساليب يتضح أن معرفة السلوك من أهم وأعم تلك الأساليب؛ إذ تحمل هذه المعرفة قابلية الاستناد إليها.

### وجه حجّة التمسك ببناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم

قبل الدخول في صلب البحث يجب الخوض في الإشكال العام الموجود على التمسك ببناء العقلاء في «رجوع الجاهل إلى العالم»، وهو الإشكال القائل: إن مجرد إثبات وجود هذا البناء من العقلاء لا يكفي للحكم بجواز هذه السيرة ونسبتها إلى الشارع المقدّس؛ إذ بالالتفات إلى ردع الشارع عن الرجوع إلى بعض المتخصّصين، من أمثال: السحرة والمشعوذين والكهنة والمنجمين، لا يمكن اعتبار هذه السيرة ممضاة من قبل الشارع بمجرد وجودها. كما أنه بالالتفات إلى أن المعصومين لا يجيزون الرجوع إلى غير أهل البيت<sup>(عليه السلام)</sup> وغير المنبع الأصل، في جميع المسائل، ولا سيّما في المسائل الفقهية، وكانوا هم الذين يتصدّون للتدريس والإفتاء، قد يُقال: إن الرجوع إلى المجتهد أمرٌ مشكوك فيه، بل مردوع عنه. وبعبارة أخرى: كما أن اجتهاد أبي حنيفة، ومالك بن أنس، وابن إدريس، وابن حنبل، والأوزاعي، والشيخاني، لم يكن جائزاً، وكان رجوع بعض المسلمين إليهم مورد إنكار المعصومين<sup>(عليهم السلام)</sup>، فإن اجتهاد سائر المجتهدين الآخرين مردوع عنه أيضاً. في حين أنهم كانوا يجتهدون في أحاديث النبي، وكانوا يقيمون اجتهادهم على بعض الأصول التي ورد البعض منها في كتاب «الرسالة»، لابن إدريس الشافعي. وبعبارة أخرى: إنهم كانوا مجتهدين في الأصول، ومجتهدين في الفقه أيضاً. إن الروايات التي تنهى عن الرجوع إلى غير أهل البيت بشكل عام وبشكل خاص كثيرة جداً<sup>(٢٦)</sup>.

إن هذا الكلام إنما يصحّ إذا كان المجتهدون حالياً يروون أنفسهم في عرض المعصومين<sup>(عليهم السلام)</sup> - كما كان يصنع أمثال: أبي حنيفة -، لا في طولهم، في حين أن

● بناء العقلاء على «رجوع الجاهل إلى العالم» تحليل «إيثولوجي» ومقارنة بـ «رجوع المقلد إلى المجتهد»

المجتهدين حالياً إنما يجتهدون في مذهب أهل البيت عليه السلام، وليسوا من قبيل: المجتهد المطلق، الذي يرى لنفسه كلمة في عرض كلام المعصوم وتعاليم أهل البيت عليه السلام. وفي الحقيقة فإن المجتهد الراهن له من المقام والشأن والمنزلة كتلك التي كانت لأمثال: أبان بن تغلب، وزرارة، ومحمد بن مسلم، ومعاذ بن مسلم، ويونس بن عبد الرحمن، وزكريا بن آدم، وغيرهم من أصحاب الأئمة عليهم السلام. وبالنظر إلى روايات إرجاع الشيعة من قبل الأئمة عليهم السلام إلى هؤلاء الرجال، من قبيل: الإحالة إلى أبان بن تغلب (١٤١هـ) <sup>(٢٧)</sup>، وإلى زرارة (١٤٨هـ) <sup>(٢٨)</sup>، وإلى محمد بن مسلم (١٥٠هـ) <sup>(٢٩)</sup>، إلى أبي بصير الأسدي (١٥٠هـ) <sup>(٣٠)</sup>، وإلى معاذ بن مسلم (١٨٧ إلى ١٩٠هـ) <sup>(٣١)</sup>، وإلى زكريا بن آدم (قبل عام ٢٢٠هـ) <sup>(٣٢)</sup>، وإلى عثمان بن سعيد العمري (حوالي عام ٢٦٥هـ) <sup>(٣٣)</sup>، فإن هذه السيرة قد تمّ إمضاؤها <sup>(٣٤)</sup>.

### «الرجوع إلى المتخصّص» أو «رجوع الجاهل إلى العالم»؟

في ما يتعلّق ببناء العقلاء في بحث الاجتهاد والتقليد يتمّ في العادة استخدام عبارتي: «الرجوع إلى المتخصّص» <sup>(٣٥)</sup>، و«رجوع الجاهل إلى العالم» <sup>(٣٦)</sup>. ويظهر من بعض التعابير أنه لا يوجد هناك فرق بين هذين التعبيرين <sup>(٣٧)</sup>؛ في حين يبدو من بعض التعابير الأخرى أن التعبير الأوّل أعمّ من التعبير الثاني <sup>(٣٨)</sup>. إن مفردة «المتخصّص» أو «الخير» تشمل حتّى غير العالم أو الذين يُشكّ في صدق إطلاق كلمة العالم عليهم في الحدّ الأدنى. فعلى سبيل المثال: إن البناء والساحر والميكانيكي والكهربائي والمقاول وأمثالهم هم من ذوي الخبرة والمتخصّصين في مجال أعمالهم، مع أنه قد لا يصدق عليهم عنوان العالم.

كما يمكن تقسيم مختلف العلوم إلى مجموعتين: الأولى: تمثّل الاتجاه العلمي البَحْث والحاصل على الحقيقة، من قبيل: التاريخ، والرياضيات، والفيزياء البَحْثية؛ والثانية: تمثّل الاتجاه التطبيقي، من قبيل: الطبّ، والمحاماة، وأنواع الهندسة، وغيرها. ومن خصائص المجموعة الثانية أنها، بالإضافة إلى معرفة بعض القضايا الموجودة في ذلك العلم، تعتمد على تحديد المصداق في دائرة نشاط العلماء في ذلك العلم أيضاً؛ فإن

تحديد نوع المرض - على سبيل المثال - من جملة مهام الطبيب، في حين أن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى علوم المجموعة الأولى.

ومن ناحية أخرى هناك - في الحد الأدنى - ثلاثة أنواع يمكن تصوُّرها من حالات رجوع الجاهل إلى العالم، وهي:

أ. الرجوع التطبيقي: بمعنى أن يرجع الجاهل إلى العالم؛ كي يحدّد له المصداق، كما هو الحال بالنسبة إلى المريض عندما يراجع الطبيب، فإنه بذلك يطلب منه أن يحدّد له مصداق العلاج، بعد أن يشخّص له مرضه، فينصحه بتناول دواء معيّن.

ب. الرجوع التعليمي: بمعنى رجوع الجاهل إلى العالم؛ كي يعلّمه الطريقة التي يتّبعها في الوصول إلى النتائج. وفي هذه الحالة يكون المراجع تلميذاً وطالب علم.

ج. الرجوع الاستشاري: بمعنى أن يقوم الجاهل بمراجعة العالم، ليسأله عن علمه بشأن موضوع خاصّ. وفي الحقيقة فإن الجاهل في هذا المورد يطلب العالم بحصيلة علمه بشكل عامّ (وليس بشكل خاصّ وعلى نحو تشخيص المصداق)، كما هو الحال في رجوع المكلف إلى المجتهد. كما نجد نماذج أخرى لهذا النوع من رجوع الجاهل إلى العالم في الرجوع إلى كلام اللغوي، والرجوع إلى الخبير القانوني في الاستشارة القانونية (وليس لقبول الوكالة من الوكيل)، والرجوع إلى الطبيب للسؤال عن علائم مرض خاصّ (من قبيل: الأسئلة التي يطرحها أهل وأصحاب المدمن على المخدرات عند مراجعة الأطباء).

وبالالتفات إلى ما تقدّم يجب القول: إن استخدام عبارات من قبيل: «الرجوع إلى المختصّ» أو «الرجوع إلى أهل الخبرة» في بحث الاجتهاد والتقليد لا يخلو من إشكال؛ إذ كما أن البحث لا يدور حول مطلق الرجوع؛ بسبب خروج الرجوع إلى أمثال: البقالين وسائر الباعة عن دائرة البحث، لا يدور البحث حول مطلق «الرجوع إلى المختصّ» أيضاً؛ لأن المتصوّر في «الرجوع إلى المختصّ» غالباً هو الرجوع التطبيقي والرجوع التعليمي، في حين أن بناء العقلاء مورد البحث يقوم على الرجوع الاستشاري.

### أنحاء التمسك ببناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم في الفقه والأصول

يتمّ التمسك أحياناً ببناء العقلاء على أصل جواز رجوع «الجاهل إلى العالم». وفي

● بناء العقلاء على «رجوع الجاهل إلى العالم» تحليل «إيثولوجي» ومقارنة بـ «رجوع المقلد إلى المجتهد»

الحقيقة يتمّ البحث في مطلق «رجوع الجاهل إلى العالم». والغاية في هذا النوع من التمسك بهذه الأداة الأصولية هي إثبات أصل جواز رجوع الجاهل إلى العالم. ولكن يتمّ البحث أحياناً في شرائط العالم الذي يرجع إليه العقلاء، من قبيل: البلوغ، والذكورة، والعقل، والإيمان، وغير ذلك، أو في شرائط المراجع الذي يرجع إلى المتخصص من قبيل: تقليد المجتهد لمجتهد آخر، أو في كيفية الرجوع وما إذا كان تعبدياً أو استشارياً أو تعليمياً، أو يتمّ الرجوع إلى شرائط وجزئيات أخرى من بناء العقلاء. وفي الحقيقة فإننا في الطريقة الثانية نتمسك بجزئيات بناء العقلاء. وإن الهدف من الرجوع إلى هذه الوسيلة الأصولية في هذا النوع من التوظيف هو إثبات تلك الجزئيات، من قبيل: هل الذكورة شرط في مرجع التقليد أم لا؟ وأمثال ذلك. إن الغاية الرئيسة من البحث هي الطريقة الثانية لاستخدام هذه الأداة الأصولية، وليس المراد هو التمسك بمطلق بناء العقلاء.

### تحليل المفاهيم المستعملة في «بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم»

من أجل تحليل جزئيات بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم يجب أن ندقق في السؤال المنشود: كيف يكون بناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم في إطار الحصول على جواب أسئلتنا؟

**أولاً:** ما هو المراد من العقلاء في عبارة «بناء العقلاء»؟ هل المراد منه مَنْ ينتج العلم (المجتهد) أو مَنْ يستهلكه (المكلف)؟

**وثانياً:** ما هو المراد من «السؤال»؟ تارة يكون لدى الشخص سؤال قد توصل العلماء إلى جوابه، ولكنّه لا يعلم ذلك الجواب؛ وأحياناً يكون لديه سؤال لم يتمّ التوصل من قبل العلماء إلى جوابه. وبعبارة أخرى: يكون سطح وعمق السؤال تارة في حدود الشخص؛ وتارة في حدود تاريخ العلم، فأَيُّ السؤالين هو المراد؟

**وثالثاً:** أين تمّ إنتاج هذه الأسئلة؟ فهل تمّ إنتاجها على مستوى «إنتاج العلم»، أو على مستوى «توزيع العلم»، أو على مستوى «استهلاك العلم»؟ فهل السؤال هو: ما هي سيرة وأسلوب المجتمعات المختلفة في إنتاج العلم؟ (فهل الشخص الحقيقي هو الذي يجب عليه إنتاج العلم، أم الشخص الحقوقي - من قبيل: الجامعات - يمكنه إنتاج العلم

أيضاً)، أو أن السؤال هو: ما هو أسلوب المجتمعات ومختلف المؤسسات في الاستفادة من معطياتها العلمية؟ (فهل يتمّ نشر المعلومات الإرشادية والتعبّدية والمعطيات العلمية ابتداءً أو بعد الحاجة والعرض والطلب؟)، أو السؤال المطروح هو: ماذا يفعل الناس للحصول على إجابات عن أسئلتهم؟ (فهل يرجعون إلى الأعلام أم إلى غير الأعلام؟ هل يرجعون إلى الأشخاص أم المؤسسات؟ وبعبارة أخرى: هل يرجعون إلى الشخص الحقيقي أو إلى الشخصية الحقوقية؟).

يتّضح من خلال هذه الأسئلة أن متعلّق بناء العقلاء في الموضوع مورد البحث عبارة عن «مسار» مركّب. توضيح ذلك: إن متعلّق بناء العقلاء يكون في بعض الأحيان سلوكاً واحداً ومحدّداً، من قبيل: بناء العقلاء على أسبوعية مرحلة العمل (أسبوع)، أو التعطيل في يوم واحد من هذا الأسبوع في الحد الأدنى، أو بناء العقلاء على أن يكون الرجل هو الذي يتقدّم لخطبة المرأة، دون العكس، وأمثال ذلك؛ وفي بعض الأحيان يكون عبارة عن مجموعة مركّبة من الأبنية. وبهذا البيان يتّضح أن متعلّق بناء العقلاء مورد البحث «مجموعة من الأبنية»، ترتبط بها جميع الأسئلة المتقدّمة بنحو من الأنحاء.

### استكشاف بناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم بواسطة علم السلوك

ذهب علماء الفقه والأصول في تحليلهم لسلوك العقلاء إلى إرجاع منشأ هذا البناء إلى عدّة أمور، يمكن بيانها على النحو التالي:

١. في بعض الكلمات يرجع منشأ هذا البناء إلى «الفطرة» و«العقل»<sup>(٣٩)</sup>.

توضيح ذلك: إن كلّ مكلف يقطع ببقاء التكاليف الإلهية والأحكام الشرعية في حقه، وإن عقله يحكم بلزوم امتثال الأحكام والتكاليف الإلهية؛ إما بداعي دفع الضرر المحتمل؛ أو لجهة وجوب شكر المنعم. ومن ناحية أخرى فإن باب العلم والعلمي منسند في حقه. وبديهي أنه لا يمكن أن يعمل بأصل البراءة؛ إذ إن العمل بهذا الأصل، بالإضافة إلى احتياجه إلى اجتهاد، يؤدي إلى ترك العمل بأكثر أحكام الدين أيضاً. ثم إن وجوب الاجتهاد على جميع المكلفين يستلزم العُسْر والحَرَج، بل يستلزم الهرج والمرج في النظام الاجتماعي. كما أن وجوب الاحتياط على جميع المكلفين يستلزم العُسْر والحَرَج، وهو مذمومٌ. وعليه لا يبقى أمامنا من طريق سوى الرجوع إلى العالم.



● بناء العقلاء على «رجوع الجاهل إلى العالم» تحليل «إيثولوجي» ومقارنة بـ «رجوع المقلد إلى المجتهد»

٢. ذهب صنف آخر من العلماء إلى القول بأن حاجة الناس إلى الحياة الاجتماعية هي السبب في ظهور هذا النوع من السيرة، ببيان: إن العلوم والحرف البشرية واسعة، وإن لكل علم العديد من الفروع التخصصية، بحيث لا يمكن للشخص الواحد أن يتخصص في جميع تلك الفروع بمفرده، وإنما يمكن التخصص في واحد أو عدد محدود منها، ولا مندوحة له في سائر الفروع الأخرى غير الرجوع إلى أصحابها وذوي الاختصاص فيها، كما يراجع المهندس الطبيب عند إصابته بالمرض، والطبيب بدوره يراجع المهندس عند حاجته إلى بناء داره، ولا يمكن لأي منهما أن يستغني عن الآخر<sup>(٤٠)</sup>. ومن ناحية أخرى حتى إذا أمكن لشخص أن يتخصص في جميع الفروع العلمية، إلا أنه إذا أراد أن يضطلع بها لوحده ضمن المجتمع الإنساني، ويؤثر القيام بها بمفرده (إن أمكنه ذلك)، فسينفطر عقد العلاقات الاجتماعية، وتختل عرى النظام البشري<sup>(٤١)</sup>.

٣. ذهب بعض آخر إلى القول بأن حصول الوثوق والاطمئنان الشخصي والعلم العادي يمثل الجزء الرئيس لظهور هذا المبنى<sup>(٤٢)</sup>.

وعليه يتبين من هذا التوضيح القائم على «أن العقلاء في منظومتهم الفكرية لا يتقيدون أبداً بعلمهم التفصيلي المستند إلى الدليل في جميع المسائل، بل يكتفون بعلمهم الإجمالي أيضاً. كما أنهم لا يتقيدون في أن لا يتطرق إلى علمهم أي احتمال للخلاف، بل يكتفون أيضاً بعلمهم العادي، الذي يكون احتمال الخلاف فيه ضعيفاً للغاية». ومن الواضح جداً أن «الجاهل من خلال رجوعه إلى العالم الثقة يحصل على وثوق واطمئنان. وهذا علم عادي تحصل النفس معه على السكون والاطمئنان»<sup>(٤٣)</sup>. وعليه فإن كل فرد يعتمد في عمله على علمه وفهمه الكامن في صقع ضميره.

يبدو أن لبعض هذه المناشئ سهماً أكبر من سائر المناشئ الأخرى في ظهور هذه السيرة. بيد أنه يمكن لجميع هذه الموارد المذكورة آنفاً أن تشكل منشأ لهذه السيرة. وإن تخصيص أحدها بالذكر مع رفض المناشئ الأخرى<sup>(٤٤)</sup> (لرفض منشئية دليل الانسداد) يبدو مشكلاً.

### مقارنة «رجوع الجاهل إلى العالم» بـ «رجوع المقلد إلى المجتهد»

إن مصطلح «التقليد» في علم الأصول يعني «اتباع قول أو فعل الآخر دون معرفة

دليل ذلك القول أو الفعل»<sup>(٤٥)</sup>.

إن التعريف المتداول للتقليد يشمل موارد من قبيل: تبعية المريض لتشخيص الطبيب، وما إلى ذلك، بحيث يتم تشبيه تقليد المجتهد في كلام الفقهاء - في العديد من الموارد - بتقليد الطبيب، معتبرين كلا الأمرين من باب واحد<sup>(٤٦)</sup>. وإن الاختلاف الجوهرى بين تقليد المريض للطبيب وتقليد العامي للمجتهد يكمن في «الحجية الشرعية»، بمعنى أنه في تقليد العامي للمجتهد يتم لحاظ ناحية أخرى، وهي الحجية الشرعية لهذا التقليد. إن لهذه الناحية صبغة موضوعية؛ إذ تمثل مركز ثقل بحث التقليد في الفقه والأصول. بل إن إحدى الأسباب الهامة لطرح بحث التقليد في الفقه والأصول يكمن في هذه الناحية. في حين أنه لا أهمية لهذه الناحية في مورد الطبيب وأمثاله، ولا تؤخذ بنظر الاعتبار أبداً. ومن هنا فإن مصطلح التقليد في الفقه والأصول يختلف اختلافاً ماهوياً عن الموارد المماثلة.

يقول الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «إن الاجتهاد والتقليد من الأحكام التبعية... وقضية الاستدلال به اتحاد المظنة في الأحكام أو قوتها لأي: هذه المظنة، بمعنى الظن الحاصل من قول المجتهد» من قول غير المجتهد إنما تؤثر لو لم نقل بالتعبّد في الاجتهاد والتقليد»<sup>(٤٧)</sup>.

وقال الشيخ الأنصاري في كتابه (مطarach الأنظار): «إن اعتبار التقليد يحتمل أن يكون من وجهين:

أحدهما: اعتباره من حيث إنه طريق إلى الواقع، وإن قول العالم هو المرجع للجاهل، فإنه يكون طريقاً لما هو المطلوب في الأمور غير المعلومة، مثل: رجوع الجاهل بصناعة إلى أهل تلك الصناعة في استعلام ما يتعلق به غرضه منها.

الثاني: أن يكون معتبراً من حيث إنه حكم ظاهري تعبّد به المولى، وإن لم يحصل منه العلم. ولا ينافي ذلك كون الحكمة في جعله طريقاً هو كونه طريقاً ظنياً في العرف والعادة، فيكون من الظنون النوعية، أي الأمارات التي لا تدور مدار حصول الظن الفعلي منها، وإن كان الوجه في جعله إفادته ذلك في الأغلب.

لا ريب أن هذين الوجهين مختلفان. فالكلام المسوق لبيان أحدهما يُغاير سوق الآخر؛ فإن الأوّل غير محتاج إلى جعل وحكم سوى الإخبار عمّا هو ثابت في الواقع؛

بخلاف الثاني، فإنه لا بُدَّ فيه من إنشاء حكمٍ ظاهري في موارد تلك الأمانة. ولعل ذلك غير خفيٍّ على الفطن.

...لكنَّ التقليد المطلوب إثبات جوازه للحَيِّ والميت لا يُراد منه ذلك الطريق العلمي أو ما يقوم مقامه. وذلك ظاهرٌ لمن أنصف من نفسه، وراجع موارد التقليد وكلمات العلماء؛ حيث إنهم مطبقون على أن التقليد طريقٌ خاصٌّ للمقلد، ونحن أيضاً نتكلَّم في مثل هذا التقليد...»<sup>(٤٨)</sup>.

يتَّضح من خلال ما تقدَّم أن المراد من «رجوع المقلد إلى مرجع التقليد» عبارة عن: «الرجوع التعبُّدي من قِبَل المكلف إلى المجتهد؛ من أجل أخذ الفتوى والعمل التعبُّدي بها في مسائل الدين الفرعية»، بتوضيح أن العامي إذا أراد الوصول إلى الأحكام الشرعية، ولم يتمكَّن من الاجتهاد، ولم يجب عليه الاحتياط، يجب عليه الرجوع إلى المجتهد، وعرض مسألته عليه، بحيث يكون هذا الأمر «تعبُّداً» له من قِبَل الشارع.

إن لمفردة «التعبُّد» معاني متعدِّدة؛ ولذلك لا بُدَّ من التدقيق فيها. فتارةً يكون التعبُّد بمعنى «عدم المطالبة بالدليل والمدرك»<sup>(٤٩)</sup>، وعندها يكون تعريف التقليد عبارة عن: «رجوع العامي إلى المجتهد دون مطالبته بالدليل أو المدرك». وهذا هو المعنى المراد من «التعبُّد» في استعمالات من قبيل: «قبول قول الآخرين تعبُّداً»، وأمثال ذلك.

وفي موضع آخر يكون التعبُّد بمعنى: «التبعية والطاعة المطلقة دون قيد أو شرط»، وبعبارة أخرى: تجب إطاعة الأمر بمجرد صدوره. وبهذا المعنى تكون نتيجة تعبُّد الشارع هي «المنجزية والمعدَّرية». توضيح ذلك: إن المكلف إذا لم يستطع الوصول إلى العلم بنفسه فإن الشارع سوف يتعبَّده بسلوك طرقٍ خاصَّة لا تنتهي به إلى العلم، ويجعل تلك الطرق عندها حجةً تعبُّدية في حقِّه. إن «التعبُّد» في هذا المعنى يحتاج إلى دليل ومدرك، ويجب إثبات وجود هذا التعبُّد من قِبَل الشارع. ويوجد نموذجٌ لهذا النوع من التعبُّد في الأصول العملية، من قبيل: الاستصحاب، فإن الشارع عند الشكِّ في الحالة السابقة قد تعبَّدنا بالاستصحاب، واعتبره طريقاً تعبُّدياً إلى الحكم الشرعي، جاعلاً الحجَّة له. ومعنى الحجَّة فيه أن ما ليس علماً يكون بمثابة العلم تعبُّداً<sup>(٥٠)</sup>. وفي التقليد حيث لا يعلم المكلف بالحكم الشرعي، ولا يمكنه الاجتهاد والاحتياط، فإن الشارع يتعبَّد المكلف بالرجوع إلى فتوى المجتهد، ويجعل فتوى المجتهد علماً تعبُّدياً

للمكلف. إن معنى التعبُّد هنا هو أن الشارع يجعل هذا الأمر حجةً حتَّى في حالة الخطأ وعدم إصابة الواقع، ويعتبر المتمسك بهذا النهج معذوراً (المعذرية)، وعند إصابة الحجة للواقع يكون الحكم الواقعي منجزاً (المنجزية).  
ومن الواضح أن المراد هنا ليس هو التعبُّد بمعنى عدم السؤال عن دليل المسألة موضع البحث، بل المراد من التعبُّد في هذا البحث هو المعنى الثاني.

### هل يمكن اكتشاف الأحكام التعبُّدية من بناء العقلاء؟

إن الذي يُفهم من جعل كلِّ من: «التعبُّد الشرعي» و«بناء العقلاء» قسيماً للآخر في موارد متعدّدة من قِبَل الفقهاء<sup>(٥١)</sup>، وفحوى أدلتهم<sup>(٥٢)</sup>، بل صريح كلام الأصوليين والفقهاء في بعض الموارد<sup>(٥٣)</sup>، هو أن التعبُّد لا معنى له في سيرة العقلاء؛ وذلك لعدم كون العقلاء هم المولى والشارع. في حين أن التعبُّد يجب أن يصدر ممَّن تجب طاعته. وبعبارة أخرى: إن التعبُّد من شؤون المولى، وهذا هو دليلهم على هذا الأمر.

إذا كان المراد من هذا الكلام هو أن تبلور السيرة من قِبَل العقلاء لا تتمُّل في حدِّ ذاتها دليلاً تعبُّدياً على غرار القرآن والسنة فهو كلامٌ صحيح. وبعبارة أخرى: إن مجرد وجود سيرة من قِبَل العقلاء، وإمضائها من قِبَل الشارع، لا يخلق تعبُّداً للمكلف. إن الذي يستدعي التعبُّد هو إمضاء الشارع فقط، والذي يقع على عاتق المكلف هو تلك السيرة بجميع خصائصها. فإذا كان منشأ ظهور السيرة هو الاطمئنان فإنَّ حصل الاطمئنان للمكلف تعلق به ذلك الحكم؛ وإذا كان منشأ الظهور شيئاً آخر كان شرط تعلق الحكم على عاتق المكلف منوطاً بذلك الشيء.

وأما إذا كان المراد من ذلك نفي وجود التعبُّد في الأحكام التي يتمُّ اكتشافها من سيرة العقلاء - كما هو مقتضى استدلال المنكرين للتعبُّد - فهو موضع تأمُّل. هناك سيرة للعقلاء قائمة على أصل سيرة التعبُّد. ومن ذلك مثلاً: ما في التشكيلات العسكرية، حيث يعدّ تنفيذ أوامر القيادات العليا تعبُّدياً. وكذلك امتثال العامل لأمر المهندس، وإنجاز الواجب البيتي المفروض على التلميذ من قِبَل المعلم، تعبُّدياً أيضاً. فإنَّ أضحت هذه السيرة متعلّقة بالأحكام، واستتبعت إمضاءً من قِبَل الشارع، فإنها سوف تكتشف بتركيبتها التعبُّدية.

• بناء العقلاء على «رجوع الجاهل إلى العالم» تحليل «إيثولوجي» ومقارنة بـ «رجوع المقلد إلى المجتهد»

## توظيف النتائج الإيثولوجية لبناء العقلاء في رجوع الجاهل إلى العالم في بحث الاجتهاد والتقليد

بالالتفات إلى ما تقدّم، إذا كانت السيرة في رجوع المقلد إلى المجتهد من سنخ رجوع الجاهل إلى العالم فبالالتفات إلى البحث الإيثولوجي إن غاية ما يمكن نسبته إلى السيرة العقلانية القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم هو الرجوع غير التعبدي الذي يكون منشأه الوثوق الشخصي للمراجع. وهذا يختلف عن التقليد المصطلح.

وفيما لو كانت دائرة السيرة العقلانية مقتصرة على المتدينين بالأديان، بمعنى أنه إذا ادّعي أن رجوع المتدينين في جميع الأديان إلى علماء الدين رجوعاً تعبدياً، يبقى قيام مثل هذه السيرة موضع شك، ويتوقّف إثباتها على مَنْ يدّعيها. ربما أمكن لنا مشاهدة التبعية التعبدية عند المتدينين لمؤسس أو مؤسسي الأديان أو الذين يتمتعون بشخصية كارزمية في ذلك الدين، بيد أن هذا لا يعني أن جميع علماء الأديان يتمتعون بمثل تلك الشخصية والكاريزما.

نعم، ربما أمكن من خلال البحث والتدقيق في سيرة العقلاء في بحث الولاية والقضاء إثبات التمكين التعبدي للناس لولي الأمر، وطريق الدعوى للقاضي. وبناءً على القول بأن جميع شؤون الفقيه من سنخ واحد يمكن اعتبار السيرة في رجوع المقلد إلى المجتهد في بحث الإفتاء من نوع رجوع المولى عليه إلى المولى، من قبيل: السيرة في رجوع الأولاد غير البالغين في الأمور التي يجهلونّها إلى آبائهم. وحيث يوجد أصل هذه السيرة في تعبّد المولى عليه للمولى يمكن إثبات التقليد التعبدي بالنسبة إلى تقليد المجتهد من قبل المقلد.

وعلى أي حال فإن هذه السيرة تختلف اختلافاً ماهوياً عن السيرة القائمة بشأن رجوع الجاهل إلى العالم. وبناءً على قبول ذلك لا ينبغي اعتبار رجوع المقلد إلى المجتهد نوعاً من رجوع الجاهل إلى العالم.

## الهوامش

(١) انظر: السيد روح الله الخميني، تهذيب الأصول (تقرير: جعفر سبحاني) ٣: ١٩٨، دار الفكر،

الاجتهاد والتجديد - العدد السابع والأربعون، السنة الثانية عشرة، صيف ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٩٧

- ط ١، ١٣٨٢هـ.ش؛ الشيخ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ١٠٤ - ١٠٥، نشر تفكر، ط ٢، قم، ١٤٠٩هـ.
- (٢) انظر: الميرزا علي الإيرواني، الأصول في علم الأصول ٢: ٤٤٩، دفتر تبليغات إسلامي، ط ١، قم، ١٤٢٢هـ؛ السيد حسن البجنوردي، بلغة الفقيه ٢: ١٢٥، منشورات مكتبة الصادق، ط ٤، طهران، ١٤٠٣هـ؛ السيد محمد باقر الصدر، بحوث في علوم الأصول (تقرير: السيد محمود الشاهرودي) ٤: ١٤، مؤسسة دائرة المعارف للفقهاء الإسلاميين على مذهب أهل البيت (عليه السلام)، ط ٣، قم، ١٤١٧هـ؛ السيد روح الله الخميني، تهذيب الأصول (تقرير: جعفر السبحاني) ٣: ١٦٤؛ السيد أبو القاسم الخوئي، محاضرات في أصول الفقه (تقرير: محمد إسحاق الفياض) ٢: ١٠٢، دار الهادي للطباعة، ط ٤، قم، ١٤١٧هـ؛ الشيخ محمد فاضل اللكراني، تفضيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (الاجتهاد والتقليد): ١٠٩، ١٥٢، ١٧٥، دفتر انتشارات إسلامي، ط ٢، قم، ١٤١٤هـ؛ ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول (تقرير: أحمد قدسي) ٣: ٥٩٣، مدرسة الإمام علي (عليه السلام)، ط ٢، قم، ١٤٢٨هـ؛ وغيرها.
- (٣) انظر: الشهيد محمد باقر الصدر، مباحث الأصول (تقرير: السيد كاظم الحائري): ١٠٢ - ١١٨، مكتب الإعلام الإسلامي، ط ١، قم، ١٤٠٧هـ.
- (٤) أبو القاسم علي دوست، فقه وعرف: ٤٣٩، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ واندیشه إسلامي، ط ٢، طهران، ١٣٨٨هـ.ش، بتصرف.
- (٥) ناصر مكارم الشيرازي، العروة الوثقى (مع تعليقات الشيخ مكارم الشيرازي وعدة من الفقهاء) ٢: ٦٥٧، انتشارات مدرسة الإمام علي (عليه السلام)، ط ١، قم، ١٤٢٨هـ.
- (٦) السيد أبو القاسم الخوئي، المستند في شرح العروة الوثقى (الإجارة) (تقرير: مرتضى البروجردي): ٤٥٩.
- (٧) السيد محمد الروحاني، منتقى الأصول (تقرير: السيد عبد الصاحب الحكيم) ٢: ٣٨٨، مكتب السيد محمد الحسيني الروحاني، ط ١، قم، ١٤١٣هـ. وقارن ذلك بما قاله السيد الخوئي في كتاب محاضرات في أصول الفقه (تقرير: محمد إسحاق الفياض) ٣: ٧٨.
- (٨) انظر على سبيل المثال: السيد أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقرير: الميرزا علي الغروي): ١٠١ [مع التدقيق في عبارة (من غير نكير)]، ١٠٧، ط ١، قم، ١٤١٨هـ؛ مصباح الأصول (تقرير: محمود سرور البهسودي) ٣: ٤٥٥، مكتبة الداوري، ط ٥، قم، ١٤١٧هـ [مع التدقيق في الأدلة التمثيلية والنقضية في هذين المصدرين].
- (٩) السيد أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقرير: الميرزا علي الغروي): ١٤٢، وانظر أيضاً: ١٠٧، ١١٤، ١٦٢، ٤٠٢.
- (١٠) السيد محمد الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٣٠٨، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ط ١، قم، ١٢٩٦هـ. ثم استطراد سماحته بعد ذلك قائلاً: (فإن قلت: لكنهم في موارد الأهمية يقتضون على الرجوع إلى الأعلم، دون غيره، ومن المعلوم أن الأحكام ذوات أهمية. قلت: نعم. لكن فيه أولاً: إن هذا البناء منهم ليس مقصوداً على الجاهل، بل العالم منهم يرجع أيضاً إلى مَنْ هو أعلم منه، كالطبيب في المرض المهم. ولا يمكن القول في ما نحن فيه بمثله؛ إذ لا يجوز رجوع المجتهد إلى مَنْ هو أعلم منه

إجمالاً. وثانياً: إن ما نحن فيه ليس من صغريات تلك الكبرى؛ فإن الأهمية في الأحكام إنما هي من حيث ترتب الثواب والعقاب، وأما الأحكام الظاهرية الفعلية المأخوذة عن المجتهد فالأعلم وغيره فيها سواء).

وهناك محاولات أخرى في إطار إثبات أو إنكار وجود بناء من قبل العقلاء في الرجوع إلى الأعم على طبق المنهج السلوكي في المصدرين التاليين:

١. السيد محمد حسين الحسيني الطهراني، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام ٢: ١٥٠ فما بعد، ١٤١٦هـ.

٢. السيد رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد ١: ١٧١ فما بعد، ٢٤٩ فما بعد، دفتر تبليغات إسلامي، ط٢، قم، ١٤٢٠هـ.

وانظر أيضاً: محمد الفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (الاجتهاد والتقليد): ١٠٩ - ١١٠.

(١١) انظر: السيد روح الله الخميني، الرسائل ١: ٢٥٨، مؤسسه مطبوعاتي إسماعيليان، ط١، قم، ١٤١٠هـ.

(١٢) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، محاضرات في أصول الفقه (تقرير: محمد إسحاق الفياض) ٣: ٧٨.

(١٣) انظر: السيد محمد كاظم الخراساني، حاشية المكاسب: ١٢، وزارت فرهنگ وإرشاد إسلامي، ط١، طهران، ١٤٠٦هـ.

(١٤) انظر: السيد محمد هادي الميلاني، فوائد الأصول (تقرير: محمد علي الكاظمي): ٤١٤، جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط١، قم، ١٣٧٦هـ. ش.

(١٥) انظر: السيد محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول: ٢٢٢، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ط١، ١٤٠٩هـ.

(١٦) انظر: السيد روح الله الخميني، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية ٢: ٤١٧، مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني (عليه السلام)، ط٢، طهران، ١٤١٥هـ.

(١٧) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، دراسات في علم الأصول (تقرير: السيد علي الهاشمي) ١: ٣٨٣، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي على مذهب أهل البيت (عليه السلام)، ط١، قم، ١٤١٩هـ.

(١٨) انظر: السيد محمد الفشاركي، الرسائل الفشاركية: ٢٣٣ - ٢٣٤، دفتر انتشارات إسلامي، ط١، قم، ١٤١٣هـ.

(١٩) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، المستند في شرح العروة الوثقى (الإجارة) (تقرير: مرتضى البروجردي): ٣٤٧.

(٢٠) انظر: الشيخ محمد حسين النائيني، أجود التقريرات (تقرير: السيد أبو القاسم الخوئي) ١: ٥٢٩، مطبعة العرفان، ط١، قم، ١٣٥٢هـ. ش.

(٢١) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، فقه الشيعة (تقرير: السيد محمد مهدي الخلخالي) ٦: ١٦١، مؤسسة آفاق، ط٣، قم، ١٤١٨هـ.

- (٢٢) انظر: آغا رضا الهمداني، مصباح الفقيه ٤: ٦٧ - ٦٨، المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث، ط١، قم، ١٤١٦هـ ش.
- (٢٣) انظر: السيد مصطفى الخميني، تحريريات في الأصول ٥: ٢٨٥ - ٢٨٦، مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني (عليه السلام)، ط١، قم، ١٤١٨هـ ش.
- (٢٤) انظر: محمد بحر العلوم، بلغة الفقيه ٣: ٣٣٨ - ٣٤٤ [ولا سيما ص ٣٤٢]، منشورات مكتبة الصادق، ط٤، طهران، ١٤٠٣هـ.
- (٢٥) انظر: ناصر مكارم الشيرازي، القواعد ١: ١١٩ - ١٢٠.
- (٢٦) انظر: الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٧: ٦٢، باب وجوب الرجوع في جميع الأحكام إلى المعصومين (عليه السلام)، مؤسسة آل البيت، ط١، قم، ١٤٠٩هـ.
- (٢٧) انظر: رجال النجاشي: ١٠ - ١٣، انتشارات جماعة المدرسين، قم، ١٤٠٧هـ.
- (٢٨) انظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال (المعروف برجال الكشي): ١٣٥، ح ٢١٦، تصحيح: حسن المصطفوي، انتشارات جامعة مشهد، ١٣٤٨هـ ش.
- (٢٩) انظر: المصدر السابق: ١٦١، ح ٢٧٣.
- (٣٠) انظر: المصدر السابق: ١٧١، ح ٢٩١.
- (٣١) انظر: المصدر السابق: ١٧١، ح ٢٩١.
- (٣٢) انظر: المصدر السابق: ٥٩٤، ح ١١١٢.
- (٣٣) انظر: الكليني، الكافي ١: ٣٢٩ - ٣٣٠، ح ١، دار الكتب الإسلامية، ط٤، طهران، ١٤٠٧هـ؛ وغيرها من المصادر الأخرى.
- (٣٤) وقد بلغ عدد هذا النوع من الروايات حداً بحيث لا تعود هناك معه ضرورة إلى دراسة أسانيدها. وقد ذهب المحقق الخراساني إلى القول بعدم استبعاد دعوى القطع بصدور بعضها؛ وذهب السيد الخوئي إلى ادعاء تواترها الإجمالي (انظر: كفاية الأصول: ٤٧٣؛ والتنقيح ١: ٩١).
- (٣٥) أو ما يعادله في بعض الاستعمالات الأخرى عبارة: (الرجوع إلى أهل الخبرة).
- (٣٦) انظر على سبيل المثال: الشيخ مرتضى الأنصاري، الاجتهاد والتقليد: ٧١، مكتبة المفيد، ط١، قم، ١٤٠٤هـ؛ السيد روح الله الخميني، الرسائل ٢: ١٢٣؛ السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول ٣: ٤٦٢؛ محمد الفاضل اللكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (الاجتهاد والتقليد): ٤٨؛ ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٣: ٥٩٩.
- (٣٧) انظر: السيد روح الله الخميني، تنقيح الأصول (تقرير: حسين تقوي الاشتهادي) ٤: ٦٢٧، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، طهران، ١٤١٨هـ؛ السيد أبو القاسم الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي ١: ٦٣، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ط١، قم، ١٤١٨هـ.
- (٣٨) انظر: السيد مرتضى الفيروزآبادي، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ٦: ٢١٨، كتاب فروشي فيروزآبادي، ط٤، قم، ١٤٠٠هـ.
- (٣٩) انظر: ضياء الدين العراقي، نهاية الأفكار (تقرير: محمد تقي البروجردي) ٤: ٢٤١، دفتر انتشار إسلامي، ط٣، قم، ١٤١٧هـ؛ السيد روح الله الخميني، الرسائل ٢: ٩٦، السيد أبو القاسم



- الخوئي، مصباح الأصول (تقرير: محمد سرور البهسودي) ٣: ٤٤٨؛ الميرزا جواد التبريزي، تنقيح مباني العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٠، دار الصديقة الشهيذة عليها السلام، ط١، قم، ١٤١٦هـ؛ السيد محمد جعفر المروّج الجزائري، منتهى الدراية في توضيح الكفاية ٨: ٥٠٣ - ٥٠٤، مؤسسة دار الكتاب، ط٤، قم، ١٤١٥هـ؛ الشيخ جعفر السبحاني، الرسائل الأربع (الاجتهاد والتقليد): ١٢٩، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط١، قم، ١٤١٥هـ؛ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٣: ٥٩٤.
- (٤٠) انظر: الشيخ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٨٦ - ٨٧؛ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الفقهية (كتاب البيع): ٤٠٦، انتشارات مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ط١، قم، ١٤٢٨هـ؛ الشيخ جعفر السبحاني، الرسائل الأربع (الاجتهاد والتقليد): ١٢٩ - ١٣٠.
- (٤١) انظر: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، بحوث فقهية هامة: ٣٩٣، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ط١، قم، ١٤٢٢هـ؛ الشيخ جعفر السبحاني، الرسائل الأربع (الاجتهاد والتقليد): ١٢٩.
- (٤٢) انظر: السيد روح الله الخميني، الرسائل ٢: ٩٦؛ الشيخ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ١٠٢ - ١٠٣؛ الشيخ محمد إسحاق الفياض، تعاليف مبسوبة على العروة الوثقى ١: ١١، قم، انتشارات محلاتي، ط١؛ الشيخ محمد فاضل النكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: ٧٥؛ السيد رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ١٧٢ - ١٧٣، ٢٥٠ [وانظر أيضاً: ٨١].
- (٤٣) انظر: الشيخ حسين علي المنتظري، مباني فقه حكومت إسلامي ٣: ١٧٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمود صلواتي وأبو الفضل شكوري، قم، مؤسسة كيهان، ط١، ١٤٠٩هـ.
- (٤٤) انظر: الشيخ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ١٠٢.
- (٤٥) انظر: الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٤٧٢.
- (٤٦) انظر: محمد باقر الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٩١، مجمع الفكر الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٥هـ؛ الميرزا أبو القاسم القمي، القوانين المحكمة في الأصول ١: ٤٦٩، إحياء الكتب الإسلامية، ط١، قم، ١٤٣٠هـ؛ السيد محمد الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٤٠٥؛ السيد روح الله الخميني، الرسائل ٢: ١٣٤؛ السيد أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١٠٧ و ٤٠٢؛ وغيرها.
- (٤٧) الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الفراء ١: ٢٢٨، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ط١، قم، ١٤٢٢هـ.
- (٤٨) الشيخ الأنصاري، مطارح الأنظار (تقرير: أبو الفضل الكلانتري): ٢٦١، مؤسسة آل البيت، ط١، قم، ١٤٠٤هـ. وانظر أيضاً: محمد حسين الإصفهاني (صاحب الفصول)، الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، دار إحياء العلوم الإسلامية، ط١، قم، ١٤٠٤هـ؛ الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٤٧٢؛ الميرزا علي الإيرواني، الأصول في علم الأصول: ٤٥٦؛ الشيخ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٩٩.
- (٤٩) انظر: الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٤٧٢.
- (٥٠) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى: ١٢٦، ١٦٦، ٢٤٣، ٢٩٩.
- (٥١) انظر مثلاً: السيد روح الله الخميني، الرسائل ٢: ١٢٠؛ الشيخ محمد علي الآراكي، الخيارات: ٤٠٦، مؤسسة در راه حق، ط١، قم، ١٤١٤هـ.

(٥٢) انظر مثلاً: السيد عبد الفتاح المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٢٧٥، دفتر انتشارات إسلامي، ط١، قم، ١٤١٧هـ؛ الشيخ الأنصاري، الاجتهاد والتقليد: ٢٧٧، الشيخ النائيني، فوائد الأصول (تقرير: محمد علي الكاظمي) ٤: ٦٠٣؛ السيد روح الله الخميني، كتاب الطهارة ١: ١٣٤، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، طهران؛ السيد أبو القاسم الخوئي، المستند في شرح العروة الوثقى (الخمسة) (تقرير: مرتضى البروجردي): ١٤٧.

(٥٣) انظر: محمد حسن الأشثاني، بحر الفوائد في شرح الفرائد ٣: ١٩٢، مكتبة المرعشي النجفي، ط١، قم، ١٤٠٣هـ؛ السيد محمد كاظم اليزدي، حاشية المكاسب ٢: ١٢٨، مؤسسة إسماعيليان، ط١، قم، ١٤١٠هـ [في ما يتعلق بهذين الموردين فإن الكلام المنقول هو المراد]؛ السيد أبو القاسم الخوئي، الهداية في الأصول (تقرير: حسن الصافي الإصفهاني) ٣: ١٤١، مؤسسة صاحب الأمر ﷺ، ط١، قم، ١٤١٧هـ؛ وغيرها من المصادر الأخرى.

## اتجاهات التكفير في التراث الديني

الشيخ حسن الصفار (\*)

التكفير هو نسبة أحدٍ من أهل القبلة إلى الكفر، فَمَنْ هو خارج الإسلام لا يطلق على تسميته بالكفر (تكفير): لأنه كافرٌ. وهناك معانٍ أخرى للتكفير: منها: تكفير الذنوب والسيئات، أي محوها، كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ﴾ (آل عمران: ١٩٣). ومنها: إخراج الكفارة عن بعض المخالفات، كَحَثُّ اليمين أو ترك الصيام الواجب، أو غيرهما من الموارد المشابهة، كما في قوله تعالى: ﴿كَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ (المائدة: ٨٩). والبحث هنا حول التكفير بالمعنى الأول، وهو نسبة أحدٍ يُظهر الإسلام إلى الكفر. وتترتب عليه نتائج وآثار خطيرة، تتضح بعد عرض الفكرة التالية:

### مكاسب الانتماء إلى الدين

يفترض أن انتماء الإنسان للدين يحقق له ثلاث مسارات من النتائج والآثار: أولاً: الاطمئنان النفسي والاستقرار الفكري؛ لأنه يجيب عن أسئلته الحائرة عن وجوده وعن الكون والحياة، كما يشعره بالاتصال بالقوة المطلقة المسيرة للوجود. ثانياً: تأمين المستقبل والمصير الأخروي، حيث يعتقد الإنسان أن تدينه سبيل خلاصه ونجاته في الدار الآخرة.

---

(\*) كاتبٌ وباحث، ومن أبرز الشخصيات الإسلامية في المملكة العربية السعودية، ومن الشخصيات الناشطة في مجال التوعية الدينية، وعلى صعيد التقريب بين المذاهب الإسلامية.

هذان المساران لا يتأثران بالتكفير؛ لأنهما يرتبطان بداخل الإنسان؛ فالمؤمن بدينه يشعر باطمئنان نفسي، وثقة بمستقبله الأخروي، سواء أقرّ الآخرون بإيمانه أو أنكروه.

**ثالثاً:** الاعتبار والحماية الاجتماعية، حيث يصبح عضواً في المجتمع الديني، يتمتع بمكاسب وامتيازات العضوية.

ففي الإسلام يكون له احترامه وحقوقه كمسلم، بدءاً من إلقاء التحية الخاصة عليه (السلام عليكم) حيث يرى البعض أنها تختصّ بالمسلم، أما غير المسلم فيُحياً بغير هذه الصيغة، مروراً بعصمة دمه وماله، وطهارته، وحمله على الصحة في أقواله وأفعاله، ودخول المساجد والحرمين الشريفين، والتزواج والإرث، والدفن في مقابر المسلمين، وقبول الشهادة، وصولاً إلى إمكان تبوُّه المناصب القيادية، كالقضاء والولايات ورئاسة الدولة. وكذلك استحقاقه الحماية والنصرة لو تعرّض للعدوان. وفي بعض هذه القضايا نقاش بين الفقهاء.

إنّ التكفير يعني إسقاط الهوية الدينية، ممّا يلغي كلّ تلك الحقوق والامتيازات، بل قد يترتب عليه إجراءات عقابية، كأحكام الردّة؛ فالمتفق عليه بين فقهاء المسلمين الحكم بقتل المرتدّ، وهو ما يثير تساؤلاً ملحاً خاصة في هذا العصر، الذي تعزّزت فيه الحريّات الفكرية والدينية، والإسلام يؤكّد على مبدأ حريّة المعتقد، وعدم الإكراه في الدين، كما يصريح القرآن بذلك، فكيف يحكم بقتل المرتد؟!

يقول تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

ويقول تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).

ويقول تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٨).

ويقول تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ❖ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (الغاشية: ٢١ - ٢٢).

بالطبع للفقهاء أدلّتهم التي يستندون إليها في الحكم بقتل المرتدّ، وأهمّها: أحاديث مروية في السنّة النبوية؛ وإجماع الفقهاء.

## رأي آخر في حكم المرتد

لكن هناك رأي آخر لبعض العلماء المعاصرين، وهو أن الارتداد يوجب القتل حين يكون التحاقاً بمعسكر العدو؛ أما إذا كان مجرد تغيير فكري عقدي فلا يستحق ذلك.

وقد مال إلى هذا الرأي شيخ الأزهر الأسبق الشيخ محمود شلتوت (١٣١٠هـ/١٨٩٣م - ١٣٨٣هـ/١٩٦٣م)، ومن فقهاء الشيعة: الشيخ محمد مهدي شمس الدين (١٣٥٤هـ/١٩٣٦م - ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، والسيد محمد حسين فضل الله (١٣٥٤هـ/١٩٣٥م - ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)<sup>(١)</sup>.

وقد أصدر الباحث الفقيه الدكتور طه جابر العلواني<sup>(٢)</sup> كتاباً بعنوان: (لا إكراه في الدين، إشكالية الردّة والمرتدين عن الإسلام من صدر الإسلام إلى اليوم)<sup>(٣)</sup>، ناقش فيه الرأي الفقهي السائد بقتل المرتد عن الإسلام. وانطلق في بحثه من النصوص والمبادئ الدينية التي تؤكد حرية اختيار الدين. وقد تناول النصوص ذات العلاقة بالموضوع، ليصل إلى نتيجة خلاصتها: عدم وجود نص قرآني يشرع هذا الحد، كما تخلو السنّة الفعلية من ذلك، فلم نجد واقعة واحدة في العصر النبوي تفيد بتطبيق عقوبة دنيوية ضد من يغيرون دينهم، مع ثبوت ردّة عناصر كثيرة عن الإسلام في العهد النبوي، ومعرفة النبي بذلك، أما السنّة القولية الواردة فيحتمل أن تخص من ينتقل إلى معسكر الأعداء.

وقد ناقش في بحثه رأي الفقهاء بمختلف مذاهبهم، ليستنتج أن الردّة التي تستوجب العقوبة هي التي تتمثل في الانتقال إلى جبهة العدو.

وقد ذكر في مقدّمة الكتاب أنه أعدّ هذا البحث سنة ١٩٩٢م، وكان يريد نشره لولا أنه تلقى تحذيرات بأن تنبيهه لهذا الرأي قد يؤثّر على وضع مؤسّسته (المعهد العالمي للفكر الإسلامي). فلما استقال من رئاستها عام ١٩٩٦م، وأصبح رئيساً للجامعة الإسلامية في ماليزيا، أعاد التفكير في طباعة الكتاب، فجاءته تحذيرات من إدارة الجامعة بأن ذلك سيؤثّر على سمعة الجامعة، وقد يدفع لانتخاذ مواقف ضدها، فأخّر نشره، ولم ينشره إلا بعد عشر سنوات من تأليفه. يقول في مقدمته: (بدأ السن يتقدّم، والأمراض تتكاثر، ولا أريد أن ألقى الله وقد كتمتُ علماً من الله به

علي...<sup>(٤)</sup>.

كما صدر مؤخراً بحثٌ علميٌّ حول ذات الموضوع، عنوانه: (الفقه الجنائي في الإسلام، الردّة نموذجاً)، للباحث الفقيه الدكتور الشيخ حسين الخشن، من لبنان، وصل فيه إلى نفس النتيجة.

ونحن هنا لسنا في مورد مناقشة هذا الموضوع. وإنما نشير إلى خطورة التكفير باعتباره حكماً شرعياً له آثاره المصيرية الخطيرة؛ لأنه يكون افتراءً على الدين حينما لا يكون في محله، وللنتائج المترتبة عليه تجاه من يصدر ضده.

### التكفير وإسقاط الجنسية

التكفير إسقاطٌ للهوية الدينية، وهو ما يشبه إسقاط أو سحب الجنسية الوطنية، الذي يترتب عليه آثار مدمرة لحياة المواطن. لذلك تتشدد القوانين والمواثيق الدولية في هذا الموضوع، وتتفاوت البلدان في الالتزام بها؛ حيث تنص المادة ١٥ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على حق كل فرد في أن تكون له جنسية، وعلى أن لا يُحرّم أحدٌ من جنسيته تعسفاً.

### استحقاق الهوية الدينية

يفترض في الإيمان أن يكون نابعاً من نفس الإنسان، فلا يفرض عليه من خارجه؛ فالدين في حقيقته وعمقه انفتاحٌ مباشر بين الإنسان وربّه وخالقه، دون حواجز ولا وسائط؛ حيث يواجه الإنسان أسئلة الوجود، وتحديات الحياة، فتنتابه الحيرة، ويشعر بالضعف، وهنا يحتاج إلى الاتصال بالقوة المطلقة، (الله تعالى)؛ ليستمدّ منه الثبات والعون والهدي والرشاد، في اتصالٍ مباشر، كما يقول تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِي فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ (البقرة: ١٨٦).

وإذا كان اللطف الإلهي اقتضى بعث أنبياء ورسّل إلى الناس، كما اقتضت طبيعة الحياة البشرية إقامة نظام اجتماعي على هدي الوحي الإلهي، فإن ذلك لا يعني إقامة أي حاجز بين الله وبين عباده. فالأنبياء والأئمة يدعون الناس للاتصال بربهم

#### • اتجاهات التكفير في التراث الديني

والانفتاح المباشر عليه، ودورهم الرئيس هو مساعدة الناس في ذلك، وإزالة الموانع والحواجز.

إنّ الأنبياء لا يفرضون الإيمان بالله على الناس، وإنما يدعونهم إلى الإيمان، ويشجّعونهم على استخدام عقولهم للاهتمام إلى الله، كما قال الإمام علي عليه السلام: (وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ)<sup>(٥)</sup>.

من هنا لا توجد أيّ ضوابط ولا شروط في انفتاح الإنسان على ربه، وإيمانه به، واتّصاله معه. لكنّ هناك ضوابط وشروطاً تتّصل بتنظيم العلاقات الاجتماعية؛ لترتيب الآثار على الانتماء لمجتمع المسلمين.

#### متى يستحقّ الإنسان الهوية الدينية؟

ذكر الفقهاء أنّ هناك ثلاثة طرق يحكم من خلالها بإسلام أيّ شخصٍ وانتمائه لمجتمع المسلمين، وهي: النصّ؛ والتبعية؛ والدلالة.

#### أولاً: النصّ

وذلك بإعلان الشهادتين. فيحكم بإسلام مَنْ أظهر الشهادتين، سواء علماً باعتقاده الباطن بالإسلام أو لم نعلم؛ نظراً إلى ظاهر القول، فلا يُتجسّس عليه؛ إذ ليس قبول إسلام مَنْ أظهر الإسلام لكون إظهاره كاشفاً عن الإسلام الواقعي بالضرورة، بل لكونه موجداً ومحققاً للإسلام الظاهري.

وقد ورد - كما في الطبري - أن سبب نزول الآية الكريمة: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ (قتيلٌ قتلته سرية لرسول الله ﷺ بعدما قال: إني مسلم، أو بعدما شهد شهادة الحق، أو بعدما سلّم عليهم؛ لغنيمة كانت معه، أو غير ذلك من ملكه، فأخذه منه)<sup>(٦)</sup>.

وجاء في صحيح مسلم، عن أسامة بن زيد قال: بعثنا رسول الله ﷺ في سرية، فصَبَحْنَا الْحُرَقَاتِ مِنْ جُهَيْنَةَ، فَأَدْرَكْتُ رَجُلًا فَقَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَطَعْنْتُهُ، فَوَقَعَ فِي نَفْسِي مِنْ ذَلِكَ، فَذَكَرْتُهُ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَقَتَلْتُهُ؟ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السَّلَاحِ، قَالَ: أَفَلَا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى

تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا؟<sup>(٧)</sup>.

وفي رواية أخرى، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: مَرَّ رَجُلٌ مِنْ بَنِي سُلَيْمٍ عَلَى أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ فِي غَنَمٍ لَهُ، فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ، فَقَالُوا: مَا سَلَمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا لِيَتَعَوَّذَ مِنْكُمْ، فَعَدَوْا عَلَيْهِ، فَقَتَلُوهُ، وَأَخَذُوا غَنَمَهُ، فَاتَّوَا بِهَا النَّبِيَّ ﷺ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾ (النساء: ٩٤)<sup>(٨)</sup>.

بل حتّى لو علمنا نفاق مَنْ أعلن إسلامه، وعدم مطابقة تظاهره بالإسلام للواقع، فقد ذهب الفقهاء إلى كفاية ذلك في الحكم بإسلامه.

وأوضح دليل على ذلك تعامل رسول الله ﷺ مع المنافقين كمسلمين، مع نصّ الوحي على كذب ادّعائهم للإسلام، حيث يقول تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ (المنافقون: ١).

ومع كلّ الأدوار القذرة التي قام بها المنافقون في عهد رسول الله ﷺ، إلّا أنّه لم يخرجهم من الإسلام، ولم يصادر أيّ حقّ من حقوقهم المدنية، فكانوا يتمتعون بحقوق المواطنة كاملةً كسائر المسلمين، يحضرون المساجد، ويُدُلُّون بآرائهم في قضايا المجتمع، ويأخذون نصيبهم من الغنائم وعطاء بيت المال.

بل وأكثر من ذلك، كان رسول الله ﷺ يبذل لهم الإحسان، ويحوظهم بمداراته، ويشملهم بكريم أخلاقه.

فقد (مرض رأس النفاق عبد الله بن أبيّ، فجاء ولده عبد الله إلى النبيّ، وأبوه وجود بنفسه، فقال: يا رسول الله، بأبي أنت وأمي، إنك إن لم تأت أبي عائداً كان ذلك عاراً علينا، فاستجاب رسول الله، وقام إلى عيادته، فدخل عليه وعنده جمعٌ من المنافقين، فقال ابنه عبد الله: يا رسول الله، استغفر له، فاستغفر له، فقال عمر: ألم ينهك الله، يا رسول الله؟ فأعرض، فأعاد عليه عمر، فقال: إني خيّرْتُ فاختَرْتُ. إنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ (التوبة: ٨٠).

قال الواقدي: ومرض عبد الله بن أبيّ في ليالٍ بقين من شوال، ومات في ذي



#### • اتجاهات التكفير في التراث الديني

القعدة، وكان مرضه عشرين ليلة، فكان رسول الله يعود فيه، فلما كان اليوم الذي مات فيه دخل عليه رسول الله، وهو يجود بنفسه، فقال: قد نهيتك عن حب اليهود، فقال ابن أبي: أبغضهم سعد بن زرارة فما نفعه؟ ثم قال: يا رسول الله، ليس بحين عتاب! هو الموت، فإن ميتاً فاحضر غسلي، وأعطني قميصك أكفن فيه، فأعطاه قميصه الأعلى، وكان عليه قميصان، فقال ابن أبي: الذي يلي جلدك، فنزع رسول الله قميصه الذي يلي جلده، فأعطاه، ثم قال: صل عليّ، واستغفر لي، فحضر رسول الله غسله، وحضر كفنه، ثم حمل إلى موضع الجنائز، فتقدم رسول الله ليصلي عليه، فلما قام وثب إليه عمر بن الخطاب، فقال: يا رسول الله، أتصلي على ابن أبي وقد قال يوم كذا: كذا، ويوم كذا: كذا؟ فعده عليه قوله، فتبسم النبي وقال: آخر عني يا عمر! فلما أكثر عليه عمر قال: إني قد خيرت فاخترت، ولو أعلم أتني إذا زدت على السبعين غفر له زدت عليها، وهو قوله عز وجل: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾<sup>(٩)</sup>.

#### أحكام في تحقق الإسلام

١. اقتصر عامة الفقهاء على الشهادتين، وأنّ غيرهما ليس شرطاً في تحقق الإسلام.
٢. أضاف بعض الفقهاء المعاد وأركان الشريعة، من الصلاة والصوم والزكاة والحج. لكن أغلب الفقهاء لم يشترطوا ذلك.
٣. نعم، لا يصح أن ينكر المعاد، وأي ضروري من ضروريات الدين، بعد أن يعرف ضرورته، خصوصاً إذا كان إنكاره نوعاً من التكذيب للنبي والرسالة.
٤. لا يشترط في الإسلام أن يكون مقروناً بالاعتقاد بصفات الله الثبوتية أو السلبية، ولا الصفات المعتبرة في النبي، كالعصمة.
٥. اختار بعض الفقهاء الاكتفاء من اليهودي والنصراني بشهادة الرسالة فقط؛ لكون الشهادة الأولى متحققة منهما.
٥. لا توجد لغة خاصة يفترض بها إبراز الشهادتين، فيعلن إسلامه بلغته، بما يؤدي معنى الصيغة المعهودة بالعربية.

٦. لا توجد صيغة ملزمة للشهادتين، فيمكن الاكتفاء بأي صيغة مرادفة، فيها إقراراً بمضمون الشهادتين.
٧. لا يعتبر بعد إظهار الشهادتين اليقين بمضمونهما، فلو علمنا أنه عقد قلبه على ذلك إجمالاً كفى.
٨. لا يشترط أن يكون عن دليل وبرهان.
٩. لا يشترط التبري من كل دين غير الإسلام؛ لأن الإقرار بما يقتضي الإسلام يوجب ذلك.

### ثانياً: التَّبعية

وتعني أمرين: التبعية للأبوين؛ والتبعية لدار الإسلام.

#### الأول: التَّبعية للأبوين

ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّ العبرة بإسلام أحد الأبوين، فيحكم بإسلام الصغار بالتبعية. ويحكم بإسلام الولد، ذكراً كان أو أنثى، وتجري عليه جميع أحكام المسلمين. ولا خلاف في إسلامه حتى بعد ارتداد أبويه؛ استصحاباً للحالة السابقة.

ولا فرق في التبعية بين إسلام كلا الأبوين أو أحدهما؛ لتسالم الفقهاء على تبعية الولد لأشرف الأبوين.

وذهب جملة من الأعلام إلى تبعية الأطفال لإسلام الأجداد من حين إسلامهم، سواء كانوا لأب أو لأم. وقيد بعضهم بما إذا كان الجدّان قريبين.

وذهبوا إلى أنّ إسلام الجدّ وإنّ علا يستتبع الحكم بإسلام الأحفاد الصغار ومن في حكمهم، ولو كان الأب حياً كافراً.

والمشهور بين الفقهاء أنّ ولد الزنى مسلم كسائر المسلمين؛ للتبعية، إذا كان الزاني مسلماً. وخالف في ذلك بعض الفقهاء.

#### الثاني: التَّبعية لدار الإسلام

أيّ شخص في دار الإسلام لم تعرف هويته الدينية محكوماً بأنه مسلم، حتى

#### • اتجاهات التكفير في التراث الديني

يثبت العكس. ومن ذلك الحكم بإسلام لقيط دار الإسلام، حَسَب مشهور الفقهاء. ودار الإسلام هي البلاد التي ينفذ فيها حكم الإسلام، أو يسكنها المسلمون. بل اكتفى الفقهاء بوجود مسلم واحد محتمل الاستيلاء في دار الكفر. فدار الإسلام هنا أوسع منها في ما يطلق عليه (سوق المسلمين). ولو وُجد ميت أو قتيل في دار الإسلام تجري عليه أحكام الإسلام.

#### ثالثاً: الدلالة

وهي الدلالة بالفعل، كأداء الأفعال المختصة بالإسلام، مثل: الصلاة. فلو رأيت شخصاً يؤدي أفعال الصلاة تحكم بإسلامه، وكذا لو رأيت له لباساً ثوبي الإحرام، وأمثال ذلك من الممارسات الدينية الإسلامية. وقد ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال: (مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا وَأَكَلَ دَيْحِثَنَا فَذَلِكَ الْمُسْلِمُ الَّذِي لَهُ ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ)<sup>(١٠)</sup>. إن ذلك يوضح لنا منهجية الاستيعاب والتسامح في الإسلام، وأن الانتماء إلى المجتمع الإسلامي سهل لا تعقيد فيه، وأن التشدد والتسرُّع في تكفير الناس، وسلب حقوقهم، ليس نهجاً إسلامياً. لكن الأمة ابْتُليت بهذه النزعات من وقت مبكر، وعانت من الاستبداد لزمانٍ طويل.

#### اتجاهات التكفير

الأصل بقاء المسلم على إسلامه، حتّى يقوم الدليل على خلاف ذلك، بأن يعلن الكفر بقولٍ صريح، كقوله: أشرك بالله، أو أكفر بالله، أو خرجت من الإسلام، وكذلك لو سبَّ الذات الإلهية، أو استخفَّ أو استهزأ بها، وكذلك مَنْ سبَّ رسول الله ﷺ، أو أيَّ نبيٍّ من الأنبياء. هذا ما يتفق عليه المسلمون. ويجب قبل تكفير أيِّ مسلمٍ النظر والتفحص في ما صدر منه من قولٍ أو فعل، فليس كلُّ قولٍ أو فعل فاسدٍ يعتبر مكفراً.

ولا ينبغي أن يُكفر مسلمٌ إن أمكن حمل كلامه على محملٍ حسنٍ، أو كان في كفره خلافٌ، ولو على روايةٍ ضعيفة.

وما يشكّ في أنه كفرٌ لا يحكم به؛ فإنّ المسلم لا يخرج من الإيمان إلاّ جحود ما أدخله فيه؛ إذ الإسلام الثابت لا يزول بالشكّ. فإنّ كان في المسألة وجوهٌ توجب التكفير، ووجهٌ واحدٌ يمنعه، فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير. هذا ما يقرّره الفقهاء.

لكنّ - وللأسف الشديد - فتحت منافذ توسّع فيها البعض من المتشدّدين، ممّا ترك المجال واسعاً لاتجاهات التكفير. وأبرزها أربعة اتجاهات:

### ١- اتجاه الخوارج

ظهر هذا الاتجاه - وهو أبكر اتجاهات التكفير - على أثر انشقاق جماعة من جيش الإمام عليّ في معركة صفّين، رفضاً لقبول الإمام بالتحكيم، وإيقاف الحرب مع جيش معاوية. ولم يكن الإمام عليّ راغباً في قبول التحكيم، لكنّ الرأي العام في جيشه كان يضغط بهذا الاتجاه. قال (عليه السلام) في خطبة له: «يُهَا النَّاسُ، إِنَّهُ لَمْ يَزَلْ أَمْرِي مَعَكُمْ عَلَى مَا أُحِبُّ، حَتَّى نَهَكْتَكُمْ الْحَرْبُ، وَقَدْ، وَاللَّهِ، أَخَذْتُ مِنْكُمْ وَتَرَكْتُ، وَهِيَ لِعِدْوِكُمْ أَنْهَكَ. لَقَدْ كُنْتُ أَمْسُ أَمِيرًا، فَأَصْبَحْتُ الْيَوْمَ مَأْمُورًا، وَكُنْتُ أَمْسِ نَاهِيًا، فَأَصْبَحْتُ الْيَوْمَ مَنْهِيًا، وَقَدْ أَحْبَبْتُمُ الْبَقَاءَ، وَلَيْسَ لِي أَنْ أَحْمِلَكُمْ عَلَى مَا تَكْرَهُونَ!»<sup>(١١)</sup>.

كان مطلب الخوارج أن يعترف الإمام بالخطأ في قبول التحكيم، ويعتذر، وينقض العهد، وفيهم مجموعة من القراء والعباد لكنّ على غير وعي، كما تنبأ رسول الله ﷺ بهم.

حيث ورد عنه (عليه السلام)، كما في صحيح البخاري، عن أبي سعيد الخدري أنّه قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «يَخْرُجُ فِيكُمْ قَوْمٌ تَحْقِرُونَ صَلَاتَكُمْ مَعَ صَلَاتِهِمْ، وَصِيَامَكُمْ مَعَ صِيَامِهِمْ، وَأَعْمَالَكُمْ مَعَ أَعْمَالِهِمْ، يَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الدِّينِ مُرُوقَ السَّهْمِ مِنَ الرَّمِيَّةِ»<sup>(١٢)</sup>.

وروي أنّ عليّاً لما وجّه إلى الخوارج عبد الله بن عباس ليُنَازِلَهُمْ قَالَ لَهُمْ: مَا الَّذِي نَقَمْتُمْ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ؟ قَالُوا: قَدْ كَانَ لِلْمُؤْمِنِينَ أَمِيرًا، فَلَمَّا حَكَمَ فِي دِينِ اللَّهِ خَرَجَ مِنَ الْإِيمَانِ، فَلَيْتُبَ بَعْدَ إِقْرَارِهِ بِالْكَفْرِ نَعْدُ لَهُ، فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: مَا يَنْبَغِي لِمُؤْمِنٍ

#### • اتجاهات التكفير في التراث الديني

لَمْ يَشُبْ إِيمَانُهُ شَكٌّ أَنْ يُقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِالْكَفْرِ، قَالُوا: إِنَّهُ قَدْ حَكَّمَ، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَمَرَنَا بِالتَّحْكِيمِ فِي قَتْلِ صَيْدٍ، فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾، فَكَيْفَ فِي إِمَامَةٍ قَدْ أَشْكَلَتْ عَلَى الْمُسْلِمِينَ؟<sup>(١٣)</sup>.

وقد كتبوا إلى عليٍّ رسالةً، جاء فيها: أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّكَ لَمْ تَغْضَبْ لِرَبِّكَ، وَإِنَّمَا غَضِبْتَ لِنَفْسِكَ، وَإِنْ شَهِدْتَ عَلَى نَفْسِكَ بِالْكَفْرِ وَاسْتَقْبَلْتَ التَّوْبَةَ نَظَرْنَا فِي مَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ، وَإِلَّا فَقَدْ نَابَذْنَاكَ عَلَى سَوَاءٍ، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِضِينَ﴾ (الأنفال: ٥٨)<sup>(١٤)</sup>.

#### تأصيل ديني لخلاف سياسي

كان الخلاف في الأصل سياسياً حول قبول التحكيم، لكنه تحول إلى خلاف ديني؛ حيث اعتبروا قبول التحكيم كبيرة، ونظروا لمسألة حكم مرتكب الكبيرة. وتوسع هذا البحث فيما بعد وتعمق، ليصل إلى مسألة أن العمل هل هو جزء من الإيمان أم لا؟

فإذا كان العمل جزءاً من الإيمان فإنَّ أخلَّ به الإنسان عامداً مصراً خرج من إيمانه، وإن لم يكن جاحداً له؛ أما إذا لم يكن جزءاً من الإيمان يبقى العاصي مؤمناً، ولكن يوصف بالفسق، وليس بالكفر أو الشرك. وذهب الخوارج إلى أن مرتكب الكبيرة إما كافراً أو مشركاً، وليس مؤمناً. حيث ذهب فرقة منهم، يطلق عليها: الأزارقة، إلى أن مرتكب المعاصي مشركاً، وليس كافراً فقط، من غير فرق بين الصغيرة والكبيرة. وذهب النجدية منهم إلى أن مرتكب الكبيرة مشركاً، وأما مرتكب الصغائر فهو فاسق.

وذهب الإباضية إلى كون الارتكاب كفراً، لا شركاً. والكفر عندهم أعم من كفر الجحود وكفر النعم. فمرتكبها من المؤمنين كافراً، كفر نعمة، لا كفر الجحود.

وذهب المعتزلة إلى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، فضلاً عن كونه مشركاً. نعم، اتفقت المعتزلة والخوارج على كونه مخلداً في النار إذا مات غير تائب.

وذهبت الإمامية والأشاعرة وأهل الحديث إلى كون مرتكب الكبيرة مؤمناً،  
لكنه فاسق، وغير مخلد في النار.

### الاحتجاج بسيرة رسول الله ﷺ

قال الإمام علي عليه السلام مخاطباً الخوارج، منكرًا عليهم الحكم بتكفير مَنْ يروونه ارتكب كبيرة من الكبائر: «فَإِنْ أَبَيْتُمْ إِلَّا أَنْ تَرْعُمُوا أَنِّي أَخْطَأْتُ وَضَلَلْتُ فَلِمَ تُظَلِّلُونَ عَامَّةَ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ ﷺ بَضَلَالِي، وَتَأْخُذُونَهُمْ بِخَطِيئِي، وَتُكْفِرُونَهُمْ بِذُنُوبِي! سَيُوفُكُمْ عَلَى عَوَاتِقِكُمْ تَضَعُونَهَا مَوَاضِعَ الْبُرِّ وَالسُّقْمِ، وَتَخْلُطُونَ مَنْ أَدْنَبَ بِمَنْ لَمْ يَذِئْبْ، وَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَجَمَ الزَّانِيَ الْمُحْصَنَ، ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهِ، ثُمَّ وَرَّثَهُ أَهْلُهُ؛ وَقَتَلَ الْقَاتِلَ وَوَرَّثَ مِيرَاثَهُ أَهْلُهُ؛ وَقَطَعَ السَّارِقَ؛ وَجَلَدَ الزَّانِيَ غَيْرَ الْمُحْصَنِ، ثُمَّ قَسَمَ عَلَيْهِمَا مِنَ الْفَيِّءِ، وَنَكَحَا الْمُسْلِمَاتِ، فَأَخَذَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذُنُوبِهِمْ، وَأَقَامَ حَقَّ اللَّهِ فِيهِمْ، وَلَمْ يَمْنَعْهُمْ سَهْمَهُمْ مِنَ الْإِسْلَامِ، وَلَمْ يُخْرِجْ أَسْمَاءَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَهْلِهِ»<sup>(١٥)</sup>.

### ٢- الاتجاه التكفيري السلطوي

تبنّى بعض الحكّام الأمويين والعبّاسيين قمع الناس باسم الدين؛ وذلك من أجل إرهاب الناس وإرعايتهم؛ ليخضعوا للسلطة، وليظهر الحكّام أنفسهم أنهم حماة للدين. فترصدوا بعض ذوي الآراء المختلفة دينياً، وحكموا عليهم بالكفر، وكانوا يتقربون إلى الله أمام جمهور الناس بقتلهم. وفي ما يلي عيّنات من هذه الممارسة السلطوية:

#### قصة الجعد بن درهم

أقام الجعد بدمشق حتّى أظهر القول بخلق القرآن، فتطلّبه بنو أمية، فهرب منهم، فسكن الكوفة. وفي عام (١٠٥هـ/ ٧٢٤م) استلم الحكم في دمشق هشام بن عبد الملك، وعيّن خالد بن عبد الله القسري والياً على الكوفة، فقبض على الجعد بن درهم. وفي أوّل يوم من أيام عيد الأضحى من ذلك العام قال خالد، وهو يخطب خطبة العيد: أيّها الناس، ضحّوا، تقبل الله ضحاياكم، فإني مضجّ بالجعد بن درهم؛ إنه زعم أنّ الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، تعالى الله عما يقول

الجعد علواً كبيراً، ثم نزل فذبحه في أصل المنبر<sup>(١٦)</sup>.

### إرهاب المهديّ العباسي

كان المهديّ - الذي حكم الأمة من سنة ١٥٨هـ حتى مات سنة ١٦٩هـ - مُغرّياً بالزنادقة الذين يُرْفَعُ إليه أمرهم، فكان دائماً يعاقبهم بالقتل. لذلك كانت هذه التهمة في زمنه وسيلة إلى تشفي مَنْ يحب أن يتشفي من عدو أو خصم... (كان كاتب الدنيا وأوحد الناس حذقاً وعلماً وخبرة الوزير أبو عبيد الله معاوية بن يسار، مولى الأشعريين، وكان متقدماً في صناعته، وله ترتيبات في الدولة، وصنّف كتاباً في الخراج، وهو أول مَنْ صنّف فيه... حصل حقدٌ عليه من الربيع الحاحب، فوشى عليه عند المهديّ بأنّ ابنه محمداً متّهم في دينه، فأمر المهديّ بإحضاره (الولد)، وقال: يا محمد، اقرأ، فذهب ليقراً فاستعجم عليه القرآن، فقال المهديّ لأبيه الوزير أبي عبيد الله معاوية بن يسار: يا معاوية، ألم تخبرني أنّ ابنك جامعٌ للقرآن؟ فقال: بلى يا أمير المؤمنين، ولكنّه فارقني منذ سنين، وفي هذه المدة نسي القرآن، فقال المهديّ: قم فتقرّب إلى الله بدمه، فذهب ليقوم، فوقع، فقال العباس بن محمد: يا أمير المؤمنين، إنّ شئت أن تعفي الشيخ، ففعل، وأمر المهديّ بابنه فضرب عنقه)<sup>(١٧)</sup>.

هكذا يكون مجرّد الاتهام في الدين، والارتباك في قراءة القرآن، مبرراً لقتل هذا الإنسان، وأن يُطلب من أبيه مباشرة عملية القتل!!

### محنة خلق القرآن

وخلفاء آخرون مارسوا العنف والقمع تجاه مَنْ يقولون برأيٍ مخالف في بعض المسائل العقدية، كما حصل في ما عُرف بمحنة القول بخلق القرآن. فقد كان الخليفة هارون الرشيد يتبنّى القول: إنّ القرآن ليس مخلوقاً، ويقمع القائلين بفكرة خلق القرآن، حتّى قال يوماً: بلغني أنّ بشراً المريسي يزعم أنّ القرآن مخلوق. لله عليّ إنّ أظفرنّي به لأقتلنّه قتلةً ما قتلها أحدٌ قط<sup>(١٨)</sup>. ولما علم بشر ظلّ متوارياً أيام الرشيد.

وقال بعضهم: دخلتُ على الرشيد، وبين يديهِ رجلٌ مضروب العنق، والسيّاف يمسح سيفه في قفا الرجل المقتول، فقال الرشيد: قتلته؛ لأنه قال: القرآن مخلوق<sup>(١٩)</sup>. وفي عهد الخليفة الواثق العباسي تغيّر رأي الحاكم، فتعرّض مَنْ يقول بأنّ القرآن ليس مخلوقاً للقتل والتنكيل، كما حصل لأحمد بن نصر الخزاعي، الذي قبض عليه والي بغداد، وامتنحه الواثق، فأصرّ على رأيه أنّ القرآن ليس بمخلوق، وأنّ الله يُرى في الآخرة، فدعا الخليفة بالسيّف، وقال: إني أحتسب خطاي إلى هذا الكافر الذي يعبد ربّاً لا نعبد، وضرب عنقه، وأمر به فحمل رأسه فنصب بالجانب الشرقيّ أياماً، ثم بالجانب الغربيّ أياماً، وعُلّقَتْ برأسه ورقة: «هذا رأس أحمد بن نصر، الذي دعاه الإمام الواثق إلى القول بخلق القرآن ونفي التشبيه، فأبى إلاّ المعاندة، فعجّله الله إلى ناره»<sup>(٢٠)</sup>.

### ٣- التكفير المذهبي ومُنكر الضرورة

تُصنّف قضايا الاعتقاد الديني إلى أقسام؛ منها ما كان أصولاً للدين؛ ومنها ما يكون من ضروريات الدين. والأصول هي ركائز الإيمان التي لا يتقوّم إلاّ بها. والمتفق عليه أصلاً، هما: التوحيد؛ والنبوة. فمن لا يؤمن بهما لا يكون مسلماً، مهما كان سبب عدم إيمانه، سواء كان معذوراً أم غير معذور. واختلفوا في المعاد، هل هو ركنٌ مقوّم للإيمان، بحيث لو لم يؤمن به، ولو كان لجهلٍ، فهو غير مسلم؟ قال به بعضٌ؛ ولم يقبله آخرون، مع الاتفاق على أنه من أسس الاعتقاد الديني، لكنّ مَنْ جهله وأقرّ بالشهادتين يكون مسلماً. وقد دلّت النصوص والسيرة على الأصلين، كما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «الإسلام: شهادة أن لا إله إلاّ الله، والتّصديق برسول الله ﷺ، به حُقِنَت الدّماءُ، وَعَلِيهِ جَرَتِ الْمَنَاسِكُ وَالْمَوَارِيثُ، وَعَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ»<sup>(٢١)</sup>. والسيرة العملية لرسول الله ﷺ قبول إسلام مَنْ نطق بالشهادتين، دون أن يطلب من أحدٍ عند إسلامه إعلان الاعتقاد بالمعاد.



## • اتجاهات التكفير في التراث الديني

هذه أصول الدين التي بها يستحق الإنسان هويّة الإسلام.  
وهناك أصول المذهب؛ فالانتماء لمذهب أهل البيت عليه السلام يتحقق بالاعتقاد بالأصول الخمسة: (التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد).

## الضروريات

وهي مفاهيم لا ترقى إلى مستوى الأصول، بحيث يتوقف الانتماء للدين على الإيمان بها، لكثرتها مفاهيم أساسية تتسم بالوضوح والبداهة في مجتمع المسلمين، من قبيل: عصمة النبي في التبليغ، أو خاتمية نبوته، ومثل: الصلاة والصوم والحج.  
كما أنّ هناك ضرورات مذهب تختلف من مذهب إلى آخر.  
ولم يرد هذا المصطلح (الضروريات) في النصوص الدينية، وإنما استوحاه العلماء منها، وقسموه إلى: ضروري عقدي؛ وضروري فقهي.  
ومن ذلك يتضح أنّ الإنسان إذا لم يؤمن بأصل من أصول الدين، حتى لو كان جاهلاً، لا يكون مسلماً. أما الضرورة فلا يوجب الخروج من الدين عدم الإيمان بها، جهلاً أو غفلة.

فإذا أنكر الضروري، مع علمه بضروريته في الدين، وكان إنكاره يرجع إلى تكذيب النبي، أو إنكار رسالته، فهو يوجب الكفر؛ وبعضهم عدّ إنكاره بحدّ ذاته موجباً للكفر، وليس إذا كان راجعاً إلى تكذيب النبي فقط.  
وقد ينقلب الضروري إلى نظري، أي يكون محلاً للنظر والنقاش، وبالعكس، فيصبح النظري المختلف فيه بدهياً واضح القبول، وذلك باختلاف الأزمنة والأمكنة والمجتمعات.

لذلك هناك من يناقش في ادعاء الضروريات؛ لأنها لم ترد في نص. قال الميرزا القمي، صاحب القوانين: اختلف العلماء في ضرورات الدين؛ يحكم أحدهم بأن هذا الشيء من ضرورات الدين؛ ويحكم الآخر بأن عدمه من ضرورات الدين<sup>(٢٢)</sup>.

ومن هنا اعترض أحد علماء المملكة، وهو الشيخ الدكتور حاتم الشريف العوني، على البيان الذي صدر عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي<sup>(٢٣)</sup>، في الفقرة التي جاء فيها: (تحريم تكفير أي فئة من المسلمين تؤمن بالله ورسوله ﷺ)، وتؤمن بأركان

الإسلام وأركان الإيمان، ولا تتكرر معلوماً من الدين بالضرورة). ورأى أنّ هذه الفقرة تقريرٌ للتكفير، وفتحٌ لأبوابه المشرعة: فمع أنّ التكفير بإنكار المعلوم من الدين بالضرورة مقالةٌ قد سبق إلى إطلاقها كثيرٌ من العلماء، إلّا أنّها مقالةٌ قد جرّ خطأً إطلاقها ضروراً كثيرةً على المسلمين، قديماً وحديثاً. وكان المرجو من جهةٍ علميةٍ بثقل مجمع الفقه الإسلامي الدولي أن تتجاوز تلك الأخطاء في تراشا، ولا تكررّها دون تحرير، ولا تصحيح، ولا تجديد. إنّ تكفير مُنكر المعلوم من الدين بالضرورة بهذا الإطلاق سيكون سبباً في تكفير البعض من المشهود لهم بالورع والتقوى عبر تاريخنا الإسلامي!! نعم، إلى هذا الحدّ سيكون أثره السلبي خطيراً!!

فهذا قدامة بن مظعون رضي الله عنه، وهو من أهل بدر، ومع ذلك ففي خلافة عمر بن الخطاب قد أنكر التحريم المطلق لشرب الخمر، فشرّبها، حتّى سكر، متأولاً آيةً في كتاب الله تعالى على عدم إطلاق تحريم الخمر، فأقام عمر الحدّ عليه، ولم يكفره بإنكاره هذا الأمر المعلوم من الدين بالضرورة، ولا عذّره في تأوّل إعذاراً مطلقاً، لكنه لم يطبّق عليه حكم بيان مجمع الفقه الإسلامي الدولي، فلم يحكم برّدته، مع كونه أنكر معلوماً من الدين بالضرورة!

ومن الصحابة مَنْ كان يُنكر قرآنية المعوذتين؛ وآخر منهم كان يضيف في القرآن دعاءين للنبي ﷺ، ويسمّيهما: سورتي الحفد والخلع، ولعلّها من منسوخ التلاوة؛ ومن العلماء مَنْ أنكر بعض القراءات المتواترة، ومع ذلك لم يكفرهم أحدٌ بإنكار معلوم من الدين بالضرورة، خلافاً لإطلاق ذلك البيان المنتقد.

إلى أن يقول: وما استطال التكفيرون بشيءٍ أكثر من استطالتهم بمثل ذلك الإطلاق الذي جاء في البيان؛ فكل طائفةٍ تكفيريةٍ تكفر غيرها بحجةٍ أنهم أنكروا معلوماً من الدين بالضرورة، دون النظر في حال المُنكر، هل كان عالماً بما أنكره أم كان جاهلاً (جهلاً بسيطاً أو مركّباً)؟<sup>(٢٤)</sup>.

وكذلك قال المحقّق الأردبيلي: الظاهر أنّ المراد بالضروري الذي يكفر مُنكره هو الذي ثبت عنده يقيناً كونه من الدين<sup>(٢٥)</sup>.

وقال السيد اليزدي في العروة الوثقى: والمراد بالكافر مَنْ كان منكراً

للألوهية...، أو ضرورياً من ضروريات الدين، مع الالتفات إلى كونه ضرورياً<sup>(٢٦)</sup>.

### التكفير المتبادل بين المذاهب

إنّ القول بتكفير مُنْكَرِ الضرورة هياً الأرضية للتكفير المتبادل بين أتباع المذاهب الإسلامية؛ حيث يرى كلّ مذهب أنّ معتقده من ضروريات الدين، فيكفر مَنْ لم يؤمن بها من أتباع المذاهب الأخرى.

حيث رأى بعض علماء الشيعة كفر مَنْ أنكر ولاية أهل البيت؛ لأنها من ضروري الدين. لكنّ جمهور علماء الشيعة لا يرون ذلك.

يقول السيد الخوئي: لأنّ الضروري من الولاية إنما هي الولاية بمعنى الحبّ والولاء، وهم (عامة المسلمين) غير منكرين لها - بهذا المعنى -، بل قد يظهرون حبهم لأهل البيت (عليه السلام). وأما الولاية بمعنى الخلافة فهي ليست بضرورية بوجه، وإنما هي مسألة نظرية، وقد فسروها بمعنى الحبّ والولاء، ولو تقليداً لأبائهم وعلمائهم. وإنكارهم للولاية بمعنى الخلافة مستندٌ إلى الشبهة، كما عرفت. وقد أسلفنا أنّ إنكار الضروريّ إنما يستتبع الكفر والنجاسة فيما إذا كان مستلزماً لتكذيب النبي (صلى الله عليه وآله)، كما إذا كان عالماً بأنّ ما ينكره ممّا ثبت من الدين بالضرورة. وهذا لم يتحقق في حقّ أهل الخلاف؛ لعدم ثبوت الخلافة عندهم بالضرورة لأهل البيت (عليه السلام). نعم، الولاية - بمعنى الخلافة - من ضروريات المذهب، لا من ضروريات الدين<sup>(٢٧)</sup>.

وفي المقابل ذهب بعض علماء السنّة إلى تكفير مَنْ سبّ الشيخين. لكنّ جمهور فقهاءهم ذهب إلى عدم تكفيره. وتوقّف الإمام أحمد في كفره وقتله، وقال: يعاقب ويجلد ويحبس، حتّى يموت أو يرجع عن ذلك<sup>(٢٨)</sup>.

واتفقوا على أنّ مَنْ قذف السيدة عائشة بما برأها الله منه، أو أنكر صحبة الصديق، كفر؛ لأنه مكذبٌ لنصّ الكتاب.

وأما مَنْ كفر بعض الصحابة دون بعضٍ فذهب الحنفية والمالكية في المعتمد عندهم، والإمام أحمد في إحدى الروايتين، إلى عدم كفره؛ وذهب الشافعية والحنابلة في الرواية المشهورة إلى تكفير مَنْ كفر بعض الصحابة، وتطبّق عليه أحكام المرتد. وذهب المالكية إلى تكفير مَنْ تزوّج بزيّ الكفر، من لبس غيار، وشدّ زنار،

وتعليق صليب؛ وقيد المالكية والحنابلة بما إذا فعله حباً فيه وميلاً لأهله، وأما إن لبسه لعباً فحرام، وليس بكفر<sup>(٢٩)</sup>.

## ٤- جماعات الإسلام السياسي

في أعقاب سقوط الخلافة العثمانية مطلع القرن العشرين، والانبهار الذي ساد أوساط الأمة بالحضارة الغربية المادية، وانتشار تيارات وقيام سلطات مناوئة للحالة الدينية في بلاد المسلمين، تكوّنت جماعات وأحزاب تدعو للالتزام بالإسلام وإقامته وتطبيقه، في مقابل التيار الانهزامي والتيار المناوئ للدين، ولقيت تجاوباً من مجاميع من أبناء الأمة الغيارى على دينهم وأصالتهم. وكانت في البداية نشاطاً دَعَوِيّاً ثقافياً اجتماعياً، لكنها ما لبثت أن تحوّلت إلى النشاط السياسي، ومقاومة السلطات التي واجهتها بالقمع الشديد، كما حصل في مصر في عهد جمال عبد الناصر. وهناك نقاشٌ وخلاف حول مَنْ بدأ بالعنف.

من وحي هذه المواجهة انبعث تيار التكفير الجديد لتكفير الحكومات؛ حيث إنها تمنع الدعوة إلى الله ونشر الدين، ثمّ تكفير الأجهزة التابعة لها، وخصوصاً الأجهزة الأمنية. وقد ألّف (فارس آل شويل - سعودي) كتاباً بعنوان: (الباحث عن حكم قتل أفراد وضباط المباحث)<sup>(٣٠)</sup>، وهي رسالة في تأصيل جواز قتل أفراد المباحث السعودية. وقد صدر بعد المواجهات بين جماعات القاعدة والسلطات السعودية، عقب حادثة مواجهة استراحة حيّ الشفا، جنوب غربي الرياض، صباح ١٦ نوفمبر ٢٠٠٢م. ثم تطوّر الأمر إلى تكفير المجتمعات الخاضعة لهذه الحكومات. وبعضها اتخذ التكفير عنواناً لها، مثل: جماعة التكفير والهجرة في مصر<sup>(٣١)</sup>. ولهذه الجماعات كتابات وأدبيات منتشرة.

وتطوّرت الأمور إلى ظهور جماعات عديدة في هذا الزمان، ك (القاعدة) و(داعش) و(بوكو حرام) و(أنصار الشريعة) و(الشباب المسلم في الصومال)، وغيرها.

## التحذير من التكفير

بعد هذه المآسي والفظائع التي عاشتها الأمة؛ بسبب هذه التوجّهات التكفيرية،

أما أن للأمة أن تضع حداً لهذه الحالة المساوية؟!

إنَّ الله سبحانه وتعالى ينهى عن تكفير مَنْ أعلن إسلامه؛ يقول تعالى بنصٍّ صريح: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾، ويُرجع سبحانه الدافع إلى هذا المنزلق الخطر بأنه طلب المصلحة والأغراض الدنيوية: ﴿تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾، كما حذّر رسول الله ﷺ من التسرع في تكفير الآخرين، فقال في ما روي عنه: «إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرُ فَقَدْ بَاءَ بِهِ أَحَدُهُمَا»<sup>(٣٢)</sup>.  
وعنه ﷺ: «مَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكَفْرِ، أَوْ قَالَ: عَدُوَّ اللَّهِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ، إِلَّا حَارَ عَلَيْهِ»<sup>(٣٣)</sup>.

وقد ضرب الإمام عليّ عليه السلام أروع الأمثلة في تجنّب تكفير أحدٍ من أهل القبلة؛ حيث لم يسمح بتكفير مَنْ كفره أو حاربه، كما نقل ذلك حفيده الإمام محمد بن عليّ الباقر عليه السلام في قوله: «أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام لَمْ يَكُنْ يَنْسُبُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ حَرْبِهِ إِلَى الشَّرِّ، وَلَا إِلَى النِّفَاقِ، وَلَكِنَّهُ كَانَ يَقُولُ: «هُمْ إِخْوَانُنَا بَعَوًا عَلَيْنَا»<sup>(٣٤)</sup>.  
وسئل عليّ عليه السلام عَنْ قَتْلَى الْجَمَلِ، أَمْشُرُكُونَ هُمْ؟ قَالَ: «لَا، بَلْ مِنَ الشَّرِّ فَرُّوا»، قِيلَ: فَمَنْ أَفْقُونَ؟ قَالَ: «لَا، إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا»، قِيلَ: فَمَا هُمْ؟ قَالَ: «إِخْوَانُنَا، بَعَوًا عَلَيْنَا، فَتَصِرْنَا عَلَيْهِمْ»<sup>(٣٥)</sup>.

ونقل الشيخ عبد الوهّاب الشعراني، من علماء القرن العاشر، في كتاب (الطبقات الكبرى)<sup>(٣٦)</sup>، عن الإمام تقي الدين السبكي، من أئمة القرن الثامن، فقد سُئِلَ عن حكم تكفير المبتدعة وأهل الأهواء؟ فقال: اعلم أيّها السائل أن كل مَنْ خاف الله عز وجلّ استعظم القول بالتكفير لمن يقول: لا إله إلا الله، محمد رسول الله؛ إذ التكفير هائلٌ عظيمٌ الخطر؛ لأنّ مَنْ كفر شخصاً بعينه فكأنما أخبر أنّ مصيره في الآخرة جهنّم خالداً فيها أبد الأبد، وأنه في الدنيا مباحّ الدم والمال، لا يُمكن من نكاح مسلمة، ولا تجري عليه أحكام المسلمين، لا في حياته ولا بعد مماته. والخطأ في ترك ألف كافر أهون من الخطأ في سفك مِحْجَمَةٍ من دم امرئ مسلم. وفي الحديث: «لأنّ يُخطئ الإمام في العفو أحبّ إليّ من أن يخطئ في العقوبة»<sup>(٣٧)</sup>.

وبعد هذه القرون الطويلة التي اشتغلت فيها الأمة بعضها ببعض، ضمن جدلٍ عقيم، أبعدتها عن الحضارة وتطویر الحياة، وأوصلها إلى هذه الحالة المتردّية من

الاحتراب وسفك الدماء وسوء السمعة، أما أن نضع حداً لهذا المسار؟  
ومن المؤسف جداً أن تعيش الأمة في هذا العصر في ظل موجة عارمة من توجهات التكفير، مزّقت مجتمعات الأمة، وأسالت دماء أبنائها أنهاراً، واستباححت كل المحارم، وانتهكت كل المبادئ والأعراف، وشوّهت سمعة الإسلام والمسلمين في العالم.

وفي مواجهة هذا الواقع الأليم لا بُدَّ من إعادة النظر في فهمنا للدين عبر المجالات التالية:

### ١- إعادة النظر في التراث ومراجعته

مع ما يحمل تراثنا الديني من كنوز عظيمة يمكن أن نقدّمها للعالم، إلا أن المنطق العلمي يوجب علينا أن ننقيّه ممّا شابه والتصق به من نقولات وأفكار ياباها العقل والدين.

إنّ ما لدى المسلمين اليوم من كتب عقائدية وحديثية تحتاج إلى غريبة وتنقية؛ فبقاؤها دون مراجعة يشبه فتح مخازن الأدوية والسموم أمام الأطفال الذين لا يفرّقون بين النافع والضار.

ونشير هنا إلى جانب الممانعة التي تواجهها جهود التنقية والغريبة، فكل من يسعى لتنقية التراث يُتهم بشئى التهم.

### ٢- إعادة النظر في مناهج التعليم الدينية في المدارس والمعاهد والحوزات

حيث لا تزال حوزاتنا ومعاهدنا وجامعاتنا الإسلامية، بل حتّى المدارس الابتدائية، تدرّس كتباً في الفقه والعقيدة ألّفَتْ منذ قرون، وهي تحمل بذور التكفير والتطرّف، وتربّي النشء والمجتمع على التشدّد!!

### ٣- الخطاب الديني

لا بُدَّ من إعادة النظر في الخطاب الديني، الذي يتّهم الناس في أديانهم، ويصفهم بالكفر والشرك والابتداع؛ لاتباعهم مذاهب مختلفة؛ أو لأنهم لا يؤمنون

## • اتجاهات التكفير في التراث الديني

بولاية الأئمة؛ أو لأنهم يزورون القبور؛ أو يحتفلون بالمولد النبوي الشريف؛ أو يحيون مناسبات أهل البيت عليه السلام.

وبعض أئمة صلاة الجماعة يدعون في قنوتهم على المسلمين المخالفين لهم في بعض الآراء والمعتقدات، يدعون عليهم بالهلاك واللعن والخزْي، كما تتوالى فتاوى التكفير والتضليل في الساحة الإسلامية.

ومن الطبيعي أن تخلق هذه الأجواء بيئةً ومناخاً لإنتاج وتفريخ حركات التكفير والإرهاب والعنف.

## الهوامش

- (١) راجع: حسين الخشن، الفقه الجنائي في الإسلام، الردّة نموذجاً: ٢٥.
- (٢) افتقدته ساحة المعرفة الإسلامية مؤخراً، بتاريخ ٤ مارس ٢٠١٦م، رحمه الله.
- (٣) صدر عن مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى سنة ٢٠٠٣م، والثانية بالاشتراك مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة ٢٠٠٦م، ويقع في ١٩٨ صفحة من القطع الكبير.
- (٤) الدكتور طه جابر العلواني، لا إكراه في الدين، بحث في إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم: ١٢.
- (٥) نهج البلاغة، خطبة رقم ١، ومن خطبة له عليه السلام يذكر فيها ابتداء خلق السماء والأرض وخلق آدم.
- (٦) تفسير الطبري ٩: ٧٢، تفسير سورة النساء، القول في تأويل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا﴾.
- (٧) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله، ح ١٦٩.
- (٨) تفسير البغوي ١: ٤٦٦.
- (٩) الواقدي، كتاب المغازي ٣: ١٠٤٣.
- (١٠) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، أبواب استقبال القبلة، باب فضل استقبال القبلة، ح ٣٨٧.
- (١١) نهج البلاغة، الخطبة ٢٠٨.
- (١٢) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب إثم من رأى بقراءة القرآن أو تأكل به أو فخر به، ح ٤٧٨٨.
- (١٣) بحار الأنوار ٣٣: ٣٤٩.
- (١٤) ابن كثير، البداية والنهاية ٧: ٣١٨.
- (١٥) نهج البلاغة، الخطبة ١٢٧.
- (١٦) البداية والنهاية ٩: ٣٧٩.

**الإجتهااد والتجديد** - العدد السابع والأربعون، السنة الثانية عشرة، صيف ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ١٢٣

- (١٧) تاريخ مدينة دمشق ٥٩: ٢٥٧؛ وتاريخ الطبري ٨: ١٣٩.
- (١٨) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٧: ٦٨.
- (١٩) البداية والنهاية ١٠: ٢١٥.
- (٢٠) الذهبي، تاريخ الإسلام ١٧: ٢٩.
- (٢١) الكافي ٢: ٢٥، ح ١.
- (٢٢) الشيخ محمد جواد مغنية، فلسفات إسلامية: ١٤٨، دار الجواد، بيروت، ط ٦، ١٩٩٣م.
- (٢٣) انعقدت الدورة الحادية والعشرين لمؤتمر مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي في الرياض بتاريخ ١٥ - ١٩ محرم ١٤٣٥هـ، الموافق ١٨ - ٢٢ تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠١٣م، والقرار المشار إليه رقم ٢٠٢.
- (٢٤) نشر المقال بعنوان: (التكفير بإنكار المعلوم من الدين بالضرورة / ٢) في صحيفة المدينة، الجمعة ١٣/١٢/٢٠١٣م.
- (٢٥) المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة ٣: ١٩٩.
- (٢٦) السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، العروة الوثقى ١: ٦٠، فصل النجاسات، باب الكافر.
- (٢٧) السيد أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ٢: ٨٦.
- (٢٨) الموسوعة الفقهية ١٣: ٢٣٢، لفظ (تكفير)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت.
- (٢٩) المصدر السابق ١٣: ٢٣٣.
- (٣٠) فارس أحمد جمعان آل شويل الزهراني، الملّقب بـ (أبو جندل الأزدي)، أُلقي القبض عليه في أغسطس ٢٠٠٤م، وأُعدم في ٢ يناير عام ٢٠١٦م.
- (٣١) جماعة ظهرت في مصر عام ١٩٧١م، وأطلقت على نفسها اسم جماعة المسلمين، وتولّى قيادتها وصياغة أفكارها ومبادئها رجلٌ يدعى شكري مصطفى. كان طالباً في كلية الزراعة، واعتقل في عام ١٩٦٥م، وأدخل السجن بتهمة انتمائه إلى جماعة الإخوان المسلمين. وفي السجن تولّد أفكاره ونمّت، واعتبر نفسه مسلحاً عظيماً، وبأبعه أتباعه أميراً للمؤمنين وقائداً لجماعة المسلمين. وانتهى الأمر به إلى أن أُعدم هو وزملاؤه من قادة الجماعة في عام ١٩٧٨م.
- (٣٢) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب مَنْ كَفَرَ أَخَاهُ بِغَيْرِ تَأْوِيلٍ فَهُوَ كَمَا قَالَ، ح ٥٧٧٤.
- (٣٣) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان مَنْ قَالَ لِأَخِيهِ الْمُسْلِمِ: يَا كَافِرَ، ح ٩٦.
- (٣٤) وسائل الشيعة ١١: ٦٢، الباب ٢٦ من أبواب جهاد العدو، ح ١٠.
- (٣٥) شرح الأخبار ١: ٣٩٩، ح ٣٤٤؛ وتفسير القرطبي ١٦: ٣٢٤.
- (٣٦) الطبقات الكبرى ١: ١٣.
- (٣٧) الدكتور عمر عبد الله كامل، التحذير من المجازفة بالتكفير: ١٥، دار بيسان للنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣م.



## دور الاجتهاد في التقريب بين المذاهب الإسلامية

د. الشيخ مجيد شاكر سلماسي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: مرقال هاشم

### المقدمة

الاجتهاد مشتقٌ من «الجهد»، بمعنى بذل الوسع والمجهود في طلب الأمر<sup>(١)</sup>. والاجتهاد مصطلحٌ مشترك بين المسلمين، يعني بذل غاية الجهد من أجل تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي<sup>(٢)</sup>. وهناك مَنْ عرّف الاجتهاد بمعنى تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي، أو تحديد الوظيفة العملية<sup>(٣)</sup>.

وهناك معنى آخر للاجتهاد هو حجّةٌ عند أهل السنّة فقط. وهذا الاجتهاد الخاصّ يعني التشريع ووضع القوانين من قبّل الفقيه عند فقدان النصّ، ومصادقهُ الواضح هو القياس<sup>(٤)</sup>. إن هذا المعنى من الاجتهاد لا تثبت له الحجّية عند الشيعة، بل هناك روايات عن أئمّة الشيعة في إنكار الاجتهاد بالمعنى الخاصّ الذي يعني الرأي والقياس. وقال بعض فقهاء الشيعة: «الاجتهاد: افتعال من الجهد... وهو في عرف الفقهاء: بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية. وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهاداً...، سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد. فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد، قلنا: الأمر كذلك، لكنّ فيه (إيهامٌ) من حيث إن القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثنى القياس كنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس لوبذلك يتّحد تعريف الاجتهاد عند الشيعة وأهل السنّة<sup>(٥)</sup>»<sup>(٦)</sup>.

---

(\*) باحثٌ في الحوزة العلميّة، وحائزٌ على الدكتوراه في علم الكلام الشيعي.

## مسار تطوّر الاجتهاد في الإسلام

ليس الاجتهاد أمراً مستحدثاً، بل هو ضاربٌ بجذوره في عمق التعاليم الإسلامية. إن الاجتهاد هبةٌ من الله تعالى للمسلمين منذ عصر النبي الأكرم ﷺ. وهناك الكثير من الأدلة والشواهد من الروايات والأحاديث في هذا الشأن.

إن هذا العنوان (مسار تطوّر الاجتهاد في الإسلام) سوف يبحث في التقارير التاريخية والروائية. إن أوّل استعمالٍ لمفردة الاجتهاد بمعنى استنباط الحكم الشرعي يعود إلى عهد الخليفة الأول. وقد قال السيد الشهيد محمد باقر الصدر في هذا الشأن: «قد استعملت هذه الكلمة [الاجتهاد]. لأوّل مرّة - على الصعيد الفقهي للتعبير بها عن قاعدة من القواعد التي قرّرتها بعض مدارس الفقه السنّي، وسارت على أساسها، وهي القاعدة القائلة: «إن الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً، ولم يجد نصّاً يدلّ عليه في الكتاب أو السنّة، رجع إلى الاجتهاد، بدّلاً عن النصّ»<sup>(٧)</sup>.

إن روايات حثّ المسلمين على الإفتاء وتفريع الأصول، وكذلك ضرورة التفقه في الدين، دليلٌ مُحكّم على مشروعية ومقبولية الاجتهاد في تعاليم الإسلام. قال الإمام الباقر ﷺ، مخاطباً أبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة، وأفتِ الناس؛ فإنّي أحبّ أن يُرى في شيعتي مثلك»<sup>(٨)</sup>.

وروى أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الإمام الرضا ﷺ أنه قال: «علينا إلقاء الأصول، وعليكم التفريع»<sup>(٩)</sup>.

وعن عليّ بن حمزة قال: سمعتُ الإمام الصادق ﷺ يقول: «تفقهوا في الدين؛ فإنه مَنْ لم يتفقه منكم فهو أعرابيٌّ؛ إن الله - عزّ وجلّ - يقول في كتابه: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢)»<sup>(١٠)</sup>.

وعن أبي سعيد الخدري قال: «خرج رجلان في سفرٍ، فحضرت الصلاة، وليس معهما ماء، فتيمّما صعيداً طيباً، فصلّيا، ثم وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدهما الصلاة والوضوء، ولم يُعِدْ الآخر، ثم أتيا رسول الله ﷺ، فذكرا ذلك له، فقال للذي لم يُعِدْ: أصبّت السنّة وأجزأتك الصلاة، وقال للذي توضّأ وأعاد: لك الأجر مرّتين»<sup>(١١)</sup>.

و«عن زرارة، عن حمران قال: قال لي أبو عبد الله ﷺ: إن في كتاب عليّ ﷺ:

إذا صلّوا الجمعة في وقتٍ فصلوا معهم. قال زرارة: قلتُ له: هذا ما لا يكون. اتّفاك. عدوّ الله أقتدي به! قال حمّان: كيف اتّفاني وأنا لم أسأله، هو الذي ابتدأني، وقال: في كتاب عليّ عليه السلام: إذا صلّوا الجمعة في وقتٍ فصلوا معهم، كيف يكون في هذا منه تقية؟ قال: قلتُ: قد اتّفاك، وهذا ما لا يجوز، حتّى قضي انا اجتمعنا عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له حمّان: أصلحك الله، حدثت هذا الحديث الذي حدّثتني به أن في كتاب عليّ عليه السلام: إذا صلّوا الجمعة في وقتٍ فصلوا معهم، فقال هذا: لا يكون. عدوّ الله فاسقٌ لا ينبغي لنا أن نقتدي به ولا نصلي معه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: في كتاب عليّ عليه السلام: إذا صلّوا الجمعة في وقتٍ فصلوا معهم، ولا تقومن من مقعدك حتّى تصلي ركعتين أخريين، قلتُ: فأكون قد صليتُ أربعاً لنفسي، لم أقتد به؟ فقال: نعم، قال: فسكتُ، وسكت صاحبي، ورضينا»<sup>(١٢)</sup>.

وفي حديثٍ آخر: عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن الحسن بن جهم قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام: يا أبا محمد، ما تقول في رجل يتزوج نصرانية على مسلمة؟ قلت: جعلت فداك، وما قولي بين يديك! قال: لتقولن، فإن ذلك يُعلم به قولي، قلتُ: لا يجوز تزويج النصرانية على مسلمة، ولا غير مسلمة، قال: ولم؟ قلتُ: لقول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾ (البقرة: ٢٢١)، قال: فما تقول في هذه الآية: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ (المائدة: ٥)؟ قلتُ: فقلوله: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ نسخت هذه الآية، فتبسّم، ثم سكت.

ففي هذه الرواية، رغم عدم إصابة الحسن بن جهم في استنباطه الفقهي؛ إذ هناك فرقٌ بين الخاصّ والعام، كما أن الآية الثانية قد نزلت بعد الآية الأولى، ولا يمكن للمتقدّم أن ينسخ المتأخّر، ولكن هذا المقدار يكفي للدلالة على أن الاجتهاد والاستنباط كان شائعاً بين أصحاب الأئمة، وأن الأئمة عليهم السلام لم يكونوا يردعونهم عن ذلك، بل كانوا يحثّونهم ويشجعونهم عليه.

كان الفضل بن شاذان من أصحاب الإمامين الرضا والجواد عليه السلام، وموضع تأييدهما، كما ترخّم عليه الإمام العسكري عليه السلام، وله كتاب مشتملٌ على فتاواه الاجتهادية الممضاة من قبِل الأئمة أيضاً<sup>(١٣)</sup>. وقد ذكرت بعض فتاواه في كتاب

الكافي<sup>(١٤)</sup>. كما توجد هناك أمثلة أخرى على اجتهادات أصحاب الأئمة في المصادر الروائية الشيعية المعتبرة<sup>(١٥)</sup>.

كان الأئمة المعصومون يعلمون أصحابهم المنهج والأسلوب الصحيح في الاجتهاد. وكان أحد الأصحاب، واسمه عبد الأعلى مولى آل سام، يقول: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرتُ فانقطع ظفري، فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، امسح عليه»<sup>(١٦)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن ما ورد في بعض الروايات، ويوحى في ظاهره شجياً للاجتهاد، إنما المراد منه هو خصوص القياس والرأي.

رُوي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «الدين ليس بالرأي، إنما هو الاتباع»<sup>(١٧)</sup>. وقال الإمام الصادق عليه السلام في ردّ الاجتهاد بمعنى الرأي والقياس: «إن علياً عليه السلام أبا أن يدخل في دين الله الرأي، وأن يقول في شيء من دين الله بالرأي والمقاييس»<sup>(١٨)</sup>.

وقد ذهب الأخباريون - استناداً إلى هذه الروايات - إلى الاعتقاد بحرمة الاجتهاد والتوقف في موارد روايات أهل البيت. وفي ذلك قال محمد أمين الأسترآبادي: «... عند قدماء أصحابنا الأخباريين - قدس الله أرواحهم -، كالشيخين الأعلمين الصدوقين [الشيخ الصدوق والشيخ الطوسي]، والإمام ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني، كما صرح به في أوائل كتاب الكافي، وكما نطق به باب التقليد وباب الرأي والمقاييس، وباب التمسك بما في الكتب من كتاب الكافي، فإنها صريحة في حرمة الاجتهاد والتقليد، وفي وجوب التمسك بروايات العترة الطاهرة عليه السلام المسطورة في تلك الكتب المؤلفة بأمرهم»<sup>(١٩)</sup>.

وفي المذهب الفقهي لأهل السنة يُعتبر الاجتهاد القائم على النصوص المعتبرة عندهم - بالإضافة إلى مشروعيته ومقبوليته - ضرورياً أيضاً. إن الروايات الواردة في المصادر الروائية لدى أهل السنة كالتالي: «عَنْ رَجَالٍ مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، عَنْ مُعَاذٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ: «كَيْفَ تَقْضِي؟» فَقَالَ أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟» قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، قَالَ [رسول الله]: الْحَمْدُ لِلَّهِ

الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ»<sup>(٢٠)</sup>.

وروي بشأن منهج أبي بكر أيضاً: «كان أبو بكر - رضي الله عنه - إذا ورد عليه خصم نظر في كتاب الله؛ فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به بينهم؛ فإن لم يجد في الكتاب نظر هل كانت من النبي ﷺ فيه سنة؛ فإن علمها قضى بها؛ وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين، فقال: أتاني كذا وكذا، فنظرت في كتاب الله وفي سنة رسول الله ﷺ فلم أجد في ذلك شيئاً، فهل تعلمون أن نبي الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فربما قام إليه الرهط فقالوا: نعم، قضى فيه بكذا وكذا، فيأخذ بقضاء رسول الله ﷺ»<sup>(٢١)</sup>.

وجاء في وصية الخليفة الثاني لشريح القاضي: «إذا جاءك أمر في كتاب الله - عز وجل - فاقض به، ولا يلفتتكَ عنه الرجال؛ فإن أتاك ما ليس في كتاب الله فانظر سنة رسول الله ﷺ فاقض بها؛ فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، ولم يكن فيه سنة (من) رسول الله ﷺ، فانظر ما اجتمع عليه الناس فخذ به؛ فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، ولم يكن فيه سنة من رسول الله ﷺ، ولم يتكلم فيه أحدٌ قبلك، فاختر أي الأمرين شئت»<sup>(٢٢)</sup>.

وفي بعض الروايات أن العشرة من الصحابة - الذين يعتقد أهل السنة أنهم من العشرة المبشرين بالجنة [العشرة المبشرة] - كانوا يجتهدون في حياة النبي ﷺ<sup>(٢٣)</sup>.  
لم يشهد تاريخ المذاهب الإسلامية الطويل غلقاً لباب الاجتهاد أبداً؛ إذ لم يكن الكلام والفقه الإسلامي يوماً ما خالياً من الاجتهاد والاستنباط. وكان هناك على الدوام جماعة من العلماء المسلمين يرجعون في استنباط الأحكام والتعاليم الدينية إلى القرآن والسنة والإجماع. إن الاجتهاد يكتسب المشروعية من خلال الرجوع إلى القرآن والسنة والإجماع.

قال الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢).

كما أن سنة رسول الله القائمة على بيان القرآن الكريم قد أضفت المشروعية على الاجتهاد. فقد روي عن رسول الله من قبل الفريقين أنه قال: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ

فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ<sup>(٢٤)</sup>.

إن هذا البيان الصريح المأثور عن رسول الله يُعدّ دليلاً على جواز الاجتهاد في كلّ زمانٍ لحلّ المشاكل والمعضلات الفقهية والعقائدية للمسلمين. وعندما يكون الاجتهاد مشروعاً، ويتمّ إمضاؤه من قبل الشارع، عندها يكون الاختلاف في الآراء على أساس الضوابط الشرعية مقبولاً، ولازم ذلك احترام آراء الآخرين.

### الاجتهاد خارج دائرة الفقه والأصول

كما تقدّم أن أشرنا فإن مشروعية الاجتهاد في التعاليم الدينية أمرٌ ثابت. إن مشروعية الاجتهاد جارية في جميع العلوم الإسلامية النقلية، من قبيل: الفقه والعقائد والتاريخ والتفسير. يتكفّل الاجتهاد بمهمة استنباط الأحكام الشرعية من المصادر الدينية المعتبرة. إن حصر هذه المسؤولية بالفقه لا يبدو منطقياً؛ إذ لو كان دليل حصر الاجتهاد بالفقه هو الرواية القائلة: «عن عليّ بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن حريز، عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام؟ فقال: حلال محمد حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره، ولا يجيء غيره»<sup>(٢٥)</sup> لم يكن ذلك دليلاً كافياً؛ لأن هذه الرواية تشمل الفقه أيضاً، بمعنى أن الاجتهاد - طبقاً لهذه الرواية - إذا لم يكن جائزاً لن يكون جائزاً في الفقه أيضاً؛ وإذا كان الاجتهاد جائزاً في الفقه كان جائزاً في العقائد والتاريخ والتفسير أيضاً. يُضاف إلى ذلك أن الاجتهاد في الكلام لن يكون اجتهداً في الأمور الثابتة والبديهية، من قبيل: أصل التوحيد أو النبوة، حتّى يؤدي إلى تجاهل الأصول والبديهيات الدينية، بل الاجتهاد الكلامي عبارة عن إرجاع الفروع إلى الأصول، كما هو الحال في الفقه أيضاً. وعليه يتّضح أن الاجتهاد في الكلام لا يعني عدم الثبات في العقائد، ولا يناهز الرواية القائلة: «حلال محمد حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ أبداً إلى يوم القيامة»<sup>(٢٦)</sup>.

وعلى الرغم مما يبدو من أن الحديث عن الاجتهاد خارج دائرة الفقه حديثٌ جديد، بيد أن الحقيقة هي أن الاجتهاد في الكلام والتاريخ ليس أمراً جديداً، بل كان قائماً منذ صدر الإسلام. وإن المصداق التاريخي للاجتهاد في الكلام هو كتاب

• دور الاجتهاد في التقريب بين المذاهب الإسلامية

«تصحيح الاعتقاد»، للشيخ المفيد. وهو على ما يبدو شرحٌ نقديٌّ لكتاب عقائد أستاذه الشيخ الصدوق. يمكن اعتبار كتاب «تصحيح الاعتقاد» رسالةً اعتقادية للشيخ المفيد، كما أن رسالة الاعتقاد هي رسالة اعتقادية للشيخ الصدوق. لقد ذكر الشيخ المفيد في كتابه «تصحيح الاعتقاد» فهمه واستنباطه، واعتبر بعض استنباطات الشيخ الصدوق غير صائبة.

على الرغم من اختلاف المسلمين في فهم واستنباط المسائل الكلامية والفقهية والتفسيرية والحديثية وما إلى ذلك، إلا أنهم كانوا متفقين في المسائل الجوهرية، من قبيل: التوحيد، والنبوة، والمعاد. يمكن مشاهدة الاختلاف في الاستنباط على أساس هذه المعتقدات الجوهرية ضمن كلِّ مذهبٍ فقهي وكلامي أيضاً، حيث يعرف هذا الاختلاف بالاجتهاد. إن الاجتهاد عمليةٌ تقوم على أساس المنطق والعقل المؤيد من قبل الإسلام.

إن الإسلام يولي الاجتهاد أهميةً كبيرة، بحيث إن المجتهد حتى إذا أخطأ - دون عمدٍ أو كتمان للحقيقية - فإنه سيؤجر على ذلك، وفي ذلك قال رسول الله ﷺ: «مَنْ اجْتَهِدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَمَنْ أخطأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ»<sup>(٢٧)</sup>.

يرى العلامة شرف الدين أن اختلاف العلماء من الشيعة والسنة هو من سنخ اختلاف المجتهدين في المذهب الواحد، الذي لا ينطوي على ملازمة التكفير وتفسيق أتباع هذه المذاهب من قبل الآخر<sup>(٢٨)</sup>.

إن الاسلام، من خلال اعترافه بالاجتهاد في إطار الضوابط والقواعد الشرعية، قد احترم اختلاف الآراء أيضاً. ومن هنا يجب على المسلمين اعتبار تنوع الاجتهادات وتعدد الآراء أمراً طبيعياً، وأن يحترموا عقائد الآخرين.

لقد اعتبر الاجتهاد للوصول إلى مقام التفقه وإنذار الآخرين - حتى في عصر حياة رسول الله ﷺ واتصاله بالوحي - واجباً دينياً، وعلى المسلمين أن يتمسكوا به في جميع العصور. قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢). هناك مَنْ ذهب إلى القول بأن الاجتهاد في هذه الآية يختص بالأمور الاعتقادية والأخلاقية فقط<sup>(٢٩)</sup>. بيد أن الاجتهاد في هذه الآية

يشمل جميع التعاليم الدينية<sup>(٣٠)</sup>. إن هذه الآية بصدد بيان ضرورة الاجتهاد في التعاليم الدينية، واتساع رقعة ودائرة الاجتهاد طبقاً لما تقتضيه المرحلة الزمنية التي يعيشها الإنسان<sup>(٣١)</sup>.

إن الآية ١٢٢ من سورة التوبة تمثل دليلاً على مشروعية الاجتهاد وجواز التقليد وحجية قول المجتهد. إن هذه الآية أمرت في المرحلة الأولى بالنفر والهجرة وشد الرحال؛ لطلب العلوم والتعاليم الدينية، وفي المرحلة التالية أمرت بالعودة - بعد تحصيل العلم - إلى أوطانهم وأهلهم والعمل على تحذيرهم وإنذارهم. وهذا يستلزم ثبوت الحجية لقول المجتهد وفهمه على الناس، وأن يكون تقليد الناس للمجتهد مشروعاً. كما يدلّ صدر الآية على وجوب تحصيل العلوم الدينية.

وكما تقدّم أن ذكرنا فإن الآية ١٢٢ من سورة التوبة تدلّ على مشروعية الاجتهاد، ولكن لا يمكن أن نفهم منها حصر الاجتهاد بالفقه. من الواضح أن كلمة «ليتفقوا» في هذه الآية ليس لها أي علاقة بالفقه المصطلح، بمعنى الأحكام العملية، سوى الاشتراك اللفظي، وإلا فإن المراد من «التفقه» في هذه الآية هو الفهم العميق للدين، الأعم من الفقه والعقيدة والتاريخ والتفسير.

لم يرد في أي من التفاسير القرآنية تفسير عبارة: «ليتفقوا» بمعنى التعرف على علم الفقه، بل تمّ تفسيرها بمعنى «العلم الديني العميق»، أو «معرفة الدين»<sup>(٣٢)</sup>.

ناظر هشام بن سالم رجلاً شامياً، بأمر من الإمام، في موضوع علم الكلام، وبعد انتهاء المناظرة، حيث اعتنق الشامي الإسلام، «التفت أبو عبد الله عليه السلام إلى حمّاد فقال: تجري الكلام على الأثر فتصيب، والتفت إلى هشام بن سالم فقال: تريد الأثر ولا تعرفه، ثم التفت إلى الأحول فقال: قياس رواج، تكسر باطلاً بباطل، إلا أن باطلك أظهر، ثم التفت إلى قيس بن الماصر فقال: تتكلم وأقرب ما تكون من الخبر عن رسول الله ﷺ أبعد ما تكون منه، تمزج الحق مع الباطل، وقليل الحق يكفي عن كثير الباطل، أنت والأحول قفازان حاذقان. قال يونس لراوي الحديث: فظننت والله أنه يقول لهشام قريباً ممّا قال لهما، ثم قال: يا هشام، لا تكاد تقع، تلوي رجلينك إذا هممت بالأرض طرّبت، مثلك فليكلّم الناس، فاتّق الزلّة، والشفاعة من ورائها إن شاء الله»<sup>(٣٣)</sup>.



#### • دور الاجتهاد في التقريب بين المذاهب الإسلامية

إن هذه الرواية، بالإضافة إلى دلالتها على مشروعية الاجتهاد في الكلام، تدلّ كذلك على عدم حصر الاجتهاد في دائرة الفقه. إن أدلة مشروعية الاجتهاد في الإسلام تشمل الفقه والاعتقاد والتفسير والتاريخ، بمعنى أن الاجتهاد إذا كان مشروعاً فهو مشروع في جميع المجالات الدينية، وإذا لم يكن الاجتهاد في العقائد والتاريخ مشروعاً فهو غير مشروع في الفقه أيضاً.

إن الاجتهاد في العقائد لا يعني الاجتهاد في الأصول وتجاوز الخطوط الإسلامية الحمراء. كما أن الاجتهاد في الفقه لا يعني الاجتهاد في أصل وجوب الصلاة والصوم والحجّ وسائر الفروع الفقهية الأخرى.

إذا أمنا بمسألة الاجتهاد فإن الاختلاف المذهبي بين المسلمين سوف يتحوّل من ظاهرة مذمومة إلى ظاهرة ممدوحة تتطوي على حيوية الدين. ولربما لو اتسعت رقعة الاجتهاد لتشمل دائرة الكلام والتاريخ قد لا نشهد النزاعات والصراعات بين أتباع المذاهب الإسلامية. فلو كانت مشروعية الاجتهاد في المسائل الدينية شاملة فإن كلام واعتقاد أيّ شخص لن ينطوي على ما يوجب القلق والنزاع، بل إن اختلاف العلماء سيتحوّل إلى مناظرات علمية.

#### ضرورة إيجاد العذر لمن يخالف مشروعية الاجتهاد

يحظى مصطلح التصويب والتخطئة في الاجتهاد بأهمية بالغة. طبقاً لنظرية التصويب يكون اجتهاد واستنباط كلّ واحد من المجتهدين حقّاً ومطابقاً للواقع، وأما طبقاً لنظرية التخطئة فهناك إمكان للخطأ في الاستنباط والاجتهاد.

هناك عددٌ من علماء أهل السنّة، وكذلك علماء الشيعة، يذهبون - على أساس نظرية التخطئة - إلى القول بأن واحداً من آراء المجتهدين هو الحقّ والمطابق للواقع على نحو الإجمال<sup>(٣٤)</sup>.

ويبدو أيضاً أن دليل نظرية التخطئة - على ما أشار الشيخ الطوسي<sup>(٣٥)</sup> - هو قاعدة اللطف، بمعنى أنه يجب على الشارع لتقريب الناس من الطاعة وإبعادهم عن المعاصي أن يبيّن لهم الحكم الواقعي.

هناك من علماء السنّة من قال بالتصويب، حتّى في المسائل الكلامية أيضاً<sup>(٣٦)</sup>.

في المسائل الكلامية يستحيل القول بالتصويب؛ إذ في المسائل الاعتقادية لا يكون الواقع تابعاً لاعتقاد وإيمان المكلف، بل الإيمان والاعتقاد هو التابع للواقع والحقيقة. إن كلمات أئمة المذاهب الفقهية لأهل السنة في إمكان خطئهم الاجتهادي تمثل دليلاً واضحاً على عدم صوابية القول بالتصويب.

يقول مالك بن أنس: «إنما أنا بشرٌ أصيب وأخطئ؛ فاعرضوا قولِي على الكتاب والسنة»<sup>(٣٧)</sup>.

وقال أبو حنيفة: «هذا رأيي، وهذا أحسن ما رأيته، فمن جاء برأيٍ غير هذا قبلناه»<sup>(٣٨)</sup>.

وقال الشافعي: «إذا صحَّ الحديث بخلاف قولِي فاضربوا بقولِي الحائط»<sup>(٣٩)</sup>. وقال أحمد بن حنبل: «لا تقلد دينك الرجال؛ فإنهم لن يسلموا من أن يغلطوا»<sup>(٤٠)</sup>. يبدو أن مراد الذين ذكروا التصويب - ولا سيما في المسائل الكلامية - هو إعذار المخطئ؛ وذلك لأنه قد عمل على طبق تكليفه الشرعي في الوصول إلى الأصول الاعتقادية، ولكن غاية ما هناك أنه لم يُصِبْ الواقع والحقيقة.

وعلى أي حال هناك إمكانٌ للخطأ في الاجتهاد واستتباط الأحكام الدينية من الأدلة والمصادر الشرعية. وقد أمضى الشارع مشروعية الاجتهاد حتى مع احتمال خطأ المجتهد. وعلى هذا الأساس لا مجال لمؤاخذه المجتهد إذا سار على وفق القواعد والضوابط الشرعية المثبتة في عملية الاجتهاد.

إن الطريق الوحيد في التعاطي مع الخطأ المحتمل هو القول بمعذورية المجتهد. وقد سبق أن ذكرنا في أكثر من موضعٍ من هذه المقالة أنه قد روى الفريقان - من الشيعة وأهل السنة - أن رسول الله ﷺ قال: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»<sup>(٤١)</sup>. وعليه فإن المجتهد الذي يخطئ عند اجتهداده في إصابة الحكم الواقعي يكون معذوراً أمام الله تعالى، فكيف لا يكون معذوراً عند الناس؟!

وهذا هو منطق القرآن الكريم، حيث يرى أجراً لكل من اليهود والنصارى إذا عبدوه بإخلاصٍ، بعيداً عن العناد والتقصير، وذلك إذ يقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ

أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿البقرة: ٦٢﴾.

وقد ذهب العلامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية إلى القول: «هذا مما تكررت فيه آيات القرآن أن السعادة والكرامة تدور مدار العبودية، فلا اسم من هذه الأسماء ينفع لتسميه شيئاً، ولا وصف من أوصاف الكمال يبقى لصاحبه وينجيه، إلا مع لزوم العبودية»<sup>(٤٢)</sup>.

وعلى الرغم من أن الاجتهاد منبثق من التعاليم الإسلامية الأصيلة، وأن الاجتهاد كان جارياً منذ عصر النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار ﷺ، بيد أن الحقيقة هي أن الاجتهاد حصيلة اجتهادات شخصية للمجتهد، وإن الاجتهادات الشخصية لا تعصم من الخطأ. والمخطئ في الاجتهاد في التعاليم الدينية يعتبر معذوراً، بل له أجر في مقابل اجتهاده.

### الأحكام الفقهية للمخالفين عند فقهاء الشيعة

إن بحث ارتداد وكفر المخالف في المذهب كان على الدوام محط اهتمام علماء جميع المذاهب، وكان هذا السؤال ماثلاً أمام جميع المذاهب الإسلامية على الدوام: هل المخالف للمذهب، مع إيمانه بأصول الإسلام من التوحيد والمعاد والنبوة، مسلم أم كافر؟

كما كان هذا السؤال مطروحاً أمام المذهب الشيعي، وبين المتكلمين والفقهاء الشيعة من الطراز الأول: هل يعتبر أهل السنة، والذين ينكرون ولاية أمير المؤمنين ﷺ، من الكفار والخارجين عن الملة والدين الإسلامي الحنيف أم هم مسلمون يجب احترام أموالهم وأرواحهم؟

ليس هناك اختلاف في تعريف الإسلام، وما هو المعيار الذي يكون الشخص على أساسه مسلماً؛ إذ يجمع المسلمون على إسلام من ينطق بالشهادتين. قال رسول الله ﷺ: «فَإِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؛ فَإِذَا قَالُوهَا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَى يَوْمٍ يَلْقَوْنَ رَبَّهُمْ فَيُحَاسِبُهُمْ»<sup>(٤٣)</sup>. وقال ﷺ في رواية أخرى: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَإِنِّي رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ»<sup>(٤٤)</sup>.

إن هذه الروايات تدلّ على أن مَنْ تَلَفَّظَ بالشهادتين، ولم يُنْكِرْ ضروريات الإسلام، بحيث يؤدي ذلك إلى إنكار الرسالة، فهو مسلمٌ، ولا يحقّ لأحدٍ أن يكفره. كما يذهب الشيعة إلى الاعتقاد بأن الإسلام هو النطق بالشهادتين، وأن مَنْ شهد لله بالألوهية والوحدانية، ولمحمد بالرسالة، عصم ماله ونفسه، وكان حسابه على الله: «إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِذَا قَالُوهُمَا فَقَدْ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»<sup>(٤٥)</sup>. وكما تقدّم أن أشرنا فإن ظاهرة الخلاف المذهبي كانت ولا تزال محطّ اهتمام علماء وفقهاء الإسلام. وعلى الرغم من وضوح مسألة الإسلام وملاك الاتصاف بالإسلام، ولكن هناك في المصادر الروائية بعض الروايات التي تدلّ على تكفير المخالفين.

عند دراسة بعض الروايات التي تعتبر منكر العقائد الشيعية كافراً يمكن تقسيم هذه الطائفة من الروايات إلى قسمين:

أ. الروايات التي هي بصدد بيان مقام الإمامة والولاية، والإشادة برفيع وشموخ منزلتهما، من قبيل: الرواية التالية المأثورة عن الإمام الباقر<sup>(عليه السلام)</sup>: «حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ الزِّيَادِيِّ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبَانُ بْنُ عُثْمَانَ، عَنْ فَضِيلٍ، عَنْ أَبِي حَمَزَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ<sup>(عليه السلام)</sup> قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوِلَايَةِ، وَلَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِي بِالْوِلَايَةِ»<sup>(٤٦)</sup>.

ب. الروايات التي تعرّف بمنكري إمامة الأئمة<sup>(عليهم السلام)</sup>. وقد استعملت هذه الطائفة من الروايات مصطلحي «الكافر» و«المرتد» بشأنهم.

أما الرواية التي تثبت كفر من يخالف الإمامة فهي من قبيل: . قَالَ رَسُولُ اللَّهِ<sup>(صلى الله عليه وآله)</sup>: «مَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً»<sup>(٤٧)</sup>. . أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ الْفَضِيلِ، عَنْ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ<sup>(عليه السلام)</sup>: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ<sup>(صلى الله عليه وآله)</sup>: «مَنْ مَاتَ لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: جَاهِلِيَّةً جَهْلَاءَ أَوْ جَاهِلِيَّةً لَا يَعْرِفُ إِمَامَهُ؟ قَالَ جَاهِلِيَّةً كُفْرٍ وَفَاقٍ وَضَلَالٍ»<sup>(٤٨)</sup>.

. «مَنْ عَرَفْنَا كَانَ مُؤْمِنًا، وَمَنْ أَنْكَرْنَا كَانَ كَافِرًا»<sup>(٤٩)</sup>.

وأما الروايات الدالة على ارتداد منكر الإمامة فهي من قبيل: الرواية المأثورة عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، والتي تقول: «إِنَّهُ نَزَلَتْ فِي عَلِيِّ عليه السلام: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (المائدة: ٥٠)»<sup>(٥٠)</sup>.

وعلى الرغم من ظهور هذه الروايات في أن إنكار الإمامة يوجب الكفر والارتداد، وكأنها ترى الإمامة من أصول الدين، فإنه، بغض النظر عن تعارض هذه الروايات مع معيار الاتصاف بالإسلام من وجهة نظر القرآن، وتعارضها كذلك مع الروايات المتواترة، لا تدل على الكفر والارتداد دلالة تامة.

إن المعيار والملاك الذي يجعل من الشخص مسلماً - من وجهة نظر الإسلام - هو النطق بالشهادتين، وهما: «الشهادة لله تعالى بالوحدانية، والشهادة للنبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم بالرسالة». وحيث إن الإسلام والإيمان أمرٌ ينطوي عليه القلب، ولا يعلمه سوى الله سبحانه وتعالى، فنحن مكلفون بالعمل على طبق ظاهر الشهادة. وإن كل من ينطق بهما جرت عليه أحكام المسلم، ويتمتع عندها بكامل حقوق الإنسان المسلم. وهذه المسألة تمثل حقيقة قرآنية ضاربة بجذورها في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسيرة الأئمة الأطهار عليهم السلام.

قال الله تعالى: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا» (النساء: ٩٤). ومما ورد في سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لَمَّا رَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم مِنْ غَزْوَةِ خَيْبَرَ، وَبَعَثَ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ فِي خَيْلٍ إِلَى بَعْضِ قُرَى الْيَهُودِ فِي نَاحِيَةِ فَدَكٍ؛ لِيَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، وَكَانَ رَجُلٌ مِنَ الْيَهُودِ يُقَالُ لَهُ: مِرْدَاسُ بْنُ نَهْيَكٍ الْفَدَكِيُّ فِي بَعْضِ الْقُرَى، فَلَمَّا أَحَسَّ بِخَيْلِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم جَمَعَ أَهْلُهُ وَمَالَهُ وَصَارَ فِي نَاحِيَةِ الْجَبَلِ، فَأَقْبَلَ يَقُولُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم، فَمَرَّ بِأُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ، فَطَعَنَهُ فَقَتَلَهُ، فَلَمَّا رَجَعَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم أَخْبَرَ بِذَلِكَ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم: قَتَلْتَ رَجُلًا شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ؟ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّمَا قَالَ تَعُودًا مِنَ الْقَتْلِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم: فَلَا شَقَقْتَ الْغُطَاءَ عَنْ قَلْبِهِ، وَلَا مَا قَالَ بِلِسَانِهِ قَبْلَتْ، وَلَا مَا كَانَ فِي نَفْسِهِ عَلِمَتْ، فَحَلَفَ بَعْدَ ذَلِكَ أَنَّهُ لَا يَقْتُلُ أَحَدًا شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ

روى أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شَيْمٍ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «مَا شَهِدَ رَجُلٌ عَلَى رَجُلٍ بِكُفْرٍ قَطُّ إِلَّا بَاءَ بِهِ أَحَدُهُمَا؛ إِنْ كَانَ شَهِدَ عَلَى كَافِرٍ صَدَقَ، وَإِنْ كَانَ مُؤْمِنًا رَجَعَ الْكُفْرُ عَلَيْهِ؛ فَإِيَّاكُمْ وَالطَّعْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»<sup>(٥٢)</sup>.

وقد ذهب فقهاء الشيعة؛ تَبَعًا لِلْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ، إِلَى اعتبار المعيار والملاك الإسلامي في الاكتفاء بالإقرار الظاهري. وفي ذلك يقول صاحب الجواهر: «الإسلام... عبارة عن إظهار الشهادتين، والتلبس بشعار المسلمين، وإن كان باطنه واعتقاده فاسداً»<sup>(٥٣)</sup>. كما يذهب المعاصرون من فقهاء الشيعة إلى الاعتقاد بـ «أن الكافر إذا نطق بالشهادتين صار مسلماً»<sup>(٥٤)</sup>.

على الرغم من أن القرآن والروايات المتواترة تدلّ على عدم جواز التكفير أو التفسير، بيد أنه يلوح من بعض الروايات تكفير المخالفين. إن هذه الروايات تنقسم إلى قسمين: الروايات التي تعتبر جميع الصحابة مرتدّين، سوى نزر قليل منهم؛ والروايات التي ترى كفر المنكرين للإمامة بالمعنى الذي يراه الشيعة. وفي ما يلي سوف نذكر رواية واحدة من كل قسم من هذه الروايات، ثم نعمل على دراسة دلالتها.

١. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: «ارْتَدَّ النَّاسُ إِلَّا ثَلَاثَةً نَفَرٌ: سَلْمَانُ وَأَبُو ذَرٍّ وَالْمَقْدَادُ. قَالَ [الراوي]: قُلْتُ: فَعَمَّارٌ؟ قَالَ: قَدْ كَانَ جَاضَ جِيضَةً، ثُمَّ رَجَعَ. ثُمَّ قَالَ: إِنْ أَرَدْتُ الَّذِي لَمْ يَشْكُ وَلَمْ يَدْخُلْهُ شَيْءٌ فَالْمَقْدَادُ. فَأَمَّا سَلْمَانُ فَإِنَّهُ عَرَضَ فِي قَلْبِهِ أَنْ عِنْدَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام اسْمُ اللَّهِ الْأَعْظَمُ لَوْ تَكَلَّمَ بِهِ لَأَخَذْتَهُمُ الْأَرْضُ، وَهُوَ هَكَذَا، فَلَبَّبَ وَوَجَّتْ عُنُقُهُ، حَتَّى ثَرَكَتْ كَالسَّلْعَةِ، فَمَرَّ بِهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ، هَذَا مِنْ ذَاكَ، بَايَعُ، فَبَايَعَ. وَأَمَّا أَبُو ذَرٍّ فَأَمَرَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام بِالسُّكُوتِ، وَلَمْ يَأْخُذْهُ فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَائِمَةً، فَأَبَى إِلَّا أَنْ يَتَكَلَّمَ، فَمَرَّ بِهِ عُثْمَانُ فَأَمَرَ بِهِ. ثُمَّ أَنْابَ النَّاسُ بَعْدَهُ. وَكَانَ أَوَّلَ مَنْ أَنْابَ أَبُو سَاسَانَ الْأَنْصَارِيُّ وَأَبُو عَمْرَةَ وَشَتِيرَةُ، فَكَانُوا سَبْعَةً، وَلَمْ يَكُنْ يَعْرِفُ حَقَّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِلَّا هَؤُلَاءِ السَّبْعَةُ»<sup>(٥٥)</sup>.

٢. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ أَبِي

أَيُّوبَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام . فِي حَدِيثٍ . قَالَ: وَمَنْ جَحَدَ نَبِيًّا مُرْسَلًا نُبُوَّتَهُ وَكَذَّبَهُ فَدَمَهُ مُبَاحٌ. قَالَ: فَقُلْتُ: أَرَأَيْتَ مَنْ جَحَدَ الْإِمَامَ مِنْكُمْ مَا حَالُهُ؟ فَقَالَ: مَنْ جَحَدَ إِمَامًا مِنَ اللَّهِ وَبَرَّئَ مِنْهُ وَمِنْ دِينِهِ فَهُوَ كَافِرٌ مُرْتَدٌّ عَنِ الْإِسْلَامِ؛ لِأَنَّ الْإِمَامَ مِنَ اللَّهِ وَدِينَهُ مِنَ دِينِ اللَّهِ، وَمَنْ بَرَّئَ مِنْ دِينِ اللَّهِ فَهُوَ كَافِرٌ، وَدَمُهُ مُبَاحٌ فِي تِلْكَ الْحَالِ، إِلَّا أَنْ يَرْجِعَ وَيَتُوبَ إِلَى اللَّهِ مِمَّا قَالَ. وَقَالَ: وَمَنْ فَتَكَ بِمُؤْمِنٍ يُرِيدُ نَفْسَهُ وَمَالَهُ فَدَمُهُ مُبَاحٌ لِلْمُؤْمِنِ فِي تِلْكَ الْحَالِ» <sup>(٥٦)</sup>.

قبل الخوض في بيان دلالة الروايات ونقدها يجب الالتفات إلى أن مصطلح الكفر والارتداد في القرآن والروايات قد ورد بمعانٍ مختلفة، وإن عدم الالتفات إلى هذه المعاني المختلفة يؤدي بالشخص عند إصدار الحكم إلى الخلط والوقوع في الخطأ. وهناك رواية مأثورة عن الإمام الصادق عليه السلام، قد بين فيها معاني الكفر، مستشهداً بالقرآن. وإليك نصها: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ أَبِي عَمْرٍو الرُّيَرِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: أَخْبِرْنِي عَنْ وُجُوهِ الْكُفْرِ فِي كِتَابِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ -؟ قَالَ: الْكُفْرُ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَلَى خَمْسَةِ أَوْجُهٍ: فَمَنْهَا: كُفْرُ الْجُحُودِ، وَالْجُحُودُ عَلَى وَجْهَيْنِ، وَالْكُفْرُ بِتَرْكِ مَا أَمَرَ اللَّهُ، وَكُفْرُ الْبِرَاءَةِ، وَكُفْرُ النَّعَمِ» <sup>(٥٧)</sup>.

إن روايات الطائفة الأولى القائمة على ارتداد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، باستثناء سلمان وأبي ذرٍّ والمقداد، لا تدلّ - على ما جاء في سياقها وتتمتها - على الكفر الفقهي، بمعنى الكفر في مقابل الإسلام، وإنما هذه الرواية تعني الكفر في مقابل نعمة الإمامة والولاية. وهذا ما تؤيده عبارة الإمام في ختام هذه الرواية، حيث يقول: «وَلَمْ يَكُنْ يَعْرِفُ حَقَّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِلَّا هَؤُلَاءِ السَّبْعَةُ». يُضَافُ إِلَى ذَلِكَ أَنَّ هَذِهِ الرِّوَايَةَ قَدْ وَرَدَتْ فِي بَابِ فُضَائِلِ الصَّحَابَةِ، وَعَلَيْهِ فَإِنَّهَا لَا تَدُلُّ عَلَى الْكُفْرِ بِمَعْنَاهِ الْفُقَهَى وَالْكَلَامِي.

ومن خلال التدقيق في مضمون روايات الطائفة الثانية، والتي تقول: «مَنْ جَحَدَ إِمَامًا مِنَ اللَّهِ وَبَرَّئَ مِنْهُ وَمِنْ دِينِهِ فَهُوَ كَافِرٌ»، فإذا كان الكفر في هذه الرواية بمعنى الكفر في مقابل الإسلام فمن الطبيعي أن يكون الشخص كافراً بالنظر إلى الشرائط المذكورة في هذه الرواية. ففي هذه الرواية تمّ تعليق الكفر على أربعة

شروط، وهي: **أولاً**: أن يكون الإمام منصوباً من قبل الله؛ **وثانياً**: أن يعتمد الشخص إلى إنكار الإمام؛ **وثالثاً**: أن يتبرأ من الإمام؛ **ورابعاً**: أن يتبرأ من دين الإمام. وعليه فبالنظر إلى هذه الشرائط لا يذهب أحد من علماء المسلمين - أيّاً كان مذهبه - إلى إنكار كفر مثل هذا الشخص؛ وذلك لأن الشرط الثاني، وهو إنكار الإمام المنسوب من قبل الله، يعني في الواقع إنكار الله. وأما إذا لم يتضح لشخص كون الإمام منصوباً من قبل الله، ولم ينكره عناداً وعصبية، فإن إنكاره لن يكون كفراً. كما أن الشرط الثالث، الذي هو البراءة من الإمام، مما لم يلتزم به أحد حتى الآن، سوى النزر اليسير من الفرق العثمانية والناصبية، وقد انقرضت هذه الفرق ولم يعد لها من وجود، فليس هناك اليوم مسلم يبرأ من أئمة الشيعة. وأما الشرط الرابع، وهو الأهم، فليس هناك في التاريخ من تبرأ من دين أئمة الشيعة، الذي هو الدين الإسلامي الحنيف.

يضاف إلى ذلك أن هذه الروايات تتعارض مع آيات القرآن والروايات المخالفة لتكفير المسلمين. قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ (النساء: ٩٤).

وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن الحكم بن أيمن، عن القاسم الصيرفي شريك المفضل قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الإسلام يحقن به الدم، وتؤدى به الأمانة، وتُسحل به الفروج، والثواب على الإيمان»<sup>(٥٨)</sup>. سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن الإسلام...؟ فقال: «الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس: شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصيام شهر رمضان. فهذا الإسلام»<sup>(٥٩)</sup>. «إن علياً لم يكن ينسب أحداً من أهل حربه إلى الشرك، ولا إلى النفاق، ولكنّه كان يقول: هم إخواننا بغوا علينا»<sup>(٦٠)</sup>.

طبقاً للتعاليم الدينية يتحقق الإسلام من خلال التلفظ بالشهادتين؛ فالذي ينطق بالشهادتين تجري عليه أحكام الإسلام، ولن يؤثر في ذلك انتماءه المذهبي والفقهوي والكلامي.



#### • دور الاجتهاد في التقريب بين المذاهب الإسلامية

كما جَرَتْ سيرة أئمة الشيعة على مخالفة التكفير، بل كان الأئمة يتعاملون حتّى مع الذين جرّدوا عليهم السيوف معاملة المسلمين، ولم يكفّروا مسلماً على أساس اتجاهه الفكري والمذهبي، إلّا إذا صدر عنه إنكار أو عنادٌ يعود إلى إنكار الله أو رسوله.

### خلاصة واستنتاج

إن الاجتهاد في الإسلام ضاربٌ في القدم، حيث يعود إلى الرعيل الأول من الصحابة والتابعين.

والدليل على مشروعيته هو القرآن الكريم، وسنة المعصومين عليهم السلام. وإن الاجتهاد يستعمل بمعنيين: معنى عام؛ ومعنى خاصّ. والاجتهاد بالمعنى الخاصّ هو القياس والرأي. وهو معتبرٌ عند أهل السنة، وأما عند الشيعة فلا يعتبر إلّا ضمن شروط خاصّة. وأما الاجتهاد بالمعنى العامّ فهو استنباط التكليف المنجز في حقّ المكلف. وهو مقبولٌ من قبل جميع المسلمين، وعلى أساسه يكون المجتهد مأجوراً في حكمه لأصاب الواقع أو أخطأ.

كان الصحابة - طبقاً للروايات المعتبرة عند أهل السنة - يمارسون الاجتهاد بتشجيع وإذن من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وكذلك كان أصحاب الأئمة الأطهار عليهم السلام - طبقاً للروايات الشيعية المعتبرة - يجتهدون بتشجيع من الأئمة أنفسهم. إن المجتهد إذا أصاب الواقع في اجتهاده كان له أجران، وأما إن أخطأ فله أجرٌ واحد فقط. وقد اتّفقت كلمة المسلمين على ذلك؛ فكان المجتهد عندهم مأجوراً على كل حال. وبذلك يكون الاختلاف بين علماء المسلمين أمراً طبيعياً، ويقوم حلّه على التماس العذر لأتباع جميع المذاهب الأخرى.

### الهوامش

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة (جهد)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٢م.

- (٢) انظر: السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ١٨٨، تصحيح: أبو القاسم جرجي، انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٣) انظر: العلامة الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٤٠؛ مصباح الأصول ٣: ٤٣٤، المطبعة العلمية، قم، ١٤٠٤هـ.
- (٤) انظر: محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٣٨٥، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ١٤٠٩هـ.
- (٥) ما بين المعقوفتين إضافة من عندنا؛ لبيان ما تصيده صاحب المقال من مضمون كلام المحقق الحلي. المعرب.
- (٦) المحقق الحلي، معارج الأصول: ١٨٠، تحقيق: محمد حسين الرضوي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم.
- (٧) السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى): ٣١، تحقيق: عبد الجواد إبراهيمي شاهرودي ومحسن غرويان، دارالعلم، قم، ١٤٣٠هـ.
- (٨) الطوسي، فهرست: ١٧، المكتبة المرتضوية، النجف، ١٣٥٩هـ.
- (٩) الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٧: ٦٢، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩هـ.
- (١٠) المجلسي، بحار الأنوار ١: ٢١٥، ح ١٩، مؤسسة الوفاء للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٠هـ.
- (١١) سنن أبي داود ١: ٢ - ٨، تحقيق: إبراهيم سيد، دارالحديث، القاهرة، ١٩٩٩م.
- (١٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ٣: ٢٨، تحقيق: حسن الموسوي الخراساني، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٤هـ.ش.
- (١٣) انظر: فهرست أسماء مصنفی الشيعة، المشتهر بـ (رجال النجاشي): ٣٠٦، تحقيق: موسى شبيري الزنجاني، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، قم، ١٤١٦هـ؛ الطوسي، الفهرست: ٥٦٤؛ ابن شهر آشوب، معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنفين: ٩٠، باب الفاء، الرقم ٦٢٧، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٨٠هـ.
- (١٤) انظر: الكليني، الأصول من الكافي ٦: ٩٢، تحقيق: محمد باقر البهبودي وعلي أكبر الغفاري، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٨٢هـ.
- (١٥) انظر: المصدر نفسه.
- (١٦) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١: ٤٦٤.
- (١٧) الميرزا النوري، مستدرک وسائل الشيعة ١٧: ٣٤٧، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- (١٨) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٣٧.
- (١٩) محمد أمين الأستريادي، الفوائد المدنية: ٤٠، تحقيق: رحمة الله رحمتي الآراكي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٤هـ.
- (٢٠) سنن الترمذي ٣: ٦٠٨، تحقيق: شاكر أحمد محمد، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي

- الحلي، مصر، ١٣٩٥هـ.
- (٢١) البيهقي، السنن الكبرى ١٠: ١٩٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ.
- (٢٢) المصدر نفسه.
- (٢٣) آغا بزرك الطهراني، توضيح الرشاد في تاريخ حصر الاجتهاد: ٩٠، مطبعة خيام، قم، ١٤٠١هـ.
- (٢٤) انظر: زين الدين علي بن يونس العاملي النباطي البياضي، الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم ٣: ٢٣٦، تحقيق: محمد باقر البهبودي، المرتضوية، طهران، ١٣٨٤هـ.ش؛ الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري) ٨: ١٥٧، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ؛ محمد حسين الإصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٤٠٦، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم، ١٤٠٤هـ. لقد وردت هذه الرواية في مصادر أهل السنة، وتلقاها علماء الشيعة بالقبول أيضاً. للمزيد من الاطلاع راجع: معالم الأصول: ٢٣٦.
- (٢٥) الكليني، أصول الكافي ١: ٥٨.
- (٢٦) المصدر نفسه.
- (٢٧) العاملي النباطي البياضي، الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم ٣: ٢٣٦.
- (٢٨) للمزيد من الاطلاع انظر: السيد عبد الحسين شرف الدين، المراجعات، بنياد معارف إسلامي، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.
- (٢٩) انظر: محمود الشهابي، أدوار الفقه ١: ٣٥، وزارت فرهنگ وإرشاد إسلامي، طهران، ١٣٦٦هـ.ش؛ الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ١١: ٤٨، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.
- (٣٠) انظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٩: ٤٠٤.
- (٣١) انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة) ٢٠: ١٨٦، انتشارات صدرا، طهران، ١٣٨٤هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٣٢) للمزيد من الاطلاع في هذا الشأن يمكن الرجوع إلى جميع تفسيرات هذه الآية.
- (٣٣) الكليني، أصول الكافي ١: ٢٤٠.
- (٣٤) انظر: محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول ٢: ٤٠٨؛ نجل الشهيد الثاني، شطر الأصول من كتاب معالم الدين وملاذ المجتهدين ١: ٢٣٦.
- (٣٥) انظر: الطوسي، العدة في أصول الفقه ٢: ٦٣١.
- (٣٦) انظر: أبو حامد محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول ٢: ٤٠١، إعداد: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ؛ ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ٢: ٣٥٠، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٢م.
- (٣٧) أسد حيدر، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ١: ٢٥٤.
- (٣٨) المصدر نفسه.
- (٣٩) المصدر نفسه.
- (٤٠) المصدر نفسه.

- (٤١) انظر: العاملي النباطي البياضي، الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم ٣: ٢٣٦؛ صحيح البخاري ٨: ١٥٧؛ الإصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٤٠٦. لقد وردت هذه الرواية في مصادر أهل السنة، وتلقّاها علماء الشيعة بالقبول أيضاً. للمزيد من الاطلاع راجع: معالم الأصول: ٢٣٦.
- (٤٢) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٩٣.
- (٤٣) النوري، مستدرك الوسائل ١٨: ٢٠٦.
- (٤٤) المصدر السابق ١٨: ٢٠٨.
- (٤٥) المجلسي، بحار الأنوار ٣٧: ١١٣.
- (٤٦) الكليني، الكافي ٢: ١٨.
- (٤٧) المصدر السابق ١: ٣٧٦.
- (٤٨) المصدر السابق ١: ٣٧٧.
- (٤٩) المصدر نفسه.
- (٥٠) المجلسي، بحار الأنوار ١: ٥٧٧.
- (٥١) تفسير عليّ بن إبراهيم القميّ ١: ١٤٨، دار الكتاب، قم، ١٣٦٣هـ. ش.
- (٥٢) المجلسي، بحار الأنوار ٧٢: ١٦٣.
- (٥٣) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٤: ٥٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م.
- (٥٤) انظر: السيد روح الله الخميني، توضيح المسائل (بإضافة فتاوى: السيد الخوئي، والسيد الكلبيكاني، والشيخ الأراكي، والشيخ فاضل اللكراني، والشيخ بهجت، والشيخ التبريزي، والسيد السيستاني، والسيد خامنئي، والشيخ صافي الكلبيكاني، والشيخ مكارم الشيرازي، والسيد الزنجاني، والشيخ نوري الهمداني) ١: ١٢٦.
- (٥٥) المجلسي، بحار الأنوار ٢٢: ٤٤٠.
- (٥٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٣.
- (٥٧) الكليني، الكافي ٢: ٣٨٩.
- (٥٨) المصدر السابق ٢: ٢٤.
- (٥٩) المصدر نفسه.
- (٦٠) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١١: ٦٢.

## إجزاء الغُسل عن الوضوء

الشيخ يوسف الصانعي<sup>(\*)</sup>

ترجمة: مرقال هاشم

### المقدمة

قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢).  
إن باب الطهارة أحد الأبواب الهامة في الفقه، حيث وردت فيه الكثير من الروايات الماثورة عن المعصومين<sup>(عليه السلام)</sup>، الأمر الذي أدّى إلى الكثير من الاختلاف والتضارب في الآراء بين الفقهاء، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على عمق اهتمام الإسلام بموضوع «الطهارة» و«النظافة».

إن الطهارة من الأمور التي تُعدّ وسيلةً لتقرب العباد من الله سبحانه وتعالى. وإن عبادية «الوضوء» و«الغُسل» و«التيّم» ، وكذلك الأوامر الوجوبية والاستحبابية في ما يتعلق بمراعاة النظافة والطهارة في حقّ الميت، يؤكّد اهتمام الشريعة الإسلامية المقدّسة بالنظافة، وتخليص الجسم من الأدران والأوساخ، ممّا يُشكّل مقدّمةً للتقرب من الله والطهارة الروحية.

إن تمسّك الفقهاء ببيان أمورٍ من قبيل: الوضوء، والغسل، قد أدّى إلى اشتغال الكتب الفقهية على أبحاث متنوّعة في ما يتعلّق بهذا الموضوع. وإن الغسل هو أحد الأحكام العبادية للشرع المقدّس. وهو ينقسم في الفقه الإسلامي إلى: واجب؛ ومندوب. وعلى الرغم من عدم معرفتنا بجميع العلل التشريعية لأحكام من قبيل: الغسل والوضوء - التي هي أحكامٌ تأسيسية وعبادية -، إلّا أن بعض الروايات، من قبيل: الأحاديث الواردة بشأن «غسل الجمعة» وعلل تشريعها، قد اشتملت على حكّمٍ يمكن

---

(\*) أحد مراجع التقليد في إيران اليوم. تلميذ الإمام الخميني والسيد البروجردى، وعضو سابق في مجلس خبراء القيادة. له آراء فقهية عديدة مخالفة لمشهور العلماء، ولا سيّما في فقه المرأة.

الإشارة من بينها إلى إزالة الروائح الكريهة من البدن والتطهر<sup>(١)</sup>.

كما يمكن للإنسان الواعي أن يتوصّل إلى الحكمة من تشريع الأغسال المستحبة، من قبيل: غسل الزيارة والإحرام؛ وذلك لأنه سيرا على ذلك حقوق الله تعالى، وحقوق جسمه عليه، وحقوق الآخرين عليه؛ إذ إن الشخص في مثل هذه الموارد يسجل حضوره في المجتمع، وبذلك سوف يحتك بالكثير من الناس، وعليه لا بد أن يلتقيهم بظاهر جميل، وباطن متطهر، فلا يتسبب لهم بالانزعاج والنفور<sup>(٢)</sup>. ولا بد بطبيعة الحال من الالتفات إلى أن هناك عللاً أخرى للأمر بالغسل لا يمكن للعقل أن يدركها؛ بحكم كونها من الأمور العبادية، أو أن يحول عجزه دون وصوله إلى إدراكها؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥).

الأمر الآخر الذي يجب الالتفات له هو أن الإسلام دين يرى أهمية بالغة للحياة الفردية. وقد وضع الكثير من القوانين الخاصة والعامة في هذا الشأن. إلا أن هذه القوانين لا تضر أبداً بيسر الشريعة وسماحتها. وبعبارة أخرى: إن القوانين الإلهية لا تعرض الفرد للوقوع في العنت والمشقة. قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥).

ومن هنا صرح النبي الأكرم ﷺ بأن بعثته تقوم على أساس التيسير على العباد في أداء التكاليف الإلهية؛ إذ يقول: «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ»<sup>(٣)</sup>. وعليه فإن الشريعة عندما تأمر بـ «الغسل» أو «الوضوء» فإنما يلاحظ في ذلك الشرائط الخاصة المشار إليها في الكتب الفقهية. وإذا كان هناك من شرط يؤدي إلى وقوع المكلف في المشقة فإن الشارع سوف يتدارك ذلك بتشريع أيسر، كما هو الحال عند فقدان الماء أو الخوف منه؛ بسبب مرض أو غيره، فيسقط وجوب أو استحباب الغسل، ويُصار منه إلى التيمم. وهكذا الأمر بالنسبة إلى المسائل الفقهية الأخرى المبحوثة في مظانها.

### تقرير موضع البحث

إن «غسل الجنابة» من الأغسال التي تجزي - بموجب الأحاديث والروايات الواردة في هذا الشأن - عن الوضوء، بل ادّعى الكثير من علماء الشيعة الإجماع على ذلك، بل

## ● أجزاء الغسل عن الوضوء

يجب القول: إن هذا الحكم من ضروريات الفقه الشيعي، بل الفقه الإسلامي بأسره. بيد أن الذي وقع مورداً للخلاف بين الفقهاء هو إجزاء سائر الأغسال الأخرى عن الوضوء. فالمشهور من الفقهاء أن الأغسال الأخرى لا تجزي عن الوضوء؛ وفي مقابل المشهور هناك من الفقهاء مَنْ ذهب إلى إجزاء جميع الأغسال - الواجبة والمندوبة - عن الوضوء. وعليه، فإننا في هذه الدراسة نسعى إلى بيان أدلة الفريقين، والإشكالات المطروحة عليهما، مع بيان التحقيق في هذه المسألة الفقهية.

ولكن قبل الدخول في صلب البحث لا بأس بالإشارة الإجمالية إلى أدلة إجزاء غسل الجنابة عن الوضوء، لننتقل بعد ذلك إلى دراسة أدلة الطرفين في موضوع إجزاء أو عدم إجزاء سائر الأغسال الأخرى عن الوضوء.

### أدلة إجزاء غسل الجنابة عن الوضوء، ١- إجماع الفقهاء

ورد ذكر الإجماع في كلمات الفقهاء بوصفه واحداً من الأدلة على إجزاء غسل الجنابة عن الوضوء. وفي ما يلي نكتفي بالإشارة إلى نموذجين في هذا الشأن:

أ - قال الشيخ الطوسي في (الخلافا): «غسل الجنابة يجزي في الوضوء... دليلنا: ... إجماع الفرقة»<sup>(٤)</sup>.

ب - وقال الشهيد الثاني في (روض الجنان): «كل الأغسال لا بُدَّ معها من الوضوء... إلا غسل الجنابة، فإنه لا وضوء معه عندنا، وجوباً، إجماعاً»<sup>(٥)</sup>.

### ٢- روايات المعصومين (عليه السلام)

ولكثرة الروايات الواردة في هذا الشأن لا يسعنا غير الاكتفاء بذكر بعضها:

أ - عن عمر بن أذينة، عن زرارة، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، وذكر كيفية غسل الجنابة؛ فقال: «ليس قبله ولا بعده وضوء»<sup>(٦)</sup>.

ب - عن الحسين بن سعيد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) عن غسل الجنابة؟ فقال: «تغسل يدك اليمنى...، ولا وضوء فيه»<sup>(٧)</sup>.

ج - عن حريز أو عمّن رواه، عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): إن

أهل الكوفة يروون عن عليٍّ عليه السلام أنه كان يأمر بالوضوء قبل الغسل من الجنابة؛ قال: «كذبوا على عليٍّ عليه السلام، ما وجدوا ذلك في كتاب عليٍّ عليه السلام، قال الله تعالى: ﴿وَلِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهَرُوا﴾ (المائدة: ٦)»<sup>(٨)</sup>.

د - عن حماد بن عثمان، عن حكم بن حكيم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة...؟ - إلى أن قال - قلت: إن الناس يقولون: يتوضأ وضوء الصلاة قبل الغسل، فضحك، وقال: «أي وضوء أنقى من الغسل وأبلغ»<sup>(٩)</sup>.

وحيث إننا نسعى في هذه الدراسة إلى إثبات كفاية وإجزاء جميع الأغسال عن الوضوء لا مندوحة لنا في القسم الأول من مناقشة أقوال وأدلة القائلين بعدم إجزاء سائر الأغسال عن الوضوء، لننتقل بعد ذلك في القسم الثاني إلى البحث في أقوال وأدلة الداهبين إلى إجزاء جميع الأغسال عن الوضوء.

ومن الجدير بالذكر أن الشيخ يوسف الصانعي (حفظه الله) هو أحد القائلين بإجزاء جميع الأغسال عن الوضوء. وإن الأبحاث التالية تتضمن نظريات سماحتها الفقهية في هذا الشأن أيضاً.

### القسم الأول: أقوال وأدلة القائلين بعدم إجزاء سائر الأغسال عن الوضوء

إن مشهور فقهاء الشيعة في ما يتعلق بإجزاء سائر الأغسال عن الوضوء هو الحكم بعدم الإجزاء. وفي ما يلي نستعرض أقوال بعضهم، ثم نعمل على مناقشة هذه الأقوال والأدلة المطروحة من قبلهم.

### الفصل الأول: أقوال الفقهاء

من بين المتقدمين القائلين بعدم إجزاء سائر الأغسال عن الوضوء يمكننا تسمية الشيخ الصدوق عليه السلام؛ إذ يقول: «مَنْ اغْتَسَلَ لغير جنابة فليبدأ بالوضوء، ثم يغتسل. ولا يجزيه الغسل عن الوضوء؛ لأن الغسل سنة، والوضوء فرض، ولا يجزي السنة عن الفرض»<sup>(١٠)</sup>.

ويحتمل قوياً أن استدلاله بالقول: «الغسل سنة، والوضوء فرض، ولا يجزي



#### ● إجزاء الغسل عن الوضوء

السنة عن الفرض» ناظرٌ إلى الحديث المأثور عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، ونصّه: «عبد الرحمن بن أبي نجران، أنه سأل أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن ثلاثة نفر كانوا في سفر: أحدهم جنب؛ والثاني ميت؛ والثالث على غير وضوء، وحضرت الصلاة، ومعه من الماء قدر ما يكفي أحدهم، مَنْ يأخذ الماء؟ وكيف يصنعون؟ فقال: يغتسل الجنب، ويدفن الميت بتيّم، وبتيّم الذي هو على غير وضوء؛ لأن الغسل من الجنابة فريضة، وغسل الميت سنة، والتيّم للآخر جائز»<sup>(١١)</sup>.

وعليه فإن كلام الشيخ الصدوق يعني أن وجوب الوضوء أمرٌ مذكور في القرآن الكريم، فهو «فرض»؛ أما الغسل في حالة الوجوب والندب (غير غسل الجنابة) فهو مذكورٌ في الروايات «السنة». وعليه فإن الوجوب المستفاد من الروايات وسنة النبي صلى الله عليه وآله لا يجزي عن الأمر المستفاد وجوبه من القرآن.

ومن كبار الفقهاء القائلين بعد الإجزاء: الشيخ المفيد في (المقنعة)<sup>(١٢)</sup>، والشيخ الطوسي في (النهاية)<sup>(١٣)</sup>، وابن إدريس الحلّي في (السرائر)<sup>(١٤)</sup>، وكذلك ابن حمزة في (الوسيلة)<sup>(١٥)</sup>.

كما أن بعض كبار الفقهاء، من أمثال: المحقق الحلّي رحمته الله في (المختصر النافع)، تردّد في حكم المسألة، إلّا أنه أفتى لاحقاً بعدم الإجزاء، قائلاً: «ويجزي غسل الجنابة عن الوضوء. وفي غيره تردّد، أظهره أنه لا يُجزي»<sup>(١٦)</sup>. وقد ذكر المقداد السيوري وجه التردّد، عند شرح هذا الكلام من المحقق الحلّي، قائلاً: «فقد تردّد المصنّف؛ لتعارض الروايات، واختلاف الأصحاب»<sup>(١٧)</sup>.

#### الفصل الثاني: مناقشة أدلة القائلين بعدم الإجزاء

لقد تمسك القائلون بعدم إجزاء سائر الأغسال عن الوضوء بعدة أدلة، وهي: آية من القرآن الكريم؛ وبعض الروايات؛ وأصالة الاستصحاب. ويبدو من ظاهر كلام بعضهم أن شهرة القول بعدم الكفاية ترفع التعارض بين أدلة المشهور وأدلة القائلين بالإجزاء، وبعبارة أخرى: إنهم جعلوا من الشهرة دليلاً لهم.

#### أ- الآية، وكيفية الاستدلال بها

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ

وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴿ (المائدة: ٦)؛ حيث استند القائلون بعدم إجزاء سائر الأغسال عن الوضوء إلى عموم هذه الآية الكريمة، بتقريب أن الله يأمر بالوضوء للصلاة، وعليه كلما أراد المكلف أن يقيم الصلاة وجب عليه الوضوء. وبعبارة أخرى: إن عموم هذه الآية يشمل المكلف المغتسل وغيره، ولم يستثن من ذلك غير المغتسل من جنابة؛ حيث تم تخصيص عموم هذه الآية في ما يتعلق بالجنب بآية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا...﴾ (النساء: ٤٣).

كما تم تخصيصها بذيل الآية المذكورة (التي استدلت بها)؛ إذ يقول تعالى: ﴿وَأِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ (المائدة: ٦).

وأما بالنسبة إلى سائر أفراد الاغتسال فتبقى الآية على عمومها. وقد قرّر العلامة الحلي هذا الاستدلال على النحو التالي: «أمر مرید القيام للصلاة مطلقاً بالوضوء، وهو عامٌّ في مَنْ اغتسل وغيره، خرج الجنب بقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾، وبقوله تعالى: ﴿وَأِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾؛ فإنه يفهم منه أن الأمر الأوّل لغيره، وبالإجماع، فيبقى الباقي على عمومه»<sup>(١٨)</sup>.

### رد الاستدلال بالآية

يُقال في ردّ هذا الاستدلال: إن المراد من ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ - كما قال بعض المفسرين - هو: «إِنْ كُنْتُمْ مُحَدِّثِينَ»<sup>(١٩)</sup>. وعلى هذا الأساس إذا قام المكلف بالاغتسال لن يبقى هناك حَدَثٌ يجب إزالته. وبعبارة أخرى: إن الآية إنما توجب الوضوء إذا كان هناك حَدَثٌ، وفي حالة الاغتسال لا يكون هناك معنى للحَدَث، لكي يجب الوضوء. وقد أشكل بعض الفقهاء على الاستدلال بهذه الآية. وهي قابلة للنقاش. وفي ما يلي نشير إلى هذه الإشكالات، ومناقشتها.

قال المحقق السبزواري في ردّ هذا الاستدلال: «...فلأن الآية وإن كانت عامّة، لكنها تتخصّص بالأدلة الآتية؛ جمّعاً بين الأدلة. وممّا يضعف الاستناد إليه ما نقل المصنف في المنتهى إجماع المفسرين على أن المراد إذا قمتم من النوم<sup>(٢٠)</sup>، ونسبه في

● أجزاء الغسل عن الوضوء

الخلاف إلى المفسرين، ويدلّ عليه بعض الروايات المعتبرة. وقد مرّ في بحث نواقض الوضوء. وقد يناقش في عمومها؛ لعدم اشتغالها على شيء من أدوات العموم<sup>(٣١)</sup>.

وقال المحقّق الخوانساري<sup>(٣٢)</sup> في الإشكال على دلالة هذه الآية: «والجواب: أما أولاً فيُمنع العموم؛ لأن كلمة «إذا» ليس من أدواته، بل للإهمال؛ وأما ثانياً فوجود المخصّص ممّا أوردنا من الروايات<sup>(٣٣)</sup>، بمعنى أن الآية يتمّ تخصيصها بهذه الروايات. كما أن المحقّق الأردبيلي<sup>(٣٤)</sup> وصاحب «مدارك الأحكام»<sup>(٣٥)</sup> لم يقبلوا مثل هذا الاستدلال بشأن الآية الكريمة. ويشيران إلى الإشكالات المذكورة. ويعتبرانها مانعة من الاستناد إلى عموم الآية.

وخلاصة القول: إن الاستدلال بالآية يردّ عليه من قبل الفقهاء ثلاثة إشكالات: أولاً: إن الآية لا عموم لها؛ إذ لم تشتمل على أيّ من أدوات العموم، وإن كلمة «إذا» تستعمل للإهمال.

وثانياً: إن الآية خاصّة بالاستيقاظ من النوم، كما تدلّ على ذلك بعض الروايات، وذهب المفسّرون إلى تفسيرها بذلك.

وثالثاً: إن عموم وإطلاق الآية يُخصّص بالروايات الدالة على أجزاء كلّ غسل عن الوضوء.

ولكن يبدو أن هذه الإشكالات لا تخلو من النقاش؛ وذلك لما يأتي:

١. على الرغم من أن كلمة «إذا» ليست من ألفاظ العموم، ولكن حيث يكون القرآن الكريم في مقام بيان الحكم، دون الإهمال والإجمال، ولا قرينة على الاختصاص في الآية، يكون إطلاق كلمة «إذا» مفيداً للعموم والشمول المتقدم.

٢. إذا قيل بأن الآية تختصّ بحالة «الاستيقاظ من النوم» نقول: إن الآية قد بيّنت واحداً من مصاديق الحكم، وليس الحكم العامّ في ما يتعلّق ببعض المصاديق.

٣. يردّ على تخصيص الآية بالروايات الدالة على أجزاء الغسل عن الوضوء إشكالٌ مبنيّ، بمعنى أن تخصيص هذه الآية بتلك الروايات إنما يتمّ على مبنيّ أولئك الذين يقولون بدلالة الروايات على الأجزاء، وأما على مبنيّ الذين لا يقولون بدلالة هذه الروايات على أجزاء الغسل عن الوضوء فلا يكون التخصيص المذكور تاماً.

ولكن حيث يكون المراد في الآية: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...﴾ - على

## • الشيخ يوسف الصانعي

كلّ حال . هو حالة عدم الطهارة قطعاً، وحيث إن أدلة غسل الجنابة، وكذلك سائر روايات أجزاء جميع الأغسال عن الوضوء، تثبت الطهارة للمكلف، يكون لهذه الأدلة والروايات ورودٌ على الآية، وتعمل على نفي موضوع «عدم الطهارة»، ولا يكون هناك مع غسل الجنابة وسائر الأغسال الأخرى حاجةً إلى الوضوء الذي تشير إليه الآية؛ لأن عدم الطهارة الذي تريده الآية قد زال بهذه الأغسال، ولم يبقَ هناك من موضوع لتحصيل الطهارة.

### ب - الروايات

#### ١-مرسلة ابن أبي عمير

عن ابن أبي عمير، عن رجلٍ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كلّ غسل قبله وضوء، إلّا غسل الجنابة»<sup>(٢٥)</sup>.

### كيفية الاستدلال

إن الاستدلال بهذه الرواية على عدم الإجزاء واضح؛ لأن الإمام أوجب الوضوء صراحةً بعد كل غسل، إلّا غسل الجنابة.

### ردّ الاستدلال

لا يمكن الاستدلال بهذه المرسلة؛ لوجود الإشكال فيها، من حيث السند، ومن حيث الدلالة.

**أما الإشكال في السند** فالرواية مرسلة؛ إذ على الرغم من رواية ابن أبي عمير لها، واعتبار الأصحاب مراسيله من المقبولات، ولكن حيث لا نعلم من الذين يروي عنهم، وحيث نحتمل روايته عن ضعيفٍ، يكون ذلك مانعاً من قبول روايته.

ومن الفقهاء الذين ذكروا هذا الإشكال المحقق الأردبيلي رحمته الله، حيث قال: «في قبول المرسل بحثٌ، كما ذكر في محله. نعم، لو علم أنه لم يرسل إلّا عن عدلٍ، وعلم ذلك العدل فهو مقبولٌ. واعترض عليه بأنه خارجٌ عن الإرسال، ولا يضرّ ذلك؛ لأن الكلام في ما هو مرسل بحسب الظاهر. ولو علم أنه عدل لا بعينه ففي قبول مثله

#### ● أجزاء الغسل عن الوضوء

بحثٌ في كتب أصول الحديث، فإنهم قالوا: لم يقبل قوله لو صرَّح وقال: أروي عن عدلٍ ولم يسمه؛ لأنه قد يكون عدلاً عنده، فاسقاً عندنا، فلو ظهر اسمه لجرحناه. وهذا مذكورٌ في الكتب من غير ردٍّ...»<sup>(٢٦)</sup>.

وقد ذكر ذات هذا الإشكال في كتاب «مشارك الشموس»<sup>(٢٧)</sup>، و«مفاتيح الشرائع»<sup>(٢٨)</sup> أيضاً.

**أما الإشكال في الدلالة** فيحتمل حمل الرواية على الاستحباب؛ إذ لا تشتمل على صيغة تدلّ على الوجوب. وسنبين كيفية الحمل على الاستحباب، والوجه في ذلك، في معرض الحديث في الرواية التالية، وهي (حسنة حماد بن عثمان).

#### ٢- حسنة حماد بن عثمان

عن ابن أبي عمير، عن حماد بن عثمان أو غيره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في كلِّ غسل وضوء، إلّا الجنابة»<sup>(٢٩)</sup>.

#### كيفية الاستدلال

إن الاستدلال بهذه الرواية يردُّ عليه عين ما ورد على مرسلته ابن أبي عمير من الإشكالات.

#### ردّ الاستدلال

لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية؛ لوجود الإشكال فيها، من حيث السند، ومن حيث الدلالة.

**الإشكال في السند:** إن ضعف سند هذه الرواية واضحٌ جداً؛ إذ إن ذكر حماد فيها لا يخرجها عن الإرسال؛ وذلك لوجود الاشتباه بين حماد وشخصٍ آخر. كما أن ابن أبي عمير تردّد في المنقول عنه. وهناك مَنْ قال: إن هذا الحديث هو ذات الخبر السابق، أي مرسلته ابن أبي عمير. وحتى لو قلنا بأنهما روايتان مختلفتان يبقى إشكال الإرسال - الذي يُسقط الرواية عن الاعتبار - على حاله. ومع وجود إشكال الإرسال لا يخلو القبول بالحسنة من إشكالٍ. إلّا أن العلامة الحلّي في كتاب «المختلف» و«المنتهى»

قد حذف عبارة «أو غيره» عند ذكره لسلسلة السند، واعتبر الرواية حسنةً. ولكن ينبغي الالتفات إلى أن صاحب «التهذيب» قد ذكر هذه الرواية في موضعين، وقد ذكر عبارة «أو غيره» في كلا الموردين. ولم نفهم وجه حذف العلامة لهذه العبارة في «المختلف» و«المنتهى»، في حين أن العلامة نفسه في «المختلف» يذكر هذه الرواية في بحث عدم وجوب الوضوء للميت في غسل الميت، وقد ذكر فيها عبارة «أو غيره»، ومع ذلك عدّها حسنة أيضاً<sup>(٣٠)</sup>.

**الإشكال في الدلالة:** وقع البحث في ظهور هذه الرواية في الوجوب، بل ذهب بعض الفقهاء إلى القول بأن الاستحباب هو الأقوى؛ فقد ذهب المحقق الحلّي في بحث وضوء الميت، في مورد الرواية المذكورة، إلى احتمال الاستحباب، وقال: «لا يلزم من كون الوضوء في الغسل أن يكون واجباً، بل من الجائز أن يكون غسل الجنابة لا يجوز فعل الوضوء فيه، وغيره يجوز، ولا يلزم من الجواز الوجوب، فإذا الاستحباب أشبه»<sup>(٣١)</sup>.

كما يؤيد هذا الاحتمال بأنه لو تمّ حمل الرواية على الوجوب لوجب القول بوجوب الوضوء قبل الغسل أيضاً، في حين أن القائلين بوجوب الوضوء في سائر الأغسال لم يفتوا بوجوب الوضوء قبل الغسل.

الشاهد الآخر على تأييد هذا الاحتمال أن بعض الفقهاء، من أمثال: أبي الصلاح الحلبي<sup>(٣٢)</sup>، ذهب في بحث غسل الميت إلى القول بوجوب الوضوء للميت قبل تغسيله؛ مستدلاً بهذه الرواية. إلّا أن فقهاء من أمثال: الشهيد الثاني - وهو من القائلين بعدم الإجزاء - قال بأن هذه الرواية لا تدلّ على الوجوب؛ إذ ليس من الضروري أن يكون معنى «في كلّ غسل وضوء» هو الوجوب، بل بمعنى عدم جواز الوضوء في غسل الجنابة، ويجوز في سائر الأغسال، وإن ذهبنا إلى القول بوجوب الوضوء في سائر الأغسال إنما هو لأجل دليل خارجي، لا لأجل هذه الرواية<sup>(٣٣)</sup>.

وقد ذكر المحقق الأردبيلي هذه المسألة كما يلي: «وأيضاً أكثر القائلين لا يقولون بالوجوب في غسل الميت؛ فعلم أنه غير محمول على الوجوب عندهم. فظهر أنه لو قيل بالوجوب لهذه الرواية لوجب القول بوجوب التقديم، وهو نادرٌ عندهم»<sup>(٣٤)</sup>.

### ٣- رواية علي بن يقطين

عن سليمان بن الحسن، عن علي بن يقطين، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: «إذا أردت أن تغتسل للجمعة فتوضأ واغتسل»<sup>(٣٥)</sup>.

قيل بأن الاستدلال بهذه الرواية مع القول بعد الفصل تام؛ إذ ليس هناك بين الفقهاء من قال بإجزاء الأغسال المستحبة عن الوضوء، إلا في غسل الجمعة.

### رد الاستدلال

على الرغم من عدم الوقوف على الاستدلال بهذه الرواية للقول المشهور في كتب المتقدمين إلا في ما ندر، ولكننا نرى ذلك في كتب متأخري المتأخرين، من أمثال: المحقق السبزواري في «ذخيرة المعاد»<sup>(٣٦)</sup>، وصاحب الجواهر في «جواهر الكلام»<sup>(٣٧)</sup>. وعلى كل حال فإن الاستدلال بهذه الرواية مشكّل، من الناحية السندية، ومن الناحية الدلالية.

أما الإشكال في السند فتعتبر هذه الرواية - لوجود سليمان بن حسين في سندها - مجهولة؛ لعدم وضوح توثيقه أو تضعيفه.

### أما الإشكال في الدلالة:

أ. هناك من الفقهاء من احتمل حمل الرواية على الاستحباب، كما نجد ذلك من المحقق الخونساري في كتاب (مشارك الشموس)؛ إذ يقول: «وفيه - مع القدر في السند - الحمل على الاستحباب، مع أنه مخصوص بغسل الجمعة»<sup>(٣٨)</sup>. إلا أن هذا الاستدلال قابل للمناقشة؛ إذ مع وجود الألفاظ الواردة بصيغة الأمر، من قبيل: «فتوضأ» و«اغتسل»، لا وجه لحمل الرواية على الاستحباب؛ إذ إن ظهور الأمر في الوجوب ممكن.

ولو قيل: حيث إن الأمر بالآغتسال للجمعة استحبابي فإن وحدة السياق تشكّل قرينة على حمل الرواية في سائر الموارد على الاستحباب أيضاً.

قلنا في الجواب: إن وجوب الوضوء لغسل الجمعة وجوب مشروط، يتناسب مع الاستحباب المشروط بالنسبة إلى غسل الجمعة، كما أن الوضوء والطهارة وجوب شرطي للصلاة المستحبة.

ب - يمكن حمل هذه الرواية على التقية؛ إذ يذهب أبناء العامة إلى القول باستحباب الوضوء قبل غسل الجنابة<sup>(٣٩)</sup>، وفي بعض فتاواهم القول بوجوب الوضوء مع غسل الجنابة<sup>(٤٠)</sup>.

وقال المحقق البحراني في كتابه «الحدائق الناضرة»: «والأظهر عندي حمل الأخبار المذكورة، وكذا كلامه عليه السلام في الفقه الرضوي<sup>(٤١)</sup>، على التقية»<sup>(٤٢)</sup>.

في ختام البحث عن هذه الطائفة من الروايات يجب الالتفات بشكل خاص إلى كلام صاحب «الوسائل»، من حيث إنه يذكر الروايات التي يستدل بها القائلون بعدم الإجزاء في باب تحت عنوان: «باب استحباب الوضوء قبل الغسل في غير الجنابة»، ولم يستفد من هذه الروايات وجوب الوضوء في سائر الأغسال. كما ذهب العلامة في «المنتهى»<sup>(٤٣)</sup> إلى اعتبار هذه الرواية مؤكدة لدليل عقلي.

من هنا نذكر نص عبارة صاحب (الوسائل) في هذا الشأن؛ لأهميتها، إذ يقول: «أقول: هذان الحديثان (رواية علي بن يقطين ورواية حماد بن عثمان أو غيره)، مع موافقتها للتقية، لا تصريح فيهما بالوجوب، بل حملهما على الاستحباب قريب جداً؛ لما مرّ. ويحتمل الحمل على التقية. ويحتمل الأول الاستفهام الإنكاري، ويُراد أنه ليس في غير غسل الجنابة أيضاً وضوء؛ نصاً على غير غسل الجنابة؛ لأنه لا يحتاج إلى نص؛ لما علم من مذهبه فيه»<sup>(٤٤)</sup>.

### ج - عموم الأخبار الدالة على وجوب الوضوء لكل حَدَث

الدليل الآخر الذي تمسك به المشهور هو عموم الأخبار الدالة على وجوب الوضوء عند عروض «الحَدَث»<sup>(٤٥)</sup>. وبعبارة أخرى: يستفاد من عموم هذه الروايات أن الحَدَث يوجب الوضوء، ولا يمكن لشيء آخر أن يحل محلّ الوضوء في رفع الحَدَث.

### الإشكال على هذا الاستدلال

أولاً: إن هذا الدليل إنما يتم إذا قبلنا بأن الغسل ليس رافعاً للحَدَث. ولكن من خلال الأدلة التي سنأتي على ذكرها يتضح أن الغسل يرفع الحَدَث، ومعه لا تكون هناك حاجة إلى الوضوء.



وثانياً: إن الأدلة التي ستذكر في القسم الثاني تخصّص هذه العمومات.

#### د - أصالة الاستصحاب

وقد ذهب بعضهم - من أمثال: العلامة الحلّي - إلى ذكر دليل آخر، وهو عبارة عن استصحاب حرمة الدخول في الصلاة من دون وضوء بعد الغسل، حيث قال العلامة الحلّي في (مختلف الشيعة): «إنه قبل الغسل ممنوع من الدخول في الصلاة، فكذا بعده؛ عملاً بالاستصحاب»<sup>(٤٦)</sup>.

نقول في الجواب: إن الاستصحاب إنما يصحّ فيما إذا لم يقم دليل على أجزاء الغسل عن الوضوء، في حين:

أولاً: نرى أن أدلة عدم أجزاء الغسل عن الوضوء مردودة، وفي المقابل فإن أدلة القائلين بأجزاء جميع الأغسال عن الوضوء تتمتع بإتقان وإحكام أكبر.

وثانياً: بعد رفع الحدث بواسطة الغسل لا يبقى موضع للاستصحاب. وبعبارة أخرى: بعد القيام بالغسل ورفع الحدث لا يبقى هناك من شك يدعو إلى استصحاب الحكم المتيقن (وهو حرمة الدخول في الصلاة من غير وضوء). وعليه عندما نتيقن برفع الحدث يكون هذا اليقين ناقضاً لليقين السابق.

وقد ذكر المحقّق السبزواري رحمته الله هذا الجواب على النحو التالي: «إن الاستصحاب يرتفع بالأدلة»<sup>(٤٧)</sup>.

كما قال الشيخ رضا الهمداني رحمته الله في هذا الشأن: «إن الاستدلال بالعمومات - كاستصحاب الحدث وقاعدة الشغل - إنما يتم على تقدير الخدشة في أدلة السيد وأتباعه»<sup>(٤٨)</sup>.

#### هـ - الشهرة

ذهب بعض الفقهاء، من أمثال: الشهيد الأول، - بعد نقل أدلة الطرفين - إلى القول: «الحق أن الترجيح باعتبار الشهرة بين الأصحاب، ويكاد يكون إجماعاً، والروايات معارضةً بمثلها، وبما هو أصحّ إسناداً منها»<sup>(٤٩)</sup>.

وبعد مواجهته للتعارض ذهب إلى اعتبار الشهرة مرجحة، وعمل في ضوئها.

## ● الشيخ يوسف الصانعي

ومن الفقهاء، مثل: المحقق الخوانساري في «مشارك الشموس»<sup>(٥٠)</sup>، والشيخ النراقي في «مستند الشيعة»<sup>(٥١)</sup>، مَنْ ذهب إلى اعتبار الشهرة من بين الأدلة، أو اعتبرها مرجحة في مقام التعارض. قال المحقق الخوانساري: «قد عرفت ما هو الأظهر من القولين، لكن مقتضى الاحتياط أن لا يترك الموضوع مع هذه الأغسال؛ للشهرة بين الأصحاب»<sup>(٥٢)</sup>.

## الإشكال على الشهرة

يُقال في الجواب عن هذا الدليل: إن الشهرة إنما تكون حجة إذا كانت في الرواية؛ وأما الشهرة الفتوائية فلا يمكنها أن تجدي الفقيه بوصفها حجة ومرجحة. قال المحدث البحراني بعد نقل كلام الشهيد الأول: «فإن الترجيح بالشهرة في الفتوى لم يدل عليه دليل، وإنما الشهرة الموجبة للترجيح بين الأخبار هي الشهرة في الرواية، كما اشتملت عليه مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها، وهو ثابت في جانب روايات القول الثاني»<sup>(٥٣)</sup>؛ حيث يتم التصريح في كتب الأصول والقواعد الفقهية - عادة - بأن الذي يُعدّ مرجحاً هو الشهرة الروائية، دون الشهرة القولية<sup>(٥٤)</sup>. وبذلك يتضح أن تمسك بعض الأصحاب بالقول المشهور - اعتماداً على الشهرة بين الأصحاب - غير صحيح. وكما سيوضح في الأبحاث الآتية فإن أحاديث القائلين بالإجزاء هي الأكثر، الأمر الذي يُثبت أن نقلها أو الاستناد له بين الأئمة عليهم السلام<sup>(٥٥)</sup> كان هو الأشهر، وإن ما أفتى به الفقهاء وإن كان هو المشهور، إلا أن ذلك لا يعدو الشهرة في الفتوى التي لا تستوجب ترجيحاً. وبطبيعة الحال هناك علماء كبار، من أمثال: السيد الخميني، يقولون بحجية الشهرة الفتوائية، وأن الشهرة الروائية لا يمكنها أن تكون من المرجحات<sup>(٥٦)</sup>. وهي مسألة قابلة للنقاش من وجهة نظر الشيخ الصانعي<sup>(٥٧)</sup>.

## و - الدليل العقلي

لقد ذكر المحقق الحلي رحمته الله دليلاً مستمداً من العقل؛ وذلك إذ يقول: «إن كل واحد من الحداث لو انفرد لأوجب حكمه، ولا منافاة، فيجب ظهور حكمهما،

#### ● أجزاء الغسل عن الوضوء

لكن تُترك العمل بذلك في غسل الجنابة، فيبقى معمولاً به هنا<sup>(٥٨)</sup>. وبالالتفات إلى كَوْن الشيخ البحراني صاحب (الحدائق الناضرة) من الأخباريين فقد أجاب عن هذا الاستدلال بجوابين:

**الجواب الأول:** إن الأحكام الشرعية توقيفية، ليس للعقول فيها مسرح، كما حققناه في مقدّمات الكتاب، بل المرجع فيها إلى الكتاب العزيز والسنة المطهرة.

**الجواب الثاني:** إنه من الجائز الممكن أنه وإن كان كلُّ من الحدّثين لو انفرد لأوجب حكمه، إلّا أنه بالاجتماع يندرج الأصغر تحت الأكبر، كما في الجنابة. وكما خرجت الجنابة بالدليل - كما اعترف به - كذلك غيرها بالأدلة التي قدّمناها<sup>(٥٩)</sup>.

وعليه، فإن الأدلة التي أقامها القائلون بالإجزاء، وقد ذكرناها في القسم الثاني من هذا المقال، تثبت أن سائر الأغسال تجزي عن الوضوء أيضاً، كما هو الحال في غسل الجنابة.

#### القسم الثاني: أدلة القائلين بإجزاء سائر الأغسال عن الوضوء

سوف نتناول في هذا القسم دراسة أدلة القائلين بإجزاء سائر الأغسال عن الوضوء.

#### الفصل الأول: أقوال الفقهاء

نتعرّض في هذا الفصل إلى التعريف ببعض الفقهاء الذين قالوا بإجزاء جميع الأغسال عن الوضوء. ومن هؤلاء الفقهاء: السيد المرتضى علم الهدى رحمته الله. قال العلامة الحلي رحمته الله في هذا الشأن: «اختلف علماؤنا في غير غسل الجنابة؛ فقال المرتضى: إنه كافٍ عن الوضوء، وإن كان الغسل مندوباً»<sup>(٦٠)</sup>.

كما ذهب ابن الجنيد إلى القول بالإجزاء أيضاً<sup>(٦١)</sup>. وهكذا المحقق الأردبيلي<sup>(٦٢)</sup>، والسيد العاملي<sup>(٦٣)</sup>، والمحقق السبزواري<sup>(٦٤)</sup>، والمحدّث البحراني<sup>(٦٥)</sup>، والفيض الكاشاني<sup>(٦٦)</sup>، من بين الفقهاء الكبار الذين قالوا بإجزاء جميع الأغسال عن الوضوء. وقد اختار الشيخ يوسف الصانعي هذا القول أيضاً.

وبعد ذهاب كبار الفقهاء، من أمثال: السيد المرتضى، وابن الجنيد، لا يمكن ادعاء الإجماع من قبل المخالفين. وحتى لو تمّ الاستناد إلى ما ادّعه الشيخ الصدوق يبقى هناك مجالٌ للإشكال بالقول: إن هذا النوع من الإجماعات؛ حيث يكون مدرَكياً، لا يكون معتبراً.

### الفصل الثاني: أدلة القائلين بالإجزاء

إن الذي يجب قوله في ما يتعلّق بأدلة القائلين بالإجزاء هو أن أدلتهم من حيث عدد الروايات أكثر من الروايات التي يستدلّ بها للرأي المشهور. وكما تقدّم أن ذكرنا فإن هناك من الفقهاء من استند إلى هذا الدليل (أي كثرة الأحاديث) للقول بأن الإجزاء أرجح وأظهر. ولكنهم مع ذلك قالوا بما قال به المشهور؛ تمسكاً بالشهرة. وعليه، يشتمل هذا الفصل على بيان أدلّة على رأي السيد المرتضى ومختار الأستاذ الصانعي. وعمدة هذه الأدلة هي الروايات.

#### أ- الروايات

إن الروايات التي يُستدلّ بها للقول بإجزاء الغسل عن الوضوء تنقسم إلى طائفتين؛ فبعضها يدلّ على ذلك بشكلٍ انفرادي، وبعضها يدلّ على ذلك بشكلٍ جمعي.

#### ١- الأخبار المنفردة

١- صحیحة محمد بن مسلم: عن عبد الحميد بن عواض، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الغسل يجزي عن الوضوء، وأي وضوء أظهر من الغسل؟»<sup>(٦٧)</sup>.  
إن كفيّة الاستدلال بهذه الصحیحة واضح؛ حيث أكّد فيها الإمام عليه السلام صراحةً على أن الغسل أفضل من الوضوء في إيجاد الطهارة.  
بيد أن القائلين بعدم الإجزاء أشكلوا على هذه الرواية بعدّة إشكالات:

#### الإشكال الأوّل

طرح هذا الإشكال من قبل المحقّق الحلّي في (المعتبر)، إذ قال: «فإن احتجّ

#### ● أجزاء الغسل عن الوضوء

المرتضى - رضي الله عنه - بما رواه محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الغسل يجزي عن الوضوء، وأي وضوء أظهر من الغسل؟»، وما روي من طرق عن الصادق عليه السلام أنه قال: «الوضوء بعد الغسل بدعة»، فجوابه: إن خبرنا يتضمن التفصيل، والعمل بالمفصل أولى<sup>(٦٨)</sup>، بمعنى أن الأخبار التي استدلت بها مشهور الفقهاء تفرق بين غسل الجنابة وغيره، وقد ذكرت حكم كل مورد بالتفصيل، بيد أن الأخبار التي تستدلون بها لا تحتوي على مثل هذا التفصيل. ومع الالتفات إلى رجحان العمل بالأخبار المفصلة على الأخبار غير المفصلة يجب ترجيح العمل بالأخبار المفصلة.

#### جواب الإشكال

إن الإجابة عن هذا الإشكال واضحة؛ إذ إن الروايات التي يستدل بها السيد المرتضى لا تنحصر بهاتين الروايتين، وإنما هناك روايات أخرى، مثل: مكاتبة الهمداني: «لا وضوء للصلاة في غسل يوم الجمعة»<sup>(٦٩)</sup>، أو رواية حماد بن عثمان، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام، في الرجل يغتسل للجمعة أو غير ذلك، أيجزيه الوضوء؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «وأي وضوء أظهر من الغسل؟»<sup>(٧٠)</sup>؛ إذ تمّ بيان الحكم بالتفصيل، حيث صرح المعصوم عليه السلام بعدم الحاجة إلى الوضوء في مطلق الغسل. وعليه يمكن العثور من بين الروايات التي يستدل بها السيد المرتضى على روايات مفصلة أيضاً، حيث تحمل عليها روايات مثل: رواية محمد بن مسلم، التي تخلو من التفصيل، طبقاً لمذعاكم.

#### الإشكال الثاني

إن هذه الرواية مجملة؛ إذ يحتمل أن تكون «الألف واللام» فيها للعهد، دون الجنس. وعليه يرد في الرواية احتمالان، الأمر الذي يؤدي إلى إجمالها، ومع الإجمال يبطل الاستدلال، ولا يمكن الأخذ بعمومها.

#### جواب الإشكال

يتضح الجواب عن هذا الإشكال من الجواب عن الإشكال السابق؛ إذ نقول:

حتى لو سلمنا إجمال هذه الرواية، إلا أن دليلنا لا ينحصر بها، بل إن روايات مثل: رواية حماد ومكاتبة الهمداني المتقدم ذكرهما، لا تشتمل على إجمال، وإن «الألف واللام» فيها ليست «الألف واللام» العهدية، وإنما هي لاستغراق الجنس. ويُستفاد من هذه الروايات أن «الألف واللام» الوارد في رواية محمد بن مسلم لاستغراق الجنس أيضاً.

### الإشكال الثالث

إن الإشكال الثالث يطرح من قبل العلامة على نحوين:

**النحو الأول:** ما ذكره في «منتهى المطلب»، إذ يقول: «إن الألف واللام لا يدلّ على الاستغراق، فلا احتجاج فيه؛ إذ يصدق بصدق أحد جزئياته. وقد ثبت هذا الحكم لبعض الأغسال، فيبقى الباقي على الأصل. وأيضاً: يحمل الألف واللام على العهد؛ جمعاً بين الأدلة»<sup>(٧١)</sup>.

ومراد من العهد: غسل الجنابة.

كما عمد الشهيد الثاني إلى بيان وتقرير هذا الإشكال على النحو التالي: «فإنه [أي السيد المرتضى] اكتفى بالغسل مطلقاً؛ استناداً إلى صحيحة محمد بن مسلم...، بناءً على أن هذه اللام للجنس، وأن لام الجنس إذا دخل على اسمه أفاد العموم. والمقدمتان ممنوعتان؛ لإمكان حمل اللام على العهد، ويُراد به غسل الجنابة؛ جمعاً بينها وبين ما سيأتي من الأخبار الدالة على اختصاص الحكم بغسل الجنابة نصاً»<sup>(٧٢)</sup>.

وفي الحقيقة فإن هذا الإشكال يعتبر الأهم من بين الإشكالات التي أثّرت حول رواية محمد بن مسلم والروايات التي سنلاحظها قريباً.

وحاصلُ هذا الإشكال والإشكال السابق عدُم استفادة العموم من عبارة: «الغسل يجزي عن الوضوء» الواردة في صحيحة محمد بن مسلم، مع فارق أن عدم الاستفادة هذا في الإشكال الثاني كان من حيث الإجمال في الصحيحة، وفي هذا الإشكال من طريق الحكم بعهدية «الألف واللام» في كلمة «الغسل». وبعبارة أخرى: إن المشكل لا يقول في هذا الإشكال: إن الرواية مجملة، وإنما يقول: إن «الألف واللام» في كلمة «الغسل» للعهد، والمراد منه غسل الجنابة، وليس جميع الأغسال التي

هي مورد ادعائكم.

**ويقال في الجواب عن هذا الإشكال: أولاً:** إن «الألف واللام» هنا لا يمكن أن تكون للعهد؛ إذ لم يرد ذكر لغسل الجنابة في كلام الراوي وكلام الإمام عليه السلام؛ كي يتم حمل الألف واللام عليه. ومن الواضح أن لا فائدة من حملها على العهد الذهني؛ وذلك لمنافاة العهد الذهني لبيان الغرض وإفادة الكلام. **وثانياً:** إن العلة المذكورة في كلام الإمام عليه السلام: «وأي وضوء أظهر من الغسل»<sup>(٧٤)</sup> فيه ظهور في عموم واستغراق «الغسل» يجزي عن الوضوء؛ إذ لو قلنا بأن المراد من «الغسل» في العلة المذكورة هو غسل الجنابة فقط وجب أن يكون لغسل الجنابة في وصف الأطهريّة خصوصية خاصة بالقياس إلى سائر الأغسال، في حين ليس هناك أي قول أو دليل على وجود خصوصية خاصة في غسل الجنابة؛ كي يتّصف بالأطهريّة من بين سائر الأغسال الأخرى. مضافاً إلى أن مرسلة حماد بن عثمان تشتمل على سؤال عن أجزاء غسل الجمعة عن الوضوء، ولم يرد فيها ذكر لغسل الجنابة، لا في سؤال السائل، ولا في جواب الإمام عليه السلام؛ إذ اكتفى الإمام في جوابه عن ذلك السؤال بالقول: «أي وضوء أظهر من الغسل»<sup>(٧٥)</sup>.

**النحو الثاني:** ما ذكره العلامة الحلي في «مختلف الشيعة» من القول: المتبادر من لفظ «الغسل» غسل الجنابة، فحيث يستعمل هذا اللفظ بشكل مطلق يُراد منه غسل الجنابة<sup>(٧٦)</sup>. وبعبارة أخرى: إنه قد تمسك بتبادر لفظ «الغسل» في غسل الجنابة، وبالتالي لا يكون لكلمة «الغسل» دلالة على شمول جميع الأغسال.

**وفي معرض الإجابة عن مثل هذا الادعاء** نكتفي بما قاله المحقق البحراني؛ إذ قال في جواب العلامة: «فإن غسل الحيض والاستحاضة لا يقصران في التكرار والشيوع عنه، فالحمل عليه بعد ما عرفت تحكّم محض»<sup>(٧٧)</sup>.

وفي الختام نذكر جواباً مشتركاً، يصلح للرد على جميع هذه الإشكالات، وهو الجواب القائل: إن العموم المستفاد من عبارة: «الغسل يجزي عن الوضوء» عموم عريض، وليس عمومًا لفظيًا، بمعنى أن العرف كلما واجه هذا النوع من العمومات فهم منه الشمول والعموم، من قبيل: الفهم العرفي لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥) بالنسبة إلى جميع العقود والمعاملات؛ إذ لو لم تدل هذه العمومات على العموم لأدّى ذلك إلى إجمال كلام الشارع الحكيم الوارد في مقام التشريع وبيان

الأحكام، ولا يخفى أن هذا على خلاف التشريع والحكمة.

٢. **صحيحة حكم بن حكيم:** عن حماد بن عثمان، عن حكم بن حكيم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة...٩. إلى أن قال - قلت: إن الناس يقولون: يتوضأ وضوء الصلاة قبل الغسل، فضحك، وقال: «وأي وضوء أنقى من الغسل وأبلغ؟»<sup>(٧٦)</sup>.

### كيفية الاستدلال، ومناقشة النقود

إن جواب الإمام عليه السلام ظاهر في العموم، وعليه يكون شاملاً لجميع الأغسال. ولو أُشكل بأن الجواب إنما كان عن سؤال يخص الجنابة، فيكون جواب الإمام عليه السلام مرتبطاً بالجنابة أيضاً.

**قلنا في الجواب:** لقد ثبت في محله أن المورد في السؤال لا يمكنه أن يخصّ العامّ الوارد في جواب الإمام عليه السلام. وحيث يقوم الإمام - بدلاً من جواب السائل حول خصوص غسل الجنابة - بتقديم جواب عامّ، مع ذكر دليل لا يمكن أن يكون خاصاً بغسل الجنابة، يحكي هذا عن شمولية الحكم لجميع الأغسال.

وبعبارة أخرى: إن السؤال وإن كان بشأن غسل الجنابة، إلّا أن الاعتبار يكمن في شمولية جواب الإمام عليه السلام. كما يمكن القول: إن المتبادر من الغسل في مثل هذه الموارد ماهيته، لا خصوص غسل الجنابة. وبعبارة أوضح: إن المورد غير مخصّص، ولا يمكن تخصيص العامّ لمجرد كون السؤال عن مورد خاص.

٣. **مرسلة حماد بن عثمان:** عن الحسن بن علي بن فضال، عن حماد بن عثمان، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يغتسل للجمعة، أو غير ذلك، أيجزيه من الوضوء؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «وأي وضوء أطهر من الغسل؟»<sup>(٧٧)</sup>.

إن هذه المرسلة بالالتفات إلى كون السؤال الوارد فيها عن غسل الجمعة، وجواب الإمام عليه السلام فيها عامّ، تدلّ على المطلوب بوضوح؛ حيث تصرّح بإجزاء جميع الأغسال عن الوضوء؛ إذ إن السؤال في الأساس لم يكن عن غسل الجنابة، كي يُقال: إن جواب الإمام عليه السلام ناظر إلى غسل الجنابة، فلا يدلّ على العموم. إنما السؤال عن غسل الجمعة، ولم يقل فقيه بإجزاء خصوص غسل الجمعة والجنابة عن الوضوء فقط. وعليه يكون حكم أجزاء جميع الأغسال عن الوضوء في هذه المرسلة بلا



إشكال.

٤. مكاتبة عبد الرحمن الهمداني: عن الحسن بن علي بن إبراهيم بن محمد، عن جدّه إبراهيم بن محمد، أن محمد بن عبد الرحمن الهمداني كتب إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام يسأله عن الوضوء للصلاة في غسل الجمعة؟ فكتب: «لا وضوء للصلاة في غسل يوم الجمعة، ولا غيره»<sup>(٧٨)</sup>.

وهناك إشكال في سند هذه الرواية من جهتين:

**الإشكال الأول:** من جهة توثيق سلسلة السند؛ **والإشكال الثاني:** من جهة البحث في أن المكاتبة حجة أم لا؟

أما في ما يتعلق بالجهة الأولى فنشير إلى كلام العلامة الحلي؛ إذ يقول: «الحسن بن علي بن إبراهيم بن محمد، عن جدّه إبراهيم. ولا يحضرني الآن حالهما. ومحمد بن عبد الرحمن الهمداني لا أعرف حاله»<sup>(٧٩)</sup>.

وبالالتفات إلى كلام العلامة يتضح أن هذه الرواية تعاني من ضعف في السند. أو بعبارة أخرى: مجهولة. إلا أن ضعف السند لا يضرّ بالمتن؛ لكونه يُعزّد بروايات أخرى.

وأما من جهة الإشكال في المكاتبة فلا بُدَّ من الالتفات إلى أن الذي يمنح الحجّة لخبر الواحد هو بناء العقلاء، وهذا البناء لا يفرّق بين ما إذا كان الخبر مشافهةً أو مكاتبةً. فكما أن العُرف يعمل بمضمون الخبر المسموع يعمل كذلك بمضمون الخبر المكتوب أيضاً.

**وقد يُشكّل** بأن الإمام يريد بقوله: «لا وضوء للصلاة في غسل يوم الجمعة» فترة ما قبل دخول وقت صلاة الظهر.

**ونقول في الجواب: أولاً:** إن هذا التقييد مخالفٌ للظاهر من كلام الإمام عليه السلام؛ إذ لا يوجد أيّ دليل على هذا التقييد، بل الدليل على خلافه. **وثانياً:** إن الإمام لم يعتبر عدم الحاجة إلى الوضوء منحصراً بغسل الجمعة، بل بيّن شمولية عدم الحاجة إلى الوضوء في سائر الأغسال أيضاً، وذلك بقوله: «ولا غيره».

٥. **مؤثمة عمّار الساباطي:** عن مصدق بن صدقة، عن عمّار الساباطي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا اغتسل من جنابته، أو يوم جمعة، أو يوم عيد، هل عليه

الوضوء قبل ذلك أو بعده؟ فقال: لا، ليس عليه قبل ولا بعد، قد أجزأه الغسل، والمرأة مثل ذلك إذا اغتسلت من حيض، أو غير ذلك، فليس عليها الوضوء لا قبل ولا بعد، قد أجزأها الغسل»<sup>(٨٠)</sup>.

إن الإشكال السندي الوحيد في هذه الرواية يكمن في فطحية عمّار الساباطي، بيد أن علماء الرجال قد وثّقوه<sup>(٨١)</sup>.

ومضافاً إلى الإشكال السندي، يرى العلامة الحلي<sup>رحمته الله</sup> ورود إشكاليين آخرين على هذه الموثقة أيضاً، وهما:

**الإشكال الأول:** قال العلامة الحلي: «لا نسلم أن السقوط عن المصلي، بل لم لا يجوز أن يكون المراد: لا وضوء للصلاة في غسل الجمعة إذا لم يكن وقت الصلاة. لا يقال: الحديث عام، فتقييده بغير وقت الصلاة يخرجها عن حقيقته؛ لأننا نقول بمنع العموم لدليل آخر، وهو ما يدل على وجوب الوضوء لكل صلاة»<sup>(٨٢)</sup>.

**والجواب:** أولاً: لا يمكن هنا المنع من انعقاد العموم، سواء بواسطة لفظ «الغسل» أو بعموم الرواية الشاملة لعدد من أنواع الأغسال.

**وثانياً:** إن العموم الدال على وجوب الوضوء لكل صلاة قابل للتخصيص؛ إذ إن هذا العام قد خصّ بغسل الجنابة. وفي هذه الموثقة نجد الإمام<sup>رحمته الله</sup> في الجواب عن غسل الجمعة أو يوم العيد - حيث جاء على مستوى غسل الجنابة - يجعلهما يغنيان عن الوضوء. وبعبارة أخرى: كما أن غسل الجنابة رافع لحكم وجوب الوضوء فإن هذين الغسلين يساويان غسل الجنابة في الحكم المذكور.

وعليه، رغم أن وجوب الوضوء عام، ويشمل كل صلاة، بيد أنه يُخصّص بالأدلة المذكورة من قبل القائلين بالإجزاء.

**الإشكال الثاني:** لقد بين العلامة الحلي<sup>رحمته الله</sup> الإشكال الثاني على الموثقة، قائلاً: «معنى إجزاء الغسل إسقاط التعبد به مع فعله، أما أنه يجزئ عن الوضوء في الصلاة فلا»<sup>(٨٣)</sup>.

**والجواب:** إن عبارة «قد أجزأها الغسل»، الواردة بعد قوله: «لا، ليس عليه قبل ولا بعد»، تدل على كفاية الغسل عن الوضوء بشكل مطلق، سواء للصلاة أو غيرها؛ إذ لو كانت هناك حاجة للوضوء في الصلاة لأمر الإمام<sup>رحمته الله</sup> بالوضوء بعد الغسل. إلا إذا

#### ● إجزاء الغسل عن الوضوء

قيل: إن سؤال السائل في مورد الحاجة إلى الوضوء مع الغسل، وهل يجب الوضوء مع الغسل أم لا؟ فقال الإمام عليه السلام: لا حاجة إلى الوضوء مع الغسل مطلقاً، سواء قبله أو بعده. وأما بشأن الصلاة، وهل يجب الوضوء أم لا؟ فهذه الرواية لا يمكنها نفي أو إثبات ذلك. بيد أن هذا الإشكال - كما قال صاحب «مستند الشيعة» - غير وارٍ؛ لأن الحكم بالإجزاء إنما يكون في موضع الأمر بالوضوء، وعليه عندما يقول الإمام عليه السلام: «يجزئ عن الوضوء» يعني بذلك أن هذا الغسل يجزي عن الوضوء في الموضع الذي يكون فيه المكلف مأموراً بالوضوء.

٦. **مرسلة الكليني:** قال الشيخ الكليني عليه السلام: «رُوي: «أي وضوء أظهر من الغسل»»<sup>(٨٤)</sup>.

إن هذه الرواية - كما هو الحال بشأن ما تقدّم في صحيحة ابن مسلم، وصحيحة حكم، ومرسلة حماد - بصدد بيان تعليل يقضي بظهورها في العموم، بمعنى أن العلة المذكورة في هذه الروايات تشمل جميع أنواع الأغسال.

## ٢- الأخبار المنضمة

### ١- الروايات الواردة في بحث الحيض والنفاس والاستحاضة

أ. عن حريز، عن زرارة قال: قلت له: النفساء متى تصلّي؟ فقال: «تقعد بقدر حيضها، وتستظهر بيومين، فإن انقطع الدم، وإلا اغتسلت واحتشيت واستثفرت واصلت، فإن جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت، ثم صلت الغداة بغسل، والظهر والعصر بغسل»<sup>(٨٥)</sup>.

ب. عن النضر، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المستحاضة تغتسل عند صلاة الظهر، وتصلّي الظهر والعصر، ثم تغتسل عند المغرب، فتصلّي المغرب والعشاء، ثم تغتسل عند الصبح، فتصلّي الفجر»<sup>(٨٦)</sup>.

ج. عن صفوان بن يحيى، عن عبد الرحمان بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن امرأة نفست، فمكثت ثلاثين يوماً أو أكثر، ثم طهرت واصلت، ثم رأت دمًا أو صفرة؟ قال: إن كانت صفرة فلتغتسل ولتصل - إلى قوله: - وإن كان دمًا ليس بصفرة فلتمسك عن الصلاة أيام قرئها، ثم لتغتسل ولتصل»<sup>(٨٧)</sup>.

**الاجتهاد والتجديد** - العدد السابع والأربعون، السنة الثانية عشرة، صيف ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ١٦٧

د - عن الحسن بن محبوب، عن الحسين بن نعيم الصحّاف قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام - إلى أن قال -: «...فإنْ انقطع عنها الدم قبل ذلك فلتغتسلْ وتصلَّ» <sup>(٨٨)</sup>.

هـ - عن حمّاد بن عيسى وابن أبي عمير، عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «...فإذا جازت أيامها ورأت الدم يثقب الكرسف اغتسلت للظهر والعصر - إلى قوله -: وإنْ كان الدم لا يثقب الكرسف توضّأت ودخلت المسجد وصلت كلَّ صلاةٍ بوضوء» <sup>(٨٩)</sup>.

و - الحسين، عن عليّ بن يقطين قال: سألتُ أبا الحسن الماضي عليه السلام عن النفساء، وكم يجب عليها ترك الصلاة؟ قال: «تدع الصلاة ما دامت ترى الدم العبيط إلى ثلاثين يوماً، فإذا رقت وكانت صفرةً اغتسلت» <sup>(٩٠)</sup>.

ز - عن الفضل، عن صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: قلتُ له: إذا مكثت المرأة عشرة أيام ترى الدم...؟ قال عليه السلام: «لا، هذه مستحاضةٌ، تغتسل وتستدخل قطنةً، وتجمع بين صلاتين بغسلٍ» <sup>(٩١)</sup>.

حيث يُستدلّ بهذه الروايات على النحو التالي: إن أكثر هذه الروايات قد صدرت في مقام البيان، ولو كانت هناك حاجةٌ إلى الوضوء في الصلاة لوجب على الإمام عليه السلام بيان ذلك. وهذا الأمر في صحيحة معاوية بن عمّار هو الأظهر من بين الروايات المذكورة؛ وذلك لأن الإمام عليه السلام قد حكم في مورد ما لو ثقب الدم الكرسف بالغسل والصلاة، وإذا لم يثقب الدم الكرسف حكم بالوضوء والصلاة، وعليه لو كان الوضوء واجباً في المورد الأول لبيّنه حتماً.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى صحيحة صفوان أيضاً؛ لكونها صريحةً في بيان الحكم؛ لأن أمر الإمام عليه السلام في الجمع بين صلاتين بغسلٍ واحد يدلّ صراحةً على عدم الحاجة إلى الوضوء.

### الإشكال على الاستدلال بهذه الروايات

قال الفاضل النراقي رحمته الله في مقام الإشكال على هذه المجموعة من الروايات: «إن الظاهر من سياقها الحاجة إلى معرفة الرافع للأحداث الثلاثة وبيانها، لا بيان غيره، ولذا لم يذكر فيها سائر شرائط الصلاة، من ستر العورة والاستقبال وغيرهما» <sup>(٩٢)</sup>.

### الإجابة عن صاحب «مستند الشيعة»

يجب القول في الجواب عن إشكال صاحب (المستند): إن هذه الروايات - ولا سيما صحيحة معاوية بن عمّار - فيها من الظهور الواضح بحيث لا يترك مجالاً للشك في أن الإمام عليه السلام في مقام بيان جميع أحكام الأحداث الثلاثة. صحيح أن سياقها بحاجة إلى معرفة رافع الحدث (الدماء الثلاثة)، بيد أن الإمام عليه السلام بعد بيان رافع الحدث ينتقل مباشرة إلى الأمر بالصلاة، دون الإشارة إلى الوضوء.

### إشكالان مشتركان

قام العلامة الحلي في «منتهى المطلب»<sup>(٩٣)</sup> - بعد ذكر الإشكال في صحيحة محمد بن مسلم - بذكر إشكالين على سائر الروايات الأخرى:

١. الإشكال السندي: إن جميع هذه الروايات - باستثناء رواية محمد بن مسلم - تعاني من ضعف السند.

٢. الإشكال الدلالي: لا دلالة في هذه الروايات على أن الغسل في بعض الموارد، من قبيل: «غسل الجمعة» و«غسل الحيض»، يرفع جميع أنواع الحدث، دون حاجة إلى ضمّ الوضوء إليه في الصلاة. نعم، خرج «غسل الجنابة» بدليل خاص، فيكون الوضوء ساقطاً في هذا المورد بالتحديد. وبعبارة أخرى: إن الغسل بما هو غسل لا يحتاج إلى الوضوء في تحصيل المقصود، وأما بالنسبة إلى الصلاة فلا بُدّ معه من الوضوء.

وقد أجاب صاحب «الحدائق الناضرة»<sup>(٩٤)</sup> عن هذين الإشكالين، حيث قال في مورد الإشكال الأول: أما طعنه في الأخبار الباقية بضعف السند فهو ضعيف عندنا غير معمول عليه ولا معتمد، على أنه متى ألجأته الحاجة إلى الاستدلال بأمثالها من الأخبار الضعيفة باصطلاحه استدلل بها وأغمض عن هذا الطعن، كما لا يخفى على مَنْ راجع كتبه وكتب غيره من أرباب هذا الاصطلاح. ولو أنهم يقفون على هذا الاصطلاح حق الوقوف، ولا يخرجون عنه، لما استطاعوا تصنيف هذه الكتب، ولا تفريع هذه الفروع؛ إذ الصحيح من الأخبار باصطلاحهم لا يفي لهم بعُشر معشار الأحكام التي ذكروها، كما لا يخفى على مَنْ تأمل بعين الإنصاف.

وعلينا أن نضيف إلى جواب المحدث البحراني رحمته الله القول: إن في هذه الروايات ما

هو موثقٌ أيضاً، فيكون الاستدلال بها كافياً. فليس كلّ الروايات تعاني من ضعف السند، كما أشرنا سابقاً.

وأما بشأن الإشكال الثاني فقد قال المحقق البحراني: فيه: إن مكاتبه الهمداني، التي هي إحدى الروايات التي نقلها، قد تضمنت أنه لا وضوء للصلاة في غسل الجمعة ولا غيره. وعليه يمكن القول: إن ما ذهبتم إليه لا يعدو أن يكون اجتهاداً في مقابل النصّ.

## ٢- رواية أبي الصامت في باب غسل الزيارة

عن جابر المكفوف، عن أبي الصامت قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام وهو يقول: مَنْ أتى قبر الحسين عليه السلام ماشياً كتب الله له بكلّ خطوة ألف حسنة، ومحا عنه ألف سيئة، ورفع له ألف درجة، فإذا أتيت الفرات فاغتسل وعلّق نعليك، وامش حافياً، وامش مشي العبد الذليل، فإذا أتيت باب الحائر فكبر أربعاً، ثم امش قليلاً، ثم كبر أربعاً، ثم اثّر رأسه، فقِفْ عليه، فكبر أربعاً، وصلّ عنده، وسلّ الله حاجتك»<sup>(٩٥)</sup>.

إن غسل الزيارة من الأمور التي تمّ التأكيد على استحبابها. وقد ورد في هذه الرواية أنه مجزٍ عن الوضوء؛ إذ أولاً: أمر الإمام عليه السلام بالغسل والصلاة، ولم يأت على ذكر الوضوء؛ وثانياً: لو لم يكن الغسل رافعاً للحديث لما جاز الأمر بالصلاة. قد يُقال: إن وجود أبي الصامت وجابر المكفوف في سند هذه الرواية يضعفها؛ وذلك لأنهما مجهولان.

ولكن يُقال في الجواب: لقد وقع هذان الراويان في سلسلة أسانيد كتاب «كامل الزيارات». وقد عمد ابن قولويه عليه السلام في مقدّمة هذا الكتاب إلى توثيق جميع رواته. وبذلك يخرج هذان الراويان عن الجهالة.

وإليك عبارة ابن قولويه في توثيق رواية الأحاديث المنقولة في كتاب «كامل الزيارات»، إذ يقول: «ولم أخرج فيه حديثاً رُوي عن غيرهم إذا كان في ما روينا عنهم من حديثهم - صلوات الله عليهم - كفاية عن حديث غيرهم. وقد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما رُوي عنهم في هذا المعنى، ولا في غيره، لكنّ ما وقع لنا من جهة الثقات من

#### ● أجزاء الغسل عن الوضوء

أصحابنا . رحمهم الله برحمته .، ولا أخرجت فيه حديثاً رُوي عن الشاذّ من الرجال<sup>(٩٦)</sup>.

وقد وقع الكلام في الكتب الرجالية حول أمثال هذه التوثيقات . ولا سيّما الصادرة من قبل المتقدمين من علماء الشيعة . وما إذا كانت على مستوى التوثيقات الخاصة الصادرة عن علماء الرجال، من أمثال: النجاشي والشيخ . رحمهما الله تعالى .. وقد ذهب كبار الرجاليين من المتأخرين، مثل: المحدث النوري، في هذا الشأن . من خلال نقله كلام ابن قولويه . إلى كفاية هذا النوع من التوثيقات؛ إذ قال في ذلك: «فترام<sup>(٩٧)</sup> نصّ على توثيق كلّ مَنْ رواه عنه فيه، بل كونه من المشهورين بالحديث والعلم. ولا فرق في التوثيق بين النصّ على أحد بخصوصه أو توثيق جمع محصورين بعنوان خاصّ، وكفى بمثل هذا الشيخ مزكياً ومعدّلاً»<sup>(٩٧)</sup>.

### ٣- الروايات الواردة في باب صلاة الحاجة

كما يمكن الإشارة إلى رواية شبيهة بهذه الروايات، وهي الرواية الواردة بشأن صلاة الحاجة، حيث اكتفت بالغسل لأداء الصلاة. ولا يخفى أن هذا الوجه وسائر الوجوه الأخرى التي ذكرها صاحب «ذخيرة المعاد» إنما تذكر بوصفها مؤيّدات لما نحن فيه، وليست أدلة؛ إذ إن بعضاً من هذه الوجوه يحتوي على إشكالات من حيث الدلالة. وفي ما يلي نشير إلى بعض هذه الروايات؛ للتيمّن والبركة:

أ - عن معاوية بن وهب، عن زرارة، عن أبي عبد الله<sup>(عليه السلام)</sup> قال، في الأمر يطلبه الطالب من ربه، قال: تصدّق في يومك على ستين مسكيناً، على كلّ مسكين صاعاً بصاع النبي<sup>(صلى الله عليه وآله)</sup>، فإذا كان الليل اغتسلت في الثلث الباقي، ولبست أدنى ما يلبس مَنْ تعول من الثياب، إلّا أن عليك في تلك الثياب إزاراً، ثمّ تصلي ركعتين<sup>(٩٨)</sup>.

ب - عن زياد القندي، عن عبد الرحيم القصير قال: دخلتُ على أبي عبد الله<sup>(عليه السلام)</sup>، فقلت: جعلت فداك، إني اخترعتُ دعاءً، قال: دُعني من اختراعك، إذا نزل بك أمرٌ فافزَعْ إلى رسول الله<sup>(صلى الله عليه وآله)</sup>، وصلّ ركعتين تهديهما إلى رسول الله<sup>(صلى الله عليه وآله)</sup>، قلت: كيف أصنع؟ قال: تغتسل وتصلّي ركعتين... الحديث<sup>(٩٩)</sup>.

ج - عن عليّ بن دويل، عن مقاتل بن مقاتل قال: قلتُ للرضا<sup>(عليه السلام)</sup>: جعلت فداك،

## • الشيخ يوسف الصانعي

علّمني دعاءً لقضاء الحوائج، فقال: إذا كانت لك حاجةٌ إلى الله مهمّةً فاغتسلْ، والبس أنظف ثيابك، وشمّ شيئاً من الطيب، ثمّ ابرز تحت السماء، فصلّ ركعتين... الحديث<sup>(١٠٠)</sup>.

د - عن عمر بن عبد العزيز، عن جميل قال: كنتُ عند أبي عبد الله عليه السلام، فدخلتُ عليه امرأة، فذكرتُ أنها تركت ابنها وقد قالت بالملحفة على وجهه ميتاً، فقال لها عليه السلام: لعله لم يمُتْ، فقومي فاذهبي إلى بيتك، فاغتسلي وصلّي ركعتين... الحديث<sup>(١٠١)</sup>.

إن الاستدلال بهذه الروايات مثل الاستدلال بروايات الدماء الثلاثة، حيث ورد الأمر فيها بالصلاة بعد الأمر بالاعتسال مباشرةً. وربّما أشكل بأن هذا الغسل إنما هو خاصٌ بصلاة الحاجة، وهي صلاة مستحبة.

ولكننا نقول في الجواب: إن عمومات من قبيل: صحيحة زرارة، عن الإمام الباقر عليه السلام، التي يقول فيها: «لا صلاة إلاّ بطهور»<sup>(١٠٢)</sup>، تشمل الصلوات الواجبة والمستحبة. وصلاة الحاجة وإن كانت مستحبة، ولكنّ هذا العموم الوارد في رواية زرارة يشملها أيضاً.

## ب - رافعية الغسل للحدّث

إن الدليل الآخر الذي يمكن إضافته إلى سائر الأدلة التي ساقها القائلون بإجزاء الأغسال جميعها عن الوضوء يُصاغ على النحو التالي: إن تشريع الغسل هو من قبيل: تشريع الوضوء، بمعنى أنه كما يعتبر الوضوء رافعاً للحدّث كذلك الغسل يرفع الحدّث أيضاً. ولا فرق في ذلك بين غسل الجنابة وغيره من الأغسال الأخرى. وبعبارة أخرى: إن الشارع المقدّس قد شرّع الوضوء والغسل، بحيث يكون كلّ واحدٍ منهما مجزياً عن الشيء الذي شرّع لأجله، دون أن تكون هناك حاجةٌ إلى ضمّ أحدهما إلى الآخر.

ويؤيّد ذلك الأغسال المستحبة التي تنتقض بالنوم أو مطلق الحدّث، من قبيل: «غسل الإحرام»، و«دخول مكّة»، أو «غسل الزيارة»؛ إذ لو لم تكن هذه الأغسال



رافعة للحدّث لما نُقضت بالحدّث.

وقد قال العلامة الحلّي رحمته الله في مورد نقض الغسل بالحدّث: «لو اغتسل للإحرام ثم نام قبله استحَبَّ له إعادته»<sup>(١٠٣)</sup>.

وقال الشيخ مفلح الصيمري: «الأغسال المستحبّة للفعل على قسمين: أحدهما: يستحبّ الغسل قبله، كالإحرام والطواف وزيارة المعصوم - دون غيره - وصلاة الحاجة والاستخارة والاستسقاء وقضاء الكسوف مع استيعاب القرص والترك تعمّداً. هذه السبعة الأغسال يستحبّ الغسل قبل الفعل. ولو أحدث بعد الغسل وقبل الفعل انتقض غسله واستحبّ إعادته»<sup>(١٠٤)</sup>.

### النتيجة

اتّضح مما تقدّم أن أدلة القائلين بإجزاء جميع الأغسال عن الوضوء، من أمثال: السيد المرتضى رحمته الله والشيخ يوسف الصانعي، أقوى دلالة وأكثر عدداً من أدلة المشهور (القائل بعدم الإجزاء). كما أن هذا الرأي أكثر انسجاماً وتناغماً مع ما بلغنا عن النبيّ الأكرم رحمته الله إذ يقول: «جئكم بالشرعية السهلة السمحة»، وقيام الدين على اليسر. ولكنّ يجدر بنا التذكير بأنّه طبقاً للرأي الذي يختاره الشيخ الصانعي وما يفتي به مقلّديه من إجزاء جميع الأغسال عن الوضوء - سواء في ذلك الأغسال الواجبة والمستحبة - فإنه في ما يتعلّق بالأغسال المستحبة يجب الاقتصار في الإجزاء على الأغسال المسنونة المنصوصة فقط، والتي وردت الروايات في استحبابها. وبعبارة أخرى: لو اغتسل المكلف للجمعة أو لزيارة الإمام الرضا عليه السلام - مثلاً - أجزأه ذلك عن الوضوء؛ لورود النصّ باستحباب هذين الغسلين؛ وأما لو اغتسل الشخص ليكون طاهراً بشكلٍ مطلق، دون أن ينوي غسلًا واجباً أو غسلًا مستحباً بعينه، لم يُجزّه هذا الغسل عن الوضوء»<sup>(١٠٥)</sup>.

## الهوامش

- (١) نقل الشيخ الصدوق، في كتابه (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه)، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال، في بيان علة استحباب غسل الجمعة: (إن الأنصار كانت تعمل في نواضحها وأموالها، فإذا آن يوم الجمعة حضروا المسجد، فتأذى الناس بأرواح أباطهم وأجسادهم، فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وآله بالغسل، فجرت بذلك السنة). الصدوق، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١١٢، ح ٢٣٠؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٣١٥، أبواب الأغسال المسنونة، الباب ٦، ح ١٥.
- (٢) روى الحسن بن الفضل الطبرسي، في مكارم الأخلاق، حديثاً نبوياً بشأن أهمية الطهارة والنظافة، قائلاً: (عن النبي صلى الله عليه وآله أنه كان ينظر في المرأة، ويرجل جمته، ويمتشط، وربما نظر في الماء وسوى جمته فيه. ولقد كان يتجمل لأصحابه فضلاً على تجمله لأهله، وقال: إن الله يحب من عبده إذا خرج إلى إخوانه أن يتهيأ لهم ويتجمل). الطبرسي، مكارم الأخلاق: ٣٤؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٥: ١١، أبواب أحكام الملابس، الباب ٤، ح ٢.
- (٣) انظر: الكليني، الكافي ٥: ٤٩٤، باب كراهية الرهبانية وترك الباه، ح ١، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧هـ؛ الطوسي، الأمالي: ٥٢٨، ضمن ح ١، دار الثقافة، قم المقدسة، ١٤١٤هـ؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٨: ١١٦، أبواب بقية الصلوات المندوبة، الباب ١٤، ح ١، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم المقدسة، ١٤٠٩هـ؛ مسند أحمد بن حنبل ٥: ٢٦٦، دار صادر، بيروت؛ الطبراني، المعجم الكبير ٨: ١٧٠، دار إحياء التراث العربي، القاهرة.
- (٤) الطوسي، الخلاف ١: ١٢١، المسألة ٧٤، دفتر انتشارات إسلامي، قم المقدسة، ١٤٠٧هـ.
- (٥) الشهيد الثاني، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان ١: ١٣٨، بوستان كتاب، قم المقدسة.
- (٦) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ١: ١٤٨، ح ٤٢٢؛ وسائل الشيعة ٢: ٢٤٦، الباب ٣٤ من أبواب الجنابة، ح ٢.
- (٧) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ١٣١، ح ٣٦٢؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٣٠، الباب ٢٦ من أبواب الجنابة، ح ٦.
- (٨) انظر: الطوسي، التهذيب ١: ١٣٩، ح ٣٨٩؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٤٧، الباب ٣٤ من أبواب الجنابة، ح ٥.
- (٩) انظر: الطوسي، التهذيب ١: ١٣٩، ح ٣٩٢؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٤٧، الباب ٣٤ من أبواب الجنابة، ح ٤.
- (١٠) الصدوق، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٨١، دفتر انتشارات إسلامي، قم المقدسة، ١٤١٣هـ.
- (١١) الصدوق، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٠٨، ح ٢٢٢؛ الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٣٧٥، الباب ١٨ من أبواب التيمم، ح ١.
- (١٢) انظر: المفيد، المقنعة: ٥٣، ألفية الشيخ المفيد، قم المقدسة، ١٤١٣هـ.
- (١٣) انظر: الطوسي، النهاية: ٢٣، دار الكتاب العربي، ١٤٠٠هـ.
- (١٤) انظر: ابن إدريس الحلّي، السرائر ١: ١١٢ - ١١٣.
- (١٥) انظر: ابن حمزة الطوسي، الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٥٦، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم المقدسة، ١٤٠٨هـ.

- (١٦) انظر: المحقق الحلّي، المختصر النافع ١: ٩، مؤسسة مطبوعات ديني، قم المقدسة، ١٤١٨هـ.
- (١٧) انظر: المقداد السيوري، التنقيح الرائع في شرح المختصر النافع ١: ٩٩، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم المقدسة، ١٤١٤هـ..
- (١٨) العلامة الحلّي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ١: ١٧٨، المسألة ١٢٤، مؤسسة بوستان كتاب، قم المقدسة، ١٤١٣هـ.
- (١٩) انظر: المقداد السيوري، كنز العرفان ١: ٨، ط١، قم المقدسة؛ أحمد الأردبيلي، زبدة البيان: ١٩، المكتبة الجعفرية، ط١، طهران؛ محمد الأسترآبادي، آيات الأحكام ١: ٣٠، كتابفروشي معراجي، طهران.
- (٢٠) مثل: رواية ابن أذينة، عن ابن بكير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ ما يعني بذلك؟ قال: «إذا قمتم من النوم»، قلت: ينقض النوم الوضوء؟ فقال: «نعم، إذا كان يغلب على السمع، ولا يسمع الصوت». التهذيب ١: ٧، ح ٩؛ وسائل الشيعة ١: ٢٥٤، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، ح ٧.
- (٢١) محمد باقر السبزواري، ذخيرة المعاد في شرح إرشاد الأذهان: ٤٨، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم.
- (٢٢) حسين الخوانساري، مشارق الشموس في شرح الدروس ١: ٢٣٤.
- (٢٣) انظر: المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١: ١٢٦ - ١٢٧.
- (٢٤) انظر: محمد بن علي الموسوي العاملي، مدارك الأحكام ١: ٣٥٩، مؤسسة آل البيت عليه السلام، بيروت، ١٤١١هـ.
- (٢٥) الكليني، الكافي ٣: ٤٥، باب صفة الغسل والوضوء قبله وبعده، ح ١٣؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٤٨، الباب ٣٥ من أبواب الجنابة، ح ١.
- (٢٦) المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١: ١٢٧.
- (٢٧) انظر: حسين الخوانساري، مشارق الشموس في شرح الدروس ١: ٢٣٥.
- (٢٨) انظر: محمد محسن الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ١: ٤٠، مجمع الذخائر الإسلامية، قم المقدسة، ١٤٠٧هـ.
- (٢٩) الطوسي، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ١: ١٤٣، ح ٤٠٣؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٤٨، الباب ٣٥ من أبواب الجنابة، ح ٢.
- (٣٠) انظر: العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ١: ١٧٨، المسألة ١٢٤.
- (٣١) المحقق الحلّي، المعتمد في شرح المختصر ١: ١٧٨، المسألة ١٢٤، مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، قم المقدسة، ١٤٠٧هـ.
- (٣٢) انظر: أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: ١٣٤.
- (٣٣) انظر: الشهيد الثاني، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان ١: ٢٧٥.
- (٣٤) المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١: ١٢٧ - ١٢٨.
- (٣٥) الطوسي، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ١: ١٤٣، ح ٤٠١؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٤٩، الباب ٣٥ من أبواب الجنابة، ح ٣.
- (٣٦) انظر: محمد باقر السبزواري، ذخيرة المعاد في شرح إرشاد الأذهان: ٤٨، مؤسسة آل البيت عليه السلام.

- (٣٧) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣: ٢٤٢.
- (٣٨) حسين الخوانساري، مشارق الشموس في شرح الدروس ١: ٢٣٩.
- (٣٩) انظر: عبد الله بن قدامة، المغني ١: ٢١٨، دار الكتاب العربي، بيروت؛ عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير ١: ٢٢٥، دار الكتاب العربي، بيروت؛ مالك بن أنس، المدونة الكبرى ١: ٢٨، نشر السعادة، القاهرة.
- (٤٠) من قبيل: الشافعي في بعض أقواله (المغني ١: ٢١٨)، ورواية عن أحمد (المغني ١: ٢١٧)، وكذلك داوود وأبو ثور (نيل الأوطار ١: ٣٠٦، فيض القدير ٥: ١٢٠).
- (٤١) فقه الرضا: ٨٢: (لا يجزيه سائر الغسل عن الوضوء؛ لأن الغسل سنة، والوضوء فريضة).
- (٤٢) يوسف البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٣: ١٢٦، مؤسسة انتشار إسلامي، ١٤٠٥هـ.
- (٤٣) انظر: العلامة الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٢: ٢٤١، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ١٤١٢هـ.
- (٤٤) الحرّ العاملي ٢: ٢٤٩، الباب ٣٥ من أبواب الجنابة، هامش ح٣.
- (٤٥) انظر: المصدر السابق ١: ٢٤٥، الأبواب ١ - ٤ من أبواب نواقض الوضوء.
- (٤٦) العلامة الحلي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ١: ١٧٨، المسألة ١٢٤.
- (٤٧) محمد باقر السبزواري، ذخيرة المعاد في شرح إرشاد الأذهان: ٤٨.
- (٤٨) الشيخ رضا الهمداني، مصباح الفقيه ٤: ١٧١ - ١٧٢، المؤسسة الجعفرية، قم، ١٤١٦هـ.
- (٤٩) محمد بن مكي العاملي، ذكرى الشيعة ١: ٢٠٤، مؤسسة آل البيت، قم.
- (٥٠) انظر: حسين الخوانساري، مشارق الشموس في شرح الدروس ١: ٢٣٩ - ٢٤٠.
- (٥١) انظر: أحمد النراقي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ٢: ٣٦٣، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤١٥هـ.
- (٥٢) حسين الخوانساري، مشارق الشموس في شرح الدروس ١: ٢٣٩ - ٢٤٠.
- (٥٣) البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٣: ١٢٢.
- (٥٤) انظر: أصول الفقه ٢: ١٥١ - ١٥٢.
- (٥٥) لأن مبنى الأصحاب في بيان الفتوى مقرون بالاستناد إلى الروايات.
- (٥٦) انظر: السيد الخميني، التعادل والترجيح: ١٧٧، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٨٤هـ.ش.
- (٥٧) انظر: تقرير دروس سماحته، بحث التعادل والتراجيح.
- (٥٨) المحقق الحلي، المعتبر في شرح المختصر ١: ١٩٦.
- (٥٩) البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٣: ١٢٣.
- (٦٠) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ١: ٢٤٥، مؤسسة آل البيت، قم المقدسة.
- (٦١) انظر: العلامة الحلي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ١: ١٧٨، المسألة ١٢٤.
- (٦٢) انظر: المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١: ١٣٢.
- (٦٣) انظر: محمد بن علي الموسوي العاملي، مدارك الأحكام ١: ٣٦١.
- (٦٤) انظر: محمد باقر السبزواري، ذخيرة المعاد في شرح إرشاد الأذهان: ٤٩.

- (٦٥) انظر: البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٣: ١٢٠.
- (٦٦) انظر: محمد محسن الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ١: ٤٠.
- (٦٧) الطوسي، التهذيب ١: ١٣٩، ح ٣٩٠؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٤٤، الباب ٣٣ من أبواب الجنابة، ح ١.
- (٦٨) المحقق الحلّي، المعتبر في شرح المختصر ١: ١٩٦.
- (٦٩) الطوسي، التهذيب ١: ١٤١، ح ٣٩٧؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٤٤، الباب ٣٣ من أبواب الجنابة، ح ٢.
- (٧٠) الطوسي، التهذيب ١: ١٤١، ح ٣٩٩؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٤٥، الباب ٣٣ من أبواب الجنابة، ح ٤.
- (٧١) العلامة الحلّي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٢: ٢٤٢.
- (٧٢) انظر: الشهيد الثاني، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان ١: ١٣٨. ومن الجدير ذكره أننا عمدنا في بداية البحث إلى ذكر روايات القول المشهور، وهي عبارة عن: مرسله ابن أبي عمير، ورواية حماد، وما إليهما.
- (٧٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٤٥، الباب ٣٣ من أبواب الجنابة، ح ٤.
- (٧٤) انظر: العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ١: ١٧٩، المسألة ١٢٤.
- (٧٥) البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٣: ١٢٤.
- (٧٦) الطوسي، التهذيب ١: ١٤١، ح ٣٩٢؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٤٧، الباب ٣٤ من أبواب الجنابة، ح ٤.
- (٧٧) الطوسي، التهذيب ١: ١٤١، ح ٣٩٩؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٤٥، الباب ٣٣ من أبواب الجنابة، ح ٤.
- (٧٨) الطوسي، التهذيب ١: ١٤١، ح ٣٩٧؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٤٤، الباب ٣٣ من أبواب الجنابة، ح ٢.
- (٧٩) العلامة الحلّي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٢: ٢٤٢.
- (٨٠) الطوسي، التهذيب ١: ١٤١، ح ٣٩٨؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٤٤، الباب ٣٣ من أبواب الجنابة، ح ٣.
- (٨١) انظر: رجال النجاشي: ٢٩٠، رقم ٧٧٩، مؤسسة انتشارات إسلامي، قم المقدسة، ١٤٢٧هـ.
- (٨٢) انظر: العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ١: ١٨٠، المسألة ١٢٤.
- (٨٣) العلامة الحلّي، مختلف الشيعة ١: ١٨٠، المسألة ١٢٤.
- (٨٤) الكليني، الكافي ٣: ٤٥، باب صفة الغسل والوضوء قبله وبعده، هامش ح ١٢؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٤٥، الباب ٣٣ من أبواب الجنابة، ح ٨.
- (٨٥) الكليني، الكافي ٣: ٩٩، باب النفاس، ح ٤؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٣٧٣، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، ح ٥.
- (٨٦) الطوسي، التهذيب ١: ١٧١، ح ٤٨٧؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٣٧٢، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، ح ٤.
- (٨٧) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٣٩٣ - ٣٩٤، الباب ٥ من أبواب النفاس، ح ٣.

- (٨٨) الطوسي، التهذيب ١: ١٦٧، ح ٤٨٢؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٨٤، الباب ٥ من أبواب الحيض، ح ٦.
- (٨٩) الطوسي، التهذيب ١: ١٠٦، ح ٢٧٧؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٢٨٣، الباب ٥ من أبواب الحيض، ح ٢.
- (٩٠) الطوسي، التهذيب ١: ١٧٤، ح ٤٩٧؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٣٨٨، الباب ٣ من أبواب النفاس، ح ١٦.
- (٩١) الطوسي، التهذيب ١: ١٧٠، ح ٤٨٦؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٣٧٢، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، ح ٣.
- (٩٢) أحمد النراقي (١٢٤٥هـ)، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ٢: ٣٦٢.
- (٩٣) انظر: العلامة الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٢: ٢٤٢.
- (٩٤) انظر: البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٤: ١٤٤.
- (٩٥) جعفر بن محمد بن قولويه، كامل الزيارات: ٢٥٤، ح ٤، نشر الفقاهة، قم المقدسة، ١٤٢٨هـ؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٤: ٤٤٠، الباب ٤١ من أبواب المزارات، ح ٣.
- (٩٦) جعفر بن محمد بن قولويه، كامل الزيارات: ٤.
- (٩٧) حسين النوري، خاتمة المستدرک ٣: ٢٥٢، مؤسسة آل البيت، قم المقدسة، ١٤١٦هـ.
- (٩٨) الكليني، الكافي ٣: ٤٧٨، باب صلاة الحوائج، ح ٨؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٨: ١٢٨، الباب ٢٨ من أبواب بقية الصلوات المندوبة، ح ١.
- (٩٩) الكليني، الكافي ٣: ٤٧٦، باب صلاة الحوائج، ح ١؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٣٣٣، الباب ٢٠ من أبواب الأغسال المسنونة، ح ٢.
- (١٠٠) الطوسي، التهذيب ١: ١١٧، ح ٣٠٦؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٣٣٣، الباب ٢٠ من أبواب الأغسال المسنونة، ح ٢.
- (١٠١) الكليني، الكافي ٣: ٤٧٩، باب صلاة الحوائج، ح ١؛ النوري، مستدرک الوسائل ٦: ٣١٨، الباب ٢٤ من أبواب بقية الصلوات المندوبة، ح ١.
- (١٠٢) الطوسي، التهذيب ٢: ١٤٠، ح ٥٤٤؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، ح ١.
- (١٠٣) العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٤: ٧٥، المسألة ٣٥.
- (١٠٤) الشيخ مفلح بن حسن الصيمري، كشف الالتباس: ٣٤٢، ط ١، قم المقدسة، ١٤١٧هـ.
- (١٠٥) انظر: السيد محمد كاظم الطباطبائي، العروة الوثقى ١: ٥٤٢، المسألة ٢٠: ٥٤٩، المسألة ٤: ٥٥٠، المسألة ٥، منشورات ميثم التمار، قم المقدسة، ١٤٢٩هـ.

## حكم تغليظ الدية في الحرم والأشهر الحرم

الشيخ أحمد عابديني (\*)

لا شك أن الدية تكون جبراً للخسارات الواردة على أهل المقتول، ومع ذلك قد تكون جزاءً للقاتل، كما في شبه العمد، وقد لا تكون، كالقتل الخطئي المحض. ففي القتل الخطأ المحض تكون جبراً لا غير؛ إذ لا معنى لمجازاة من لا قصد له ولا ذنب. وفي الشبيه بالعمد تكون جبراً للخسارة، وجزاءً للحرام الذي ارتكبه الجاني، فتكون جبراً لواحد، وجزاءً لآخر. وهنا تظهر أسئلة، ومنها: هل للمقتول الذي قُتل في الشهر الحرام قيمة أعلى من الذي قُتل في غيره؟ وهل الخسارات الواردة على أهل المقتول الذي قُتل في الشهر الحرام تكون أكثر من الخسارات الواردة على الذي قُتل في غيره؟ ومنها: ما هي الحكمة في تغليظ الدية على القاتل الذي قُتل في الأشهر الحرم؟ هل حكمته انتهاك حرمة الأشهر الحرم؟ فإن كان هذا فما بال القاتل خطئاً، الذي لا قصد له ولا ذنب ولا انتهاك شيئاً؟ وما بال عاقلته، المكلفين أداء الدية، على رأي المشهور؟

ومنها: الشعب في إيران أو تركيا أو أندونيسيا وفي كل الدول غير العربية لا ينظمون أمورهم وبرامجهم على أساس الأشهر القمرية، فلا يعرفون متى دخل الشهر الحرام؟ ومتى خرج؟ حتى يقال: إنهم هتكوا حرمة الأشهر الحرم؛ لأنهم غافلون عنها بالمرّة. نعم، كل المسلمين يتفحصون عن شهر رمضان؛ لأجل الصوم. والذي يريد أن يذهب إلى الحج يتفحص إجمالاً عن ذي الحجة؛ حتى لا يتأخر عن الحج. وبعض الملتزمين بالمستحبات يتفحصون إجمالاً عن رجب؛ للذهاب إلى العمرة المفردة. وقد

---

(\*) باحث، وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في إصفهان، وعضو الهيئة العلمية لجامعة آزاد - نجف آباد.

يتفحص أفراد متفرقون؛ لأجل الزواج أو ما شابه ذلك؛ حتى لا يكون القمر في برج العقرب. والشعبة كثيراً يتفحصون عن محرّم وصفر؛ لأجل إقامة مجالس العزاء للحسين عليه السلام والنبى صلى الله عليه وآله. ولا يتفحص أحد من أهل هذه البلدان عن الأشهر الحرم؛ إذ إنه ليس مرتبطاً بعيشهم وعباداتهم ومجالس عزائهم وغير ذلك.

فالأشهر الحرم في يومنا هذا أمرٌ مغفول عنها بالمرّة. فإن تنازع الرجلان أو تضارباً أو تقاتلاً أو... في أمر من الأمور لا يلاحظان الأشهر الحرم أبداً. وإن لاحظوا شيئاً لاحظوا شهر رمضان أكثر من غيره، ولا يلاحظ أحدهم شيئاً لذي القعدة. ولكن بعد وقوع القتل والمراجعة إلى القاضي فهو ينظر إن كان القتل وقع في الأشهر الحرم فيحكم على القاتل أو عاقلته بدية وثلاث، وحينئذ يغضب القاتل أو عاقلته، ويفرح أولياء المقتول، ومثلاً يقول: الحمد لله، قُتل أبونا في آخر يومٍ من رجب، فريحنا ثلاثمائة وثلاث وثلاثين ديناراً، ولو بقي يوماً لذهب هذا المال الكثير من أيدينا، والقاتل يلعن الزمان ونفسه و... ويقول: ليت كان يبقى المقتول إلى ساعة دخول شعبان. وأيضاً إن اتفق قتلٌ أو جرح في أواخر شوال يكون الأمر بالعكس. فالزمان له دورٌ واسع في أخذ المال من شخص وإدخاله في ملك آخر، مع أن المقتول شخص واحد، والانتهاك فيهما سواء. فالحكم بالتغليظ الدية حكمٌ لا يقبله العقلاء، ولا سيما في القتل الخطأ المحض. اللهم، إلا أن يوجد له دليلٌ فقهي قوي، من آية صريحة أو سنة متواترة أو إجماع محصل صريح يوجب حجة شرعية.

وإنني بعد الفحص الكثير لم أجد إلا بعض الروايات المخدوشة؛ إما دلالة؛ أو سنداً، وبعض الإجماعات الناشئة من هذه الروايات. فالأصل عدم تغليظ الدية في البلاد غير العربية في الخطأ والشبيه بالعمد.

ولكن في البلاد العربية، وقصدي بالضبط في الحجاز، ولا سيما في الحرم الذي لا يجوز الدخول فيه إلا بالإحرام، فإن قتل امرؤ آخر عن قصد في الأشهر الحرم وفي حال الإحرام فالدية يمكن أن تغلظ احتياطاً؛ إذ هناك يوجد توجيه عقلائي بأن من أحرم ودخل الحرم في الشهر الحرام فهو يحس بالأمن؛ لأن الله جعل الحرم آمناً، وأكد على حرمة القتال في الأشهر الحرم، وهو أيضاً لابس الإحرام، فهو وأهله يطمئنون بسلامته من ظلم المعتدين. فالقاتل عن قصد، مضافاً إلى القتل، ذهب



• حكم تغليظ الدية في الحرم والأشهر الحرم

بسكينة المقتول وأهله، وأزال حالتهم الروحية المطمئنة، فيلزم عليه أن يجبره بالثالث من الدية. ولكن مع ذلك المخطئ المحض ليس عليه شيء؛ إذ لم يهتك الحرم، فنشك في الثالث الزائد عليه، ومجرأه البراءة. ففي الأشهر الحرم عدم التغليظ على المخطئ في غير الحرم أمر واضح، والتغليظ يُدفع بالأصل، وفي الحرم التغليظ على المخطئ يُدفع بالأصل، والتغليظ على غيره أمر يقبله العقل العرفي، فيمكن أن يُحكم به احتياطاً، فنتبع الأدلة لو وجدت.

أما الأدلة:

## ١- القرآن

في الآيات القرآنية يوجد التأكيد على الأشهر الحرم، وأنها أربعة، وحرمها الله من يوم خلق السماوات والأرض: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٣٦). ومن السياق وغيره يُعلم أن المحرم فيها القتال، حتى يكون الطريق والحرم آمناً للذين يريدون الحج والعمرة، ولم يتكلم حول القتل فيها، وحول دية القتل فيها.

حول الدية جاء في القرآن آية واحدة، وهي الآية ٩٢ من سورة النساء: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾. وكما ترى فإن الدية في الآية مرتبطة بالخطأ المحض، واستعملت مرتين.

نقطة: لفظ «الدية» في الآية نكرة، فيمكن أن يستبطن منها أن الدية ليست معينة شرعاً، بل إما أنها ملقاة إلى العرف؛ أو إلى التعيين من ناحيه الحاكم أو الخصمين.

وكما تلاحظون فالقرآن عند التكلم عن الأشهر الحرم لم يتكلم عن القتل

والدية، وعند التكلم عن القتل خطأ لم يتكلم عن الحرم أو الأشهر الحرم. فالقرآن ساكت عن حكم تغليظ الدية وعدمه في الأشهر الحرم والحرم، في الخطأ وغيره.

## ٢- السنة

السنة تنقسم إلى: السنة القولية؛ والسنة الفعلية. في الفعلية يجب علينا أن نتفحص عن فعل النبي ﷺ والوصي عليه السلام، هل وقع في زمن حكومتهم بين الناس قتل في الحرم أو في الأشهر الحرم؟ ثم ننظر إلى ما حكما فيه. وفي السنة القولية يجب أن نتفحص عن الروايات المنقولة عن النبي ﷺ والأئمة المعصومين؛ فإن وجدنا روايات فنتفحص عن سندها ومدى دلالتها.

أقول: لم ينقل لنا سنة فعلية في من قتل في الأشهر الحرم، إلا أمور قليلة، منها: ما حكى أهل السنة في من قتل في الحرم؛ ففي المغني، لابن قدامة، ما هذا لفظه: وفي حديث أبي شريح أن النبي ﷺ قال: «وأنتم يا خزاعة قد قتلتم هذا القتل من هذيل، وأنا والله عاقله. من قتل له قتيل بعد ذلك فأهله بين خيرتين؛ إن أحبوا قتلوا؛ وإن أحبوا أخذوا الدية. وهذا القتل كان بمكة في حرم الله تعالى، فلم يزد النبي ﷺ على الدية، ولم يفرق بين الحرم وغيره، وقول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلِمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾ يقتضي أن الدية واحدة، في كل مكان، وفي كل حال.

ولأن عمر أخذ من قتادة المدلجي دية ابنه، ولم يزد على مئة<sup>(١)</sup>. وجاء فيه أيضاً: «إن عمر أخذ من قتادة المدلجي دية ابنه، حين حذفه بالسيف، ثلاثين حقة وثلاثين جذعة وأربعين خلفه، ولم يزد في العدد شيئاً. وهذه القصة اشتهرت فلم تتكرر، فكانت إجماعاً<sup>(٢)</sup>.

وكما ترى فإن رسول الله لم يزد لأجل الحرم شيئاً، وعمر أيضاً لم يزد على المئة شيئاً<sup>(٣)</sup>.

وفي المغني: إن عثمان قضى في امرأة وطئت في الطواف بسنة آلاف [ديتها]، وألفين تغليظاً للحرم<sup>(٤)</sup>.

• حكم تغليظ الدية في الحرم والأشهر الحرم

وقال ابن عمر: مَنْ قَتَلَ فِي الْحَرَمِ أَوْ ذَا رَحْمٍ أَوْ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ فَعَلَيْهِ دِيَةٌ وَثَلْثٌ.  
وعن ابن عباس: إِنْ رَجُلًا قَتَلَ رَجُلًا فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ وَفِي الْبَلَدِ الْحَرَامِ، فَقَالَ:  
دِيَتُهُ أَشْأُ عَشْرِ أَلْفًا، وَلِلشَّهْرِ الْحَرَامِ أَرْبَعَةُ أَلْفٍ. وَهَذَا مِمَّا يَظْهَرُ وَيَنْتَشِرُ وَلَمْ يَنْكَرْ،  
فِيثَبَّتَ إِجْمَاعًا<sup>(٥)</sup>.

فَظْهَرَ أَنَّ عَثْمَانَ زَادَ لِأَجْلِ الْحَرَمِ، وَغَيْرِهِ زَادَ لِأَجْلِ الْأَشْهُرِ الْحَرَمِ. وَلَعَلَّ غَيْرَهُ زَادَ  
أَوْ سَيَزِيدُ لِأَجْلِ الْإِحْرَامِ وَمَا شَابَهُ ذَلِكَ. فَالسُّنَّةُ الْفَعْلِيَّةُ عَنِ الرَّسُولِ ﷺ وَالْخَلِيفَتَيْنِ بَعْدَهُ  
أَنَّ الدِّيَةَ لَمْ تَغْلُظْ فِي الْحَرَمِ وَفِي الْأَشْهُرِ الْحُرُمِ. وَيُظْهَرُ أَنَّ الْبَدْعَةَ ظَهَرَتْ مِنْ زَمَنِ  
عَثْمَانَ، وَاشْتَهَرَتْ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا.

وَالْمَحْكَمُ إِطْلَاقُ الْآيَةِ: ﴿وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ﴾، مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ بَيْنَ الْأَمْكَنَةِ  
وَالْأَزْمَنَةِ.

وَالسُّنَّةُ الْقَوْلِيَّةُ عَنِ الرَّسُولِ ﷺ تَوَكَّدَ عَلَى حُرْمَةِ الدَّمَاءِ وَالْأَمْوَالِ؛ إِذْ إِنَّهُ قَالَ  
فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ: فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي  
شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا<sup>(٦)</sup>.

وَكَمَا تَرَى لَمْ يُقَلِّ شَيْئًا فِي مَوْضُوعِ الدِّيَةِ وَتَغْلِيظِهَا فِي الْحَرَمِ وَالْأَشْهُرِ الْحُرُمِ.  
أَمَّا مِنْ طَرِيقِنَا نَحْنُ الشَّيْعَةُ فَيُوجَدُ رَوَايَاتٌ فِي مَوْضُوعِ الْحَرَمِ وَالشَّهْرِ الْحَرَامِ  
وَتَغْلِيظِ الدِّيَةِ فِيهِمَا، وَهِيَ:

عَقَدَ صَاحِبُ وَسَائِلِ الشَّيْعَةِ بَابًا فِي هَذَا الْمَجَالِ، وَذَكَرَ فِيهِ خَمْسَ رَوَايَاتٍ.  
وَلَكِنْ إِحْدَاهَا غَيْرُ مُرْتَبِطَةٍ بِالْبَحْثِ، وَبَعْضُهَا مُتَّحِدَةٌ مَعَ بَعْضٍ آخَرَ، فَيَبْقَى ثَلَاثٌ. وَبِمَا  
أَنَّ النُّسَخَ فِيهَا مُخْتَلِفَةٌ اخْتِلَافًا مُغَيِّرًا لِلْحُكْمِ يَجِبُ الْفَحْصُ عَنْهَا.

١- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى، عَنْ يُونُسَ،  
عَنْ كَلِيبِ الْأَسَدِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنِ الرَّجُلِ يُقْتَلُ فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ مَا  
دِيَتُهُ؟ قَالَ: دِيَةٌ وَثَلْثٌ<sup>(٧)</sup>.

وَكَمَا تَرَى فَقَدْ سَأَلَ كَلِيبُ الصَّادِقِ ﷺ عَنِ دِيَةِ الرَّجُلِ الَّذِي يُقْتَلُ فِي الشَّهْرِ  
الْحَرَامِ، وَأَجَابَ الْإِمَامُ الصَّادِقُ ﷺ بِأَنَّ دِيَتَهُ «دِيَةٌ وَثَلْثٌ». وَالْمُحَمَّدُونَ الثَّلَاثَةُ رَوَوْا هَذَا  
الْحَدِيثَ فِي كُتُبِهِمُ الرِّوَايَةِ. وَلَكِنْ كَلِيبُ الْأَسَدِيِّ أَوْ كَلِيبُ بْنُ مَعَاوِيَةَ لَمْ يَذْكُرْ  
بِمَدْحٍ وَلَا ذَمٍّ. فَالسَّيِّدُ الْخَوْئِيُّ فِي مَعْجَمِ رَجَالِهِ جَاءَ بِأَزِيدٍ مِنْ أَرْبَعِ صَفَحَاتٍ حَوْلَهُ، وَقَالَ

في خلاله: إنه وقع بعنوان كليب الأسدي في ثمانية عشر مورداً<sup>(٨)</sup>، وقال: هذا متحد مع كليب بن معاوية الأسدي<sup>(٩)</sup>، ونقل عن الكشي علة تسميته بالكليب: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عندنا رجلاً يسمى كليباً، فلا يجيء عنكم شيء إلا قال: أنا أسلم، فسمّيناه كليباً بتسليمه به، قال: فترحم عليه أبو عبد الله عليه السلام<sup>(١٠)</sup>.

الذي يظهر من وجه التسمية أنه ليس أهلاً للدقة في كلمات الحديث، وفي روايه، وهل أن الراوي يقول بالجد أو الهزل أو غير ذلك؟ فلذا سمّي كليباً. فيظهر أنه كان محباً لأهل البيت، صادقاً في قوله، ولكن في تمييزه بين الجد والهزل والحكم والخبر شك. ففي ما نحن فيه قد سمع عن الصادق عليه السلام لفظة: دية وثلاث، في جواب سؤاله: «ما ديته؟»، ولكن لم يستطع أن يفهم هل أنه حكم الله وحكم رسوله أو حكم القضاة أو أمر شائع في المجتمع آنذاك والإمام قال ما كان جارياً في المجتمع؟ مثل: أن يسأل أحد: ما قيمة تذكرة السفر في أيام العطلة؟ فيقال: قيمته الأصلية مع الثلث. والناقل نقل هكذا، ولكن لا يدري هل أنه مشروع أو غير مشروع؟ هل أنه حق أو باطل؟ وأيضاً لم يدقق في أنه على فرض التغليظ. هل يجب على القاتل أن يعطي دية وثلاث، وعلى أولياء المقتول أن يقبلوا أو لهم أن يطالبوا؟

الخبر الثاني من وسائل الشيعة غير مرتبط بالدية؛ لأنه بين كفارة القتل في الشهر الحرام، وليس موضوع بحثنا الحالي.

وأما الخبر الثالث فنقله صاحب الوسائل<sup>(١١)</sup> عن التهذيب، ولكن سنده في الوسائل هكذا: وعن ابن أبي عمير، عن أبان بن عثمان، عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام.

وفي التهذيب<sup>(١٢)</sup>؛ ابن أبي عمير، عن أبان بن عثمان، عن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام.

ولكن في الكافي جاء هكذا: ابن أبي عمير، عن أبان بن تغلب، عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر<sup>(١٣)</sup>.

وكما ترى فإن السند مختلف في الإمام المروي عنه، هل هو الباقر أو الصادق عليه السلام؟ وفي الراوي عن زرارة، هل هو أبان بن تغلب أو أبان بن عثمان؟ وبالتفحص في التاريخ يظهر أن رواية أبان بن تغلب عن زرارة بعيدة؛ إذ هو أدرك السجاد والباقر

• حكم تغليظ الدية في الحرم والأشهر الحرم

والصادق عليه السلام، معتقداً بهم، فهو بنفسه كان يسأل الباقر عليه السلام؛ إذ كان أسنّ وأعرف من زرارة في ذلك الزمان. نعم، رواية أبان بن عثمان عن زرارة ممكنة؛ إذ إنه كان أصغر من زرارة، ومن أصحاب الصادق والكاظم عليه السلام<sup>(١٤)</sup>.

وعلى أي حال زرارة سأل سؤاليين، ونقل جوابهما. أمّا متن السؤال الأول ففي الوسائل والتهذيب: «رجل قتل في الحرم»، وفي الكافي: «رجل قتل رجلاً في الحرم» بزيادة «رجلاً». وظاهر السؤال بل صريحه أنه مرتبط بالحرم، أي حرم مكة المكرمة، وغير مرتبط بسائر بلدان الحجاز، فضلاً عن إيران والعراق وغيرهما. ولا يمكن أن يستدل عليه للتغليظ في الأشهر الحرم. اللهم، إلا أن يقرأ «الحرم» بضمّتين، وتجعل صفة لموصوف محذوف، ويقال: إنه سأل عن رجل قتل آخر في [الأشهر] الحرم، وهل يجوز لنا أن نتصرف في سؤال السائل؛ لأجل أن تصدر فتوى يضحك بها الناس؟! والجواب أيضاً يختلف اختلافاً فاحشاً يساعدنا على أن ننكر تغليظ الدية على مَنْ قتل آخر خطأً.

ففي الوسائل والتهذيب: «عليه دية وثلاث، ويصوم شهرين متتابعين من الأشهر الحرم»<sup>(١٥)</sup>.

ولكن في الكافي: «عليه دية وثلاث، ويصوم شهرين متتابعين من الأشهر الحرم، ويعتق رقبة، ويطعم ستين مسكيناً»<sup>(١٦)</sup>.

ومن الجواب في التهذيب لا يظهر أنه مرتبط بالخطأ أو العمد. ولكن الجواب المذكور في الكافي يرشدنا إلى أن السؤال كان عن العمد؛ إذ كفارة الجمع مرتبطة به. فيما أن الكليني كان أضبط وأقدم، وفي التعارض بين النقيصة والزيادة يؤخذ بالزيادة، فيظهر أن السؤال والجواب - لو كان خالياً عن سائر المشاكل - غير مرتبط بالخطأ المحض.

فبالنتيجة الخطأ المحض لا يختلف حكم ديته في الأشهر الحرم وغيره، وفي الحرم وغيره، طبقاً لخبر زرارة.

بعد جواب الإمام لم يبق سؤال لزراعة في موضوع الدية، ولكن بقي له سؤال في موضوع صوم شهرين متتابعين في الأشهر الحرم؛ إذ إنه فقيه، ويدري أن الأشهر الحرم التي يمكن أن يصام فيها شهران متتابعان هي: ذو القعدة وذو الحجة ومحرم، وأي

وقت بدأ القاتل بالصيام يدخل فيه عيد الأضحى، الذي يحرم صومه، ويدخل فيه أيام التشريق، التي يحرم صومها للحجاج في منى، فسأل الإمام عنه. والسؤال في الوسائل<sup>(١٧)</sup> والتهذيب<sup>(١٨)</sup> هكذا: قال: قلت: وهذا يدخل فيه العيد وأيام التشريق؟ وفي الكافي<sup>(١٩)</sup> قال: قلت: يدخل في هذا شيء، قال: وما يدخل؟ قلت: العیدان وأيام التشريق. فكما ترى السؤال في الكافي يكون أطول، ومع ذلك يكون غلطاً؛ إذ لم يدخل في الأشهر الحرم أو الصيام فيها «العيدان»، بل يدخل فيه عيد واحد. ومن كلمة «أيام التشريق» نفهم أن الحكم مرتبط بالحرم؛ إذ في غير الحرم لا يحرم الصوم في أيام التشريق. فمن سؤال زرارة، وعدم رد الإمام، يظهر أن الحكم خاص بحرم مكة المكرمة، بل مختص بالذي هو في منى.

**تذكّر:** لا يلزم أن نتكلم حول الخبر الخامس الذي نقله صاحب الوسائل؛ إذ إنه جزء من الخبر الثالث، نقله بدون ذكر السؤال. والمتن هكذا: عن أبان، عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: عليه دية وثلاث.

ولا يمكن أن نحسبه خبراً مستقلاً؛ إذ السؤال غير مذكور، ولا ندري أنه غلط الدية لأجل الحرم أو الإحرام أو الشهر الحرام أو قتل ذي المحرم؟ فهذا الخبر إما مجمل غير مفيد أو مختصر كذلك.

والخبر الرابع من وسائل الشيعة هو الذي نقله عن التهذيب والفقهاء. والمتن في الكتب الثلاثة واحد، وهو: الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عن رجل قتل رجلاً خطأ في الأشهر الحرم؟ قال: عليه الدية، وصوم شهرين متتابعين من الأشهر الحرم. قلت: إن هذا يدخل فيه العيد وأيام التشريق؟ فقال: يصومه، فإنه حق لازمه<sup>(٢٠)</sup>.

فكما ترى لا اختلاف في السند، ولا في المتن، ولا في الراوي، ولا المروي عنه. وموضوعه أيضاً لا يثير سؤالاً، ولا إشكالاً، بل يقول: كل شخص قتل شخصاً آخر خطأ فعليه دية، من غير تغليظ.

وهذا هو الذي كنت أصبر عليه، وكان أمراً عقلائياً لكل بلد؛ والتغليظ في الحرم أو في الأشهر الحرم خلاف للأصل، وإثباته يحتاج إلى دليل.

**والحاصل:** لا يوجد دليل لإثبات تغليظ الدية، إلا خبر كليب الأسدي، الذي لا

• حكم تغليظ الدية في الحرم والأشهر الحرم

يحكم ولا يفتي الأصحاب بخبره، لا لأنه ضعيف أو كاذب، بل لأجل أنه لم يكن دقيقاً حتى يسأل عن خفايا الأمور؛ إذ كان متعبداً مسلماً لأمر الأئمة، من دون دقة، فهو كان يقبل كل ما كان منسوباً إلى الإمام عليه السلام، من دون ضبط خفاياه، ولذا حين قال الإمام عليه السلام: دية المقتول في الأشهر الحرم دية وثلاث لم يسأله: لماذا زادت ديته؟ والزائد على مَنْ؟ وَمَنْ زاد الدية؟

وعلى أي حال لو أصر أحدٌ على قبول خبر كليب، وفهم منه أن الدية والثلاث تكون على القاتل، سواء كان عامداً أو غير عامد، فيقيده صحيحة علي بن رثاب عن زرارة...، القائلة بأن القاتل خطأ في الأشهر الحرم يعطي الدية. فبالنتيجة الذي قتل شبه عمّر يعطي الدية والثلاث، والذي قتل خطأ يعطي الدية لا غير. ويؤيده ما مضى من صحيح أبان، عن زرارة؛ إذ الحرم والشهر الحرام كلاهما ذات حرمة لأجل الحجّ.

والصيد في الحرم لا يقتل، سواء في أشهر الحج أو في غيرها، وأشجاره لا تقطع في الأشهر الحرم أو في غيرها، فكما أن حرمة الحرم لا توجب على القاتل خطأ غير الدية فكذلك الأشهر الحرم لا توجبه.

كلام السيد البروجردي رحمته الله

كثيراً ما كان ينقل أستاذنا المنتظري رحمته الله عن أستاذه السيد البروجردي رحمته الله أنه إن وجدنا خبراً أو خبرين أو ثلاثة أخبار - مثلاً - في أنه لا يجب على المربية للطفل أن تطهر ثيابها للصلاة نفهم أن هذه المسألة قد طرحت عند الإمام عليه السلام، وهو أجاز بكلام مجمل لا إطلاق فيه، فنستطيع أن نأخذ منها بالقدر المتيقن، ولا نستطيع أن نأخذ بإطلاقها؛ إذ الأصل الثابت الذي لا شك فيه «أن ثوب المصلي يجب أن يكون طاهراً». فالإمام لأجل الضرورة جوّز إجمالاً للمربية أن تصلي في ثوبها النجس. ولذا نقيده بالمربية دون المربي، وبالتالي لها ثوب واحد، وبالتالي تربي طفلاً لم يكمل الرضاع...؛ إذ هذه الأخبار مخالفة للأصل الثابت، والعمل بها مخالف للاحتياط، ولما ندري من مذاق الشرع، فنقتصر على القدر اليقين.

فيمكن لنا أن نستوحي من كلامه؛ لأجل بحثنا هذا، ونقول: بما أن التغليظ

خلاف الأصل، وخلاف الاحتياط، وخلاف رأي العقلاء، فلو فرض أنه يوجد روايات صحاح في هذا المجال نعلم أنه طرحت هذه المسألة عند الإمام، وهو حكم بتغليظ الدية إجمالاً، ولكن لا ندري غلظه لأجل الشهر الحرام أو لأجل الحرم أو لأجل المحرم؟ وهل التغليظ على مَنْ قتل مع القصد أو مَنْ قتل خطأ؟ فنحكم بالقدر المتيقن، وهو أنه مَنْ قتل آخر في الحرم وفي الشهر الحرام قاصداً لذلك فعليه دية وثلاث.

ولكن القتل الخطأ في الحرم وغيره لا تغليظ فيه؛ تمسكاً بإطلاق الآية وإطلاق الروايات الكثيرة، وتمسكاً بكلام العقلاء، الذين لا يفرقون بين الأزمنة والأمكنة، وبما أنه لم يهتك شيئاً.

وأيضاً مَنْ قتل في غير الحرم، ولا سيما في غير الحجاز - بما أنه إما لا يعرف الأشهر الحرم فلا يقصد الانتهاك، أو نشك في أنه قصد الانتهاك، فلا نحكم عليه بالتغليظ؛ لأنه خارج عن القدر المتيقن، ولا سيما أننا نطمئن أن القتل في إيران أو أندونيسيا أو... لا يزاحم الحج، الذي هو العمدة لجعل الأشهر الحرم.

## الإجماع

من الأدلة اللبّية القائمة على المسائل الشرعية الإجماع. وهو بنفسه ليس دليلاً وحجة عند الشيعة الإمامية، بل حجّيته لأجل كاشفيته عن قول الإمام المعصوم عليه السلام. فالإجماع أحد طرق الوصول إلى رأي المعصوم. كما أنّ الأخبار أحد الطرق إلى قولهم. وكما قال السيد البروجردي: عندما نرى العلماء الشيعة القدماء رحمهم الله، الذين ليسوا من أهل القياس والاستحسان، ولا من أهل الأهواء المضلّة، ولا من أهل الفتوى بغير حجّة معتبرة، قد أفتوا بشيء، متفقين، نطمئن أنهم وصلوا إلى قول المعصوم أو رأيه من طريق لم يصل إلينا، فنفتي في تلك المسألة اطمئناناً بفتواهم. وفي هذا المجال نأخذ بالقدر المتيقن، دون الإطلاق؛ إذ الإجماع دليل لبي. وبعبارة أخرى: في الموارد التي نعلم بفتواهم كلهم، ولا ندري مستندهم، نفتي فيها بما أفتوا به؛ اتكالا على فتواهم، ومع ذلك نقصر على القدر المتيقن؛ إذ الإجماع ليس لفظاً حتّى نتمسك بإطلاقه، بل هو عمل، والعمل مجمل، فنأخذ بالقدر المتيقن منه.



• حكم تغليظ الدية في الحرم والأشهر الحرم

ففي مسألة القتل في الأشهر الحرم نستطيع أن نتمسك بالإجماع بشرطين:  
١. عدم وجود خبر دالّ عليه ظناً أو احتمالاً؛ ٢. أن يكون إجماعهم صريحاً في جميع أنواع القتل، وإلا نأخذ بالقدر المتيقن، وهو الذي يكون القاتل فيه مؤاخذاً ومعاقباً، دون القتل الذي تكون ديته على عاقلته.

قال الصدوق: فإن قتل رجل رجلاً في الأشهر الحرم فعليه الدية، وصيام شهرين متتابعين من الأشهر الحرم. وإذا دخل في هذين الشهرين العيد وأيام التشريق فعليه أن يصوم؛ فإنه حقٌ لزمه<sup>(٢١)</sup>.

وقال أبو الصلاح الحلبي: فإن كان القتل عمداً في الحل... وإن كان القتل في الحرم أو في الأشهر الحرم فقد روي «أن عليه دية وثلاثاً»<sup>(٢٢)</sup>.  
أقول: كما ترى فإن الصدوق لم يفت بالتغليظ. وأبو الصلاح نسبه إلى رواية، مشعراً بعدم قبوله.

وفي الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، والمراسم، لم تكن المسألة معنونةً. فادعاء الإجماع في المسألة ليس مما ينبغي، بل نقلُ عدم الخلاف أيضاً مخالفاً لفتوى الصدوق. فلا يوجد في المسألة إجماعٌ على التغليظ، لا في قتل العمد ولا في غيره. أمّا الذين أفتوا بالتغليظ فنلاحظ عباراتهم:

قال القاضي ابن البراج: «وإذا قتل إنسان غيره في الحرم أو في أحد الأشهر الحرم طلبت منه الدية للقتل والثلاث؛ لانتهاكه حرمة الحرم والأشهر الحرم. وإن اختار أولياء المقتول القود كان لهم ذلك»<sup>(٢٣)</sup>.

أقول: عبارته هذه مرتبطة بالقتل العمد في الحرم؛ إذ في الشق الأول قال: «طلبت منه الدية»، ومعلومٌ عندهم أنّ دية الخطأ تطلب من العاقلة. وأيضاً قال: «لانتهاكه...»، ومعلومٌ أنّ الخطأ ليس فيه انتهاك.

وبعد هذا كله قال: «لانتهاكه حرمة الحرم والأشهر الحرم»، مع العطف بالواو، فيظهر منه أنّ انتهاك حرمة أحدهما دون الأخرى لا يوجب التغليظ. والحاصل أنه أفتى في قتل العمد في الحرم والأشهر الحرم بالدية والثلاث. هذا كله إن رضي أولياء المقتول بالدية. ولكن إن اختار أولياء المقتول القود كان لهم ذلك.

ولا بأس لنا بأن نفتي كما أفتى هو إن صحّحنا الأخبار. ولكن هو لم يفت

بشيء من التغليظ في الخطأ، وشبه العمْد، وفي العمْد إذا كان في الأشهر الحرم وفي غير الحرم.

وأيضاً إن الفعلين في الجملتين مختلفان؛ ففي الأولى فعل «طلبت» فاعله مجهول؛ وفي الثانية - أي «اختار» فاعله معلوم، فيحتمل أن يكون الفاعل في الأول الحاكم الطاغوت الذي جاء بهذه البدعة، وأخذ الثلث قهراً، وفي الثانية الفاعل هو أولياء المقتول، كما صرح به.

فالإجماع على تغليظ الدية لو انعقد على القتل العمْد في الحرم وفي الأشهر الحرم.

قال ابن حمزة في الوسيلة: «ودية العمْد تنقسم إلى قسمين: أحدهما: دية القتل في الحرم أو في الأشهر الحرم؛ والأخرى: دية القتل في غير هذه المواضع والأوقات. فالأول دية كاملة؛ للقتل، وثالث؛ لانتهاكه حرمة الحرم والأشهر الحرم»<sup>(٢٤)</sup>.

أقول: عبارته صريحة في أن كلامه في العمْد، دون الخطأ المحض. ومن عطفه «الأشهر الحرم» بالواو على «الحرم» يظهر أن انتهاك أحدهما دون الآخر لا يوجب التغليظ. فعبارته هذه لا تشمل القتل الخطأ المحض في الحرم وغير الحرم، مثل: إيران ومصر والمدينة الشريفة. وإنما تغلظ في قتل العمْد في الحرم وفي الأشهر الحرم، وأما في قتل العمْد في الأشهر الحرم وفي غير الحرم فصدر عبارته يناه في ذيله، حيث إن صدره يفهم منه التغليظ، وذيله ينفيه.

قال المفيد: «ومن قُتل في الحرم فديته دية كاملة وثالث؛ لانتهاك حرمة الحرم لانتهاك قاتله بما فعل حرمة الحرم (نسخة)»، وكذلك المقتول في الأشهر الحرم»<sup>(٢٥)</sup>.

ويظهر من العبارة أن كلام المفيد ﷺ لم يكن في القتل الخطأ؛ إذ لا انتهاك فيه.

وأيضاً يظهر أنه أوسع تغليظ الدية بمن قُتل في الحرم ومن قُتل في الأشهر الحرم، ولكن جعل الأول أصلاً، والثاني عطف عليه، بقوله: «وكذلك»، فيعلم منه أنه رأى الأدلة على كلا الفرعين موجودة، ومع ذلك رأى الأخبار على الأول أوضح أو أكثر، فجعله أصلاً، وعطف الثاني عليه. فما ستسمع من أن الشهيد الثاني وغيره

• حكم تغليظ الدية في الحرم والأشهر الحرم

قال: إنه لا نصّ على الأول، ونصوص كثيرة على الثاني، فمحلّ للنظر». قال الطوسي: «ومن قتل غيره في الحرم أو أحد الأشهر الحرم، وأخذت منه الدية، كان عليه دية وثلاث، دية للقتل، وثلاث الدية لانتهاكه حرمة الحرم والأشهر الحرم. فإن طلب منه القود قتل بالمقتول»<sup>(٢٦)</sup>.

أقول: ما علّقنا به على عبارة القاضي ابن البراج يأتي هنا بالضبط. والحاصل أنه لم يكن التغليظ في الأشهر الحرم في القتل الخطأ إلى زمن الشيخ الطوسي مشهوراً. وأيضاً إن التغليظ في العمدة في الأشهر الحرم في غير الحرم كان مشكوكاً؛ إذ في صدر العبارات كان العطف بـ «أو»، فيثبته، وفي ذيله كان العطف بـ «الواو»، فينفيه.

وفي الخلاف، للشيخ الطوسي: «مسألة: دية الخطأ تغلظ في الشهر الحرام وفي الحرم. وقال الشافعي: تغلظ في ثلاثة مواضع: في الحرم، والشهر الحرام، وإذا قتل ذا رحم محرم... وقال أبو حنيفة ومالك: لا تغلظ في موضع من المواضع... دليلنا إجماع الفرقة، وأخبارهم، وأيضاً طريقة الاحتياط»<sup>(٢٧)</sup>.

أقول: ادّعاء الإجماع عجيب مع ما مرّ من فتواه وفتوى غيره. اللهم إلا أن يدّعي الإجماع على قبول كلام الإمام.

وعلى أي حال يظهر من عبارته أن إجماعه المدّعى ليس الإجماع الذي يكون حجةً تعبدية؛ إذ ذكر في جنبه: «وأخبارهم، وطريقة الاحتياط»، فيظهر أن سبب إجماعهم الأخبار والاحتياط، فلا نستطيع أن نأخذ به دليلاً؛ إذ الأخبار نقلناها ودقّقنا فيها، وحاصلها أنها لا تدلّ على التغليظ في القتل الخطأ المحض، سواء اتفق في الأشهر الحرم أو الحرم. ولو دلّت على شيء دلّت على أن دية القتل غير الخطأ تغلظ إذا كان في الحرم وفي الشهر الحرام.

أمّا طريقة الاحتياط فمشكل؛ إذ الاحتياط كما يدلّ على وجوب إعطاء الزائد على القاتل، كذلك يدلّ على عدم جواز أخذه لأولياء المقتول. فالاحتياط غير ممكن. وأيضاً ربما يكون القاتل صغيراً أو يتيماً، وأخذ الزائد على الدية من ماله خلاف الاحتياط. وأيضاً في يومنا هذا بعض الفتاوى، كتغليظ الدية في غير الحرم، توجب السخريّة من الدين؛ فالاحتياط في تركه؛ حفظاً للشريعة.

قال ابن زُهرة: «يجب على القاتل في الحرم أو في الشهر الحرام دية وثلاث»<sup>(٢٨)</sup>.

أقول: يظهر من إيجاب الدية على القاتل، دون عاقلته، أن فتواه هذه غير مرتبطة بالخطأ المحض. ومن عدم ذكر دليل من إجماع وغيره يشم أنه لم تكن المسألة عنده إجماعية؛ إذ إنه استفاد من لفظ الإجماع كثيراً، بحيث يقول: «للإجماع المتكرر ذكره»، ومع هذا في هذه المسألة لم يأت بلفظ الإجماع، ولا ذكر خبراً من الأخبار، ففتواه هذه خالية من الدليل.

والعجب من تلميذه صاحب السرائر، الذي يظهر منه أن تغليظ الدية مخصوص بالقتل الخطأ في الشهر الحرام والحرم.

قال ابن إدريس الحلبي: «وقد ذكرنا أن الدية تغلظ في العمد المحض، وعمد الخطأ، وتخفف في الخطأ المحض. فهذه مخففة أبداً إلا في موضعين: المكان؛ والزمان. فالمكان الحرم، والزمان الأشهر الحرم. فعندنا أنها تغلظ، بأن توجب دية وثلاثاً. ولم يذكر أصحابنا التغليظ إلا في النفس، دون قطع الأطراف»<sup>(٢٩)</sup>.

أقول: لا أدري كيف أفتى بتغليظ الدية في القتل الخطأ المحض في الحرم وفي الأشهر الحرم؛ إذ لا إجماع يدل عليه، ولا خبر واحد، فضلاً عن المقطوع به، فابن إدريس الذي لا يفتي بأخبار الآحاد كيف أفتى هنا من غير خبر يعتمد عليه ومن غير إجماع من أستاذه؟! بلى، يوجد ادعاء إجماع من كتاب الخلاف، للشيخ الطوسي، فحسب.

نقطة: لم أفهم من عبارته هذه إجماعاً، بل في رأيي أنها فتواه، قالها بلفظ: «عندنا». وشاهده أنه قال في أول عبارته: «قد ذكرنا»، وفي وسطه: «ولم يذكر أصحابنا»، وبعده: «عندنا إن كانت العاقلة من غير أهل البلد...».

فاستفادة الإجماع من عبارته مشكلاً جداً. ولا أدري كيف أرجع المحققون المحشون على رياض المسائل إلى السرائر<sup>(٣٠)</sup>.

قال المحقق الحلبي: ولو قتل في الشهر الحرام ألزم دية وثلاثاً، من أي الأجناس كان؛ تغليظاً. وهل يلزم مثل ذلك في حرم مكة؟ قال الشيخان: نعم<sup>(٣١)</sup>.

أقول: لا أدري كيف فرق بين الحرم والأشهر الحرم، مع أن الفتاوى والأخبار لم يفرقاً بينهما؟ بل ألحق الشيخ المفيد الأشهر الحرم بالحرم في التغليظ. وأيضاً لا

• حكم تغليظ الدية في الحرم والأشهر الحرم

أدري كيف عمّ الحكم، بحيث يشمل القتل الخطأ؟!  
والعجيب ما قاله الشهيد الثاني: «تغليظ الدية بالقتل في الأشهر الحرم موضع وفاق، وبه نصوص كثيرة. وأما تغليظها في الحرم فلا نصّ عليه»<sup>(٣٢)</sup>.  
وأعجب منه ما قاله صاحب الجواهر، حيث بعد عبارة الماتن، أي المحقق الحلي: «ولو قتل في الأشهر الحرم ألزم دية وثلاثاً...؛ تغليظاً»، قال: بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكيّ منهما صريحاً، فضلاً عن الظاهر، مستفيض أو متواتر<sup>(٣٣)</sup>.

حيث أضرب من عدم الخلاف إلى الإجماع بقسميه: المنقول؛ والمحصل، وادّعى صريحاً الإجماعات، ووصولها إلى حدّ التواتر. فهو ادّعى أموراً كلّها قابل للنقاش:  
١. عدم الخلاف. وقد ظهر لك خلاف الصدوق وابن حمزة.  
٢. الإجماع. ولكن مع سكوت كثير من الفقهاء لا يمكن أن يدعي الإجماع، كما أنّ وجود المخالف يمنعنا عن ادّعاء عدم الخلاف.  
٣. كثرة الإجماعات المنقولة الصريحة، وكثرتها تكون على حدّ التواتر أو الاستفاضة. مع أنه في الفقهاء القدماء لا يوجد إلاّ الإجماع المذكور في كتاب الخلاف.

٤. تواتر الإجماعات المحصلة. ويظهر حاله ممّا مرّ.  
وبعد هذا كلّ لا أدري لماذا عدل صاحب الشرائع ومعلّقيه عن القتل العمّد، وعمّموا القتل بحيث يشمل الخطأ المَحْض، مع أن القرائن الموجودة في كلام الأصحاب الدالة على أنه لا يشمل القتل الخطأ لم تكن مخفية.  
ولا بأس بذكر كلام المحقق الأردبيلي، في مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان: تغليظ الدية بما ذكره - إذا قتل في الحرم أو الشهر الحرام - هو المشهور بين الأصحاب. والدليل - على الأشهر - ما رواه كليب بن معاوية الأسدي، قال...<sup>(٣٤)</sup>.

أقول: يظهر من عبارته أنه لا إجماع في المسألة، وأنّه ليس موضع وفاق، بل إنه مشهور. وأيضاً يظهر أن دليلهم منحصر في رواية كليب.

ثم استشكل المحقق الأردبيلي على ما قاله الشهيد الثاني في مسالك الأفهام،

قائلاً: قول زين الدين في شرح الشرائع: «تغليظ الدية بالقتل في الأشهر الحرم موضع وفاق، وبه نصوص كثيرة، وأما تغليظها في الحرم فلا نصّ عليه... محلّ نظر».

فبما أن الذي صدر من الشهيد الثاني مشتمل على أمور ثلاثة:

الأول: «تغليظ الدية بالقتل في الأشهر الحرم موضع وفاق».

الثاني: «وبه نصوص كثيرة».

الثالث: «أما تغليظها في الحرم فلا نصّ عليه».

نفهم أنّ المحقق الأردبيلي كان مستشكلاً فيها كلّها. ثم قول الشهيد الثاني: «وبه نصوص كثيرة» قابلٌ للمنع؛ إذ المحقق الأردبيلي لم يجد إلّا خبر كليب، وكذلك صاحب مفتاح الكرامة<sup>(٣٥)</sup>.

وإني مع جهدي الواسع لم أجد شيئاً أكثر ممّا وجداً. وبعد هذا فخير كليب ليس نصّاً، بل له ظهور؛ إذ نوع القتل في السؤال غير معلوم، وإجماله يسري إلى الجواب، ولا سيّما أن في مقابله خبراً آخر من زرارة ينفي التغليظ في القتل الخطأ.

ثم لا أدري كيف قال الشهيد الثاني: «أما تغليظها في الحرم فلا نصّ عليه»، مع أن صحيح أبان بن عثمان، عن زرارة، كان صريحاً فيه. اللهم، إلّا أن يقرأه الحرم في السؤال بضمّتين، حتّى يكون صفة «الأشهر» المحذوفة، ويكون حاصل السؤال: «رجل قتل في [الأشهر] الحرم»<sup>(٣٦)</sup>. ولكن هذا خلاف الظاهر، ومخالف لأصل عدم التقدير. ثم بعد اللتيا والتي ينتج أنه يوجد خبران دالّان على التغليظ في الأشهر الحرم، لا «نصوص كثيرة».

بلى، يمكن تكثير الأخبار باحتساب كليب بن معاوية وكليب الأسدي شخصين، واحتساب خبر زرارة عن الباقر<sup>(عليه السلام)</sup>، وعن الصادق<sup>(عليه السلام)</sup>، اثنين، وخبر أبان بن عثمان عن زرارة، وخبر أبان بن تغلب عنه، وخبر أبان عنه، ثلاثة أخبار. وهكذا.

ولكن بأدنى تأملٍ يظهر أنه ليس هكذا، بل أهل الرجال حكموا بأن كليب رجل واحد، يدعى بهذا مرّة وبذاك أخرى. وخبر أبان بن تغلب عن زرارة عن الباقر<sup>(عليه السلام)</sup> غير معقول؛ إذ أبان أكبر سناً من زرارة، وأعرف منه في زمن الباقر<sup>(عليه السلام)</sup>، فلا يعقل أن ينقل قول الباقر<sup>(عليه السلام)</sup> عن زرارة. فاللفظ فيه تصحيّف، والصحيح: أبان بن عثمان عن زرارة عن الصادق<sup>(عليه السلام)</sup>، فيكون خبراً واحداً.

#### • حكم تغليظ الدية في الحرم والأشهر الحرم

فمجموع الأخبار ثلاثة: اثنان منها في موضوع القتل في الأشهر الحرم: أحدهما مطلق؛ والثاني مقيد. فالمطلق خبر كليب الدالّ على تغليظ الدية في القتل في الأشهر الحرم، والمُقيد خبر عليّ بن رثاب عن زرارة عن الصادق عليه السلام، الدالّ على عدم تغليظ الدية في القتل خطأ في الأشهر الحرم، فيقيّد الثاني إطلاق الأوّل، فينتج أن القتل العمْد أو شبهه في الأشهر الحرم تغلّظ ديته. هذا إذا كان خبر كليب حجةً.

والخبر الثالث عن أبان عن زرارة عن الصادق عليه السلام، وموضوعه تغليظ دية قتل العمْد في الحرم.

#### النتيجة

بما أن القرآن لا يدلّ على تغليظ الدية، وبما أن التغليظ أمرٌ مخالف للقاعدة، فلا نذهب إليه إلاّ بدليل قطعي. وبما أن الأخبار في التغليظ منحصرة في اثنين: أحدهما موضوعه القتل في الشهر الحرام؛ والثاني موضوعه القتل غير الخطأ في الحرم، فكلّ واحدٍ من الحرم والشهر الحرام يوجد خبرٌ واحد، ولا نستطيع أن نرتكب خلاف القاعدة، ونُفتي بالتغليظ في كلّ واحد منهما، ولو كان القتل عمداً؛ إذ بالخبر الواحد لا نستطيع أن نفتي في ما خالف الأصل، كما قال السيد البروجردي رحمه الله.

ولكنّ إن قتل رجلٌ رجلاً عمداً في الحرم وفي الأشهر الحرم فهذا يشملهما الخبران، فيمكن أن يقاوما القاعدة. فإن ساعدنا الإجماع أو الشهرة بين العلماء القدماء، وحسبناه خبراً، فتصبح الأخبار ثلاثة أخبار، فنخرج بها عن مقتضى القاعدة، ونُفتي في القدر المتيقن بالتغليظ. ولكنّ إن لم يساعدنا، وبقينا في الشكّ، نتمسك بأصل البراءة، ولا نُفتي بالتغليظ.

هذا إذا كان القتل عمداً وفي الأشهر الحرم وفي الحرم. ولكنّ إن لم يكن أيّ قيدٍ من القيود الثلاثة، بأن كان خطأ أو في غير الحرم أو في غير الأشهر الحرم، فالأصل البراءة.

تذكّار: مرّ أن التغليظ بدأ من عثمان بن عفّان وابن عمر، ولم يكن في زمن الرسول والخليفين بعده منه عينٌ ولا أثر، فنحسبه فتوى أموية. ولعلّ الصادق عليه السلام قال بالتغليظ تقيّةً، أعني أنه بيّن ما يُعمل في المحاكم القضائية آنذاك، لا أنه بيّن

## المواشم

- (١) المغني ٩: ٥٠١.
- (٢) المغني ٩: ٥٠٠.
- (٣) والأول عمد أو شبه عمد، والثاني مجمل يحتمل قتل الخطأ أيضاً. فنفهم منها أن الدية لا تغلظ في الأشهر الحرم أبداً. وإطلاق الآية أيضاً يؤيد عدم التغليظ.
- (٤) المغني ٩: ٥٠٠.
- (٥) المصدر نفسه.
- (٦) المغني ٩: ٥٠٢.
- (٧) وسائل الشريعة ٢٩: ٢٠٣، باب ٣ (أن من قتل في الأشهر الحرم).
- (٨) معجم رجال الحديث ١٤: ١١٩.
- (٩) المصدر نفسه.
- (١٠) معجم رجال الحديث ١٤: ١٢١.
- (١١) وسائل الشريعة ١٩: ١٥٠، كتاب الديات، الباب ٤ من أبواب ديات النفس، ح ٣.
- (١٢) تهذيب الأحكام ١٠: ٢١٦، كتاب الديات، باب ١٦، ح ٤.
- (١٣) الفروع من الكافي، كتاب الصيام ٤: ١٤٠، ح ٩.
- (١٤) راجع: معجم رجال الحديث ١: ١٤٣، ١٥٠، في كلا الموضعين عن النجاشي.
- (١٥) الفروع من الكافي، كتاب الصيام ٤: ١٤٠، ح ٩.
- (١٦) المصدر نفسه.
- (١٧) وسائل الشريعة ١٩: ٣٥٠، كتاب الديات، الباب ٤ من أبواب ديات النفس، ح ٣.
- (١٨) تهذيب الأحكام ١٠: ٢٢٦، كتاب الديات، باب ١٦، ح ٤.
- (١٩) الفروع من الكافي، كتاب الصيام ٤: ١٤٠، ح ٩.
- (٢٠) راجع: تهذيب الأحكام ١: ٢١٥، ح ٣؛ وأيضاً: من لا يحضره الفقيه ٤: ١١٠، ح ٥٢١٢.
- (٢١) المقنع: ٥١٥.
- (٢٢) الكافي: ٣٩١.
- (٢٣) المهذب ٢: ٥١٦.
- (٢٤) الجوامع الفقيه: ٧٨٧، نقلاً عن: ابن حمزة، الوسيلة: ٤٤٠.
- (٢٥) المقنعة: ٧٤٣.
- (٢٦) النهاية: ٢٧٤.
- (٢٧) الخلاف ٥: ٢٢٢.



• حكم تغليظ الدية في الحرم والأشهر الحرم

---

- (٢٨) الجوامع الفقهية: ٥٥٨، نقلاً عن: الغنية، لابن زهرة.  
(٢٩) السرائر ٣: ٣٢٣.  
(٣٠) راجع: رياض المسائل ١٦: ٣٥٨ (تعليقة ١).  
(٣١) شرائع الإسلام ٤: ٢٤٦.  
(٣٢) مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام ١٥: ٣٢٠. وقال قريباً من هذا المضمون أيضاً في الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ١٠: ١٨٢ - ١٨٣.  
(٣٣) جواهر الكلام ٤٣: ٢٦.  
(٣٤) مجمع الفائدة ١٤: ٣١٨.  
(٣٥) راجع: مفتاح الكرامة ١٠: ٣٦٣.  
(٣٦) راجع: جواهر الكلام ٤٣: ٢٧.

# الكذب بين الزوجين وعلى أفراد الأسرة

## قراءةٌ فقهيةٌ شاملة

الشيخ مصطفى الهمداني<sup>(\*)</sup>  
ترجمة: حسن الهاشمي

### المقدمة

إن من بين الأبحاث الفقهية في ما يتعلّق بالكذب، وربما شكّل النواة الرئيسة لبحث الكذب في المسار الفقهي، هو البحث في مسوِّغات الكذب أو ما يجوز من أنواع الكذب. ومن بين أهم المباحث، وأكثرها تحدياً في دائرة البحث الفقهي لأنواع الكذب الجائز، هو بحث الكذب على الزوجة، والأسرة، والأقارب، أو بعبارة أخرى: الكذب على «المرأة»، و«الزوجة»، أو «الأهل». لقد تمّ طرح هذا البحث في الفقه؛ لما في الكذب على الزوجة من المصالح، وذلك في موارد خاصّة للغاية (وليس على نحوٍ منفلت). إن أهمّ مصلحة في نظام الأسرة هي قيام الأُنس والألفة بين أعضاء الأسرة والزوجين، وإن هذا البحث يضمن هذه المصلحة واستمرارها، يبيدُ أن الأبعاد الفقهية المترتبة على هذه المسألة الهامة لم يتمّ تحليلها وبيانها حتّى هذه اللحظة بالشكل المناسب واللائق، بل على الرغم من وجود الروايات المتعدّدة بشأنها لم تكن مطروحةً في الفقه إلى ما قبل عصر الشيخ الأنصاري. وللأسف الشديد فقد اكتفى الشيخ الأنصاري منها بسطرٍ واحد فقط، حيث قال: «ثم إنه قد ورد في أخبار كثيرة جواز الوعد الكاذب مع الزوجة، بل مطلق الأهل، والله العالم»<sup>(١)</sup>. ومن المتأخّرين مَنْ تبعه على ذلك، مكثفياً بكتابة سطرٍ أو سطرين حول هذا الموضوع<sup>(٢)</sup>، أو أضاف له ضمن نقل بعض الروايات والقليل من الأدلّة بضعة أسطرٍ أخرى<sup>(٣)</sup>، أو بحثه - كحدّ

---

(\*) باحثٌ في الحوزة العلميّة في قم.

أقصى - في صفحة واحدة، لا أكثر<sup>(٤)</sup>.

كما لا نرى موضعاً لبحث الكذب فقهياً في الكتب المفردة للمعاصرين. وبطبيعة الحال فقد تمت دراسة أبحاث الكذب بشكل واسع في الكثير من التحقيقات، من قبيل: كتاب (دروغ مصلحت آميز)، لمؤلفه الدكتور حسن إسلامي، حيث خصّص فصلاً لهذا الموضوع. وكذلك تمّ تناول هذا البحث في مقالات من قبيل: «دروغ مصلحت آميز»<sup>(٥)</sup>، و«افترا بستن بر خدا ورسول در نقل حديث»<sup>(٦)</sup>، و«دروغ هاي حوزة ارتباط پزشك وبیمار»<sup>(٧)</sup>، و«موارد جواز دروغ به طور كلي»<sup>(٨)</sup>. وقد توصل كاتب هذه السطور من خلال بحثه إلى هذه الموارد. يُبَدَّ أنه لا شيء من هذه الأبحاث والدراسات المعاصرة ينطوي على الاتجاه الفقهي الغالب، هذا أولاً. وثانياً: إن هذه التحقيقات لم تبحث جواز الكذب في العلاقات الأسرية، باستثناء كتاب الدكتور حسن إسلامي، حيث تعرّفت على كتابه بعد إكمال هذه المقالة بتوجيه من أحد الأساتذة المحترمين. وفي المقالات الثلاث للسيد قلي پور، التي أوردها في القسم الثاني من مقاله<sup>(٩)</sup>، تمّ بحث وتحليل الكذب بين الأزواج في صبغة فقهية نسبياً. يُبَدَّ أن الدكتور حسن إسلامي، رغم تمحيصه الدقيق للروايات والأقوال، أولاً: قد اكتفى بمطالعة روايات أهل السنّة فقط. وإنه لمّا يدعو إلى العجب والتساؤل أنه لم يستند في هذا الموضوع حتّى على رواية واحدة من مصادر الشيعة<sup>(١٠)</sup>. ثمّ إنه عالج هذا الموضوع من زاوية فلسفية - أخلاقية، ولم يتناوله من الناحية الفقهية<sup>(١١)</sup>، فقد صرّح على سبيل المثال بأنه لا يبحث في أسانيد الروايات<sup>(١٢)</sup>؛ وفي البحث الدلالي كرّر أقوال الفقهاء من أن الروايات ضعيفة السند، وتشتمل على إجمال دلالي<sup>(١٣)</sup>. كما أنه حصر البحث ضمن دائرة العلاقات الزوجية، وليس ضمن الأبعاد السنّة لهذه المسألة، على ما سيأتي شرحه في هذه المقالة. ولم يقدّم السيد (قلي پور) بالتحقيق اللازم، كما أنه لم يبحث عن المباني الرجالية والتدقيقات الدلالية في الأخبار، بل اكتفى بنقل أقوال مشاهير الفقهاء، ولم يذكر مستنداً للكثير من دعاواه. كما ينطوي بحثه - على غرار كتاب الدكتور حسن إسلامي - على محدودية في البحث أيضاً.

### دراسة المسألة من أبعادها المختلفة

نسعى في هذا المقال - انطلاقاً من الضرورة والنقص المتقدمين - إلى تحليل هذه

المسألة فقهيًا؛ للإجابة عن السؤال القائل: ما هو الحكم الفقهي للكذب في العلاقات الأسرية (الزوجة والأبناء) والأقارب في فقه الإمامية؟ إن لهذا السؤال ثلاثة أبعاد واضحة، وهي: (الكذب على الزوجة، والكذب على الزوج؛ والكذب على الأولاد، والكذب على سائر الأقارب)، وبالتالي فإنه يشتمل على أربعة أسئلة فرعية أيضًا. كما أن تحليل عنوان الزوجة إلى: دائمة؛ ومنقطعة، وكذلك الاعتقاد بضرورة التورية في موارد جواز الكذب، يُضيف إلى ما تقدّم سؤالين فرعيين آخرين. ونتيجة لذلك فإنه طبقاً للتحليل المنطقي لمفاهيم السؤال الأصلي ينقسم هذا السؤال إلى ستة أسئلة فرعية، يمكن بيانها على النحو التالي:

**الأول:** هل يجوز للزوج أن يكذب على زوجته؟

**الثاني:** هل يجوز للزوجة أن تكذب على زوجها؟

**الثالث:** هل يجوز للوالدين الكذب على أولادهما؟

**الرابع:** هل يجوز الكذب على سائر الأقارب (غير الزوج والأولاد)؟

**الخامس:** إذا جاز الكذب على الزوجة الدائمة فهل يمكن تسرية هذا الجواز

إلى الزوجة في العقد المنقطع؟

**السادس:** إذا جاز الكذب في جميع الحالات المتقدمة فهل تجب التورية فيه أم

لا؟

## ١- أقوال الفقهاء في المسألة

كما أسلفنا في مقدّمة هذه المقالة فإن الجذور الفقهية لهذه المسألة تعود إلى مكاسب الشيخ الأنصاري، ولذلك عمد الفقهاء بعده إلى طرح الأفكار الفقهية المرتبطة بهذه المسألة إلى حدٍّ ما. ويمكن بيان الأفكار الفقهية الموجودة في هذه المسألة، والبيان الإجمالي لمستندات هذه الأقوال والأفكار، على النحو التالي:

### أ- جواز الوعد الكاذب للزوجة

حيث توجد ثلاث روايات في المصادر الروائية الشيعية الجامعة، وتقوية سندها في إطار عمل الفقهاء بها، وجواز الوعد الكاذب للجميع، فإن هناك مَنْ ذهب إلى

جواز الكذب على الزوجة<sup>(١٤)</sup>.

### ب - الاعتقاد بحواز الوعد الكاذب على الزوجة والأهل

دليل هذا القول ثلاث روايات واردة في المصادر الروائية الشيعية الجامعة، بالإضافة إلى الإجماع، والتحليل العقلي<sup>(١٥)</sup>.

### ج - عدم جواز الكذب على الزوجة

أما القول الآخر فهو عدم الجواز؛ وذلك لضعف بعض الروايات المجوزة من الناحية السندية، ونتيجة ذلك هي العجز عن تقييد إطلاقات حرمة الكذب<sup>(١٦)</sup>.

### د - عدم جواز الكذب على الزوجة إلا عند الضرورة والاضطرار

أدلة هذا القول هي ضعف سند الروايات الواردة في هذا الباب<sup>(١٧)</sup>، أو عدم وجود الإطلاق في دلالتها؛ بسبب عدم وجود القرينة العقلية<sup>(١٨)</sup>. وبطبيعة الحال فإن المجموعة السابقة تقبل هذا الاستثناء بحسب القاعدة، رغم أنها لم تصرّح به؛ إذ لا ينكر أحد اقتضاء أدلة الإكراه والاضطرار العامة، والتي هي من العناوين الثانوية.

### هـ - احتمال جواز الكذب على مطلق الأهل

دليل هذا الرأي وجود لفظ «الأهل» في إحدى روايات هذا الباب<sup>(١٩)</sup>.

### و - لزوم التورية عند تجويز الكذب

يذهب مشهور الفقهاء إلى الاعتقاد بوجوب التورية قدر الإمكان عند جواز الكذب<sup>(٢٠)</sup>. وطبقاً لهذا التقرير يجب على القاعدة أداء جميع أنواع الكذب الجائز في موارد موضوع بحث هذه المقالة على نحو التورية.

### ز - عدم لزوم التورية عند تجويز الكذب

يذهب الشيخ الأنصاري في البحث عن المسوّغين الرئيسيين للكذب، وهما: الضرورة، والإصلاح، إلى الاعتقاد بعدم لزوم التورية في الكذب؛ إذ لا وجود لقيّد

التورية في الروايات. كما أن إطلاق جواز الكذب في هذه الموارد بحيث يصعب معه على الفقيه تقييده بوجود عقلية، من قبيل: إمكان التورية، وتقدير الضرورات بمقدار الضرورة، وما إلى ذلك<sup>(٢١)</sup>. وطبقاً لهذا المبنى يمكن نسبة هذا الرأي إليه في بحث الكذب على الأهل والأسرة.

### المسألة الأولى: كذب الزوج على الزوجة، وأدلتها

إن هذا البحث الذي يمثل الأسس لأكثر أبحاث هذه المقالة يتولى الإجابة عن السؤال الأول في هذا التحقيق. ونخوض بدايةً في أدلة جواز كذب الزوج على الزوجة. ليس هناك في القرآن دليل على هذه المسألة. كما أنها في الأساس لم تطرح من قبل الكثير من الفقهاء السابقين؛ كي يمكن لنا نقل أو نحصل الإجماع المحصل أو المنقول بشأنها. وإذا نقل عن السبزواري دعوى الإجماع على جواز الوعد الكاذب للزوجة فهو ليس من جهة طرح هذه المسألة الخاصة، بل من جهة أنه أدرج هذا الكذب ضمن عنوان الكذب المصلحي، وادّعى الإجماع على عنوان الكذب المصلحي. وعليه فإن الذي يمكن عرضه بوصفه دليلاً في هذه المسألة هو: الدليل العقلي؛ والروايات.

### الدليل الأول: الدليل العقلي

لقد جوّز الشيخ الأنصاري موردين من موارد الكذب فقط، وهما: الكذب الاضطرابي والإكراهي؛ والكذب الإصلاحي. لقد ذكر سماحته دليلاً عقلياً على جواز الكذب في موارد الضرورة، ولو انطبق كلّ واحد من الأقسام الأربعة مورد البحث في الأسئلة الأربعة الأولى المذكورة في بداية هذا التحقيق على عنوان الضرورة فإن ذلك الدليل يمكن الاستناد إليه في هذا القسم أيضاً. قال الأنصاري: إن الموارد التي يضطر فيها الشخص إلى ارتكاب أحد أمرين قبيحين فإن العقل يحكم مباشرة بأن على هذا الشخص أن يختار ارتكاب أقلّ الأمرين قبحاً<sup>(٢٢)</sup>. ويمكن اعتبار هذا التحليل من قبل الشيخ من سنخ تقديم الأهم على المهم<sup>(٢٣)</sup>، أو بعبارة أخرى: من سنخ تقديم الفاسد على الأفسد<sup>(٢٤)</sup>.

وبطبيعة الحال فإن السؤال عن سنخ الكذب (على الزوجة أو الولد أو

الأقارب؟ وهل هو نوعٌ مستقل في مقابل ذينك النوعين الجائزين من الكذب، أو أنه ينطبق على أحدهما أو كليهما؟ وإذا كان منطبقاً عليهما فما هو الوجه في تجويزه المستقل في بعض الروايات، وكذلك في البحث المنحاز عن حكمه الفقهي؟ كلامٌ آخر، سنأتي على ذكره عند استخلاص النتائج النهائية في ختام البحث عن الأدلة الروائية.

### الدليل الثاني: الروايات

إن الروايات الواردة في المصادر الروائية الشيعية الجامعة بشأن هذا النوع من الكذب الخاص بفقه الأسرة، والتي تجيز هذا الكذب، ثلاث روايات فقط، وهي:

١- عن علي بن جعفر، عن أبيه، عن صفوان، عن أبي مخرم السراج، عن عيسى بن حسّان، قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلُّ كذبٍ مسؤولٌ عنه صاحبه يوماً، إلا كذباً في ثلاثة: رجلٌ كائدٌ في حربه فهو موضوعٌ عنه، أو رجلٌ أصلح بين اثنين يلقى هذا بغير ما يلقى به هذا يريد بذلك الإصلاح ما بينهما، أو رجلٌ وعدَ أهله شيئاً وهو لا يريد أن يتمّ لهم»<sup>(٢٥)</sup>.

٢- عن الصدوق، بطريقه إلى أبي سعيد الخدري وحماد بن عمرو وأنس بن محمد، عن النبي الأكرم عليه السلام، في وصيته للإمام علي عليه السلام: «يا علي، ثلاثٌ يحسن فيهنّ الكذب: المكيدة في الحرب، وعدتكَ زوجتك، والإصلاح بين الناس»<sup>(٢٦)</sup>.

٣- (الجعفریات) عن ابن الأشعث، بإسناده عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه، عن علي بن الحسين، عن أبيه، عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يصلح الكذب إلا في ثلاثة مواطن: كذب الرجل لامرأته، وكذب الرجل يمشي بين الرجلين؛ ليصلح بينهما، وكذب الإمام عدوّه؛ فإن [أو فإنما] الحرب خدعة»<sup>(٢٧)</sup>.

### تقييم الأدلة الروائية المجوّزة

هناك من الفقهاء من يرى ضعف سند جميع هذه الروايات الثلاث<sup>(٢٨)</sup>. وأما التحليل السندي لهذه الروايات فهو:

## ١- سند الرواية الأولى

إن الشخص الأول في سند الرواية الأولى هو عليّ بن إبراهيم، وهو موثق، ومن كبار الشيعة<sup>(٢٩)</sup>.

وأما أبوه فهو رغم عدم استعمال لفظ «الثقة» في حقّه، وإنما ورد بشأنه مجرد المدح، إلّا أن هذا المدح، ومنزلته بوصفه مصدراً للكثير من الروايات، وكونه مؤتمناً من قبل الكثير من الرواة الثقات، يثبت علو منزلته، بل هو سند الأسانيد، وشيخ المشايخ، وعلى أعلى درجات الوثاقة<sup>(٣٠)</sup>.

وأما الشيخ الثالث في سلسلة سند هذه الرواية فهو صفوان. وهو رغم إطلاقه يجب أن لا يشبهه بأنه مشترك بين الثقة وغير الموثق<sup>(٣١)</sup>؛ لأن الموارد التي يكون فيها الراوي مشهوراً، وله الكثير من الروايات، فإن الأسماء المطلقة تنصرف إليه<sup>(٣٢)</sup>، بيد أن بعض الفقهاء قد غفلوا - للأسف الشديد - عن هذه النقطة بشأن الأسماء المشتركة بين الثقة والضعيف، وحكموا بضعف هذا الشخص<sup>(٣٣)</sup>.

وهكذا أبو مخلد لم يرد ذكره في بعض الكتب الرجالية الرئيسة، من قبيل: رجال الكشي، ورجال الطوسي. وفي بعض الكتب الرجالية الأخرى، من قبيل: رجال النجاشي، وفهرست الشيخ، تم الاكتفاء بنسبة كتاب إليه، دون توثيق أو تضعيف<sup>(٣٤)</sup>. وقال عبد الله المامقاني: «إن ما قاله الشيخ والنجاشي من أنه صاحب كتاب ظاهر في كونه إمامياً. بل إن رواية ابن أبي عمير تدلّ على وثاقته»<sup>(٣٥)</sup>. والمراد من نقل ابن أبي عمير أن النجاشي قد أخذ كتاب أبي مخلد من طريق ابن أبي عمير<sup>(٣٦)</sup>. وقد ذهب المجلسي الأول إلى اعتبار رواية صفوان عنه صحيحة<sup>(٣٧)</sup>. ويبدو أن تصحيحه يأتي من جهة أن صفوان - طبقاً لما قاله الشيخ الطوسي - لا يروي إلّا عن ثقة<sup>(٣٨)</sup>. وعليه فمن مجموع هذه القرائن المتعددة يمكن تأييد وثاقة أبي مخلد إلى حد ما، ولا سيما أنه لم يرد أي تضعيف بشأنه.

إن المشكلة الرئيسة التي تعاني منها هذه الرواية تكمن في وجود عيسى بن حسان في سندها. وهو بطبيعة الحال ليس من المهمين، بل من المجهولين، بمعنى أن اسمه ورد في كتب الرجال، ولكنّه لم يوثق ولم يُضعف<sup>(٣٩)</sup>، إلّا أن هناك قرائن تعزّز وثاقته أيضاً، من قبيل: النقل عنه في الكافي، ووجوده في سند رواية فيها صفوان



[الذي لا يروي إلا عن ثقة]، بالإضافة إلى عدم ورود الذم في شأنه. ومن مجموع هذه الظنون إذا لم نتمكن من استنباط اعتبار هذه الرواية فلا أقل من تقويتها وترقيتها إلى مستوى جيد، بحيث يمكنها أن تلعب دوراً من خلال ضمها إلى الروايات الشيعية والسنية الأخرى.

## ٢- سند الرواية الثانية

لقد ذكر الشيخ الصدوق في مشيخته طريقين للرواية المطولة، والمعروفة بوصية النبي الأكرم ﷺ للإمام علي عليه السلام، والتي يعد المقطع مورد البحث جزءاً منها: الطريق الأول ينتهي إلى أبي سعيد الخدري؛ والطريق الثاني إلى حماد بن عمرو وأنس بن محمد<sup>(٤٠)</sup>. وفي الطريق الأول هناك الكثير من المجاهيل، من أمثال: إسماعيل بن حاتم، وإسحاق بن نجیح، وحصيف، حيث إنهم يعتبرون من المهملين. وهكذا يشتمل الطريق الثاني على بعض المهملين أيضاً، من أمثال: محمد بن حاتم القطان، وأحمد بن خالد الخالدي، ومحمد بن أحمد بن صالح التميمي، وآخرين.

## ٣- سند الرواية الثالثة

إن اعتبار سند هذه الرواية منوط بقبول اعتبار كتاب ابن الأشعث، فعلى الرغم من وثاقة المؤلف، ليس هناك سند متصل لهذا الكتاب؛ كي يمنحه الاعتبار اللازم.

## ٤- استخلاص اعتبار تقييم أسانيد روايات الباب

يبدو أن الرواية الأولى موجبة للظن إلى حد كبير. وبطبيعة الحال فإن الروايتين الأخيرتين من ناحية المفردات الرجالية غير معتبرتين. ولكن حيث إن علم الفقه؛ بسبب ماهيته العجيبة، مقرون دائماً بالتحليلات الكيفية، عبر إشباع النصوص بحثاً (في الذهاب والإياب، وعلى نحو الدوران والرجوع إلى النقطة الأولى، وعدم السير على خط واحد دون الرجوع إلى الخلف)<sup>(٤١)</sup>، فعلى فرض عدم اعتبار الرواية الأولى فإن الروايات

الأربعة (إذ الرواية الثانية مروية من طريقين)؛ بضمّها إلى الروايات المستفيضة عند أهل السنّة، لا يمكن تجاهلها؛ إذ كما قال السيد الخميني في بحث الكذب المصلحي - الذي هو النوع الثاني من الكذب، وسابق على بحث الكذب على الأسرة -: كلما كانت لدينا مجموعة من الروايات الضعيفة المستفيضة يحصل لنا اطمئنان بصدور مضمونها الرئيس<sup>(٤٢)</sup>. ولكن العجيب أن سماحته بعد ذلك بعدة أسطر، في بحث الكذب على الأسرة، لا يبدي عنايةً باستفاضة الروايات (وهي أربع روايات؛ إذ الرواية الثانية مروية من طريقين، كما تقدم). ومهما كان، فحيث نقل مضمون هذه الرواية من طرق أهل السنّة أيضاً يبلغ حجم نقل الرواية الضعيفة حدّ الاستفاضة<sup>(٤٣)</sup>، وبالتالي يمكن الاستناد إلى القدر المتيقّن من هذه الروايات. ولكن ما هو القدر المتيقّن من الروايات؟ نترك بيان ذلك إلى بحث التحليل الدلالي.

هناك مَنْ يرى جبران ضعف سند هذه الروايات بعمل الفقهاء بها<sup>(٤٤)</sup>.

إلا أن هذا الكلام غريبٌ للغاية؛ لأن من شروط انجبار السند بعمل الفقهاء هو عمل مشاهير الفقهاء المتقدمين. وقد تقدّم أن أصل مسألة الكذب لا مكان لها في الكتب الفقهية للمتقدمين، إلا إذا ما كان منه صادراً بداعي الاضطرار وأمثاله على ما ذكرنا في المقدمة، وأما هذه المسألة الخاصة (أي الكذب على الزوجة والأهل) - بمقدار تتبّع - لم يتمّ طرحها في الفقه إلا من قبل الشيخ الأنصاري. ومن الممكن أن يقال بأنه قد تمّ العمل بالقسم الأول من هذه الروايات، أي الخدعة في الحرب. إلا أنه قد تمّ العمل في تلك الأبحاث أيضاً بروايات أخرى أكثر وثاقة، وليس بهذه الروايات<sup>(٤٥)</sup>.

## التحليل الدلالي لروايات الباب

يتم تحليل هذه الروايات وتحقيقها من الناحية الدلالية ضمن عدّة محاور على النحو التالي:

### ١- التحليل اللغوي لمفردة الأهل

لقد تمّ تفسير مفردة «الأهل» في اللغة على أساس المعنى الذي تُضاف إليه<sup>(٤٦)</sup>.

#### • الكذب بين الزوجين وعلى أفراد الأسرة، قراءة فقهية شاملة

وقد تمّت إضافة «الأهل» في هذه الروايات إلى الإنسان. وأهل الإنسان في اللغة يعني زوجته، وكذلك أقرب الأشخاص إلى الإنسان<sup>(٤٧)</sup>. وكذلك فسّرت بالأقارب<sup>(٤٨)</sup>. وذهب الراغب الإصفهاني إلى القول بأن معنى «أهل الرجل» الأشخاص الذين يعيشون معه في بيتٍ واحد. وأما سائر الاستعمالات الأخرى لهذه العبارة فهي محمولة على نحو المجاز<sup>(٤٩)</sup>.

كما تمّت إضافة مفردة الأهل إلى الكتاب المقدّس في الأديان الأخرى<sup>(٥٠)</sup>، وإلى المكان<sup>(٥١)</sup>، وإلى أمور أخرى، من قبيل: الذكر، والعلم<sup>(٥٢)</sup>، والبيت<sup>(٥٣)</sup>. وفي أكثر الاستعمالات تضاف إلى الضمائر التي تعود في الحقيقة إلى الإنسان. وحيث تمّ استعمال الأهل في مصطلح هذه المقالة على هذه الصورة فقد تمّ استقراء هذه الإضافة إلى الأهل في مصطلح القرآن الكريم والروايات ووسائل الشيعة. وقد أظهرت نتائج هذا الاستقراء استعمالها على وتيرة واحدة بمعنى الزوجة والأولاد وأهل البيت والأقارب، دون أن يكون استعماله في أيٍّ من هذه المفاهيم غلبة على الآخر. وعليه فإن المعاني الأخرى للأهل لا تحتوي أيٍّ منها على غلبة للمفهوم أو الاستعمال؛ لكي تكون بقية الموارد نادرة الاستعمال، وبالتالي يمكن حمل الموارد المطلقة عليها، بل يجب تحديد المراد في أيٍّ منها بالقرينة.

## ٢- دلالة «الواو» الحالية في الرواية الأولى

إن الواو في عبارة: «وهو لا يريد» الحالية، بمعنى أنه منذ البداية كان قاصداً عدم الوفاء، ومن هنا يصدق الكذب، دون خلف الوعد، بل كلّما حان وقت الوفاء ولم يَفِ صدق خلف الوعد، وإن كان يصدق حينها عنوان الكذب أيضاً. وربما كان قبح خلف الوعد ناشئاً من ماهية الكذب التي ينطوي عليها. وأما المزيد من التوضيح بشأن الكذب وخلف الوعد في هذه الروايات فيجب بحثه في الأسطر اللاحقة.

## ٣- دلالة الضمير «هم» في ختام الرواية الأولى

من الواضح أن هذا الضمير يدلّ على الجمع، وبالتالي يمكن لنا أن نفهم بأن المراد منه هو الأسرة، وليست الزوجة فقط. وبطبيعة الحال؛ بالالتفات إلى انتشار

ظاهرة تعدد الزوجات في تلك العصور، يحتمل أن لا تكون دلالة الضمير في هذا الخصوص تامة، كما ورد عن النبي الأكرم ﷺ قوله: «ألا خيركم خيركم لنسائه، وأنا خيركم لنسائي»<sup>(٥٤)</sup>. إلا أن هذا الاحتمال ليس صحيحاً؛ إذ يتعين في هذه الحالة استعمال الضمير «هن»، بدلاً من الضمير «هم».

### ٤- معنى الوعد وبيان علة اعتبار خلف الوعد للزوجة كذباً

لقد تمّ استثناء موردين من الروايات المتقدمة في خلف الوعد للزوجة من موارد الكذب. فقد جاء في أول أبحاث الكذب من كتاب المكاسب البحث في خلف الوعد، وهل أنه داخل في أدلة الكذب أم لا؟ يذهب الكثير من الفقهاء إلى الاعتقاد بأن الوعد إنشاء، وهو يوجد نوعاً من العقد والميثاق، ولا يقبل غير الوفاء والخلف، دون الاتصاف بالصدق أو الكذب. وأما الكذب فهو عبارة عن الإخبار عن الواقع، وله قابلية الاتصاف بالصدق أو الكذب. وبالتالي لو تمّ وصف الوعد في الروايات بالصدق فإن ذلك من باب المجاز، هذا أولاً. وثانياً: لا يمكن تسمية الوعد كذباً. ومن هنا لا تشمله أدلة حرمة الكذب<sup>(٥٥)</sup>. وأما إذا قطع الشخص على نفسه وعداً، وكان يضرر في نفسه عدم الوفاء منذ البداية، كان له حكم الكذب، وإن لم يصدق عليه عنوان الكذب<sup>(٥٦)</sup>. وهناك من اعتقد بأن تحقق الوعد يكون على عدة أشكال؛ فأحياناً يعتمد الشخص إلى الإخبار بوعده؛ وأحياناً ينشئ التزامه بالوعد؛ وأحياناً يخبر بوفاء في المستقبل. وفي الحالة الأولى والأخيرة ينطبق عنوان الصدق والكذب<sup>(٥٧)</sup>.

وأما من وجهة نظر كاتب هذه السطور فإن كل وعد يشتمل على إخبار بالعزم الداخلي، بمعنى أن الوعد عبارة عن ماهية تركيبية على شكل التركيب الانضمامي، دون الاتحادي. وبذلك يكون في الوعد ناحيتان مستقلتان؛ يكون في إحداها إخباراً عن عزم وتصميم داخلي للمستقبل بشأن القيام بفعل تجاه الآخر؛ وفي الناحية الأخرى إنشاءً لذلك الوعد والتعهد. وعلى هذا الأساس فإن كل وعد يقبل الاتصاف بالصدق والكذب بالنظر إلى ناحيته الأولى. والذي يؤيد هذا المعنى نصوص مأثورة عن أهل البيت عليهم السلام تصف كلا الناحيتين بالصدق. وفي بعض النصوص وصف للوعد الذي لم يتحقق بعدم بالصدق<sup>(٥٨)</sup>. وأحياناً يتم وصف الوعود المتحققة بالصدق<sup>(٥٩)</sup>.

وعلى كلِّ حال فإن الوعد مورد البحث في هذه الروايات هو من السنخ الأول، أي الذي يكون فيه قصد عدم الوفاء منذ البداية، كما تقدم ذلك عند البحث في معنى «الواو» الحالية. وهذا المورد مصداقٌ لعنوان الكذب دون شكٍّ، أو له حكم الكذب في الحد الأدنى.

### إشكال السيد الخميني في الإجمال الدلالي للروايات، وجوابه

بالإضافة إلى الإشكال السندي، يذهب السيد الخميني إلى القول باشتغال الروايات الثلاثة المتقدمة على إجمالٍ دلاليٍّ أيضاً؛ إذ يقول: «إن عدة الرجل أهله ليست من قبيل: الإخبار، ومع ذلك استثناء من الكذب، فيستكشف منه أن الكذب في المستثنى منه أعم من الكذب الحقيقي والحكمي الادّعائي، فيصح الاستثناء منه. فيستفاد منها أن كلَّ ما كان له نحو كشفٍ عن الواقع، ولو كان من قبيل: الإنشاءات، داخلٌ في الكذب حكماً»<sup>(٦٠)</sup>.

إلا أن تصوُّر هذا الإجمال يعود سببه إلى تعريفه للوعد؛ إذ يرى أن الوعد من قبيل: الإنشاء حتَّى إذا اقترن منذ البداية بقصد عدم الوفاء<sup>(٦١)</sup>. يبيِّن أننا لم نقبل هذا الكلام في البحث السابق. ثم إن هذا الإجمال - لو سلّمنا به - إنما هو في تصوير وبيان كيفية استثناء الوعد من الكذب، ولذلك يكون بحثاً علمياً بحثاً. وهو وإن لم يكن علمياً صريحاً في غير هذا المقام، ويمكن لنتيجته أن تدخل الوعد ضمن عنوان أدلة حرمة الكذب، إلا أنه حيث يدور الكلام في هذا البحث عن استثناءه من الكذب يكون إخراجاً، وليس إدخالاً له في الكذب، وعليه لن يؤدي إلى مشكلة.

### استخراج المضامين المسيطرة على الروايات في ما يتعلق بضمّها إلى بعضها

يمكن تلخيص الروايات الثلاثة المذكورة ضمن القضايا الثلاثة التالية:

١. الوعد الكاذب للأهل بقصد عدم الوفاء.

٢. الوعد الكاذب للزوجة.

٣. الكذب على الزوجة.

وبذلك تكون النسبة بين هذه القضايا هي نسبة العموم والخصوص من وجه؛

وتكون نقطة الالتقاء بينها في «الوعد الكاذب للزوجة»؛ وتختلف من جهة في «الكذب على الزوجة»؛ ومن جهة أخرى في «الوعد الكاذب للأهل».

### روايات أهل السنة في المسألة

هناك الكثير من الروايات الواردة من طرق أهل السنة في هذا الشأن. وطبقاً لتتبع كاتب هذه السطور لم يتم الاهتمام بها في الفقه الشيعي حتى الآن، في حين أنها تشتمل على نقاط يمكن الاستفادة منها. وحيث لم يتم الاهتمام برواياتهم في المحافل الفقهية لدى الشيعة يجب أولاً تشخيص المباني النظرية لرواياتهم، مع بيان حدود الاستفادة منها؛ لننتقل بعد ذلك إلى بحثها وتحليلها.

### المباني النظرية للاستفادة من روايات أهل السنة في الفقه الشيعي

قال الشيخ الطوسي في كلام دقيق له: إذا بلغت رواية عن أهل السنة لا تخالف مروياتنا، أو كان عندنا ما يوافقها، وجب العمل بتلك الرواية، بل يجب العمل بها حتى إذا لم يرد عندنا أي شيء بشأن ذلك الموضوع أيضاً<sup>(٦٣)</sup>. ويبدو أن مراد شيخ الطائفة من الحالة الأولى هو روايتنا الموافقة إذا كانت تعاني من ضعف في السند أو إجمال في الدلالة، وإلا لا معنى للقول بوجوب العمل بالرواية السنّة الموافقة إذا كانت الرواية الشيعية صريحة وصحيحة. كما أن موافقة رواياتهم يمكن أن توافق القواعد وأصول الفكر الشيعي، لا أن توافق روايات بعينها على نحو خاص.

لقد أقام شيخ الطائفة منهجه هذا على رواية أحال فيها الإمام الصادق عليه السلام شيعته إليه في هذه الموارد<sup>(٦٤)</sup>. وعمد السيد البروجردي إلى تعزيز كلام الشيخ الطوسي من خلال التحليل التاريخي أيضاً. وتوضيح ذلك: إن من بين الإبداعات الفقهية التي اتسم بها السيد البروجردي، والتي ساعدت على حلّ بعض المعضلات العلمية، هو أنه كان ينظر إلى روايات وفقه أهل السنة بمنزلة القرينة المنفصلة لفهم الروايات الشيعية؛ إذ إنه مال - بناءً على التحليل التاريخي - إلى الاعتقاد بأن الروايات الشيعية كانت ناظرة إلى أفكار وآراء أهل السنة بحكم كونهم يشكلون أغلبية المسلمين، وكانوا

في العادة ناقلين للسنة النبوية، وحيثما كان هناك إشكال في النقل والتفقه عندهم، ومست الحاجة إلى إصلاحه، تمّ بيانه في الروايات الشيعية. ولذلك فإنه كان يرى ضرورة التنبُّع في أفكارهم وآرائهم الروائية والفقهية، وإذا كانت هناك في روايات وأقوال أهل السنة قرائن تساعد على فهم المعاني المطلقة وغير الواضحة في الروايات الشيعية عمد سماعته إلى الاستفادة من تلك القرائن<sup>(٦٤)</sup>.

### نصوص روايات أهل السنة

وردت هذه الأحاديث في المصادر الروائية لأهل السنة على النحو التالي:

- عن أمّ كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط... أنها سمعت رسول الله ﷺ وهو يقول: «ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس ويقول خيراً وينمى خيراً». قال ابن شهاب: ولم أسمع يرخّص في شيء مما يقول الناس كذب إلا في ثلاث: «الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها»<sup>(٦٥)</sup>.

- عن أسماء بنت يزيد، عن النبي ﷺ قال: «لا يصلح الكذب إلا في ثلاث: كذب الرجل مع امرأته؛ لترضى عنه، أو كذب في الحرب؛ فإن الحرب خدعة، أو كذب في إصلاح بين الناس»<sup>(٦٦)</sup>. وفي رواية أخرى عن أسماء في بعض الكتب التعبير بـ «لترضى عنه»، بدلاً من «ليرضيها»<sup>(٦٧)</sup>.

- عن عطاء بن يسار: «قال رجل: يا رسول الله، هل علي جناح أن أكذب امرأتي؟ قال: لا يحب الله الكذب! فقال: يا رسول الله، أستصلحها وأستطيع نفسها، فقال: لا جناح عليك»<sup>(٦٨)</sup>.

- عن النّوّاس بن سميعان الكلابي قال: قال رسول الله ﷺ: «ما لي أراكم تتهافتون إلى الكذب تهافت الفراش في النار. كلّ كذب مكتوب كذباً لا محالة، إلا أن يكذب الرجل في الحرب؛ فإن الحرب خدعة؛ أو يكذب بين الرجلين ليصلح بينهما؛ أو يكذب لقراءة ليرضيها»<sup>(٦٩)</sup>.

### التحليل السندي والدالي لروايات أهل السنة

لا شك في أن هذه الروايات ضعيفة من ناحية المفردات السندية، إلا أن لها آليتين

في هذه الدراسة في ضوء الأبحاث السابقة، وهما:

**أولاً:** إن وجودها بوصفها روايات ضعيفة، ولكنها متحدة المضمون مع الروايات الضعيفة الأخرى عند الشيعة، يساعد على استفاضتها، ويجعلها قابلة للاستنباط، مع فرض عدم وجود ما يخالفها بين الروايات السنية والشيعة.

**وثانياً:** تشتمل هذه الروايات على مضامين يمكن لبعضها أن ينفعا في تفسير الروايات الشيعية. ويمكن بيان الفوائد الموجودة في هذه الروايات على النحو التالي:

١. لا وجود لمفردة «الأهل» في أي رواية من هذه الروايات، كما أنها لم تكن موجودة في أغلب الروايات الشيعية، وإنما الغالب هو التعبير بكلمة «امرأة». وفي المقابل تشتمل إحدى هذه الروايات على كلمة «قربة»، وهي غير موجودة في الروايات الشيعية.

٢. لم يرد التعبير بـ «الوعد» أو «العدة» في هذه الروايات، وإنما الموجود هو التعبير بـ «الكذب». والتعبير بـ «الكذب» لم يرد في المصادر الشيعية إلا في رواية ابن الأشعث، وهذا الكتاب متهم أبداً بتطابق مضامين رواياته مع روايات أهل السنة.

٣. تشتمل الرواية الأولى على كذب الزوجة على الزوج أيضاً.

٤. تشتمل هذه الروايات على إشارات لطيفة، من قبيل: «ليرضيها»، و«لترضى عنه»، و«أستصلحها وأستطيب نفسها»، مما يدلّ بأجمعه على أن صدور هذا الحكم كان بداعي الإصلاح، وحلّ الخلاف بين الزوجين، والحيلولة دون الإضرار بالعلاقة بينهما.

٥. طبقاً للرواية الثالثة نفى الرسول الأكرم ﷺ الكذب على الزوجة صراحةً، ولم يُجرّه إلا في موردٍ خاص، وهو أن يكون الزوج بصدد أن «يستصلحها ويستطيب نفسها».

كما أن الرؤية الفقهية لأهل السنة في هذه المسألة هو القول بأن المراد من الكذب على الزوجة يأتي بداعي التعبير عن الحبّ والعدة بغير الأمور الواجب على الزوج أداؤها إلى الزوجة. وعلى كلّ حال فإن خداع الزوج لزوجته؛ من أجل منعها من حقوقها وأداء واجباته تجاهها، حرامٌ بإجماع المسلمين<sup>(٧٠)</sup>.



## خلاصة دلالة الأدلة الروائية

بالالتفات إلى تقوية سند الروايات الشيعية، وكذلك لزوم الأخذ بالقدر المتيقن من الروايات الشيعية، وتفسيرها من خلال الاستعانة بالقرائن الموجودة في روايات أهل السنة، نصل إلى نتيجة مفادها: إن الكذب الجائر في هذه الروايات هو خصوص كذب الزوج على زوجته، لا غير. ويجب أن يقتصر هذا الكذب على العدة التي تؤدي إلى تهدئة الأجواء وحلّ الخلاف وعودة الهدوء والسكينة إلى العلاقة الزوجية فقط. إن هذا النوع من الحصول على القدر المتيقن هو مقتضى الأدلة التي تقدّم بيانها في الأبحاث السابقة. كما أنه بالالتفات إلى المناسبة بين العدة وحكمها المتمثل بجواز الوعد الكاذب من جهة، ومناسبة هذين الأمرين في إطار المسألة (أي العلاقة الزوجية) من جهة أخرى، نصل إلى نتيجة مفادها أن الوعد الكاذب من الزوج لزوجته إنما يجوز في المسائل المالية وتلبية مطالب الزوجة المعيشية، ولا يشمل كلّ طلب يؤدي إلى هضم وتضييع حقوقها، بل يشمل خصوص المطالب الزائدة عن حقّ النفقة أو التي لا يمكن الزوج من أدائها.

إلا أن هذا الاستخلاص لا يعني أبداً عدم جواز الكذب بين الزوجين، ولا سيّما في ما يتعلّق بالمسائل العاطفية وإظهار المحبة لبعضهما؛ بغية إصلاح العلاقة بينهما؛ وذلك لأن هذا النوع من الكذب يندرج ضمن عنوان الأدلة الكثيرة الواردة في إصلاح ذات البين أو الضرورة التي تجعل هذا النوع من الكذب جائزاً، بل واجباً في بعض الأحيان، ولا سيّما بالالتفات إلى أهميّة بقاء واستمرار الأنس والألفة في الأسرة. وتوضيح ذلك: إن إباحة الحرام، ومنه الكذب، عند الاضطرار هو مقتضى عمومات القرآن الكريم<sup>(٧١)</sup>، والرواية الصحيحة<sup>(٧٢)</sup>. وقد تقدّم الدليل العقلي على هذه المسألة في هذه المقالة.

وهناك الكثير من الروايات الدالة على جواز الكذب في الإصلاح<sup>(٧٣)</sup>، وهناك في الحد الأدنى رواية صريحة وصحيحة ومطلقة، من قبيل: هذه الرواية في هذا الباب: «عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المصلح ليس بكاذب»<sup>(٧٤)</sup>.

كما أن روايات الإصلاح بين الاثنين تشمل الإصلاح بين المرء وغيره، ومن ذلك

زوجته؛ بحكم الأولوية، أو بحكم تنقيح المناط أيضاً.  
وعلى كلّ حال فإن لهذه الأدلة عمومات وإطلاقات تشمل جميع أنواع  
الضرورات والمصالح. ومن هنا كلما كان كذب الزوج على زوجته مصداقاً لأحد  
هذين العنوانين كان جائزاً.

وبطبيعة الحال هناك مناسبة خاصة بين الحكم والموضوع في مسألة الوعد  
يمكن اكتشافها أو الاستئناس بها في الحد الأدنى تساعد على القول بأن جواز الوعد  
الكاذب خاصّ بعدة الزوج لزوجته فقط، ولا يشمل الموارد الأخرى أيضاً؛ لأن المرأة  
تطيب نفسها للعدة. كما أن هذه القرينة تساعد على استنباط هذا المعنى، وهو أن  
الوعد الكاذب للأقارب والأولاد إذا استثنى من الحرمة فسوف يؤدي إلى تخصيص  
الأكثر؛ لأن أكثر وعود المرء - ولا سيما في مجتمع عصر النزول والحديث، حيث  
كانت أكثر علاقات الإنسان محصورة ضمن نطاق الأهل والأسرة، دون المجتمعات  
الكبيرة - ترتبط بهؤلاء الأشخاص.

### المسألة الثانية: كذب الزوجة على زوجها

حيث إن حصيلة الروايات في هذا الباب جواز العدة الكاذبة من قبل الزوج  
لزوجته في خصوص الموارد المالية الزائدة على النفقة، أو التي يعجز الزوج عن أدائها،  
لا يجوز كذب الزوجة على زوجها. لا شكّ - بطبيعة الحال - في أن الأسرة من الأبنية  
المقدّسة في الثقافة الإسلامية، والتي وردت التعاليم الكثيرة في وجوب المحافظة  
عليها، والردع عن كلّ ما يقوّض أسسها ودعائمها<sup>(٧٥)</sup>. ومن هنا كما تقدّم في  
الاستخلاص من الأدلة الروائية أن ذكرنا بأن كذب الزوج على الزوجة إذا كان من  
باب الضرورة أو المصلحة؛ للحفاظ على كيان الأسرة وضمان العلاقة العاطفية بين  
الزوجين، يكون كذب الزوجة على الزوج مبرراً أيضاً، وربما كان واجباً في بعض  
الموارد. وإن ما ورد في بعض روايات أهل السنّة من أن كذب الزوجة على زوجها مساوق  
لكذب الزوج على زوجته يأتي من هذه الناحية.

### المسألة الثالثة: كذب الزوج على زوجته المؤقتة

بالالتفات إلى وجود مفهوم الأنس في «الأهل» - الذي لا يعني مجرد الحالة

النفسية الحاصلة من مجرد الاستمتاع فقط، بل هو نوع من الأنس الاجتماعي الحاصل من الحياة المشتركة الطويلة - يصعب الصدق في الإطلاق العرقي للأهل على الزوجة المؤقتة، إلا في حالة واحدة سنأتي على ذكرها في نهاية هذا البحث. وفي ما يتعلق بالزوجة والمرأة ذهب الكثير من الفقهاء المتقدمين والمتأخرين - في العديد من الأبحاث الفقهية، من قبيل: الربا واللعان وعدة الوفاة وغير ذلك - إلى الاعتقاد بصدق إطلاق مفهوم الزوجة على الزوجة المؤقتة<sup>(٧٦)</sup>. وإن المباحثات والمناظرات المتعددة للشيخ المفيد في الرسالة الصاغانية مع أهل السنة بشأن صدق مفهوم الزوجة على الزوجة المؤقتة تستحق القراءة، بل نقل أن أكثر الفقهاء يؤيدون صدق هذا العنوان عليها<sup>(٧٧)</sup>. بيد أن البعض - من أمثال: صاحب (رياض المسائل) - يصر على عدم صدق إطلاق مفهوم الزوجة عرفاً على الزوجة المؤقتة<sup>(٧٨)</sup>. وهناك من ذهب إلى الادعاء بأن غلبة مفهوم الزوجية على الفرد الشائع المتمثل بالزوجة الدائمة يمنع من اعتبار هذه الإطلاقات<sup>(٧٩)</sup>.

ويبدو أن السيد مجاهد الطباطبائي محق في ما ذهب إليه، ويجب أن لا يُشكّل عليه بأن غلبة الوجود لا توجب الانصراف<sup>(٨٠)</sup>؛ وذلك لأن الغلبة الوجودية إنما تكون سبباً في عدم الانصراف إذا تحققت في عصرنا، ولم يتم إحرازها في زمن التكلم، في حين أن غلبة الوجود في صدر الإسلام كانت مع الزوجة الدائمة أيضاً. كما يمكن القول: إن للزوجة الدائمة غلبة استعمالية حتى في الآيات والروايات، وإن «الزوج» في الأكثرية الساحقة للآيات القرآنية، ولا سيما في أحكام من قبيل: اللعان، وعدة الوفاة، والمحلل، والظهار، والإرث، وما إلى ذلك<sup>(٨١)</sup>، ناظر إلى الأزواج الدائمات، إلا في مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ﴾ (المؤمنون: ٦) الشامل للزوجة المؤقتة أيضاً.

وعلى فرض عدم قبول هذا الاستدلال، فإن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي بحث الوعد الكاذب بين الأزواج الذين يعيشون معاً، بمعنى المعاشرة الدائمة والطويلة، والتي يكون الزوج فيها مسؤولاً عن توفير المعاش للزوجة. وهذا الأمر غير متصور بالنسبة إلى الزوجة المؤقتة. وبطبيعة الحال فإن كذب الزوج على زوجته المؤقتة بحكم الضرورة أو المصلحة شيء آخر، وقد تقدّم بحثه في معرض الكلام عن كذب الزوج على الزوجة.

### المسألة الرابعة: الكذب على الأولاد

على الرغم مما تقدّم في تحليل عنوان «الأهل»، وأنه في عرف القرآن والروايات يشمل الأولاد أيضاً، فقد اتّضح من استخلاص الأدلة الروائية أن «الأهل» إنما يشمل الزوجة فقط، وأن روايات باب الوعد الكاذب للأهل إنما يثبت جواز الكذب على الزوجة فقط، وذلك في خصوص العدة، دون غيرها. وعلى هذا الأساس تبقى حرمة الكذب على الأولاد باقية ضمن عمومات وإطلاقات الحرمة، إلا إذا صدق عليه أحد العنوانين العامّين لجواز الكذب، وهما: الضرورة؛ والمصلحة. وقد تقدّم بيان أدلة جواز الكذب من باب المصلحة أو الضرورة عند استخلاص الأدلة الروائية الواردة في كذب الزوج على الزوجة. وبالإضافة إلى صدق عمومات وإطلاقات حرمة الكذب - على أساس صدق عنوان الكذب على الوعد، على ما مرّ بحثه في معرض تحليل الأدلة الروائية - على الوعد الكاذب للأولاد، هناك روايات خاصة من الفريقين تأمر بالوفاء بالوعد المقطوع للولد، والنهي عن التخلّف عنه، ولا سيّما بالنسبة إلى الطفل؛ إذ إن خلف الوعد أشدّ وطأة على نفسيته من الكبير، ويترتب على ذلك الكثير من الآثار والتبعات السلبية<sup>(٨٢)</sup>.

### المسألة الخامسة: الكذب على الأقارب

إن الرواية الوحيدة التي يمكنها أن تثبت جواز الكذب على الأقارب هي الرواية الشيعية الأولى، والرواية السنّية الرابعة، وقد تقدّم ذكرهما. وقد ورد التعبير بـ «الأهل» في الرواية الشيعية، والتعبير بـ «القربة» في الرواية السنّية أيضاً. بيد أن هاتين الروایتين لا يمكنهما تجويز الكذب أو الوعد الكاذب على سائر الأقارب أبداً. وقد تبين في تحليل مفردة «الأهل» أنها تستعمل بشأن الأقارب - الأعمّ من الزوجة والأولاد - أيضاً، إلا أن هذا الاستعمال قليلٌ ومحفوف بالقرائن. وإن التعبير بـ «القربة» في رواية أهل السنّة صريحٌ في بيان المدعى، وذلك:

أولاً: اتّضح في المباني النظرية لبحث روايات أهل السنّة أن استفادة هذا الحكم من هذه الروايات مخالفةٌ لتلك المباني.

وثانياً: إن هذه الرواية شاذّةٌ عندهم؛ إذ لم ترد إلا في كتاب ابن بشران.

**وثالثاً:** ذكرنا في التحليل الدلالي لهذه الروايات أنه يجب الاكتفاء بالقدر المتيقن منها، وهو الكذب على الزوجة، وذلك في إطار الوعد فقط، دون غيره. وبطبيعة الحال فإن الكذب على الأقارب بحكم الضرورة أو المصلحة شيء آخر، وقد تقدّم بحثه في معرض الكلام عن الكذب على الزوجة.

### المسألة السادسة: حكم التورية في موارد جواز الكذب

التورية بأن يستعمل المتكلم لفظاً قاصداً معناه الحقيقي، مع إرادة إفهام المخاطب المعنى المخالف لقصده<sup>(٨٣)</sup>. والسؤال المطروح هنا هو: في موارد جواز الكذب، ومن بينها بحث الكذب على الزوجة والأولاد والأقارب، هل يجب إلقاء الكذب تورية أم لا؟ المنظور في هذه المقالة هو البحث الثاني.

لقد أقام الشيخ الأنصاري في معرض بحث الموردين الرئيسين لإباحة الكذب (أي الاضطرار والمصلحة) دليلين على وجوب التورية، ودليلين على عدم وجوبها.

أما الدليلان على عدم وجوب التورية فهما:

**أولاً:** صعوبة تقييد هذه المطلقات.

**وثانياً:** إن وجوب التورية في هذه الموارد ينطوي على نوع من العُسْر، ومن الأفضل التمسك فيها بتوسيع الشارع على العباد<sup>(٨٤)</sup>. ويبدو أن دليل الشيخ الأنصاري القائم على صعوبة تقييد المطلقات ليس هو أن صورة عدم التورية فردٌ نادر، على ما قاله بعض<sup>(٨٥)</sup>، بل سببه كثرتها، وبالتالي استفادة أنها «في مقام البيان». وهي نكتة دقيقة في قواعد الحصول على الإطلاق<sup>(٨٦)</sup>. كما أن بيانه في القسم الثاني مبهمٌ أيضاً. وربما لم يكن مستدلاً؛ لأن التورية في نفسها لا تنطوي على عُسْرٍ، إلا بالنسبة إلى بعض الأشخاص، وعلى فرض كونها من العُسْر فإنه مرفوعٌ بحكم قاعدة نفي العُسْر والحرج، ولا يمكن لدليل أن يرفعها عن الجميع بشكلٍ عام. وربما قصر ذهن كاتب هذه السطور عن فهم ذلك بشكلٍ صحيح، رغم أن الشراح بدورهم قد فهموا هذا الذي كتبه<sup>(٨٧)</sup>. وعلى كل حال يبدو أن البيان المنهجي لهذا الجزء من كلامه كالتالي: إن سنخ أدلة موارد إباحة الكذب امتثاني، والتورية تخالف هذا الامتتان الذي يُراد منه التسهيل.

إن دليل وجوب الوفاء بالتورية من وجهة نظر الشيخ الأنصاري أن التورية أكثر

انسجاماً مع قواعد الاستنباط؛ لأن الكثير من روايات جواز الكذب ذات مساحة واسعة تشمل الخوف ودفع الضرر والإصلاح، سواء أكان في حدّ الاضطرار أو غيره، إلا أن بعض الروايات - من قبيل: رواية سماعة - إنما أباحت موارد الاضطرار فقط، ومفهوم هذا الاختصاص هو عدم جواز الكذب في غير الاضطرار مطلقاً. ومن الواضح أن النسبة القائمة بين هذه الرواية وتلك المطلقات هي العموم والخصوص من وجه، والقدر المشترك بينهما هو موارد التورية، وفي غير هذه الموارد تتعارض تلك المطلقات مع مفهوم هذه الرواية، وتتساقط، وبالتالي نرجع إلى عمومات حرمة الكذب<sup>(٨٨)</sup>. بيد أن الشيخ الأنصاري كان ملتفتاً إلى إشكال هذا البيان؛ فإضاف إليه عبارة: «فتأمل». ويبدو أن ذلك إشارة إلى الأمور التالية:

**أولاً:** إن التعارض منوطٌ بأنه مع وجود إمكان التورية لا يصدق الاضطرار، في حين أن هذا أول الكلام.

**وثانياً:** إن هذا المفهوم لا يستطيع مقاومة منطوق تلك الإطلاقات أبداً.

**وثالثاً:** إن تلك الإطلاقات - كما قال الشيخ الأنصاري نفسه - لا تقبل التقييد<sup>(٨٩)</sup>. وبالإضافة إلى تأييد هذه الأدلة الثلاثة في ردّ التعارض والتقييد، يمكن إضافة استدلال الإيرواني القائل بأن رواية سماعة التي تثبت حلية كلّ ما اضطررنا إليه ناظرةً إلى بيان حكم جواز الكذب عند الاضطرار، وليست في مقام النفي عن الغير؛ كي يكون لها مفهوم. وإن ردّ المحقق الخوئي عليه، من أن الشيخ قد فهم المفهوم من صدر الرواية، لا من ذيلها<sup>(٩٠)</sup>، لا يبدو صحيحاً؛ لأن الشرط الموجود في صدر الرواية كالتالي: «إذا حلف الرجل بالله تقيّةً لم يضرّه». ومن قواعد ظهور الشرط في المفهوم أن لا تكون هناك قرينة صارفة على عدم انحصار السبب فيه، وفي ما نحن فيه هناك قرينة صارفة تثبت عدم انحصار هذا الشرط؛ إذ حتّى لو أقسم الشخص على الإصلاح دون اضطرارٍ لن يُشكل عليه أحدٌ. ومن هنا فإن هذا الشرط لا يدلّ عرفاً على مفهوم عدم جواز الكذب في سائر الموارد. وبالتالي لا دليل على وجوب أو استحباب التورية في هذا المورد.

## النتيجة

طبقاً لدلالة القدر المتيقّن من الروايات الشيعية والسنيّة فإن أجوبة التحقيق على

النحو التالي:

- لا يجوز للزوج أن يكذب على زوجته إلا في ثلاثة موارد، وهي:

**المورد الأول:** الضرورة.

**المورد الثاني:** الإصلاح (إصلاح العلاقة الزوجية).

**المورد الثالث:** العدة الكاذبة من قبل الزوج لزوجته في ما يتعلق بالأمور المادية

خارج دائرة النفقة الواجبة، وتلك التي يعجز الزوج عن الوفاء بها.

- كذب الزوجة على الزوج، والكذب على الأولاد والأقارب، لا يجوز إلا في

الموردين الأولين (الضرورة؛ والإصلاح).

- لا يسري جواز كذب الزوج على زوجته الدائمة إلى زوجته المؤقتة، إلا إذا

كان يعيش معها بشكل متعارف؛ حتى يصدق عليها من الناحية العرفية أنها زوجته.

- كما أن العدة الكاذبة أو الكذب الجائز في كل صورة من الصور السابقة

ليست واجبة، ولا مستحبة أيضاً.

## الهوامش

- (١) الشيخ الأنصاري، كتاب المكاسب ٢: ٣٢، مؤتمر الشيخ الأعظم الأنصاري، ط١، قم، ١٤١٥هـ.
- (٢) انظر: السيد صادق الروحاني، منهاج الفقاهة ٢: ١٤٦، أنوار الهدى، ط٥، قم، ١٤٢٩هـ.
- (٣) انظر: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة (كتاب التجارة): ٣٢٧، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، ط١، قم، ١٤٢٦هـ.
- (٤) انظر: السيد روح الله الخميني، المكاسب المحرمة ٢: ١٤٠ - ١٤١، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، قم، ١٤١٥هـ؛ السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٤١٦؛ جواد التبريزي، إرشاد الطالب ١: ٢٤٤، مؤسسة إسماعيليان، ط٣، قم، ١٤١٦هـ؛ السيد عبد الحسين دستغيب، گناهان کبیره (الذنوب الكبيرة): ٢٩٤ - ٢٩٥، انتشارات إسلامي، ط١٠، قم، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٥) انظر: حسين أترك، معنای دروغ مصلحت آمیز، الدورة السابعة، العدد ١٢، ربيع وصيف عام ١٣٩٢هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٦) انظر: محمد حسين إمامي جو، نگرشی نو به کذب وافترا بر خدا ورسول در حوزه حدیث، فصلية السفينة، العدد ٣٠، السنة الثامنة، ربيع عام ١٣٩٠هـ.ش (مصدر فارسي).
- (٧) انظر: أمير أحمد شجاعی وفرشته أبو الحسني، معيار صدق وكذب در ارتباط پزشك وبيمار،

نشرية (تأملات فلسفي)، العدد ٥، السنة الثانية، ربيع عام ١٣٨٩هـ.ش، وهي تصدر مرتين في السنة (كل فصلين)؛ حسين أترك ومريم ملا بخشي، دروغگوئي به بيمار با أنگيزه خيرخواهانه، مجلة أخلاق وتاريخ پزشکی، العدد ٤، السنة الخامسة، شهر تير من عام ١٣٩١هـ.ش، وهي تصدر كل شهرين. (مصادر فارسية).

(٨) انظر: جواد الإيرواني، (أصل صداقت در قرآن وتحليل موارد جواز كذب)، المفاهيم القرآنية، العدد ٣٧، ربيع وصيف عام ١٣٩٠هـ.ش؛ حسين شريف عسكري وهاشم أنديشه، جواز دروغ از منظر روايات، فصلية مطالعات قرآني، العدد ٨، السنة الثانية، صيف عام ١٣٩٠هـ.ش؛ حسن قلبي پور، حرمت كذب وأقسام آن، فصلية پژوهشهاي فقه و حقوق إسلامي، الأعداد: ١ و ٢، السنة الأولى، شتاء ١٣٨٢هـ.ش و ربيع وصيف عام ١٣٨٤هـ.ش (مصادر فارسية).

(٩) حسن قلبي پور، حرمت كذب وأقسام آن، فصلية پژوهشهاي فقه و حقوق إسلامي، الأعداد: ١ و ٢ و ٣: ٣٢ - ٣٥، السنة الأولى، شتاء ١٣٨٣هـ.ش و ربيع وصيف عام ١٣٨٤هـ.ش (مصدر فارسي).

(١٠) انظر: السيد حسن إسلامي، دروغ مصلحت آميز (بحثي در مفهوم و گستره آن): ٢٥٣ - ٢٥٤، بوستان كتاب و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ط١، قم، ١٣٨٢هـ.ش (مصدر فارسي).

(١١) انظر: المصدر السابق: ٢١.

(١٢) انظر: المصدر السابق: ٢٥٦.

(١٣) انظر: المصدر السابق: ٢٦٥.

(١٤) انظر: السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه ١٠: ٣٢٣ - ٣٢٤، دار الأضواء، ط١، بيروت، ١٤٢٠هـ.

(١٥) انظر: عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام ١٦: ١٥٧، مؤسسة المنار، ط٤، قم، ١٤١٣هـ.

(١٦) انظر: السيد الخميني، المكاسب المحرمة ٢: ١٤٠؛ أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٤١٦؛ السيد تقي الطباطبائي القمي، مباني منهاج الصالحين ٧: ٣٠٠، منشورات قلم الشرق، ط١، قم، ١٤٢٦هـ؛ جواد التبريزي، إرشاد الطالب ١: ٢٤٤.

(١٧) انظر: السيد عبد الحسين دستغيب، گناهان كبرى (الذنوب الكبيرة): ٢٩٤ - ٢٩٥.

(١٨) انظر: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة (كتاب التجارة): ٣٣٥.

(١٩) انظر: الشيخ الأنصاري، كتاب المكاسب ٢: ٣٢؛ السيد صادق الروحاني، منهاج الفقاهة ٢: ١٤٦.

(٢٠) انظر: الشيخ الأنصاري، كتاب المكاسب ٢: ٢٢ - ٢٣.

(٢١) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٥ - ٢٦.

(٢٢) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٢.

(٢٣) انظر: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة: ٣٣٥.

(٢٤) السيد الخميني، المكاسب المحرمة ٢: ١٣٩.

(٢٥) الكليني، الكافي ٢: ٣٤٢، دار الكتب الإسلامية، ط٤، طهران، ١٤٠٧هـ.

(٢٦) الصدوق، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٣٥٩، انتشارات إسلامي، ط٢، قم، ١٤١٣هـ.

٢٢٠. **الإجتهد والتجديد** - العدد السابع والأربعون، السنة الثانية عشرة، صيف ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ



- (٢٧) محمد بن الأشعث، الجعفریات: ١٧١، دار نشر نینوی، ط١، طهران.
- (٢٨) انظر: السيد الخميني، المكاسب المحرمة ٢: ١٤٠؛ السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٤١٦؛ الشيخ جواد التبريزي، إرشاد الطالب ١: ٢٤٤؛ عبد الحسين دستغيب، گناهان كبرى (الذنوب الكبيرة): ٢٩٤ - ٢٩٥ (مصدر فارسي).
- (٢٩) انظر: رجال النجاشي: ٢٦٠، انتشارات إسلامي، ط٦، قم، ١٣٦٥هـ.ش.
- (٣٠) انظر: محمد باقر الميرداماد، الروايع السماوية: ٤٨، دار الخلافة، ط١، قم، ١٣١١هـ.
- (٣١) إن صفوان مشترك بين: صفوان بن يحيى بيع السابري، وصفوان بن مهران، وصفوان بن أمية، وصفوان بن خالد، وصفوان بن حذيفة، وصفوان بن سليم الزهري. ولم يوثق من هؤلاء في الكتب الرجالية سوى الشخصين الأولين فقط (انظر: رجال النجاشي: ١٩٧ - ١٩٨). وأما الآخرون فإما لا ذكر لأسمائهم أو لا توثيق لهم (انظر: رجال الطوسي، انتشارات إسلامي، ط٣، قم، ١٣٧٣هـ.ش).
- (٣٢) انظر: محمد بن إسماعيل المازندراني، منتهى المقال ٢: ٣٧٩، مؤسسة آل البيت، ط١، قم، ١٤١٦هـ؛ السيد مهدي بحر العلوم، الفوائد الرجالية ١: ٢٦١، مكتبة الصادق، ط١، طهران، ١٤٠٥هـ.
- (٣٣) رأي المقدس الأردبيلي في مورده (انظر: أحمد بن محمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان: ١٣ و٨٩، انتشارات إسلامي، ط١، قم، ١٤٠٣هـ)، أو قال الآخرون بشأن محمد بن حسين: إنه مشترك بين الثقة وجليل القدر، يعني ابن أبي الخطاب (انظر: رجال النجاشي: ٣٣٤)، أو من قال بضعفه، مثل: ابن سعيد الصائغ (انظر: رجال النجاشي: ٣٣٧)، أو القول بأنه مهمل، مثل: زعلان. ومن هنا لا يمكن الاستناد إلى رواياته (انظر: المحقق الكركي، جامع المقاصد: ١٠ و٤٥، مؤسسة آل البيت، ط٢، قم، ١٤١٤هـ؛ الشهيد الثاني، فوائد القواعد ٦: ١٢٧؛ ٧: ٤٧٥، دفتر تبليغات إسلامي، ط١، قم، ١٤١٩هـ؛ يوسف البحراني، الحقائق الناضرة ٢: ٤٧٩، انتشارات إسلامي، ط١، قم، ١٤٠٥هـ).
- (٣٤) انظر: رجال النجاشي: ٤٥٨؛ الطوسي، الفهرست: ٥٤٠، مكتبة المحقق الطباطبائي، ط١، قم، ١٤٢٠هـ.
- (٣٥) انظر: عبد الله المامقاني، تنقيح المقال ٣: ٣٤، مؤسسة آل البيت، ط١.
- (٣٦) انظر: رجال النجاشي: ٤٥٨.
- (٣٧) انظر: محمد تقي المجلسي، روضة المتقين ٦: ٣٤٨، مؤسسه فرهنگي إسلامي كوشانپور، ط٢، قم، ١٤٠٦هـ.
- (٣٨) انظر: الطوسي، العدة ١: ١٥٤، ط١، قم، ١٤١٧هـ.
- (٣٩) انظر: رجال الطوسي: ٢٥٨.
- (٤٠) انظر: الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ٥٣١، ٥٣٦، انتشارات إسلامي، ط٢، قم، ١٤١٣هـ.
- (٤١) بمعنى أن الفقه لا يسير على أساس منهج ثابت على وتيرة وإيقاع واحد رتيب. وبعبارة أخرى: إننا لا نستطيع القول مثلاً: إن تأييد أو ردّ سند رواية يجعلها قابلة للاستناد أو عدمه بشكل دائم، بل قد يمكن إعادة التحليلات الدلالية بالنسبة إلى حديث ضعيف أو مردود ليطمئن إحياءه من جديد، أو يتمّ التخلّي عن حديث صحيح، بمعنى أن نتائج التحقيق تميل من مقام الدلالة - المتأخّرة عن مقام تحليل السند - إلى مقام السند، وتعمل على تغييره.

(٤٢) انظر: السيد الخميني، المكاسب المحرمة ٢: ١٤٠. كما ذهب الشيخ الأنصاري إلى الاعتقاد بإمكان الفتيا اعتماداً على القدر المتيقن من بعض الروايات الضعيفة البالغة حد الاستفاضة. (انظر: الشيخ الأنصاري، المكاسب ٣: ٧١، ١٤٢٨هـ).

(٤٣) إن أدنى حد لتقدير الاستفاضة يقدر بوجود راويين أو ثلاثة رواة في كل طبقة. والمشهور يذهب إلى ثلاثة. (انظر: عبد الله المامقاني، مقياس الهداية ١: ١١، دار نشر دليل ما، ط٢، ١٣٩٣هـ.ش). وأما إذا بلغت من الاستفاضة حداً يتأخم التواتر فتسمى عند ذلك متضافرة. (انظر: علي أكبر سيفي المازندراني، مقياس الرواية: ٣٢، انتشارات إسلامي، ط٢، قم، ١٤٣١هـ). ولا شك في استفاضة هذه الروايات في المصادر الشيعية؛ إذ ورد نقل الرواية الثانية من طريقين، وبذلك يصل عدد نقلها إلى أربع روايات. وبالاتفات إلى نقل مضمون هذا الحديث بروايات متعددة عند الشيعة والسنة يحتمل إمكان عدّها متضافرة.

(٤٤) انظر: السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه ١٠: ٣٢٣ - ٣٢٤.

(٤٥) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ١٦٢، دار الكتب الإسلامية، ط٤، طهران، ١٤٠٧هـ؛ العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ٨٣، مؤسسة آل البيت، ط١، قم، ١٤١٤هـ.

(٤٦) انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين ٤: ٨٩، ط٢، قم، ١٤٠٩هـ؛ إسماعيل الجوهري، الصحاح ٤: ١٦٢٨، ط١، بيروت، ١٣٧٦هـ؛ ابن منظور الأفريقي، لسان العرب ١١: ٢٨، ط٣، بيروت، ١٤١٤هـ.

(٤٧) انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين ٤: ٨٩؛ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ١: ١٥٠، ط١، قم، ١٤٠٤هـ.

(٤٨) انظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم ٤: ٣٥٤، ط١، بيروت، ١٤٢١هـ؛ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٣: ٤٥٣، ط١، بيروت، ١٤١٥هـ.

(٤٩) انظر: الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٩٦، ط١، بيروت، ١٤١٢هـ.

(٥٠) انظر: العنكبوت: ٤٦.

(٥١) انظر: الأحزاب: ١٣.

(٥٢) انظر: الأنبياء: ٧.

(٥٣) انظر: الأحزاب: ٣٣.

(٥٤) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ١٧١، مؤسسة آل البيت، ط١، قم، ١٤٠٩هـ.

(٥٥) انظر: محمد باقر المجلسي، مرآة العقول ١١: ٣٠، دار الكتب الإسلامية، ط٢، طهران، ١٤٠٤هـ؛ مرتضى الأنصاري، كتاب المكاسب ٢: ١٥، ١٤١٥هـ؛ السيد الخميني، المكاسب المحرمة ٢: ٦٧ - ٦٨، ١٤١٥هـ.

(٥٦) انظر: مرتضى الأنصاري، كتاب المكاسب ٢: ١٥؛ جعفر السبحاني، المواهب: ٦٨٩، مؤسسة الإمام الصادق، ط١، قم، ١٤٢٤هـ.

(٥٧) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٣٩٠.

(٥٨) انظر: الذاريات: ٥؛ الأحقاف: ١٦؛ الصدوق، التوحيد: ٣٧٤، جماعة المدرسين، ط١، قم، ١٤٢٢هـ.

٢٢٢ **الإجتهد والتجديد** - العدد السابع والأربعون، السنة الثانية عشرة، صيف ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ

- ١٣٨٩هـ.ش؛ ابن المشهدي، المزار الكبير: ٥٦٨، انتشارات إسلامي، ط١، قم، ١٤١٩هـ.  
 (٥٩) انظر: سورة مريم: ٥٤؛ الأنبياء: ٩.  
 (٦٠) السيد الخميني، المكاسب المحرمة ٢: ١٤٠ - ١٤١.  
 (٦١) انظر: المصدر السابق ٢: ٦٠.  
 (٦٢) انظر: الطوسي، العدة ١: ١٤٩.  
 (٦٣) انظر: المصدر نفسه.  
 (٦٤) انظر: السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، جاياگاه شناسي علم أصول (حوار)، إعداد وتنظيم: السيد حميد رضا حسني ومهدي علي پور ١: ١٩٩ - ٢٠٠، انتشارات مركز مديريت حوزه علمية، ط١، ١٣٨٥هـ.ش (مصدر فارسي)؛ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١٩، نشر تفكر، ط٢، قم، ١٤٠٩هـ؛ جعفر السبحاني، الاجتهاد والتقليد (تقرير البحث بقلم: علي رضا سبحاني): ٤٩، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط١، قم، ١٣٩٠هـ.ش؛ وكذلك انظر: جعفر السبحاني، درس خارج الفقه الذي ألقاه في المسجد الأعظم، بتاريخ: ٣٠ / ١ / ١٣٨٩هـ.ش.  
 (٦٥) مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح ٤: ٢٠١١، دار إحياء التراث العربي، بيروت.  
 (٦٦) مسند أحمد بن حنبل ٤٥: ٥٧٤، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ.  
 (٦٧) انظر: المصدر السابق ٤٥: ٥٥٠.  
 (٦٨) مالك بن أنس، الموطأ ٢: ٩٨٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ.  
 (٦٩) عبد الملك بن بشران، الأمالي: ١٧٨، دار الوطن، ط١، الرياض، ١٤١٨هـ.  
 (٧٠) انظر: النووي، المنهاج ١٦: ١٥٨، دار إحياء التراث العربي، ط٢، بيروت، ١٣٩٢هـ.  
 (٧١) انظر: سورة آل عمران: ٢٨؛ والنحل: ١٠٦.  
 (٧٢) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام ٣: ١٧٧. وإليك سند ومتن هذه الرواية: (الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن حسين، عن سماعة، عن أبي بصير قال: سألتُه عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً يسجد عليه؟ فقال: لا، إلا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها، وليس شيء ممّا حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطّر إليه). ولا إشكال في إضمار هذه الرواية؛ لأن مثل أبي بصير لا يروي إلا عن الإمام، وسماعة من الثقات؛ لتوثيق النجاشي له بشكل مؤكد (انظر: رجال النجاشي: ١٩٣)، ولم يثبت اتهام العلامة له بالوقف (انظر: العلامة الحلي، الرجال: ٢٢٨، دار الذخائر، ط٢، النجف الأشرف، ١٤١١هـ).  
 (٧٣) انظر: الكليني، الكافي ٢: ٢١٠، ٣٤٢ - ٣٤١؛ الصدوق، مصادقة الإخوان: ٧٦، مكتبة الإمام صاحب الزمان، ط١، الكاظمية، ١٤٠٢هـ.  
 (٧٤) الكليني، الكافي ٢: ٢١٠.  
 (٧٥) انظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ١٦.  
 (٧٦) انظر: المفيد، المسائل الصاغانية: ٤٨، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ط١، قم، ١٤١٣هـ؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٧: ٤٧٥، مؤسسة المعارف الإسلامية، ط١، قم، ١٤١٣هـ؛ المحقق الكركي، جامع المقاصد: ٤٢، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ط٢، قم، ١٤١٤هـ؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام:

- ٣٣ و١٨٧، دار إحياء التراث العربي، ط٧، بيروت، ١٤٠٤هـ؛ أحمد النراقي، مستند الشيعة ٣: ١٠٠، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط١، قم، ١٤١٥هـ.
- (٧٧) انظر: السيد علي الطباطبائي، رياض المسائل ٨: ٤٣٥، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط١، قم، ١٤١٨هـ.
- (٧٨) انظر: المصدر السابق ١١: ٣٤٢.
- (٧٩) انظر: السيد محمد مجاهد الطباطبائي، المناهل: ٥٦٢، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط١، قم.
- (٨٠) انظر: محمد رضا المظفر، أصول الفقه ١: ١٨٩، إسماعيليان، ط٥، قم، ١٣٧٥هـ.ش.
- (٨١) انظر: سورة البقرة: ٣٥، ١٠٢، ٢٣٠، ٢٣٤، ٢٤٠؛ النور: ٦؛ الأحزاب: ٣٧؛ المجادلة: ١؛ الأنبياء: ٩.
- (٨٢) انظر: الكليني، الكافي ٦: ٤٩.
- (٨٣) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، كتاب المكاسب ٢: ١٧.
- (٨٤) انظر: المصدر السابق ٢: ٢٦.
- (٨٥) انظر: محمد الخوانساري، الحاشية الأولى على المكاسب: ٩ - ١٠.
- (٨٦) انظر: الميرزا فتح الشهيد، هداية الطالب ١: ١٠٣، نشر اطلاعات، ط١، تبريز، ١٣٧٥هـ.ش.
- (٨٧) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٤٠٦.
- (٨٨) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، كتاب المكاسب ٢: ٢٦؛ السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٤٠٦.
- (٨٩) انظر: محمد الخوانساري، الحاشية الأولى على المكاسب: ٩ - ١٠.
- (٩٠) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٤٠٧.

# المنع عن الإرث، الماهية والأقسام

## دراسة مقارنة تحليلية

د. الشيخ خالد الغفوري الحسني<sup>(\*)</sup>

### المقدمة

من المسائل المهمة المطروحة في باب الإرث مسألة المنع؛ نظراً لتأثيره الكبير على عملية التوريث وكيفية تقسيم التركة ومقدار الحصص. قال ابن عباس: «مَنْ تَعَلَّمَ سورة النساء، وعلم مَنْ يحجب وَمَنْ لا يحجب، فقد علم الفرائض»<sup>(١)</sup>. ولعل مراده من الحجب ما يشمل الموانع أيضاً، لا خصوص الحجب المصطلح.

قال الدكتور برّاج: «وموضوع الحجب يُعتبر من أهمّ مواضيع الفرائض. ويحرم على مَنْ لم يعرف الحجب أن يُفتي في الفرائض؛ لأنّ مَنْ لم يعرف هذا الباب لا يستطيع تقسيم التركة على الوجه الذي أراد الله، بل ربما حرم مَنْ يستحقّ وأعطى مَنْ لا يستحقّ؛ لجهله بموضوع الحجب»<sup>(٢)</sup>.

**أقول:** إنّ حرمة التصدّي للإفتاء لا تختصّ بالجاهل بمسائل المنع أو الحجب، ولا تختصّ بباب الفرائض، بل هي شاملة لكلّ مَنْ يُفتي بغير علم.

ويتعرّض الفقهاء عادةً لأكثر مسائل المنع وملحقاته في موضع واحد، لكنّهم أهملوا التصنيف على بعض الحالات، وأنّها من أقسام المنع أو الحجب، ممّا أثر على عدم امتلاك صورة واضحة، بل مجتزأة وتقسيمات غير وافية. لذا فقد ارتأينا أن نُفرد المنع ببحثٍ مستقلٍّ؛ فإنّ لهذا الجمع ثمرات بحثية - كما سوف ترى - لا تحصل لدى بحثها بشكلٍ ميثوث، وإنّ كنّا لسنا بصدد استيعاب جهات بحث المنع جميعاً؛ فقد

---

(\*) عضو الهيئة العلميّة في جامعة المصطفى ﷺ العالميّة، ورئيس تحرير مجلّة فقه أهل البيت ﷺ. من العراق.

استهدفت الدراسة بحث بعض الزوايا العامّة، ومن هنا سوف نقتصر على التركيز على الماهية وتحليلها والتقسيمات، مُضافاً إلى أنّنا قدّمنا في طيّات البحث ما لدينا من الرؤى الفقهية الاستدلالية أو الاستنباطية أو التحليلية الخاصّة بنا، والتي هي بحاجة إلى فتح ملفّ البحث فيها من جديد؛ لعدم إعطائها حقّها من التنقيح والتحقيق، فطرحنا رؤى تجديدية هنا وهناك، كما أنّنا عرضنا المعالجة وفقاً للمنهج المقارن بين الفقه الإمامي والفقه السنّي.

### فهرسة جهات البحث

نظراً لسعة البحث وكثرة فروعها، التي تتطلّب عقد دراسة مفصّلة، فسوف نقتصر على بحث بعض الجهات، دون استيعابها طرّاً، وهي: تعريف المنع، تقسيمات المنع، أقسام الموانع ولواحقها، والإشارة إلى الفرق بين المنع والحجب.

### الجهة الأولى: مصطلح المنع

وفي البدء لا بدّ أن نتعرّض إلى بيان تعريف هذا المصطلح، ثمّ بيان الفرق بينه وبين ما يُشابهه.

#### أ- المنع لغةً

الموانع: جمع مانع، من المنع، بمعنى الحيلولة بين شيئين، وهو ضدّ الإعطاء<sup>(٣)</sup>. ويُقال: هو تحجير الشيء. وقال ابن فارس: «(منع): الميم والنون والعين: أصل واحد هو خلاف الإعطاء. ومنعته الشيء منعاً. وهو منّاع. ومكان منيع، وهو في عزٍّ ومنعة»<sup>(٤)</sup>. وقال الجوهري: «منعت الرجل عن الشيء فامتنع منه. ومانعته الشيء ممانعة»<sup>(٥)</sup>. وقال الخليل: «(منع): منعه أمنعه منعاً فامتنع، أي: حُلّت بينه وبين إرادته. ورجل منيع: لا يُخلّص إليه. وهو في عزّة ومنعة، ومنعة يثقل ويخفف»<sup>(٦)</sup>. وامرأة منيعة: متمنّعة لا تواتى على فاحشة، قد منعت مناعة، وكذلك الحصن ونحوه. ومنع مناعة: إذا لم يُرمَ»<sup>(٧)</sup>. ولأنّه بمعنى الحيلولة صحّ أن يُقال: منعه من حقّه، ومنع حقّه منه. ومنع يمنّع، فهو مانع ومنوع ومنّاع للمبالغة: الرجل الضنين المُمسِك. ومنعت الرجل عن الشيء ومن الشيء

• المنع عن الإرث: الماهية والأقسام، دراسة مقارنة تحليلية

فامتنع منه. ومانعته الشيء ممانعة<sup>(٨)</sup>: رادعه على الكفّ. وتمنّع عنه: انكفّ. ومنع: صار منيعاً. ورجلٌ منيع: لا يخلص إليه<sup>(٩)</sup>. ومن المجاز الممتنع: الأسد القويّ في جسمه، العزيز في نفسه، الذي لا يصل إليه شيء مما يكرهه؛ لعزّته وقوته وشجاعته. الامتناع: الكفّ عن الشيء<sup>(١٠)</sup>.

## ب - المنع اصطلاحاً

تعرّض الفقه السنّي إلى تعريف المنع. ورُبّما أطلقوا عليه الحرمان. وإليك بعض كلماتهم:

١. قال سيّد سابق: «الحرمان: منع شخص معيّن من ميراثه؛ بسبب تحقّق مانع من موانع الإرث، كالقتل ونحوه من الموانع»<sup>(١١)</sup>.
٢. وقال علاء الدين: «المانع: الحائل. واصطلاحاً: ما ينتفي لأجله الحكم عن شخصٍ لمعنى فيه بعد قيام سببه، ويُسمّى محروماً... والمُرَاد بالمانع هاهنا المانع عن الوراثية، لا المورثية، كما حرّرتّه في الرحيق المختوم»<sup>(١٢)</sup>.
٣. وذكر الدكتور برّاج تعريف المانع، ناسباً ذلك للفرضيين، قال: «المانع: ما تفوت به أهلية الإرث مع قيام سببه وتوافر شروطه، أو هو أمرٌ خارج عن الحكم يستلزم وجوده عدم الحكم، بخلاف الشرط؛ فإنّ تأثيره من جانب العدم»<sup>(١٣)</sup>. ومنّ قام به المانع يُسمّى ممنوعاً ومحروماً<sup>(١٤)</sup>. ثمّ تصدّى لبيان الفرق بين المانع والشرط فقال: «فكلٌّ من الشرط والمانع لا يُؤثّر في وجود الحكم، بل تأثيرهما في عدمه فقط، فالشرط يُؤثّر بعدمه، والمانع يُؤثّر بوجوده، فقتل الوارث مورّثه بعد قيام سبب الإرث وتوفّر شروط الاستحقاق يمنع من استحقاق الإرث بالفعل. والمانع لا يُبطل سببية السبب، بل يبقى صحيحاً في ذاته، وإنّما يحول بينه وبين المُسبّب فقط. ولذلك لو زال هذا المانع ظهر عمل السبب»<sup>(١٥)</sup>.

## التعليق والمناقشة

أولاً: إنّ التعريف الأوّل الذي قدّمه سيّد سابق ليس تعريفاً فنياً، بل هو تكرار لمفهوم (المنع)، وتفسيره بنفسه أو بمُرادفه.

الإجتهااد والتجديد - العدد السابع والأربعون، السنة الثانية عشرة، صيف ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٢٢٧

**ثانياً:** وأمّا التعريف الثاني الذي قدّمه علاء الدين أفندي فهو وإن كان أحسن حالاً من الأوّل، إلّا أنّه مُبتلىّ بعدم مانعيته من دخول الأغيار؛ فإنّ بعض الشروط، كحياة الوارث، هو أمر قائم في نفس الوارث بعد افتراض تحقق السبب، وهو كونه قريباً للمورث، فلو انتفى انتفى الحكم، وهو التوريث. كما أنّه يشمل المورث أيضاً، فلو انتفى موته، رغم كونه أباً أو ابناً، انتفى الحكم، وهو التوريث.

**ثالثاً:** وأمّا التعريف الثالث، الذي ذكره البرّاج، فهو مشتمل على صياغتين، بل هو تعريفان متباينان:

**أماً أوّلهما .** (ما تفوت به أهلية الإرث مع قيام سببه وتوافر شروطه). فيردّ عليه:

١. إنّ لفظ (الأهلية) لا يخلو من إجمال، لأنّه يمكن تطبيقه على فاقده السبب والموجب، فمن لم يكن من أقارب الميت ليس أهلاً للتوريث.
٢. إنّ لفظ (الأهلية) وإن ورد في كلمات بعض الفقهاء<sup>(١٦)</sup>، إلّا أنّه عادة يُطلق على الخصائص الذاتية للشخص، فيقال: مَنْ كان صغيراً ليس أهلاً للتصدي للعقد في المعاملات.

**وأماً ثانيهما .** (هو أمر خارج عن الحكم يستلزم وجوده عدم الحكم). فيردّ عليه: إنّ هذا التعريف عامٌّ شامل لكلّ (مانع)، ولو كان في باب فقهيّ آخر، كموانع الصلاة ومُبطلاتها، وموانع الصيام ومفطراته، بل يشمل المانع ولو كان في الأمور التكوينية، كالرطوبة المانعة من الاحتراق. فهذه الصياغة لم تُقدّم تعريفاً للمانع في خصوص باب الإرث.

وأمّا **الفقه الإمامي** فبعد التتبّع لكلمات الفقهاء عثرنا بصعوبة على بعض مَنْ تصدّى لتعريف المانع:

١. قال الشهيد الأوّل في تعريف المانع بصورةٍ عامّة: «المانع: هو الذي يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم»<sup>(١٧)</sup>.
٢. وقال ابن أبي جمهور الأحسائي: «المانع من الإرث: هو ما ينفي سبب الإرث وشرطه»<sup>(١٨)</sup>.

٣. وقال الفاضل الإصفهاني: «موانع الإرث: أي يمنع الإنسان من أن يرث ممّا تركه الميت ميراثاً أصلاً، مع كونه في طبقة الإرث ودرجته»<sup>(١٩)</sup>.



٤. وقال السيد عبدالله الجزائري: «الموانع: وهي أحوال يُمنع بسببها عن الإرث من شأنه الاستحقاق»<sup>(٢٠)</sup>.

٥. كما أشار الطبرسي إلى المانع إشارةً عابرةً أثناء تعدادهِ للموانع، فقال: «والمانع من الإرث بعد وجود سبب وجوبه ثلاثة: الكفر، والرق، وقتل الوارث من كان يرثه لولا القتل»<sup>(٢١)</sup>، وقال: «ولا يمنع الأبوين والولد والزوج والزوجات من أصل الميراث مانع...»<sup>(٢٢)</sup>. وتبعه بعضهم في هذا التعبير، كالحُرّ العاملي<sup>(٢٣)</sup>. وأصل هذا التعبير مأخوذاً من عبارات القدماء، كالمراسم، لسلار<sup>(٢٤)</sup>.

٦. وقال العاملي، في معرض ردّه على مَنْ أكثر في تعدادهِ للموانع: «المراد لمن قولهم موانع الإرث»<sup>(٢٥)</sup> ما يمنع الإنسان من أن يرث ما تركه الميت ميراثاً أصلاً، مع كونه من أهل الإرث، وفي طبقة الإرث ودرجته، وكون المانع قائماً في نفسه، لا في غيره، وإلا كان حجباً. وهذا إنما يتم بوجود وارث ومال موروث...»<sup>(٢٦)</sup>.

وإذا أردنا صياغة كلامه في قالب التعريف نقول: المانع هو ما يمنع الإنسان من أن يرث ما تركه الميت ميراثاً أصلاً، مع كونه من أهل الإرث، وفي طبقة الإرث ودرجته، وكون المانع قائماً في نفسه، لا في غيره، مع افتراض وجود وارث ومال موروث.

٧. واحتمل العاملي أيضاً أن مراد بعض الفقهاء بالمانع معنىً أوسع يشمل حتى الحجب، قال: «المُرَاد بالمانع ما لولاه لوقع الإرث، من دون ملاحظة شيءٍ من تلك القيود... ولا مُشاحّة»<sup>(٢٧)</sup>.

٨. وقال السيد كلانتر: «المانع ما يُبطل تأثير مقتضي الوراثة، ككفر الولد أو قتله أباه؛ فإنهما يمنعان من تأثير اقتضاء سبب الوراثة - أي النسب -، فلا يرثه»<sup>(٢٨)</sup>.

### مناقشات وتعليقات

يظهر للمطالع لعبارات الفقهاء وجود تسامح في إطلاق لفظ (المنع) على ما يعم (الحجب)؛ إذ من الواضح أن المعنى الاصطلاحي لكلا اللفظين مختلف، بل متباين. وهذا ما نلاحظه في العبارة المشهورة على ألسنة الفقهاء، وهو قولهم: (الأقرب يمنع الأبعد)<sup>(٢٩)</sup>؛ فإنه يقصدون بذلك أن الأقرب يحجب الأبعد، لكنهم استخدموا لفظ

(المنع) للتعبير عن (الحجب). أجل، قال أبو البركات الدردير: «ويحجب الأقرب الأبعد»<sup>(٣٠)</sup>، وتبعه الدسوقي في حاشيته<sup>(٣١)</sup>. وأيضاً نلاحظ هذا التسامح عند بعض الفقهاء الذين ذكروا اللواحق للموانع، وأدرجوا فيها بعض موارد الحجب. كما نلاحظ هذا التسامح في عبارات بعض القدماء، كسلار<sup>(٣٢)</sup>.

**أولاً:** يردُّ على تعريف الشهيد الأوَّل ما أوردناه على التعريف الثاني للبرَّاح، من كونه عاماً، ولا يختصَّ بباب الإرث.

**ثانياً:** يردُّ على تعريف ابن أبي جمهور أنَّ المانع لا ينفي السبب، كالتسبب؛ فإنَّ المانع لا ينفيه، ولا يُبطله.

**ثالثاً:** ويردُّ على ما ذكره الفاضل الإصبهاني بأنَّه ليس تعريفاً فنياً، بل هو تعريف المانع بالمنع.

**رابعاً:** ولعلَّ التعريف الذي قدَّمه السيد عبد الله الجزائري أفضل من التعاريف السابقة؛ حيث فسَّر الموانع في صدر عبارته بأنَّها أحوال، فهو لم يستعمل المفاهيم نفسها في المعرَّف والمعرِّف، كما أنَّه بيَّن في ذيلها أنَّ انتفاء الإرث عمَّن يستحقَّ الإرث، أي بافتراض توفرِّ الموجبات والشروط فيه. إلَّا أنَّه لم يوضَّح ما هي هذه الأحوال؟ وهل هي مرتبطة بنفس هذا الشخص المستحقَّ أو عارضة عليه من خارج؟

**خامساً:** إنَّ عبارة الطبرسي وغيره تضمَّنت بيان مصاديق المنع وموارده، ولم تُقدِّم تعريفاً لماهية المنع والمانع. مضافاً إلى عدم مانعيته من دخول الأغيار، كالشروط.

**سادساً:** إنَّ التعريف الذي ذكره العاملي هو من أجود التعاريف وأدقَّها. ولكنَّه بحاجة إلى التعليقات:

١. الظاهر أنَّ مراده من المنع من الميراث أصلاً أنَّ هذا المنع من جميع التركة مطلقاً.

٢. إنَّ التعبير بـ (كون الممنوع من أهل الإرث) غير فني؛ إذ لم يُبيَّن ماذا يُراد به؟  
٣. إنَّ التعبير بـ (كونه في طبقة الإرث ودرجته) أتى به لإخراج حجب الحرمان، الذي يكون بسبب اختلاف الطبقة أو الدرجة.

٤. إنَّ التعبير بـ (كون المنع قائماً في نفس الشخص، لا أمراً قائماً في غيره) لإخراج الحجب بكلاً نوعيه.

• المنع عن الإرث: الماهية والأقسام، دراسة مقارنة تحليلية

**سابعاً:** إنّ التعريف الانتزاعي الذي احتمل العامل كونه مرادفاً لبعض الفقهاء كما ترى واسع فضفاض، لا يمنع من دخول الأغيار، كموارد الحجب، بل وغيرها، كانتفاء أركان الإرث. وهذا لا ينسجم مع عنوان الباب (موانع الإرث).  
**ثامناً:** إنّ التعريف الذي ذكره السيد كلانتر غير مانع من دخول الأغيار، وهو موارد الحجب.

ومع وجود بعض الإبهامات والإشكالات في هذه التعاريف لا بدّ من السعي لتقديم تعريف بديل، يخلو من هذه الإبهامات والإشكالات، كلاً أو جُلاً.

### التعريف المقترح للمنع

ومهما يكن من أمر فيمكن انتزاع تعريف للمنع في خصوص باب الإرث من مجموع كلماتهم. فنقول: المراد بالمنع في باب الإرث: عدم توريث شخص إطلاقاً، مع تحقق أركان الإرث وموجباته وشروطه؛ بسبب وجود صفة خاصة قائمة فيه، كالرق؛ أو بسبب صدور فعل خاص منه، كقتله لمورثه.  
فبسبب طرؤ أحد هذين الأمرين يُحرّم هذا الشخص من الإرث، ويمنع منه. فالمنوع لا يستحقّ الإرث في نفسه، ومع قطع النظر عن سائر الورثة، فحتّى لو لم يوجد أي وارث آخر فهو لا يرث؛ بخلاف المحجوب، فإنّه لولا الحاجب لورث ما حرّم منه.

### بيان عناصر التعريف المقترح للمنع

- ١- إنّ المنع هو انتفاء حكم التوريث عن شخص حيّ.
- ٢- إنّ هذا الانتفاء مع افتراض تحقق أركان الإرث وأسبابه وتوفّر شروطه.
- ٣- إنّ هذا الانتفاء بسبب وجود أمر قائم في الشخص الحيّ.
- ٤- إنّ هذا الأمر غير قائم بالميت، ولا بشخص ثالث غيرهما.
- ٥- إنّ هذا الأمر هو أحد شيئين على سبيل مانعة الخلو: إمّا اتّصاف الشخص بصفة خاصة، كالرقية، وإمّا صدور فعل خاص منه، وهو قتله لمورثه.

**الإجتاهد والتجديد** - العدد السابع والأربعون، السنة الثانية عشرة، صيف ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٢٣١

## بيان خصائص التعريف المقترح للمنع وامتنيازاته

١. إنه تعريفٌ فنيٌّ؛ لأنه بمنزلة التعريف بالحدِّ، لا بالخاصِّ.
٢. إنه تعريفٌ خالٍ من الدَّور.
٣. إنه تعريفٌ مانعٌ من دخول الأغيار، كالشروط أو الأسباب أو الحجب.
٤. إنه تعريفٌ جامعٌ لكلِّ الموانع، لا يشدُّ عنه منها شيء.
٥. إنه ناظرٌ إلى ما هو المعروف لدى المشهور من موانع.

## الجهة الثانية: تقسيمات المنع

ويمكن تقسيم الموانع بتقسيمين:

**التقسيم الأول:** تقسيمها إلى نوعين<sup>(٣٣)</sup>: ما يقبل الرفع، كالرقِّ الذي يرتفع بعقِّ العبد؛ وما لا يقبل الرفع، كالقتل. فلو ارتفع المانع بعد موت المورث قبل تقسيم التركة شارك الورثة، ولو ارتفع بعد القسمة فلا شيء له.

**التقسيم الثاني:** تقسيمها إلى نوعين: بعضها مُتَّفَقٌ عليه؛ وبعضها مُخْتَلَفٌ فيه<sup>(٣٤)</sup>. وربما يُقْتَرَحُ تقسيمٌ ثالثٌ، وهو تقسيمها إلى نوعين: موانع تمنع عن التوريث مطلقاً؛ وموانع تمنع عن إرث بعض التركة، كما في منع كلاله الأمِّ عن إرث الدية، على ما هو المشهور بين الإمامية أو أكثرهم<sup>(٣٥)</sup>.

ومن الواضح أنَّ هذا التقسيم لا يتَّجه بناءً على القول بتوريثهم وعدم حرمانهم، كما عليه الفقه السنِّي<sup>(٣٦)</sup>، واختاره بعض الإمامية<sup>(٣٧)</sup>، بل حتَّى بناءً على القول بعدم توريثهم وحرمانهم فإنَّه لا يصحَّ عدُّ ذلك وأمثاله ضمن الموانع؛ لأنَّ المنع المصطلح هو الحرمان التامَّ وعدم التوريث، بحيث يكون وجود الممنوع وعدم وجوده سواء؛ بلحاظ عدم إرثه، وأمَّا حرمان الوارث من بعض التركة فليس منعاً اصطلاحاً.

## الجهة الثالثة: بيان الموانع وتفصيلها

### أ- الموانع في فقه أهل البيت عليهم السلام

وموانع الإرث بحسَبِ فقه أهل البيت عليهم السلام كثيرة؛ فقد ذكر بعضهم سنَّة<sup>(٣٨)</sup>؛ وآخر ثلاثة، وألحق بها أربعة، فتكون سبعة<sup>(٣٩)</sup>؛ فيما أوصلها بعضهم إلى عشرة موانع

إجمالاً<sup>(٤٠)</sup>؛ وأوصلها آخر إلى عشرين مانعاً<sup>(٤١)</sup>؛ بل أوصلها ثالثاً إلى ثلاثة وعشرين مانعاً<sup>(٤٢)</sup>. لكن أهمها بل المتفق عليها ثلاثة موانع، وهي<sup>(٤٣)</sup>:

١. القتل<sup>(٤٤)</sup>. فالقاتل لا يرث المقتول إذا كان القتل عمداً ظلماً<sup>(٤٥)</sup>. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ...﴾ (البقرة: ١٧٨)، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لوكِيهِ سُلْطَاناً فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً﴾ (الإسراء: ٣٣).

٢. الرق<sup>(٤٦)</sup>. فالملوك لا يرث من قريبه، سواء أكان الموروث حراً أو رقيقاً. وكذا لا يرث الرق، وماله لمولاه بحق الملك، لا بالإرث<sup>(٤٧)</sup>. قال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّْا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٧٥).

٣. الكفر<sup>(٤٨)</sup>. فالكافر لا يرث المسلم، حتى أن ضامن الجريمة المسلم والإمام يمتنعان من الإرث<sup>(٤٩)</sup>. قال تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُوراً﴾ (الأحزاب: ٦).

أقول: سوف يتضح لك أن الصحيح كون الموانع هي هذه الثلاثة، لا غير. وأما غيرها فهي ترجع في حقيقتها إلى نفي المقتضي للإرث، فيما تكون الموانع بعد افتراض وجود المقتضي للإرث.

### سائر الموانع الأخرى، ولواحقها

وليُعلم أن بعض الفقهاء اقتصر على ذكر هذه الموانع الثلاثة<sup>(٥٠)</sup>؛ وبعضهم أتبعها بثلاثة<sup>(٥١)</sup> أو أربعة لواحق<sup>(٥٢)</sup>؛ وبعضهم وسَّع من دائرتها على اختلاف في دائرة هذا التوسع. ومهما يكن من أمر فإن سائر الموانع التي ذكروها هي:

#### أولاً: اللعان.

وهو يقطع الإرث بين الزوجين، والإرث بين الولد المنفي ووالده وبين أقاربه من قبل الوالد، ولا يقطع الإرث بين الولد وأمه، فيرث الابن أمه، وترثه، وكذا يرثه ولده

وقرابة الأمّ وزوجه وزوجته<sup>(٥٣)</sup>.

**المنافشة:** إنّ اللعان يرفع المقتضي للإرث، فلا يصحّ عدّه من الموانع، ولا من لواحقها.

**ثانياً: الزنى<sup>(٥٤)</sup>.**

وهو يقطع النسب من الأبوين، فلا يرثان الولد، ولا يرثهما، ولا من يتقرّب بهما، وإنّما يرثه ولده وزوجته، ثمّ المعتق، ثمّ ضامن الجريمة، ثمّ الإمام<sup>(٥٥)</sup>.

**المنافشة:** إنّ الزنى لا يثبت به النسب. ففي حالة الزنى - والعياذ بالله - لا يوجد أيّ مقتضى للإرث منذ الأوّل، فلا يصحّ عدّه مانعاً، بل إنّ انتفاء الإرث فيه من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

**ثالثاً: التبّرّي عند السلطان من جريمة الابن وميراثه.**

فإنّه يمنع إرث الأب منه، ويرثه أقرب الناس إليه. وأنكره الأكثر، بل بعض القائلين بها تراجعوا عنه في كتبهم الأخرى<sup>(٥٦)</sup>.

**المنافشة:** إنّ انتفاء النسب أو الإرث بالتبّرّي لم يثبت مستنده سنداً ودلالة<sup>(٥٧)</sup>. ولو ثبت المستند لأمكن عدّه من الموانع أو من لواحقها على بعض الوجوه.

**رابعاً: الشكّ في النسب.** وأنكره بعض الفقهاء<sup>(٥٨)</sup>.

**المنافشة:** في حالة الشكّ في النسب أماننا احتمالان، لا ثالث لهما؛ فإنّما أن يثبت النسب عند وجود الفراش، ويترتب عليه التوارث؛ وإنّما أن يُنفي النسب - والقول به نادرٌ -، فالمقتضي للإرث غير موجود، فلا يصحّ عدّه من الموانع.

**خامساً: الغيبة المنقطعة.**

وهي التي تنقطع فيها أخبار الشخص، فلا يُعرف أنّه حيٌّ أو ميّت. وهي مانعة من نفوذ الإرث ظاهراً، حتّى يُعلم موته ببيّنة أو مضيّ مدّة لا يعيش مثله إليها غالباً<sup>(٥٩)</sup>.

**المنافشة:** إنّ الغيبة المنقطعة ليس لها أيّ تأثير على عملية التوريث إطلاقاً؛ فإنّ الإرث يتحقّق متى ما توفّرت شروطه، التي منها: إحراز موت المورث. وبمجرد الغيبة لا يحصل إحراز هذا الشرط. وسيأتي لذلك مزيدٌ من التوضيح في بحث (الحجب)، فانتظر.

**سادساً: الدّين المستغرق للتركة.**

• المنع عن الإرث: الماهية والأقسام، دراسة مقارنة تحليلية

إذ معه لا تنتقل التركة إلى الورثة، بل تكون حينئذٍ موقوفةً، كالرهن - بسبب تعلّق حقّ الدّيان بها -، حتّى يُقضى الدّين منها أو من غيرها<sup>(٦٠)</sup>.

**المناقشة:** المعروف في هذه المسألة قولان: أحدهما: الانتقال إلى الورثة؛ والآخر: بقاؤها في حكم ملك الميّت. وعلى كلا القولين يثبت الحجب المؤقت والمتزلزل - عن أصل تملك التركة للورثة أو عن استقراره خاصّة - حتّى يحصل الأداء، فلا منع في المقام أصلاً. وسيأتي لذلك مزيدٌ من التوضيح في أواخر البحث في (إرث الأبوين والأولاد)، فانتظر.

**سابعاً: علمُ اقتران موت المتوارثين.**

فإنّه لا يتوارث الموتى، بل ميراث كلّ لورثته الأحياء<sup>(٦١)</sup>.

**المناقشة:** في حالة العلم باقتران موت شخصين - يُمكن التوارث بينهما - لا يُحرز شرط الإرث، وهو حياة الوارث حين موت مورثه، فلا يصحّ عدّه مانعاً.

**ثامناً: الحمل.**

فإرثه ممنوعٌ - لا يرث ولا يُورث - إلاّ أن ينفصل حيّاً، فلو سقط ميّتاً لم يرث<sup>(٦٢)</sup>.

**المناقشة:** إنّ عدم توريث الحمل وعدم الإرث منه هو إجراء مؤقت، لا أكثر. وإن شئت قلت: حجبٌ متزلزل حتّى يُعلّم الموضوع للإرث، وهو وجود الإنسان الحيّ، أو يُعلّم عدمه. فليس ذلك من المنع في شيء. وسيأتي لذلك مزيدٌ من التوضيح في بحث (الحجب)، فانتظر.

**تاسعاً: بُعد الدرجة مع وجود أقرب.**

فلا يرث أبعد مع أقرب. وقد يكون وجوده مانعاً<sup>(٦٣)</sup>؛ وذلك متحقّق في موضعين:

**الأوّل:** الولد بالنسبة إلى الأبوين، أو أحدهما، وإلى كلّ من الزوجين؛ فإنّ الولد على الإطلاق يحجب الزوجين عن النصيب الأعلى إلى الأدنى؛ ويحجب الذكر الأبوين أو أحدهما عمّا زاد عن السدس؛ وتحجب البنت الأبوين أو أحدهما؛ وتحجب البنات أحد الأبوين عمّا زاد على النصيب الحاصل من الأصل والردّ.

**الثاني:** الإخوة؛ فإنّهم يمنعون الأمّ عمّا زاد عن السدس إذا كان الأب موجوداً<sup>(٦٤)</sup>، بشرط توفّر الشروط المذكورة مفصّلاً.

**المناقشة:** إنّ هذه الموارد المذكورة كلّها معدودة من موارد الحجب، لا المنع،

**الاجتهاد والتجديد - العدد السابع والأربعون، السنة الثانية عشرة، صيف ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٢٣٥**

كما هو واضح.

عاشراً: منعٌ يتعلّق بالزوجين خاصّةً، وهو من وجوه<sup>(٦٥)</sup>:

**الوجه الأوّل:** تجرّد عقد المريض على امرأةٍ عن الدخول إذا مات في مرضه، فإنّ ذلك يمنع من إرثها على المشهور. ولو برئ من مرضه زال المانع على الأقرب.

**المناقشة:** في حالة العقد في مرض الموت يُشكّك في تحقّق هذا العقد؛ بسبب الشكّ في الإرادة الجديّة، فيؤول إلى الشكّ في إحراز مقتضي الإرث، وهو الزوجية، حينئذٍ، فلا يصحّ إدراجه ضمن الموانع. وسيأتي لذلك مزيدٌ من التوضيح في بحث (إرث الأزواج)، فانتظر.

**الوجه الثاني:** لو كان العقد منقطعاً منع من الإرث في الزوج والزوجة. ولو شرطاً للتوريث فقولان.

**المناقشة:** إنّ العقد المنقطع لا يقتضي التوريث، لا أنّ التوقيت في عقد النكاح يكون مانعاً، بل ليس مقتضياً للتوريث، فلا يصحّ عدّه مانعاً.

ثمّ إنّ بناءً على ترتّب التوريث عند اشتراطه في المنقطع فمع تسليمه لا يكون التوريث هنا بسبب الزوجية، بل يثبت بسبب الشرط. وسيأتي لذلك مزيدٌ من التوضيح في بحث (إرث الأزواج)، فانتظر.

**الوجه الثالث:** لو خلت الزوجة عن ولدٍ لم ترث من رقبة الأرض شيئاً، وتُعطى قيمة الآلات والأبنية والشجر، وقال المرتضى: تمنع من عين الأرض، لا من قيمتها. ولو كان لها ولدٌ فالمشهور يورثونها من جميع ما ترك.

**المناقشة:** إنّ حرمان الزوجة - ولو في الجملة - من إرث العقار لا يصحّ عدّه مانعاً؛ لأنّه يؤول إلى تحديد حصّة المرأة من الأوّل وحرمانها من بعض الحصّة، فهذا تضيقٌ في التركة، ولا ينطبق عليه ضابط المنع. وسيأتي لذلك مزيدٌ من التوضيح في بحث (الحجب)، فانتظر.

**الوجه الرابع:** لو زوّج الفضوليّان الصغيرين، فبلغ أحدهما وأجاز، ثمّ مات، عُرِل من تركته نصيب الآخر؛ فإنّ مات قبل البلوغ فلا إرث؛ وإنّ بلغ وردّ فلا إرث؛ وإنّ بلغ وأجاز رغبةً في الإرث فلا إرث، ويُعلّم ذلك بقوله؛ وإنّ أجاز مُحْبراً عن عدم الرغبة في الإرث أُحْلِف على ذلك، فإنّ امتنع فلا إرث.



**المناقشة:** من الواضح أنه بالتأمل يظهر أن الشك هنا في العقد بسبب الشك في الإرادة، فهنا شك في المقتضي، فلا يصحّ عدّه ضمن المنع، نظير: ما مرّ من العقد في مرض الموت. وسيأتي لذلك مزيد من التوضيح في بحث (إرث الأزواج)، فانتظر.

**الوجه الخامس:** لو طلق رجعيًا ومات في العدة أو ماتت توارثا. ولو كان الطلاق بائنًا فلا إرث، وإن ماتا في العدة، إلا أن يكون الطلاق في المرض، فترثه إلى سنة ما لم تتزوج أو يبرأ من مرضه. ولو كان بسؤالها ففيه وجهان. ولو فسخ نكاحها بعيها ففي إجراء الحكم وجهٌ بعيد. أمّا لو فسخ نكاحه بعيه لم يتوارثا قطعاً. وكذا لو فسخ النكاح بسبب الرضاع، سواء كانت هي المرضعة أو بعض قرابة الزوج.

**المناقشة:** إنّ المطلقة الرجعية في حكم الزوجة، دون البائن التي خرجت عن حباله الزوج، وانتفت بذلك الزوجية التي هي مقتضي التوارث، فلا يصحّ عدّ البينونة مانعاً. وكذا الحال في الفسخ، الذي هو ليس طلاقاً، بل رفع للزوجية من الأساس.

**الوجه السادس:** لو تزوّجت زوجة المفقود، ثمّ ماتت، وحضر الأول؛ فإن كان التزويج الثاني فاسداً؛ لعدم استيفاء الشرائط، ورثها الأول؛ وإن كان صحيحاً فالمشهور إرث الثاني.

**المناقشة:** إنّ التوارث يدور مدار مقتضيه، وهو هنا الزوجية، فينتفي بانقائها، ويترتب لدى ثبوتها. ولا علاقة لذلك بمسألة المنع، لا من قريب ولا من بعيد.

**الوجه السابع:** لو طلق بائنًا، واشتبه، ثمّ مات، فالأقرب القرعة. وكذا لو مات المسلم عن كفر، وله زوجات تبعنه في الإسلام، ولمّا يتخير.

**المناقشة:** إنّ ثبوت أو انتفاء المقتضي للإرث - وهو هنا الزوجية - تارة يُحرز وجداناً؛ وأخرى حكماً، ولو بسبب القرعة. ولا علاقة لذلك بالمنع.

**الوجه الثامن:** لو طلق معيّنة، واشتبه، ثمّ تزوّج أخرى، ومات عن أربع غير المطلقة، فالمروي أنّ للمعيّنة ربع نصيب الزوجية، ويُقسّم الباقي بين الأربع بالسوية. ولو اشتبهت بواحدة أو باثنتين ففي انسحاب الحكم أو القرعة نظر.

**المناقشة:** إنّ الكلام فيه كسابقه.

**الوجه التاسع:** قال ابن الجنيّد: لو زوّج الأب ابنه بنتاً في حجره فمات الابن ورثته، ولو ماتت لم يرثها الابن، إلا أن يكون قد رضي بالعقد ورثتها.

**المناقشة:** إنَّ الكلام فيه كالكلام في الوجه الرابع. ولا نقبل الفرق في التوريث بين موت الابن وموت البنت؛ فإنَّ التوارث هنا يترتَّب على الزوجية، وإلى ذلك أشار الشهيد الأوَّل بقوله: «ويشكل بأنَّ العقد إنَّ صحَّ توارثاً، وإلَّا فلا، ورضا الورثة لا عبرة به إذا لم يكن فيهم وليٌّ شرعي»<sup>(٦٦)</sup>.

**الوجه العاشر:** منع المولود المُستهلَّ من الإرث إذا لم يكْمُلْ شهودُ الاستهلال؛ فلو شهدت امرأةٌ واحدة مُنِع من ثلاثة أرباع النصيب، ولو شهدت اثنتان مُنِع من النصف، ولو شهدت ثلاث مُنِع من الربع. ونقل ابن الجنيّد: قبول شهادة الواحدة في الجميع<sup>(٦٧)</sup>.

**المناقشة:** إنَّنا لا نقبل القول بتبعض التوريث؛ فإنَّ شهادة الواحدة إمَّا أن تُقبَل أو تُردَّ، ويطرَب على ذلك التوريث أو عدمه. وحينئذٍ لا علاقة لهذا الأمر بالمنع.

**الوجه الحادي عشر:** اشتباه الحرِّ الوارث بالعبد، فيما لو سقط بيتٌ على قوم فماتوا، وبقي منهم صبيان: أحدهما حرٌّ؛ والآخر مملوك، واشتباها، ففيه قولان: أحدهما: أنَّه يُقرَّع لتعيين الحرِّ، فإذا تعيَّن أعتق الآخر، وصار الحرَّ مولاه. فهذا منع من إرث الحرِّ العبد إنَّ أوجبنا عتق الآخر؛ والقول الآخر: لا يُعتق، ويرثه الحرُّ<sup>(٦٨)</sup>.

**المناقشة:** إنَّه بناءً على القول الأوَّل لا منع، بل تحديدٌ للحصَّة، وتضييق لدائرة التركة. وأمَّا بناءً على القول الثاني لا حرمان في المقام؛ كي يُعدَّ منعاً.

**الوجه الثاني عشر:** قَدَرُ الحَبْوة، فإنَّه لا ينفذ فيه ميراث غير المحبِّو، وهو الولد الأكبر<sup>(٦٩)</sup>.

**المناقشة:** بناءً على مجَّانية الحَبْوة يكون حرمان غير المحبِّو من باب تضييق التركة، وليس من باب المنع. وسيأتي لذلك مزيدٌ من التوضيح في بحث (الحجب).

**الوجه الثالث عشر:** الكفن ومؤونة التجهيز، وهو مانعٌ من الإرث في قدره، فلو لم يفضل شيءٌ فلا إرث<sup>(٧٠)</sup>.

**المناقشة:** هذا كسابقه من كونه تضييقاً في دائرة التركة، وليس منعاً. بل هو أوضح من سابقه؛ لخروج الكفن ومؤونة التجهيز عن التركة تخصّصاً، كالدَّيْن. وسيأتي لذلك مزيدٌ من التوضيح في بحث (التركة)، فانتظر.

**الوجه الرابع عشر:** الوصية، فإنَّها مانعة ما لم تزد على الثلث، فإنَّ زادت ولم يُجزَّ الورثة نفذ الإرث في الباقي<sup>(٧١)</sup>.

• المنع عن الإرث: الماهية والأقسام، دراسة مقارنة تحليلية

**المناقشة:** هذا أيضاً كسابقه. وسيأتي لذلك مزيدٌ من التوضيح في بحث (التركة)، و(إرث الأبوين والأولاد) أيضاً، فانتظر.

**الوجه الخامس عشر:** كون العين موقوفة، فإنه لا ينفذ فيها الإرث<sup>(٧٢)</sup>.

**المناقشة:** إن هذا المورد كسابقه في كون الموقوف خارجاً عن التركة.

**الوجه السادس عشر:** كون العبد جانياً عمداً، فإنه إذا اختير استرقاقه أو قتله تبين عدم نفوذ الإرث فيه، ويَحْتَمَل تملك الوارث ثم يُنْتَزَع منه<sup>(٧٣)</sup>.

**المناقشة:** إنه بناءً على الأول يكون العبد الجاني خارجاً عن التركة، لا أن ثمة منعاً. وأمّا بناءً على الاحتمال الأخير فيحصل التوريث بلا أيّ حرمان للورثة، فلا موضوع للمنع. وأمّا انتزاعه منهم بعدئذٍ فهو حكمٌ آخر متأخر عن التوريث.

## الاستنتاج

١- إنه بعد هذا العرض المفصل لما ادّعي كونه من الموانع أو ملحقاتها لم يثبت أماننا مورد واحد يصلح عدّه مانعاً - بالمعنى المصطلح - أو ملحقاً بالموانع.

٢- من المظنون قوياً أن مَنْ عدّ هذه الموارد ضمن الموانع أو ملحقاتها - كالشهيد الأول - لا يقصد المنع بالمعنى المصطلح، وإنما لاحظ المعنى اللغوي والعرفي العام، وهو مطلق الحرمان الطارئ على الوارث، الشامل للمنع والحجب المصطلحين، بل ولغيرهما، كما يُستفاد من كلمات بعضهم. قال السيد الخميني: «وهنا أمور عدّت من الموانع. وفيه تسامح»<sup>(٧٤)</sup>، ثم ذكر تحت هذا العنوان ثمانية موارد: أولها: الحمل، وقد عرفت البحث فيه، وأنه خارج عن الموانع؛ والسبعة الباقية كلّها معدودة من الحواجب أو من ملحقاتها<sup>(٧٥)</sup>. وقال العاملي في معرض كلامه على مَنْ أكثر في تعداده للموانع: «نعم، بملاحظة هذه القيود يسقط كثيرٌ من الأقسام»<sup>(٧٦)</sup>.

وقال أيضاً: «نعم، لو كان المراد بالمانع ما لولاه لوقع الإرث من دون ملاحظة شيءٍ من تلك القيود لصحّ العدّ»، ثم قال: «ولعلّ مَنْ عدّ أراد ذلك. ولا مُشاحّة»<sup>(٧٧)</sup>. ولكنّ هذه الأعذار - كما ترى - لا تتسجم مع عنوان باب (موانع الإرث).

## أهمّ نتائج البحث

١- استعرضنا تعريف الفقه السني للمنع، وناقشناه.

**الإجتاهد والتجديد** - العدد السابع والأربعون، السنة الثانية عشرة، صيف ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٢٣٩

٢. ناقشنا التعاريف التي عثرنا عليها في كلمات الإمامية.
٣. حاولنا انتزاع تعريفٍ فنيٍّ يتناسب مع الفقه الإمامي.
٤. استعرضنا تقسيمين للمنع، وأشرنا إلى تقسيم ثالث محتمل، ثم ناقشناه.
٥. حاولنا عرض الموانع وتفصيلها بحسب الفقه الإمامي، وهي ثلاثة.
٦. ناقشنا ما ألحق بالموانع من أمور، وأثبتنا عدم وجاهة إلحاقها بالموانع، واحتملنا عدم كون مراد مَنْ ألحقها بالمنع بالمنع بالمعنى المصطلح.
٧. كما استعرضنا الموانع وتقسيمها في الفقه السنّي.
٨. وأهمّ الأمور التي استهدفناها هو تقديم رؤية شاملة دقيقة حول مفهوم المنع، من حيث الماهية والتقسيم والأقسام والمصاديق.

## الهوامش

- (١) الراوندي، فقه القرآن ٢: ٣٢٧.
- (٢) برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٣٣.
- (٣) ابن منظور، لسان العرب ٨: ٣٤٣؛ الفيروزأبادي، القاموس المحيط ٣: ٨٦؛ الزبيدي، تاج العروس ١١: ٤٦٣ - ٤٦٤؛ الجوهري، الصحاح ٣: ١٢٨٧.
- (٤) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٥: ٢٧٨.
- (٥) الجوهري، الصحاح ٣: ١٢٨٧.
- (٦) (يُثَقَّلُ) أي بالتحريك، أي: مَنَعَةٌ، و(يُخَفَّفُ) أي بالسكون، أي: مَنَعَةٌ. [انظر: الصحاح ٣: ١٢٨٧].
- (٧) الفراهيدي، كتاب العين ٢: ١٦٣.
- (٨) لسان العرب ٨: ٣٤٣. القاموس المحيط ٣: ٨٦. تاج العروس ١١: ٤٦٣ - ٤٦٤. الصحاح ٣: ١٢٨٧.
- (٩) كتاب العين ٢: ١٦٣.
- (١٠) القاموس المحيط ٣: ٨٦. تاج العروس ١١: ٤٦٣ - ٤٦٤.
- (١١) سيّد سابق، فقه السنّة ٣: ٦٣٠.
- (١٢) علاء الدين، تكملة حاشية ردّ المحتار ١: ٣٥٨.
- (١٣) برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ١٩٩.
- (١٤) المصدر السابق: ٢٠٠.
- (١٥) المصدر السابق: ١٩٩ - ٢٠٠.

- (١٦) انظر: ابن قدامة، المغني ٧: ١٩٣. وانظر أيضاً: جواد العاملي، مفتاح الكرامة ٨: ١٦.
- (١٧) الشهيد الأول، القواعد والفوائد ٢: ٢٨٨.
- (١٨) ابن أبي جمهور الأحسائي، الأقطاب الفقهية: ١٥٣.
- (١٩) الفاضل الإصفهاني، كشف اللثام ٩: ٣٤٥.
- (٢٠) الجزائري، التحفة السنية: ٣٦٠.
- (٢١) الطبرسي، مجمع البيان ٣: ٣٦.
- (٢٢) المصدر نفسه.
- (٢٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٦٦، باب ١ من أبواب موجبات الإرث، ذيل ح ٥.
- (٢٤) سلار، المراسم العلوية: ٢١٧، ٢٢٩.
- (٢٥) هذه الإضافة منّا؛ من أجل مزيد توضيح للعبارة.
- (٢٦) انظر: مفتاح الكرامة ٨: ١٦.
- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) الشهيد الثاني، الروضة البهية ٨: ١٥، الهامش ١.
- (٢٩) العلامة الحلي، قواعد الأحكام ٣: ٣٥٥؛ إرشاد الأذهان ٢: ١٣١.
- (٣٠) أبو البركات، الشرح الكبير ٤: ٤٦٦.
- (٣١) حاشية الدسوقي ٤: ٤٦٦.
- (٣٢) المراسم: ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٨.
- (٣٣) انظر: برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٢٠٠.
- (٣٤) المصدر السابق: ٢٠١.
- (٣٥) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٤٦؛ السبزواري، كفاية الأحكام ٢: ٨٠١.
- (٣٦) انظر: المباركفوري، تحفة الأحوذى ٦: ٢٤٤؛ الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد ٩: ١٨١؛ ابن قدامة، المغني ٧: ٢٠٤؛ الشوكاني، نيل الأوطار ٦: ١٩٤. أقول: إنّ بين فقهاء السنّة خلافاً في جهةٍ أخرى، وهي حرمان الزوجين من الدية؛ فقد اختار المالكية ذلك [انظر: أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٢٢٠]؛ فيما ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة وجمهرة أهل العلم إلى عدم حرمان أحدٍ من الورثة من الدية، عدا القاتل، ولم يستثنوا كلاله الأمّ، ولا الزوجين، وإنّ ذهبت المالكية إلى حرمان الزوجين فقط من الدية، ووافقوا سائر الفقهاء في عدم حرمان كلاله الأمّ أيضاً [انظر: أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٢١٩].
- (٣٧) الطوسي، الخلاف ٤: ١١٤ - ١١٥، المسألة ١٢٧؛ المبسوط ٧: ٥٣ - ٥٤. وقد أصرّ الشيخ الطوسي هنا على هذا الرأي، مُعلناً تراجعاً عما كان قد ذكره في كتبٍ أخرى له، كالتنبيه والإيجاز، من حرمان كلاله الأمّ [النهاية: ٦٧٣؛ الإيجاز: ٢٧٧، مطبوع ضمن كتاب: الرسائل العشر، وهي الرسالة العاشرة فيه]. ويظهر اختيار هذا الرأي من الفاضل [انظر: العلامة الحلي، إرشاد الأذهان ٢: ١٢٢؛ قواعد الأحكام ٣: ٣٤٦]. وحكي عن ابن حمزة [الوسيلة: ٣٤٤]. ونُسب إلى ابن إدريس والمختلف [السرائر ٣: ٣٢٨؛ العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٨: ٥٧؛ وانظر: الشهيد الأول، الدروس ٢: ٣٤٨]. وردّ

- الطبائبي هذه النسبة [رياض المسائل ١٢: ٤٧٢ - ٤٧٣؛ وانظر: السرائر ٣: ٣٣٦]، وأرجع قولهما إلى أمر آخر [انظر: النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٥٣].
- (٣٨) الشهيد الأول، اللمعة الدمشقية: ٢٢٢ - ٢٢٣.
- (٣٩) المحقق الحلّي، شرائع الإسلام ٤: ٨١٤ - ٨١٨؛ العلامة الحلّي، قواعد الأحكام ٣: ٣٤٣ - ٣٥٤.
- (٤٠) العلامة الحلّي، تحرير الأحكام الشرعية ٥: ٥٥ - ٧٢. أقول: إن هذا مجرد تعداد، ولا يستلزم الاعتقاد بكونها موانع بحسب نظر العلامة الحلّي، بل صرح في أول الكتاب بأن الموانع ثلاثة.
- (٤١) الشهيد الأول، الدروس الشرعية ٢: ٣٤٢.
- (٤٢) نظام الدين الساوجي، تكملة الجامع العباسي [باللغة الفارسية]: ٨٧٢ - ٨٧٨.
- (٤٣) انظر: جواهر الكلام ٣٩: ١٥.
- (٤٤) انظر: الجصاص، أحكام القرآن ٣: ١١٢؛ الحرّ العاملي، الوسائل ٢٦: ٣٠ - ٤٢، باب ٧ - ١٤ من أبواب موانع الإرث.
- (٤٥) الدروس الشرعية ٢: ٣٤٧.
- (٤٦) انظر: الوسائل ٢٦: ٤٣ - ٦١، باب ١٦ - ٢٤ من أبواب موانع الإرث.
- (٤٧) الدروس الشرعية ٢: ٣٤٢.
- (٤٨) انظر: مستند الشيعة ١٩: ١٦٢، ١٦٤؛ الجزائري، قلائد الدرر: ٢٤٤؛ الوسائل ٢٦: ١١ - ٢٩، باب ١ - ٦ من أبواب موانع الإرث.
- (٤٩) الدروس الشرعية ٢: ٣٤٤.
- (٥٠) المحقق الحلّي، المختصر النافع: ٢٥٥.
- (٥١) وهي: اللعان، والحمل، والغيبة المنقطعة. [انظر: اللمعة الدمشقية: ٢٢٢ - ٢٢٣].
- (٥٢) وهي: اللعان، والغيبة المنقطعة، والحمل، واستيعاب الدين للترك. [انظر: شرائع الإسلام ٤: ٨١٨؛ قواعد الأحكام ٣: ٣٥٤ - ٣٥٥].
- (٥٣) الدروس الشرعية ٢: ٣٤٨ - ٣٤٩؛ الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٧٠.
- (٥٤) تحرير الوسيلة ٢: ٣٦٩.
- (٥٥) الدروس الشرعية ٢: ٣٥٠.
- (٥٦) المصدر السابق: ٣٥١.
- (٥٧) انظر: جواهر الكلام ٣٩: ٢٧٣ - ٢٧٤.
- (٥٨) الدروس الشرعية ٢: ٣٥١.
- (٥٩) المصدر السابق: ٣٥١.
- (٦٠) المصدر السابق: ٣٥٢.
- (٦١) المصدر السابق: ٣٥٢ - ٣٥٣.
- (٦٢) المصدر السابق: ٣٥٤ - ٣٥٥.
- (٦٣) المصدر السابق: ٣٥٥.
- (٦٤) المصدر السابق: ٣٥٥ - ٣٥٨.

• المنع عن الإرث: الماهية والأقسام، دراسة مقارنة تحليلية

---

- (٦٥) المصدر السابق: ٣٥٨.
- (٦٦) المصدر السابق: ٣٦١.
- (٦٧) المصدر نفسه.
- (٦٨) المصدر السابق: ٣٦١ - ٣٦٢.
- (٦٩) المصدر السابق: ٣٦٢.
- (٧٠) المصدر السابق: ٣٦٣.
- (٧١) المصدر السابق: ٣٦٣ - ٣٦٤.
- (٧٢) المصدر السابق: ٣٦٤.
- (٧٣) المصدر نفسه.
- (٧٤) تحرير الوسيلة ٢: ٣٧١.
- (٧٥) المصدر السابق: ٣٧١ - ٣٧٣.
- (٧٦) مفتاح الكرامة ٨: ١٦.
- (٧٧) المصدر نفسه.

# الاحتياط في الفتوى

## دراسة في المفهوم والمناشئ والآثار

. القسم الثاني .

السيد أمير العلي (\*)

### المبحث الثاني: عوامل ظهور الاحتياط

بعد أن تتبّعنا الموارد التي يحتاط فيها الفقيه، ووقفنا على مناشئها، من المهم أن نتعرّض لعوامل وجود هذه الظاهرة، وأسباب اشتداد حضورها عند بعض الفقهاء قياساً بفقهاء آخرين، وفي بعض المراحل الزمنية دون غيرها. ونحن إذا أردنا استعراض العوامل التي نتوقّع دخولها في وجود هذه الظاهرة وسعتها فإننا لا نعتبرها عوامل حتمية، كما لا نؤكد توافرها جميعاً عند كلّ فقيه، وفي كلّ احتياط يتّخذ في بياناته لأرائه الفقهية. أما العوامل فهي:

### الأول: الامتداد الزمني وتعمّق البحث الفقهي

كلّما امتدّ بنا الزمن، وابتعدنا عن عصر صدور النصّ، تتزايد الحاجة إلى الاجتهاد؛ بتزايد تفريعات المسائل، والتغيّرات التي تطرأ على مواضيعها، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى ينمو البحث في أصول الفقه، وتتعدّد وتعمّق الآراء الاستدلالية، وهذا ما نجده واضحاً عند مراجعتنا للكتب الفقهية المتقدّمة في بدايات الغيبة الكبرى، ومقارنة عدد المسائل المطروحة فيها، وطول وسعة الاستدلالات عليها. كلّ ذلك إذن يجعل العملية التي يقوم بها الفقيه أصعب وأعقد، ويجعل جزمه

---

(\*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلميّة. من المملكة العربيّة السعوديّة.



بالنتيجة أضعف<sup>(١)</sup>، بحيث يكون أمام احتمالات متعددة في المسألة التي يريد البحث عن الحكم فيها، وكل احتمال يميل إليه قد يجد وجوهاً أخرى لاحتمال يقابله، بينما يكون عدد الاحتمالات في فترات زمنية متقدمة أقل؛ نظراً لقلة حضور العاملين الذين ذكرناهما: (التفريع الفقهي؛ والعمق الاستدلالي).  
لذلك فإنَّ الفقيه المعاصر في هذه الأجواء البحثية المتفرعة والمعقدة يكون مهياً علمياً، ورُبما نفسياً، فيشعر بالتواضع العلمي، والرغبة في أن يذهب باتجاه الاحتياط، الذي يضمن به الانسجام مع هذه الاحتمالات المتقابلة<sup>(٢)</sup>.

### غياب الاجتهاد القرآني

وفي هذا السياق يلفتنا موقف لأحد الداعين إلى اجتهاد فقهي يرتكز بصورة أساسية على القرآن الكريم، ويعيد له الاعتبار الذي غيَّبه وأبعده ارتكاز الاستدلالات الفقهية على الحديث والعقل غير القطعي، ممَّا أدَّى - حسب وجهة نظره - إلى نشوء خلل بنيوي في الفقه التقليدي؛ حيث إنَّ التراث الحديثي مبتلى بمشاكل كبيرة وتعقيدات شديدة في ناحيتي: صدوره الظني؛ ودلالته غير الواضحة. وهذا ما أسهم في أن يبذل الفقهاء كثيراً من الوقت والجهد حتَّى يصلوا إلى نتائج اجتهادية، وهي مع ذلك نتائج غير أكيدة، مشحونة بالتردد وعبارات الأقوى والأحوط والأولى. بينما لو اعتمدوا على الاجتهاد القرآني لوصلوا إلى نتائج أكد وأوضح، في وقتٍ أقصر، وبجهدٍ أقل؛ حيث إنَّ صدور القرآن الكريم قطعي، ودلالته واضحة بيَّنة بعيدة عن التعقيد<sup>(٣)</sup>.

### الثاني: الروحية الاحتياطية والعقلية التدقيقية

يقوم الاستدلال الفقهي على مجموعة ضوابط يراعيها المجتهد أثناء بحثه عن الأحكام الشرعية. وترجع هذه الضوابط إلى ما يصل إليه من قواعد في علم أصول الفقه، الذي يبحث عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط. فهو - أي الاستدلال الفقهي - ميدانٌ تطبيقي لقواعد كلية على جزئيات متنوعة ومتجددة ومتفاوتة. وهذا ما يعطي بطبيعته مساحةً للاختلاف بين الفقهاء في تطبيقهم لتلك القواعد، الاختلاف

الذي ينشأ من اختلافهم في القواعد نفسها، وفي تطبيقاتها، كما قد ينشأ من اختلاف الخصائص الشخصية بينهم، لكن بشكل لا يخرجون معه عن الضوابط العلمية الموضوعية المفترضة.

فالذكاء - مثلاً - والذهنية الوقادة التي يمتاز بها بعض الفقهاء تؤثر في تميز بحوثهم الاستدلالية بالعمق والالتفاتات غير المسبوقة. والتتبع الواسع الذي يبذله بعض الفقهاء يظهر في شمولية بحوثهم وتكاملها. ولعل وضوح ما نذكره يجعلنا غير مضطرين إلى إيراد نماذج تؤكد.

والروحانية الاحتياطية وإن كانت تنطلق من التحذر في مقام الإفتاء؛ مراعاة للتقوى، وهذا ما تعنيه العدالة المشتركة في صفات المرجع، وبالتالي تتوقع وجودها في كل الفقهاء المتوفرين على هذه الصفة، وبذلك نبرر تقليدهم شرعياً، إلا أن بعض الفقهاء يتميز بمستوى أعلى من هذه الصفة، ويكون مضيفاً إلى الحد المطلوب من الاتصاف بهذه الروحانية اتصافاً أشد، وهذا ما يعد من أهم الخصائص الشخصية المؤثرة، والتي يمكن اعتبارها عاملاً مساعداً في تشكل ظاهرة الاحتياط في الفتاوى إلى درجة كبيرة<sup>(٤)</sup>. هذه النزعة أدت ببعض الفقهاء الكبار إلى أن يعرضوا عن التصدي لمقام الإفتاء، رغم قدرتهم الاجتهادية المشهودة؛ كالسيد ابن طاووس، الذي لم يرد عالم الفتوى، بل اكتفى بأن كتب كتاباً فقهاً واحداً فقط؛ والملا صالح المازندراني، الذي امتنع عن شرح قسم الفروع من كتاب الكافي، للكليني، واكتفى بشرحه لأصول الكافي، وهو شرح عميق ودقيق<sup>(٥)</sup>؛ والشيخ أحمد النراقي، الذي ينقل عنه قوله: لئن تسقط عليّ صخور جبال نراق فإن تحملها أهون عليّ من بيان الفتوى لمن يستفتيني<sup>(٦)</sup>. وإذا كانت الروحانية الاحتياطية قد أدت بهؤلاء العلماء إلى الإعراض عن الدخول في ميدان الفتوى أو البحث الفقهي فإنها أدت وتؤدي إلى نزوع فقهاء آخرين إلى الامتناع أحياناً عن إبداء آرائهم الاجتهادية، حتى لا يوقعوا مقلديهم في مخالفة واقعية محتملة، ويرجّحون الإشارة إليهم بطريق الاحتياط، الذي يضمنون به مطابقة سلوكهم لواقع الأحكام الشرعية.

وفي دائرة الخصائص الشخصية المؤثرة في اللجوء إلى الاحتياط يمكننا أن نعتبر العقلية التدقيقية، ورُبما الشك الزائد عن المتعارف<sup>(٧)</sup>، عاملاً كبيراً؛ حيث تبين من

خلال تعرّضنا لمناسئ الاحتياط أنّ التفات الفقيه لها يكون بعد استقصائه للمحتملات في المسألة التي يبحث عن حكمها. وهذه الاحتمالات ستكون أكثر وأوفر حينما تكون ذهنية الفقيه تدقيقيةً، تتبّع كلّ الوجوه المحتملة، وتقف عند كلّ شاردةٍ وواردة، بل قد تستغرق في افتراضاتٍ بعيدة، تقترحها الذهنية الاحتمالية والذكاء الحاد<sup>(٨)</sup>. وكلّما تزايدت احتمالات الحكم الواقعي سيكون الفقيه أبعد عن الجزم والاطمئنان بالحكم الظاهري، وهذا ما يجعله يميل إلى اتّخاذ طريق الاحتياط. ورُبّما إلى هذا العامل، بوجهتيه: الروحية؛ والذهنية، يشير بعض الباحثين، حينما يذهب إلى أنّ الاحتياط بترتيب الأثر على كلّ احتمال مهما كان ضعيفاً ينشأ أحياناً من التوهّم والتخيّل، ويدلّ على جنبهٍ وطريقة وسواسية غير معتدلة<sup>(٩)</sup>.

### الثالث: تأثير المدّ الأخباري

أرجع بعض العلماء الباحثين في هذا الموضوع أحد أسباب تبلور ظاهرة الاحتياط إلى أنّ بعض الفقهاء الأصوليين تأثروا عملياً بالمنهج الأخباري في الاستدلال، وإنّ اختلفوا معهم نظرياً<sup>(١٠)</sup>.

ولتقريب هذا العامل يمكن أن نقول: ألقت المدرسة الأخبارية بظلالها على الأجواء في الحوزات العلمية، وتركت جملة من الآثار المشهودة، لعلّ من أهمّها العناية الكبيرة بإعادة وتركيز حضور التراث الحديثي، من خلال الموسوعات التي جمعت المصادر الحديثية المتعدّدة والكبيرة، أو من خلال التقييد النظري لدور الحديث في البناء والاستدلال العلمي في مختلف مجالات المعرفة الدينية، في مقابل العقل، الذي تحسّست المدرسة الأخبارية من هيمنته على هذه العلوم، بما أدّى في نظرهم إلى انحسار دور النصوص الدينية، ولا سيّما الحديث منها.

وهذه المدرسة وإنّ أفلتت، وانتهى الصراع الأخباري الأصولي لصالح الأصوليين، على يد زعيمها الشيخ الوحيد البهبهاني(١٢٠٦هـ) في كربلاء، إلّا أن الجوّ العلمي العام قد تسرّبت إليه بعض الملامح الأخبارية، مثل: فكرة الاحتياط، التي دام الجدل حولها، واختلف معهم في تفاصيلها الأصوليون. إلّا أنّ هذا الاختلاف النظري بدا متضائلاً في الجانب التطبيقي، حيث أدّى التركيز على فكرة الاحتياط إلى تكون

حساسية خاصة تجاه الاحتمالات في المسائل الفقهية؛ رُبما بسبب تظهير روايات الاحتياط، وتسليط الضوء الشديد عليها، فصار الفقيه حين يواجه مسألة معيّنة يلتفت إلى كلّ احتمال فيها، يدفعه إلى ذلك حساسيته النفسية من الوقوع في شبهة مخالفة واقع الحكم الشرعي، انطلاقاً من التوصيات الواردة في الروايات بالاحتياط والوقوف عند الشبهات. ولعلّ هذا ما يفسّر وضوح ظاهرة الاحتياط في الفتوى بعد ظهور المدرسة الأخبارية مقارنة بما قبلها.

#### الرابع: التأثير ببعض الفقهاء

يمكن أن نضيف عاملاً آخر من العوامل المساعدة على ذهاب الفقيه إلى الاحتياط في الفتوى، وهو تأثر الفقهاء بفقهاء آخرين. وهو حالة متوقّعة وعفوية؛ إذ من طبيعة الإنسان أن يتأثر بمن حوله، ولا سيّما إذا كان ينظر إليه باحترام، ويعرف منه القوّة العلمية، وشدة التقوى، وحينئذٍ يعطي لأفعاله وجوهاً واحتمالات للصحة، حتّى لو لم يعرف تفسيراً أو تبريراً واضحاً لها. ويزداد هذا التأثير إذا التفت إلى السبب العلمي، حتّى لو لم يكن مقتنعاً به بالكامل.

وفي ما نحن فيه نرى أنّ طريقة الفقهاء في العصور المتأخّرة في بيان آرائهم وفتاواهم هو أن يأخذوا كتاباً فقهياً سابقاً (رسالة عملية لأحد الفقهاء السابقين)، ويعمدوا إلى التعليق عليها، وهذا ما يستدعي نظرهم إلى فتاوى صاحب الكتاب واحتياطاته، وهذا ما يجعلهم أحياناً يلتفتون إلى مواطن احتياطاته، فيجرون هم أيضاً على ذلك في تعليقاتهم. ولولا نظرهم هذا رُبما لم يحتاطوا، بل صرّحوا بآرائهم فيها. ونحن هنا لا نريد أن ننفي وجود مبرّر للاحتياط، بل نحتمل أن يكونوا قد التفتوا إليه من خلال احتياطات الفقيه الذي علّقوا على كتابه الفقهية وفتاواهم. وإذا أردنا أن نأتي بشاهد على هذا التأثير سنجد خير مثال هو العروة الوثقى، للسيد اليزدي، والذي علّق عليها معظم الفقهاء المعاصرين، وجروا على كثير من احتياطاته فيها وقبلوها<sup>(١)</sup>، أو أنّهم تنزّلوا من الفتوى التي يقول بها إلى الاحتياط، وإنّ اختلفوا معه في بعضها، وصرّحوا بفتاواهم فيها.

ولعلنا نعطي هذا العامل أهميّة حينما نجري مقارنة بين كتابين فتوائيين لمرجع

واحد، يكون أحدهما تعليقاً على كتاب فقيه آخر، للاحتياطات حضور كبير فيه، ويكون الكتاب الثاني ابتدائياً من تأليف المرجع نفسه؛ حيث نلاحظ تفاوتاً في عدد الاحتياطات. ويمكننا أن نطرح مقارنة مقترحة بين منهاج الصالحين، للسيد الشهيد الصدر، الذي كان ناظراً فيه إلى منهاج السيد محسن الحكيم، وبين الفتاوى الواضحة، الذي طرح فيه فتاواه في آخر حياته، فلا تتعدى الاحتياطات في الثاني العشرة، بينما في الكتاب الأول تزيد على العشرات. وكذلك حين نجري مقارنة بين كتاب منهاج الصالحين، للسيد الخوئي، وبين تكملة المنهاج، الذي أضاف فيها السيد نفسه الأبواب التي لم يتطرق إليها السيد الحكيم، رضوان الله عليهم جميعاً.

#### الخامس: فقدان الحرية العلمية

تتيح أجواء الحرية في المجتمع العلمي المجال أمام العلماء وطلاب العلم، وتوفر لهم الطمأنينة حين يريدون أن يطرحوا نظريات أو آراء جديدة مخالفة للسائد والمشهور، أو حين تتقدح في أذهانهم أسئلة في موضوعات حساسة، فلا يترددون في ذلك، ولا يضعون في أذهانهم ونفوسهم هواجس تعيق انطلاقهم الفكرية. بينما تتقلب الصورة تماماً في أجواء القمع أو الحذر الشديد والتوجس من أي رأي جديد أو سؤال حساس، فعندما تواجه الأفكار العلمية المختلفة بالتحذير منها أو الاستهزاء بها، وعندما يقيم الرأي على أساس كونه موافقاً أو مخالفاً للمشهور والمتعارف، بدلاً من التعامل معه على أساس انطباق المعايير الموضوعية عليه، في هذه الحالة سوف يتردد العالم في تبين رأيه المخالف، ويتخوف الطالب من طرح سؤاله غير المعتاد. وهذا ما نستطيع اعتباره من عوامل اشتداد ظاهرة الاحتياط في الفتوى؛ حيث لن يتجرأ الفقيه، أو سيضع حسابات كثيرة قبل أن يبين رأيه العلمي ويفتي به<sup>(١٢)</sup>.

#### أحكام وآثار الاحتياط بالنسبة إلى الفقيه

##### حالات الاحتياط عند الفقيه

لكي نتعرف على حكم ممارسة الفقيه للاحتياط في الفتوى نحتاج أن نتصور الحالات التي يختار الفقيه فيها ذلك. ويمكننا اختزالها في ثلاث حالات؛ نستعرضها

أولاً؛ ثمّ نستعرض حكم كل منها.

### الحالة الأولى

قد لا ينتهي الفقيه من عملية البحث عن الحكم الشرعي في مسألة ما؛ لضيق وقته، أو لعدم توفر المصادر الكافية، أو لأسباب أخرى، فلا يصل إلى الحكم فيها، ويلجأ بدّل تقديم حكم غير مستدلّ عليه إلى الاحتياط، ببيان الطريق الذي يضمن به مقلّدوه امتثالهم للحكم الواقعي، الذي لم يصل إليه الفقيه المرجع.

### الحالة الثانية

أن يخرج الفقيه من عملية الاستدلال بحكم واضح في المسألة مورد بحثه، لكنّه - لأسباب متعدّدة تقدّم ذكرها - يعرض عن التصريح برأيه، والإفتاء بالنتيجة التي توصّل إليها، ويختار أن يحتاط في مقام الفتوى، فيقدّم لمقلّديه الطريق الذي يضمنون به - لو اختاروه - امتثالهم للحكم الواقعي على مختلف احتمالاته.

### الحالة الثالثة

أن يذهب الفقيه إلى ميدان الاستدلال، ويجول بفكره في الأدلّة، فيجدها غير تامة أو غير ناهضة، أو يجد بعضها مخالفاً أو معارضاً لبعض آخر. وهنا:  
- قد يصل بعد إعمال مزيد من التدقيق والترجيح إلى اعتماد دليل يركن إليه من بين الأدلّة التي أمامه، غير أنّه؛ نظراً لوجود وجوه أخرى محتملة، وإن كان هو يرفضها، ولا يراها ناهضةً بمواجهة ما اختاره من أدلّة أوصلته إلى النتيجة، يحجم ويتوقّف عن التصريح والإفتاء بتلك النتيجة. وهذه الصورة من الحالة الثالثة يمكن إرجاعها وإدراجها في الحالة الثانية.

- وقد تؤدّي مواجهة الأدلّة المختلفة والاحتمالات المتقابلة إلى تردد الفقيه وعدم جزمه برأي في المسألة، فلا يصل إلى نتيجة، ويكون متوقّفاً في الرأي حقيقةً، فيلجأ إلى الاحتياط بسبب ذلك. وهذه الصورة في واقعها تعود إلى الحالة الأولى، التي لا يستكمل فيها المجتهد استدلاله.

هذه إذن هي مجمل الحالات التي يختار فيها الفقيه الاحتياط في الفتوى. ونأتي الآن لبيان الموقف الشرعي من الاحتياط في كل منها.

### حكم الحالة الأولى: الاحتياط عند عدم استكمال الاستدلال

إذا لم يستوف الفقيه البحث عن الأدلة التي يحتملها في المسألة، وكذلك إذا بحث في الأدلة ولم يجزم بنتيجة فيها، فإنه لا يستطيع أن يفتي بحكم فيها، بل لا يجوز له ذلك؛ لأن إفتاءه في هذه الحالة يكون إفتاءً بغير علم، وهذا محرّم، دلّت على حرمة آيات كثيرة، وروايات متواترة<sup>(١٣)</sup>، منها:

- قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٣).

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ (النحل: ١١٧).

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: ٣٦).

- عن أبي عبيدة الحذاء، عن أبي جعفر<sup>(١٤)</sup> قال: «مَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هَدًى لَعَنَتْهُ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ، وَلَحِقَهُ وَزَرَ مَنْ عَمِلَ بِفِتْيَاهُ»<sup>(١٥)</sup>.

كما أن الفقيه في حالة عدم استكمال الفحص عن الأدلة لا يستطيع التمسك بأصالة البراءة، بحيث ينفي الوجوب أو الحرمة إن كانا محتملين في المسألة؛ فإنّ (هذا الأصل مشروطٌ بالفحص واليأس عن الظفر بدليل، فلا يجوز إجراء البراءة لمجرد الشك في التكليف، وبدون فحص في مظان وجوده من الأدلة)<sup>(١٥)</sup>. كما لا يمكنه إجراء البراءة فيما إذا لم يجزم ببطلان الأدلة المتوفرة لديه والمطروحة في المسألة، بحيث بقي متردداً تجاهها؛ فإنه لا يكون فاقداً للدليل، ولا مستوفياً للفحص عن الحكم. وعليه، لا يجوز للفقيه أن يفتي بإلزام أو ترخيص في الحالة الأولى، وكذلك في الصورة الأولى من الحالة الثالثة.

## حكم الحالة الثانية: الاحتياط عند الجزم بالنتيجة الاجتهادية

إذا خرج الفقيه من عملية الاستدلال بنتيجة فإنَّ الموقف من احتياطه في الفتوى حينئذٍ يمكن معرفته من خلال البحث عن حكم توقُّف الفقيه في الفتوى، وحكم بيان الفقيه لرأيه في المسائل المتعدِّدة، وخصوصاً إذا وجَّه إليه أحد المكلفين أو المقلِّدين استفتاءً في مسألة له رأيٌ فيها، وبالأخصَّ إذا كانت تلك المسألة ابتلائية، يحتاج المكلفون إلى معرفة موقفهم الشرعي تجاهها.

### الموقف من وجوب الإفتاء على الفقيه

لقد انقسمت آراء العلماء في حكم إفتاء الفقيه إلى اتجاهين، هما:

### الاتجاه الأول: وجوب الإفتاء على الفقيه

لقد نسب بعض العلماء إلى جُلِّ الفقهاء وجوب الإفتاء على المجتهد (إذا أُمِن الضرر، ولم يخَفْ على نفسه، أو على أحد من المؤمنين)<sup>(١٦)</sup>، بل في مجمع الفائدة: الظاهر أنَّه لا خلاف في جواز الفتوى للمجتهد، بل وجوبه عليه<sup>(١٧)</sup>. ويبدو أنَّ هذا الوجوب هو وجوب كفايٍّ على الفقهاء، يظهر ذلك من تعبير العلامة في التذكرة: يجب على الفقهاء الإفتاء في حال غيبة الإمام عليه السلام إذا أُمِنوا الضرر...<sup>(١٨)</sup>. كما يظهر من كلماتهم أنَّ هذا الوجوب شاملٌ لكلِّ المسائل؛ حيث لم يفصلوا في هذا الوجوب، وإنَّ لمَحُوا أو صرَّحوا بكفائيَّته في كليات المسائل الفقهية، دون آحادها، وإنَّ كان بعضهم ادَّعى الإجماع على وجوب إظهار المجتهد حين يستفسر أحدٌ عنه، إلَّا إذا كان في حال تقيَّة<sup>(١٩)</sup>.

### الاتجاه الثاني: عدم الوجوب وجواز التوقُّف

وهذا هو الذي يظهر وضوحه عند الفقهاء المعاصرين - على الأقلَّ -: حيث إنَّهم وإنَّ لم أقِفْ على تصريحاتهم منهم بحكم التوقُّف عن الإفتاء، لكنَّ سيرتهم في ممارسة الاحتياط في الفتوى لا تخفى على أحدٍ. والاحتياط - كما صار واضحاً - يعود إلى التوقُّف عن الفتوى وعدم بيان الرأي الذي يصل إليه الفقيه في عملية الاستنباط. بل



هناك مَنْ صرَّح بعدم الوجوب عند مناقشته للأدلة المطروحة للقول بالوجوب، كما سيأتي قريباً. هذا، وكلامنا حول حكم الإفتاء في آحاد المسائل، حيث يرى أصحاب هذا الاتجاه (أنَّ الإفتاء ليس واجباً عينياً، بل ليس واجباً أصلاً في آحاد المسائل، وإنَّ قيل: إنَّ أصل الاجتهاد واجبٌ كفائي، فلا حَرَج على الفقيه في عدم إبداء نظره)<sup>(٢٠)</sup>.

إذن نحن بين اتجاهين في الموقف الشرعي من إفتاء الفقيه؛ يظهر الأوَّل من كلمات بعض العلماء، حيث ذهبوا إلى وجوب الفتوى على الفقيه، وإنَّ لم ينصوا على انحلاله إلى وجوباتٍ متعدِّدة في آحاد المسائل؛ بينما يصرِّح آخرون أو يجزؤون عملياً على عدم الوجوب، وجواز توقُّف الفقيه في الفتوى.

ولكي تتضح صورة الخلاف في هذه المسألة نتعرَّض لأهمِّ الأدلة التي طرحت للقول بالوجوب، ولأهمِّ الإشكالات التي استند إليها القائلون بعدم الوجوب، بعد أن نقرَّ بأنَّ الأصل هو عدم الإلزام حين نشكَّ في الوجوب، فيكون الإشكال على دليل الوجوب بمثابة الاستدلال على عدمه.

### أدلة وجوب الإفتاء

ونستطيع أن نجمل الدليل على وجوب الإفتاء في نوعين من الأدلة: الأوَّل: ما دلَّ على حرمة كتمان العلم، فإذا حرم الكتمان وجب البيان والإفتاء؛ والثاني: ما دلَّ على وجوب تعليم الأحكام، والفتاوى هي بيانٌ للأحكام، فتجب.

### الدليل الأوَّل: حرمة كتمان العلم

دلَّت آية الكتمان، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ (البقرة: ١٥٩)، على حرمة إخفاء البيِّنات، وحرمة كتمان ما يعلم كونه من الهدى والدين. وقد استدللَّ بها القائلون بوجوب الفتوى<sup>(٢١)</sup>؛ فإنَّ عدم إظهار الرأي الفقهي الذي يصل المجتهد إلى أنَّه موجودٌ في الشريعة يُعدُّ كتماناً للعلم، وهو محرَّم بدلالة الآية الكريمة.

## مناقشة الاستدلال بآية الكتمان

تمّ توجيه عدّة ملاحظات على الاستدلال بآية الكتمان على وجوب الإفتاء، وهي:

- ١- إنّ هذه الآية لا تدلّ على حرمة كتمان الأحكام، بل هي نازلة في ما يرتبط بأصول الدين والعقديّات، حيث تشير إلى علماء اليهود والنصارى (الذين كتموا أمر محمد ﷺ ونبوّته، وهم يجدونه مكتوباً في التوراة والإنجيل، مبيّناً فيهما)<sup>(٢٢)</sup>. فتكون ناهيةً عن كتمان البيانات الدالة على الحقّ؛ حتّى لا يكون هذا الإخفاء سبباً في التشويش على الحقّ وعدم وضوحه. وهي لا تتحدّث عن الأحكام المستفادة بعد ثبوت الحقّ، بل هي نازلة إلى الآيات والبيّنات التي يتجلّى بها وضوح الحقّ، وهو في مورد الآية نبوة النبي محمد ﷺ، ولا يبعد أن تكون اللام في ذلك إشارة إلى أدلة واضحة معيّنة معهودة، وهي التبشيرات الثابتة في الكتب السابقة، وهي من أدلة النبوة، التي هي من أصول الدين، فليس في الآية إطلاقاً يشمل الأحكام<sup>(٢٣)</sup>.
- ٢- إنّ الآية الكريمة، حتّى لو قلنا بدلالاتها على حرمة كتمان الأحكام الشرعية، محتفّة بقرينة في نفسها تجعلها دالة على أنّ (كتمان ما هو سببٌ للهداية هو الميغوض والمحرم لدى الله، وما به الهداية هو الأحكام الإلزامية فحسب)<sup>(٢٤)</sup>.
- ٣- أنّ الكتمان يكون محرّماً فيما إذا كان مضراً بالحقيقة، وعائقاً أمام وصولها إلى الناس، ممّا يؤدّي إلى انحسارها مثلاً. فالمقصود من هذه الآية هو تحريم كتمان الحقائق؛ انطلاقاً من مصالح شخصية، أمّا عدم إظهار الحقيقة لأجل الحقيقة نفسها، وضمن شروط محدّدة؛ لغاية منع الاستفادة الخاطئة بشكلٍ يعود بالضرر على الحقيقة نفسها، فلا تشملها الآية<sup>(٢٥)</sup>.

## الدليل الثاني: وجوب تبليغ الأحكام الشرعية

ممّا استدلّ به على وجوب الإفتاء على المجتهد هو ما دلّ على وجوب تبليغ الأحكام الشرعية؛ فإنّه لا إشكال في وجوبه في الجملة<sup>(٢٦)</sup>، ولا ريب فيه (على حدّ الكفاية؛ لإبقاء الشريعة المقدّسة، وهو من الضروريات)<sup>(٢٧)</sup>. ومستند هذا الوجوب آيات كريمة، منها: آية النّفَر، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا

نُفِرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿التوبة: ١٢٢﴾. وتؤيد الآية عدة نصوص، منها: ما رواه طلحة بن زيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قرأتُ في كتاب علي عليه السلام أن الله لم يأخذ على الجهال عهداً بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهداً ببذل العلم للجهال؛ لأن العلم كان قبل الجهل»<sup>(٢٨)</sup>. فمجموع هذه الأدلة وغيرها يدل على وجوب تبليغ الأحكام على وجه الكفاية. ورُبما استُفيد من بعضها وجوب الإعلام بالحكم على نحو الوجوب العيني حين السؤال. وهذا ما قد يكون مانعاً من التمسك بالبراءة عن وجوب الإفتاء على الفقيه. وبالتالي يكون مانعاً عن جواز توقّف الفقيه عن بيان رأيه، وخصوصاً إذا استفتاه مَنْ يقلّده، واستفسر عن رأيه في مسألة معيّنة.

### مناقشة الاستدلال بوجوب تبليغ الأحكام

ولكي تتضح المناقشات المطروحة على هذا النوع من الاستدلال على وجوب الإفتاء وبيان الرأي لا بد أن لا نغفل عن أننا نتحدث عن التوقّف، لكن لا على إطلاقه، بل في حالة الاحتياط في الفتوى. وهو توقّف مقرون ببيان الطريق الذي يضمن به المكلف امتثال الواقع، وأنه لن يخالف. من حيث عمله بمقتضى الاحتياط. الحكم الواقعي، وله أيضاً أن يرجع في ما احتاط فيه مرجعه إلى غيره من الفقهاء، ويعمل بفتواه. كما أن أكثر موارد الاحتياط في الفتاوى تكون في الأحكام الترخيصية، أي إن الفقيه يتوقّف عن الإفتاء بالترخيص، ويحتاط بدّل الإفتاء، فهو يتوقّف عن فتوى ترخيصية.

لذلك فقد تمّ الإيراد على هذا الاستدلال بأمور، هي:

**أولاً:** الوجوب المستفاد من أدلة التبليغ كفائي، والفقيه حين يتوقّف يكون هناك فقهاء غيره يتصدّون لبيان الحكم الشرعي، وبهذا يتحقّق امتثال الوجوب الموجه إلى مجموع الفقهاء.

**ثانياً:** إن أدلة الوجوب مختصة بالأحكام الإلزامية، ولا تعمّ الأحكام الترخيصية؛ وذلك لوجود قرائن في هذه الآيات والروايات تصيّر لها خاصّة بالإلزاميات، كآية النّفَر؛ وذلك (لوضوح أن الإنذار لا يتحقّق إلا بالأحكام الإلزامية، إذ لا إنذار في

الأحكام الترخيصية<sup>(٢٩)</sup>.

ثالثاً: ثم إنّه من مجموع الأدلّة نجد أنّ وجوب تعليم الأحكام مبنيٌّ أو مترتب على وجوب تعلّم هذه الأحكام، و(التعلّم واجب طريقي، وليس بواجبٍ نفسي، والوجه في هذا الوجوب الطريقي هو التحفّظ على المصالح لئلا تفوت، والتجنّب عن الوقوع في المفساد. ومن الواضح عدم وجوب التعليم إلّا في ما وجب فيه التعلّم؛ لأنّه لا معنى لوجوبه من دون وجوب التعلّم)<sup>(٣٠)</sup>.

رابعاً: بما أنّ التعليم طريقٌ للحفاظ على عدم تفويت المصالح الواقعية، وعدم الوقوع في المفساد، فالفقيه حينما يتوقّف ويحتاط فإنّ المقلّد أو السائل إذا عمل بالاحتياط سوف لا يرتكب ما يخالف الواقع. وبعبارة أخرى: التوقّف المقرون بالاحتياط يكون مؤدياً إلى موافقة الواقع، فيتحقّق به ما يتحقّق بالتعليم وبيان الأحكام، ويوصل إلى ما كان التعليم طريقاً إليه<sup>(٣١)</sup>.

### الاحتياط بين الرجحان والمرجوحية

بعد أن استعرضنا وجهتي النظر حول الموقف من التوقّف في الإفتاء، وبعد أن تبينّت لنا مبررات القائلين بجواز التوقّف، نتعرّض الآن للجانب الثاني من الاحتياط في الفتوى، وهو عنصر الاحتياط. ونبحث عن الموقف من الاحتياط بعد فرض جواز التوقّف.

### رجحان مبدأ الاحتياط

إنّ الاحتياط حسنٌ. وقد استدلّ على حسن الاحتياط بالعقل أولاً؛ حيث يستقلّ العقل بإدراك حسنه ورجحانه؛ لما فيه من الاهتمام والعناية والتحفّظ على أغراض المولى ومراداته جلّ وعلا، وهو من أكمل مصاديق الشكر لوليّ النعمة سبحانه وتعالى<sup>(٣٢)</sup>.

وبالنقل ثانياً؛ حيث تدلّ على حسنه الآيات الآمرة بالتقوى، كقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْراً لِّأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقْ شَحْ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (التغابن: ١٦)، وغيرها؛ والروايات الكثيرة التي لا يبعد

تواترها، ولو إجمالاً<sup>(٣٣)</sup>. وهي وإن كانت عامةً تشمل أنواع الاحتياطات المتعددة التي ذكرناها في الفصل الأول من البحث، إلا أن بعضها ينسجم - على الأقل حسب بعض العلماء - مع الاحتياط في الفتوى، أو تكون شاملةً له بنحو أوضح<sup>(٣٤)</sup>.

ومن هذه الروايات:

- عن رسول الله ﷺ: «دُع ما يريبك إلى ما لا يريبك؛ فإنك لن تجد فقد شيء تركته لله عز وجل»<sup>(٣٥)</sup>.

- وعن علي بن أبي طالب: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»<sup>(٣٦)</sup>.

- وعنه عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك»<sup>(٣٧)</sup>.

- وعن أبي عبد الله عليه السلام: «وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع؛ وأمر بين غيه فيجتنب؛ وأمر مشكل يرد إلى الله وإلى رسوله. قال رسول الله ﷺ: حلال بين؛ وحرام بين؛ وشبهات بين ذلك. فمن ترك الشبهات نجا، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم»<sup>(٣٨)</sup>.

- وعن أحدهم: «ليس بناكبي عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط»<sup>(٣٩)</sup>.

- وعن الإمام الصادق عليه السلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهة»<sup>(٤٠)</sup>.

- وذكر الحر العاملي في الوسائل أنه وجد بخط الشهيد محمد بن مكي الشهيد الأول عليه السلام حديثاً طويلاً عن عنوان البصري، عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام، يقول فيه: «وخذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعل رقبتك عتية للناس». لكن محقق الكتاب علّقوا على هذا الحديث بأنهم لم يعثروا على مصدره<sup>(٤١)</sup>.

إن هذه الروايات وغيرها، وإن لم يقبل بها العلماء غير الأخباريين في إفادة وجوب الاحتياط، إلا أنها دالة على حسن الاحتياط، ومعاوضة ومؤيدة لحكم العقل بذلك. ولذا حملها العلماء على الإرشاد إلى حسن الاحتياط في موارد احتمال التكليف<sup>(٤٢)</sup>. والاحتياط حسن مطلقاً، حتى فيما إذا قام الدليل على البراءة، وإن لم يكن واجباً حينئذٍ، ولا يشمل تعبير الروايات بالاقتحام في موارد الهلكة أو القول بغير علم<sup>(٤٣)</sup>.

نعم، إذا كان الاحتياط موجباً لاختلال النظام فإنه لا يكون حسناً حينئذٍ، بل

يصير غير جائز<sup>(٤٤)</sup>، وكذلك إذا أدى إلى مخالفة الاحتياط من جهة أخرى؛ إذ (مع كونه مخالفاً بالنظام لا يصدق عنوان الاحتياط؛ لكونه مبغوضاً للمولى، وكذا مع كونه مخالفاً للاحتياط من جهة أخرى؛ فإنه لا يصدق عليه عنوان الاحتياط وإدراك الواقع على ما هو عليه)<sup>(٤٥)</sup>. وهكذا الكلام لو كان الاحتياط موجباً للعُسْر والحرَج؛ فإنَّ من المعلوم من الشارع اهتمامه بعدم وقوع المكلفين في العُسْر والحرَج، وهذا ما ينفي الحُسْنَ عن الاحتياط؛ لانتفاء الحيثية التعليلية لحُسْنه<sup>(٤٦)</sup>.

### موقفان من ظاهرة الاحتياط في الفتوى

بعد الاتفاق على رجحان فكرة الاحتياط من حيث المبدأ وُجد اتّجاهان: أحدهما: يذهب إلى ارتفاع الحُسْن عن هذا النوع من الاحتياط؛ بسبب عدد من الإشكالات عليه، والاتّجاه الثاني: يرفض هذه الإشكالات، أو لا يراها قادرةً على رفع رجحان الاحتياط في الفتوى.

### الاتجاه الأول: القول بمرجوحية الاحتياط في الفتوى

إضافةً إلى الإشكالات المطروحة في كتب أصول الفقه على حُسْن الاحتياط، مثل: عدم إمكان قصد القرية فيه، واستلزامه للعبث بأوامر المولى، فقد طُرحت عدّة إشكالات على خصوص ظاهرة الاحتياط في الفتوى، تؤدّي في نظر مجموعة من العلماء إلى أن يرتفع رجحانه، ويصير بسببها مرجوحاً. وتعود في مجملها إلى ثلاثة عناوين، نأتي على استعراضها تباعاً، ثمّ نستعرض ما طُرِح من أجوبةٍ عليها. وهذه الإشكالات هي:

١. لزوم العُسْر والحرَج من الاحتياط.
  ٢. تسبیب الاحتياط للابتعاد عن التدبّر.
  ٣. عدم انسجام الاحتياط مع نظام الشريعة.
- إنّ هذه الإشكالات المثارة أمام ظاهرة الاحتياط في الفتوى ناضرةٌ - على الأقلّ - في بعض جوانبها - إلى الاحتياط بلحاظ المجتمع، لا الفرد، أي إنّ هذه المحاذير تترتّب من وجهة نظر المستشكلين على الاحتياط حينما يمارسه أفراد المجتمع في حياتهم

الاجتماعية، وقد لا تترتب على ممارستهم له في دائرة حياتهم الفردية.

### الإشكال الأول: الاحتياط والتضييق على المكلفين والإعسار بهم

تقدّمت الإشارة إلى أنّ الاحتياط قد يكون مقتضياً لفعل ما تحتمل وجوبه كحكم تكليفي، أو لزومه كحكم وضعي، وترك ما تحتمل حرمة أو مانعيته، ممّا يؤدي إلى التزام المحتاط بما كان بإمكانه عدم الالتزام به لولا الاحتياط. وهذا يعني تقييد حركة المكلف بما يوافق الاحتياط. ومن هنا ففي (بعض الموارد قد يكون الاحتياط موجباً للعُسْر والحَرَج، وخصوصاً في المجتمعات التي تريد أن تجعل حركتها كلّها - حتّى في ما يرتبط بشؤون الدولة والحكومة - مطابقةً للشرعية؛ فإنّ الاحتياط في هذه الموارد يسبّب عُسْراً وحَرَجاً، إذا أخذناه بهذا اللحاظ الجمعي)<sup>(٤٧)</sup>.

وإذا أراد أصحاب هذه الإشكالية أن يطرحوا مثلاً على تسبب الاحتياط للعُسْر والشدة فإنهم يدّعون وجود أمثلة واقعية ولدها هذا النوع من الاحتياطات. فمن المسائل التي يحتاط فيها بعض الفقهاء هو ما يرتبط بالموقف من أهل الكتاب في باب الطهارة. وها هو الشيخ محمد جواد مغنية ينتقد في بعض كتبه وبشدة من يحتاط بالنجاسة رغم وصوله إلى رأي بطهارة أهل الكتاب، لكنّ الظروف الخارجية تمنعه من إعلان ذلك. يقول: (وقد عاصرت ثلاثة مراجع كبار من أهل الفتيا والتقليد [...])، وقد أفتوا جميعاً بالطهارة، وأسرّوا بذلك إلى من يثقون به، ولم يعلنوا؛ خوفاً من المهوشين [...]. وأنا على يقين بأنّ كثيراً من فقهاء اليوم والأمس يقولون بالطهارة، ولكنهم يخشون أهل الجهل، والله أحق أن يخشوه)<sup>(٤٨)</sup>.

إنّ هذا الموقف الشديد - بغض النظر عن تقييمنا له - قد يكون مستغرباً، بل هو كذلك فعلاً. لكنّ الشيخ مغنية يذكر في سياق نقده ما قد يكون مبرراً لموقفه النقدي هذا، فيقول: (وأحدث القول بنجاسة أهل الكتاب مشكلة اجتماعية للشيعة، حيث أوجد هوة سحيقة عميقة بينهم وبين غيرهم، وأوقعهم في ضيق وشدة، وبخاصة إذا سافروا إلى بلد مسيحي، كالغرب، أو كان فيه مسيحيون، كلبنان، و بوجه أخصّ في هذا العصر الذي أصبحت فيه الكرة الأرضية كالببيت الواحد، تسكنه الأسرة البشرية جمعاء)<sup>(٤٩)</sup>.

وبما أنّ الاحتياط . ونقصد الوجوبي هنا . يرجع . في بعض موارد . إلى التوقُّف عن إعلان النتيجة الفقهية فإنّ هناك من الفقهاء مَنْ ألفت إلى إمكانية القول بأنّ (التضييق على العامّي المكلف؛ بسبب ترك إعلامه بعدم الوجوب أو الحرمة ، مخالفٌ لما هو المقصود للشارع المقدّس ، ولكون هذه الشريعة سهلةً سمحة؛ ضرورة أنّ إيقاعه في الكلفة والمشقة ممّا لا يرتضيه الشارع)<sup>(٥٠)</sup> . إنّ صاحب هذه الإلفاتة وإنّ لم يكن ناظرًا إلى ظاهرة الاحتياط بالضرورة ، لكنّ كلامه قد يصدق عليه ، على الأقلّ عند مَنْ يرى فيه تسبباً للعُسْر والضيّق . ولذا نرى أنّ بعض المناهضين لظاهرة الاحتياط يتكئ على (أنّ هذا النوع من الاحتياط . وكلامنا في حالة وضوح الحكم لدى الفقيه . يتنافى مع مبدأ اليُسْر والسماحة في الشريعة الإسلامية)<sup>(٥١)</sup> . وقد لا يشعر المكلف بعُسْر وحرَج حين التزامه بالاحتياط ، إلّا أنّه يقع من جهةٍ أخرى في الوسوسة ، التي توقعه . رُبّما من حيث لا يعلم . في المشقة ، غاية الأمر أنّه يعتبر ذلك التزاماً بالشريعة ، وهذه حالة أقرب إلى الحالة المرّضية ، وذا أمر لا يرضى به الشارع<sup>(٥٢)</sup> ، كما لا يخفى .

### الإشكال الثاني: الاحتياط وإيقاع المكلفين في مخالفة الشريعة

ربما تتسبّب ظاهرة الاحتياط في تكوُّن حالة شعورية لدى المكلف المتدينّ ، توحى له بالتعقُّد من الالتزام الديني بما يحمله من إلزاماتٍ كثيرة ، وبالتالي يؤدّي به هذا الشعور إلى مخالفة الشريعة ، حتّى في غير مورد الاحتياط . والفقيه المرجع الذي يريد باحتياطاته أن يحفظ المكلف ، أو يتحرّز هو عن إيقاعه بمخالفة الواقع في مورد الاحتياط ، لا يكون قد أدّى بالمكلف إلى مخالفة الواقع المحتمل في مورد الاحتياط فحسب ، بل في غيره أيضاً .

وبهذا تكون هذه الظاهرة متولّدة . حسب رأي أصحاب هذه الإشكالية . عمّا يشبه فقد الفقيه المحتاط للإحساس بمسؤوليته عن المكلفين في حركته الاجتهادية ، حينما يستغرق في مسؤوليته عن نفسه ، ويتعامل مع الفتاوى التي يصدرها للمكلفين كما يتعامل مع احتياطاته الذاتية ، وهذا ما يوقع بعض المكلفين في الحرَج وصعوبة امتثال التكاليف ، ممّا (يؤدّي إلى تعقيد من الشرع بالذات...) . إنّ الاحتياطات قد أدخلت الكثير من الأحكام غير التحريمية في ذهنية المكلفين إلى أحكام تحريمية؛



باعتبار أنها كذلك من حيث النتيجة، الأمر الذي أعطى للإسلام صورةً أخرى - بحسب النظرة العامة -، تحمل ملامح سلبية، مما ساهم في الابتعاد عن الإسلام<sup>(٥٣)</sup>.

وقد لا تتحقق هذه الإشكالية في حياة الأفراد الذين يعيشون في مجتمعات ذات بيئات محافظة من الناحية الشرعية، لكنّه في المجتمعات التي يكون تقبلها للحكم الشرعي غير قويّ، ويكون لدى الناس فيها نفورٌ حتّى من بعض الأحكام القطعية، فإنّ الاحتياطات الإضافية من المتوقع أن تسبّب نفوراً أشدّ من الدين، ورُبّما انجذاباً أكثر لمعاصي أكبر<sup>(٥٤)</sup>.

من هنا نجد الشهيد مطهري، رغم تصريحه بأن السكوت عن بيان الحكم الشرعي قد يكون في بعض الأحيان أولى من التصريح به، حينما يغدو في مصلحة الدين نفسه، ولحمائته من التهاون في تطبيقه، إلّا أنّه يرى عدم واقعية هذا الأمر في بعض الموارد، حين يسبّب السكوت بعض المفساد، كالاتّباع عن الالتزام ببعض الأحكام نتيجة توهم الحرمة في المواضيع التي تمّ السكوت عن حكمها. وقد كان ﷺ في صدد الحديث عن مسألة ستر الوجه والكفين، حيث امتنع بعض الفقهاء عن الإفتاء بعدم وجوبه، أو أنّهم احتاطوا فيه، ممّا أدّى إلى أن يتخيّل كثيرٌ من الناس بأنّ الموقف الشرعي هو تحريم كشف الوجه، ويتصوِّرون عدم الالتزام بستر الوجه يعني انتهاء أمر السترتاماً، وهم يرون من جهة أخرى عدم عملية تطبيق ستر الوجه، وعدم إمكانية الدفاع عنه منطقياً. وإذا رأت النساء بأنّ أمر الستر مرتهنّ بتغطية الوجه، الذي هو أمرٌ غير عمليّ، يقررن حينئذٍ الكشف عن تمام أجسادهنّ. ولذلك يرى بعض علماء الاجتماع أنّ أحد أسباب التحلّل والتفريط في مسألة الحجاب هو (الأوهام الخاطئة التي يحملها الناس عن الحجاب؛ وعلة ذلك أنّ حقائق الموقف الشرعي لم تُقلّ للناس، فلو قيل للناس ما قاله الإسلام لا يصل الأمر إلى ما وصل إليه بالفعل، فلا نكن أحرص على الإسلام من الإسلام نفسه!)<sup>(٥٥)</sup>.

وإذا صحّت هذه الملاحظة سيكون الاحتياط في مثل هذه الحالات ناقضاً للاحتياط، فيرتفع حسنه؛ فإنّ (الاحتياط حسنٌ على كلّ حالٍ حين يكون الحكم الشرعي الإلهي ملتبساً ليس عليه دليل بيّن، أو عليه دليل بيّن لكنّ دائرة البلوى به بين الناس محدودة ونادرة، وتقتضي ظروف الجماعة أو ظروف الشخص الحذر من تعديّ

حدود الله وتجاوزها بذريعة الرخصة، ويكون فيه الاحتياط ممكناً من غير حرج ولا ضرر على المكلف الشخص أو الجماعة، بحيث يكون الاحتياط وسيلة لحفظ حرمة الشريعة، وسلامة سلوك المكلف الفرد أو الجماعة أو المجتمع، وليس كتماناً للحقيقة الشرعية. أمّا إذا كان على الحكم دليل بين، وكانت دائرة البلوى فيه عامّة، تشمل الأمة كلّها أو تكاد، والاحتياط فيه يؤدي إلى الحرج الشديد، ويحمل أكثر الأمة على مخالفة الاحتياط، أو الوقوع في شبهة المعصية، فإنّ الاحتياط في هذه الحالة قد يكون على خلاف مقصد الشارع المقدّس؛ لأنّه يؤدي إلى تفويت مصلحة الحكم الشرعي على الأمة كلّها، من دون تداركها<sup>(٥٦)</sup>. ولعلّ هذه الفكرة تتجلى إذا نظرنا إلى مجموع الأحكام الفقهية، وجمعنا الأحكام الإلزامية، ثمّ أضفنا إليها الأحكام الترخيصية التي احتاط الفقيه فيها، والتي هي في نتائجها العملية - إذا عمل المقلّد فيها بالاحتياط - إلزامات، فإنّ نسبة الإلزامات سوف تزداد، وحينئذٍ فإنّ الناس في طبيعتهم - أو بعضهم على الأقلّ - سينظرون إلى الشريعة كثقل لا يتحمّلونه، وبالتالي سوف لن يتركوا العمل بالاحتياط فحسب، بل قد يتجاوزون ذلك إلى ترك الالتزام بالأحكام الإلزامية الصريحة أيضاً<sup>(٥٧)</sup>.

لذلك فإنّ تبرير الاحتياط والتوقف عن الفتوى؛ بحجّة الابتعاد عمّا قد يخلق جواً من التسامح والتساهل، بما يدفع الناس إلى تجاوز حدود الرخصة إلى المحرّمات، سوف يكون حينئذٍ ورعاً، لكنّه ورعٌ في غير محله<sup>(٥٨)</sup>.

ومما مرّ تتّضح وجهة نظر هذا الطيف من العلماء، حينما يطالبون بالتقليل من حضور الاحتياطات، والتصريح بنتيجة الاستدلال إذا كانت ترخيصية؛ فإنّ (إصدار النتائج الحاسمة التي قامت عليها الحجّة يحقق نتيجتين: عملية، من حيث ارتباطها بعمل المكلف وتسهيل أموره وإبعاده عن العسر والحرج؛ وفكرية، هي تقديم الصورة الصحيحة للإسلام، من خلال أحكامه الأصيلة)<sup>(٥٩)</sup>. ومن أجل المحافظة على الروحية السليمة والنظرة الإيجابية للمتديّنين تجاه الشريعة وأحكامها، ولكي لا يشعروا بتحوّل حياتهم عند الالتزام بالشريعة إلى حياة منغلقة، معاقة في نشاطاتها وحيويتها، فإنّنا بحاجة إلى موازنة بين ذهنية التحريم وممارسات الإباحة<sup>(٦٠)</sup>.

### الإشكال الثالث: الاحتياط واختلال النظام

قد يتأتى الاحتياط وينسجم مع الممارسات الفردية، وفي بعض الحالات السلوكية، لكن أن يتحوّل إلى طابع عامّ يمتدّ في مفاصل الأحكام الشرعية فذلك مخالفٌ لروح الشريعة من جهةٍ، ومعرقل لاستقامة مسيرة الحياة في أبعادها المتعدّدة من جهةٍ أخرى. وهنا يوجّه الشهيد الصدر نظرتَه الشمولية والجامعة إلى ظاهرة الاحتياط، حيث يعتبرها غير منسجمة مع الشريعة كنظامٍ شامل للحياة؛ فإنّ (المستفاد من دُوق الشارع وطريقته في التبليغ، والاهتمام بتنظيم حياة الإنسان بمختلف شؤونها ومجالاتها، أنّه لا يرضى بمرجعية الاحتياط. بل لا يعقل أن يكون بناء الشريعة على وجهٍ كليّ على الاحتياط؛ فإنّ هذا يعقل لو كانت الشريعة مجموعة تكاليف فردية، لا تشريعات تتكفّل تنظيم مختلف نواحي حياة الإنسان الاجتماعية والفردية والسياسية. فكتاب القضاء مثلاً لا يعقل فيه مرجعية الاحتياط، ولا يحتمل الفرق فقهيّاً بين بابٍ وباب. فمرجعية الاحتياط مساوقةٌ لتعطّل الشريعة وأغراضها الأساسية)<sup>(٦١)</sup>.

ولعلّ ما يشير إليه الشهيد الصدر، من عدم انسجام الاحتياط مع بناء نظام الشريعة في مجالاته المتعدّدة، وإنّ كان منسجماً ومطلوباً في الشؤون الفردية، هو ما يؤكّد عليه الشيخ جنّاتي، حين يركّز على أنّ زمننا المعاصر، الذي تحوّل فيه الإسلام إلى قائِدٍ لمسيرة المجتمع - الجمهورية الإسلامية في إيران مثلاً - لا يمكن لمنهج الاحتياط أن يتأقلم معه، بل إنّ يرى هذه الطريقة من بيان الفتوى متنافيةً مع ظروف الحياة الراهنة، وخصوصاً إذا لاحظنا تولّد وظهور مسائل جديدة في الأبعاد الاقتصادية والجزائية والفنية والطبيّة وفي العلاقات الدولية وغيرها، ممّا أدّى إلى تحوُّلات جذرية عديدة، حتّى في الخصائص الظاهرية والداخلية لموضوعات الأحكام<sup>(٦٢)</sup>.

إنّ حديث الشهيد الصدر عن عدم توافق مرجعية الاحتياط مع روح الشريعة في نظامها الشامل والعامّ، وإنّ كان يقصد به فكرة وجوب أو أصالة الاحتياط، التي يتبنّاها الأخباريون، ويستنتجون منها فتاوى مضمونها الاحتياط، وهذا غير فكرة الاحتياط الذي نبهته هنا، والذي لا تكون نتائجه فتاوى حسب النظرة العلمية، فلا تشمل ملاحظته ﷺ، إلّا أنّ واقع ممارسات المكلفين يتعامل مع هذه الاحتياطات

كعامله مع الفتاوى هيبهً والتزاماً في أحيان كثيرة<sup>(٦٣)</sup>، وخصوصاً مع ملاحظة ترغيب الأحاديث الشريفة والخطاب الديني عموماً وحثّها على الاحتياط. فمن الطبيعي أن يلتزم المؤمنون المتدينون بالاحتياط حينما يجدون الفقيه الذي يرجعون إليه قد أشار إلى طريقة الاحتياط في هذه المسألة أو تلك، ولا سيما إذا احتاط بذلك أكثر من فقيه ومرجع. ومن الصعب على المكلف - في الحالات الاعتيادية - أن يبحث عن فقيه يقول بالجواز أو عدم الإلزام في الموارد التي يلتزم فيها بالاحتياط الفقهاء والمراجع المعروفون. ومع ملاحظة كون (الأحكام الترخيصية كالأحكام الإلزامية، ممّا يتوقف عليها انتظام حياة الناس، واستقامتها على جادة الشرع)<sup>(٦٤)</sup>، فإنّ الاحتياط سيغدو (خلاقاً للمشاكل والأزمات، حينما يدخل حيّز الحياة الاجتماعية، ولا سيما ما يتّصل منه بجانب الحكومة وإدارة الدولة)<sup>(٦٥)</sup>. وتتعرّز هذه المشكلة إذا أخذنا بنظر الاعتبار كون الأحكام العبادية المحضّة - التي قد يقال بأنّ الاحتياط فيها أخفّ وأيسر - قليلة في الشريعة الإسلامية بالنسبة إلى الأحكام الاجتماعية والسياسية والمعاملاتية<sup>(٦٦)</sup>.

#### الإشكال الرابع: الاحتياط وضمور الحركة الاجتهادية

يدخل الفقيه ميدان الاجتهاد من أجل أن يسهم في الكشف عن أحكام الدين وغاياته؛ ولكي يقدم صورة عن الحياة التي تريدها الشريعة للناس. وهو يعتمد في ذلك على أدوات ترجع في جزء كبير من تطبيقاتها إلى ما يفهمه ويقتنع به من خلال نظره إلى الأدلة المتوفرة. ومن هنا فإنّه إذا امتنع عن ممارسة هذا الدور، أو مارسه لكن لم يربّ أثراً عليه، فلم يقدم النتائج التي يتوصّل ويطمئن إليها، فسيكون هذا الموقف - خصوصاً إذا تكرّر - عائقاً أمام نموّ وتطوّر العملية الاجتهادية من جهة؛ ومن جهة أخرى سيُحرّم المؤمنون من الوصول إلى ما يأملونه باستنادهم إلى الفقيه، وهو اقتراحهم من الصورة الحقيقية للدين ومراداته بقدر الإمكان<sup>(٦٧)</sup>. وإذا توجّهنا إلى أنّ أحد العوامل المساعدة على تكوّن ظاهرة الاحتياط هو التفات الفقهاء إلى الاحتمالات المتكثّرة في المسائل المختلفة، وإعطائها عناية، حتّى لو كانت ضعيفة، وحتّى لو قابلتها احتمالات أقوى يطمئنون إليها، إذا توجّهنا إلى هذا فسننوّجّه إلى إشارة الشيخ صاحب الجواهر حينما انتقد هذا المنحى في الممارسة الاستنباطية، حيث قال: (ولكن لو ساء للفقيه

التردد بكل ما يجد، أو الجمود على كل ما يرد، ما اخضر للفقهاء عوداً، ولا قام للدين عمود<sup>(٦٨)</sup>. وكأنه يشير إلى الجهة الأولى من أثر الاحتياط على عملية الاجتهاد الفقهي. بل هناك من اعتبر أن كثرة احتياطات المرجع قد تدل على ضعف علمي؛ لأنه إذا احتاط في عشرين أو ثلاثين بالمئة من المسائل فهذا يكشف عن تردده، وعن عدم الوضوح في المباني عنده<sup>(٦٩)</sup>.

### بلورة موقف هذا الاتجاه

الملاحظات السابقة جعلت بعض العلماء المعاصرين يبدون موقفاً نقدياً شديداً من ظاهرة الاحتياط في الفتوى، اتضح بعضها في سياق ما عرضناه من إشكاليات، حتى صرح بعضهم بذلك وبوضوح، حين أعلن موقفه الناقد بقوله: (علي أن أقول صريحاً: إن الاحتياطات التي تتبع من الشبهة التحريمية أو الوجوبية، أو من خبر ضعيف، أو شهرة، ولا سيما منها الشهرة المتكوّنة بعد عصر الاجتهاد، أو أي دليل آخر غير معتبر، لا قيمة لها، بل هي مخالفة للاحتياط نفسه، ولا سيما في هذا العصر)<sup>(٧٠)</sup>. ورأوا أن الاحتياط المطلوب، والذي تحث عليه الروايات الكثيرة، إذا أراد المجتهد المرجع تطبيقه فعليه أن يطبقه في عملية الاستنباط نفسها، بأن يبذل جهده وغاية دقته بإعمال الموازين العلمية؛ فإذا وصل إلى الحكم الشرعي فإن الاحتياط حينئذ يقتضي أن يعلنه ويبينه للناس، لا أن يخفيه عنهم<sup>(٧١)</sup>. وإذا أراد أن يحتاط تمام الاحتياط، ولم يرد أن يتحمل المسؤولية، فليمتنع عن كتابة رسالة عملية أصلاً، وإلا فليتحمل المسؤولية كاملة<sup>(٧٢)</sup>.

### الاتجاه الثاني: القول برجحان الاحتياط في الفتوى

لم يقبل الداهبون إلى هذا الاتجاه الإشكالات الآتية، بل رأوا أنها غير قادرة على رفع رجحان الاحتياط في الفتوى. وفي سياق رد تلك الإشكالات - التي تعتبر أدلة للاتجاه الأول - أثار بعض العلماء عدداً من الملاحظات، هي:

أولاً: الاحتياط لا يعني الإلزام بمؤداه دائماً، بل يستطيع المكلف الذي يحتاط مرجعه في مسألة ما أن يرجع إلى فقيه آخر يفتي بالجواز أو عدم اللزوم. وعليه إذا نص

أحد مراجع التقليد مثلاً (على احتياطٍ وجوبي يقضي بإسدال النساء الستر على وجوههنّ، وكنتم ترون أنّ هذا الاحتياط يخلق مشكلة في العصر الحاضر، فإنّ حلّ هذا المشكل يكمن في الرجوع إلى فتوى مجتهدٍ آخر، يكون هو الأعلّم بعد مرجع التقليد الذي تعملون برأيه، فإذا قال بعدم وجوب ستر الوجه والكفين ارتفع المحذور)<sup>(٧٣)</sup>.

**ثانياً:** إنّه وإن سبّبت الاحتياطات بعض المشاكل لأحاد الناس، أو لبعض المجتمعات أحياناً، إلّا أنّ ذلك ليس قاعدةً مطّردة عامّة، تشمل كلّ الأحكام أو كلّ الأفراد والمجتمعات. وأقصى ما يستدعي ذلك هو أن يرفع الاحتياط في هذه الموارد، لا عن كافّة المكلفين، وفي كلّ الحالات<sup>(٧٤)</sup>. كما أنّ كثيراً من الاحتياطات المسيّبة للمشكلات تحوّلت اليوم إلى فتاوى بالجواز<sup>(٧٥)</sup>.

**ثالثاً:** ثمّ إنّ (دعوى الحرّج، ولا سيّما الموجب لاختلال النظام، بالنسبة إلى آحاد المكلفين، الموجب لسقوط الامتثال القطعي عن الكلّ، في غاية الإشكال. ومما يدلّ على ما ذكرنا أنّ بناء سيّد مشايخنا الميرزا الشيرازي قدّس الله نفسه الزكيّة كان على إرجاع مقلّديه إلى الاحتياط، وقلّمّا اتّفق منه إظهار الفتوى والمخالفة للاحتياط، وكان مرجع تمام أفراد الشيعة مدّةً متمادية، ومع ذلك ما اختلّ نظام العالم بواسطة الرجوع إلى الاحتياط، وما كان تحمّل هذا الاحتياط شاقّاً على المسلمين، بحيث لا يتحمّل عادةً. وكيف كان فهذه الدعوى محلّ نظر)<sup>(٧٦)</sup>. وهذه في الحقيقة مشكلات فرضية ليست بالواقعية؛ فإذا نظرنا إلى إيران - مثلاً -، التي هي اليوم بمجتمعها الكبير (تحت إشراف الوليّ الفقيه، فأنصفوا، أيّ من تلك الاحتياطات الواجبة سبّبت مشكلة للناس والوطن؟ هل فعلت ذلك الاحتياطات الواجبة للإمام الخميني؟ فلماذا نرفع شعاراً بلا معنى؟ هل مشكلة النساء اليوم في الاحتياط الوجوبي القاضي بضرورة ستر الكفين؟ هل يشكّل ستر الكفين أزمةً للبلاد؟)<sup>(٧٧)</sup>.

**رابعاً:** ركّزت الملاحظات المطروحة على النظر إلى الاحتياطات من زاوية واحدة، وهي كون الحكم الذي وصل إليه الفقيه واحتاط في بيانه حكماً ترخيصياً، فيكون الاحتياط مؤدياً إلى إلزام المكلفين، رغم ترخيص الشارع لهم في هذا المورد. لكنّهم أغفلوا النظر إلى موارد أخرى للاحتياطات، يكون الحكم - الذي

وصل إليه الفقيه، لكن لم يعلنه . حكماً إلزامياً، فيرى المرجع بأن هذا الحكم الإلزامي شاقاً على المكلفين مثلاً، وهناك من الفقهاء من يفتي بالترخيص في هذا المورد، فيمتنع المرجع من بيانه؛ حتى يتيح لمقلديه أن يرجعوا إلى غيره؛ تسهلاً عليهم، وليخفف عنهم ثقل الإلزام<sup>(٧٨)</sup>. فهذه زاوية أخرى للنظر الإيجابي إلى ظاهرة الاحتياط.

### الموقف المعتدل من الاحتياط في الفتوى

وبين الموقف الرافض لهذه الظاهرة بشدة والموقف المدافع عنها بشدة مقابلة يستوقفنا اتجاهاً ثالث، نستطيع أن نعتبره معتدلاً، وهو ما نقرؤه في حديث للفقيه الكبير الشيخ جعفر كاشف الغطاء، حيث يوصي الفقهاء وصيةً بليغة بقوله: (وليَتَّقُوا اللَّهَ في ترك التهجم على الأحكام قبل النظر التام، وفي ترك الوسواس الباعث على لزوم الحرج على الناس)<sup>(٧٩)</sup>.

### أحكام الاحتياط بالنسبة إلى المقلد

تترتب على احتياط الفقيه المرجع جملة من الأحكام، التي تنعكس على سلوك المكلف الذي يقلده. وتتعدد هذه الأحكام وفق نوع الاحتياط الذي يتخذه الفقيه. ويمكننا إجمالها في النقاط التالية:

#### النقطة الأولى: الأحكام بين الاحتياط في الفتوى والفتوى بالاحتياط

- قد يكون الاحتياط نتيجة لاستدلال الفقيه، وفتوى يقدمها لمقلديه. وهذا ما يسمّى (فتوى بالاحتياط). ويجب على المكلفين في هذه الحالة الالتزام باحتياط مرجعهم، تماماً كالتزامهم بسائر فتاواه<sup>(٨٠)</sup>.

- وقد يكون الاحتياط من (الاحتياط في الفتوى)؛ فإن كان وجوباً فإن لمقلدي المرجع المحتاط خيارين في هذه الحالة، هما:

أ- أن يعملوا بمقتضى الاحتياط<sup>(٨١)</sup>، فيحرزوا امتثالهم للواقع المحتمل، ويتأكدوا من براءة ذمتهم بنحو قطعي وجازم.

ب- أن يرجعوا في مورد الاحتياط إلى فقيه آخر تكون له فتوى في هذه المسألة،

ويعملوا بمقتضى فتواه<sup>(٨٢)</sup>. فلا يلزمهم العمل بالاحتياط إن قلّدوا فقيهاً آخر في موردّه، لكن لا يجوز لهم ترك الاحتياط إذا لم يرجعوا في ذلك إلى فقيه آخر. وبهذا يحرزون مطابقة أعمالهم للمعايير الشرعية؛ حيث إنهم انتخبوا طريق التقليد، وهو من الطرق التي يحرز بها المكلف مطابقة عمله لموازين الشريعة الإسلامية.

وإن كان الاحتياط استحبائياً فإنّ مقلّدي المرجع المحتاط أمام خيارين، هما:

أ. أن يعملوا بمقتضى الاحتياط<sup>(٨٣)</sup>، ليحرزوا الامتثال القطعي للواقع المحتمل.

ب. أن يتركوا الاحتياط، ويعملوا بمقتضى الفتوى التي بيّنها الفقيه<sup>(٨٤)</sup>، وهي - كما تقدّم - فتوى ترخيصية. ويكون عملهم حينئذٍ موافقاً لفتوى مرجعهم المحتاط، والتي هي حجة عليهم، ومحركة لبراءة ذمتهم. وليس لهم في هذا النوع من الاحتياط الرجوع إلى فقيه آخر؛ حيث إنّ لمرجعهم فتوى في المسألة<sup>(٨٥)</sup>.

### النقطة الثانية: ملاحظات واحترازات

١. اشترط أغلب الفقهاء في رجوع المقلّد الذي احتاط مرجعه احتياطاً وجوبياً أن يراعي سلّم الأعلمية، فيكون رجوعه إلى الأعلّم فالأعلّم من بعد مرجعه المحتاط. وهم قد انقسموا بين من أفتى بهذا الشرط، كالسيد اليزدي في العروة الوثقى<sup>(٨٦)</sup>؛ ومن جعل مراعاة الأعلمية هو الأحوط؛ كالسيد الخميني<sup>(٨٧)</sup>؛ ومن حصر هذا الشرط بصورة العلم بمخالفة فتوى غير الأعلّم لفتوى الأعلّم في المسألة، كالسيد الخوئي<sup>(٨٨)</sup>. وهذا الاختلاف تابع للاختلاف في أصل وحدود اشتراط الأعلمية في التقليد.

٢. عمل المكلف بالاحتياط في احتياطات مرجعه الوجوبية متوقّف في العبادات على جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي. وهي فكرة محلّ اختلاف بين العلماء، وإن كان الرأي السائد فيها هو الجواز. فلو قيل بعدم الجواز لتعيّن على المكلف أن يقلّد غير الأعلّم المحتاط، إذا تمكّن من ذلك<sup>(٨٩)</sup>.

٣. استثنى بعض الفقهاء من عدم جواز الرجوع إلى فقيه آخر في الاحتياطات الاستحبائية حالة واحدة، وهي ما إذا كانت فتوى الغير أوفق بالاحتياط، فيجوز حينئذٍ تقليد الغير<sup>(٩٠)</sup>. وهذا يجري - كما نصّ فقهاء آخرون - في الرجوع إلى غير الأعلّم من بعد المرجع المحتاط في الاحتياطات الوجوبية أيضاً، فيجوز الرجوع إلى غير الأعلّم



بعد المرجع المحتاط إذا كانت فتواه أوفق بالاحتياط<sup>(٩١)</sup>.

٤. قد لا يلتفت المكلف إلى احتياط مرجعه في مورد ما، أو لا يستطيع معرفة فتوى غيره، فيؤدّي العمل دون استناد إلى فتوى مرجع آخر أثناء الأداء، فهل يبطل عمله في هذه الحالة أم يمكن تصحيح عمله؟

أفتى بعض المراجع - كالسيد السيستاني - بتصحيح العمل، من خلال الرجوع إلى فتوى مَنْ يستطيع تقليده، إذا كان العمل مطابقاً لرأيه، وإن كان الرجوع بعد أداء العمل. كما أفتى مراجع آخرون - كالسيد الخامنئي - بإمكانية تصحيح العمل إذا كان مطابقاً حين أدائه لرأي مَنْ يمكنه تقليده، ويكون عمله صحيحاً ومجزئاً، حتى بدون نيّة الرجوع بعد العمل<sup>(٩٢)</sup>.

٥. قد يرجع المكلف في بعض احتياطات مرجعه إلى فقيه آخر، ثمّ يتوفّى المرجع الثاني، وحينئذٍ ربّما يطرأ هذا التساؤل: هل يستطيع المكلف الرجوع إلى المرجع المتوفّى في الاحتياطات التي رجّع إليه فيها قبل وفاته؟ وهل يصحّ أن يرجع إليه بعد وفاته في غير هذه الاحتياطات؟

وهنا نجد اختلافاً في أجوبة المراجع عن هذا السؤال؛ فبعضهم - كالشيخ السبحاني - يجيز الرجوع إلى المرجع المتوفّى في الاحتياطات التي رجّع إليه فيها المكلف قبل وفاته، ولا يجيز الرجوع إليه في غيرها؛ وبعضهم - كالسيد السيستاني - يجيز الرجوع إليه في جميع الاحتياطات إذا كان المكلف ملتزماً في حياة المرجع بالرجوع إليه في الاحتياطات الوجوبية مطلقاً؛ بينما لا يجيز بعضهم - كالشيخ الفيّاض - الرجوع إلى المرجع المتوفّى في الاحتياطات، حتّى تلك التي كان قد رجّع المكلف إليه فيها قبل الوفاة، بل يلزم على المكلف إمّا العمل بالاحتياط أو الرجوع إلى المجتهد الحي<sup>(٩٣)</sup>.

٦. بعد أن كان المكلف ملزماً في موارد الاحتياطات الوجوبية عند مرجعه بأن يحتاط أو يرجع إلى غيره من الفقهاء فإنّ عدم التزامه بأحد هذين الخيارين يعدّ خروجاً عن مقرّرات الشريعة. ولعلّه لهذا ذهب بعض العلماء إلى الحكم بفسق المكلف إذا أصرّ على ارتكاب أمرٍ يرى مرجعه حرّمته على نحو الاحتياط الوجوبي، مثل: حلق اللحية، دون أن يكون مستنداً في هذه المخالفة إلى فتوى فقيه يصحّ رجوعه إليه<sup>(٩٤)</sup>؛ بينما ذكر بعض العلماء أنّه لا يحكم على هذا المكلف بالفسق، لكنّ لا يحكم

عليه بالعدالة أيضاً، فلا يُرتَّب عليه ما يُرتَّب على العدالة من آثار<sup>(٩٥)</sup>، كالاقتداء به في صلاة الجماعة<sup>(٩٦)</sup>.

### النقطة الثالثة: الاحتياط بين تفنيد الأدلة وعدم استكمال الاستدلال

فرّق بعض الفقهاء بين صورتين في الاحتياطات الوجوبية: الأولى: أن يكون احتياط المرجع ناشئاً من عدم استكمال له عملية الاستدلال، أو من أسباب خارج عملية الاستدلال؛ والثانية: أن يكون احتياطه ناشئاً من دراسته ونقده، وبالتالي رفضه للأدلة المطروحة في المسألة. وبعبارة أخرى: تارة تكون احتياطات الفقيه الأعم ناشئة من (جهة الخدشة والإشكال في مستند الحكم، بحيث يخطئ فتوى غيره)<sup>(٩٧)</sup>؛ وتارة ثانية تكون لأسباب أخرى، بحيث لا يخطئ فتوى غيره. فقالوا بإمكانية الرجوع إلى الغير في حالة عدم التخطئة، بينما لا يمكن ذلك عند التخطئة، بل يلزم المكلف بالاحتياط<sup>(٩٨)</sup>، و(لا وجه للرجوع لغير الأعم)<sup>(٩٩)</sup>. ولعلّ هذا التفصيل ومنع الرجوع إلى الغير هو لأنّ الأعم يرى غيره مخطئاً، وأدلة التقليد منصرفة عن حالة العلم بخطأ الفقيه، أو قاصرة عن أن تشملها، وسيرة العقلاء لم تجر على الرجوع إلى الخبير. والفقيه خبيرٌ. حتّى في حالة العلم بخطئه، أو في حالة كونه مخطئاً في نظر مَنْ هو أعم وأخبر منه<sup>(١٠٠)</sup>. وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن كثيراً من الاحتياطات هي ممّا يكون منشؤه تخطئة استدلال الغير، ونقد أدلته، بل جعل هذه الكثرة واضحة<sup>(١٠١)</sup>.

ولذلك نجد بعض الفقهاء قد نصّ على لزوم اتباع مقلّديه لاحتياطاته في بعض الحالات، ولم يُتَّخَ لمقلّديه الرجوع إلى الغير فيها، ومنهم: الشيخ الآخوند الخراساني، الذي خصّ جواز الرجوع فيما لو بيّن احتياطه بكلمة تأمّلٍ أو إشكال<sup>(١٠٢)</sup>؛ ومنهم: الشيخ إسحاق الفيّاض، حيث نبّه إلى أنّ الاحتياط المذكور في رسالته العملية (إن كان مسبقاً بالفتوى أو ملحوقاً بها فهو استحبابيٌّ يجوز تركه، وإلاّ فهو وجوبيٌّ، وعلى العامي أن يعمل به، تبعاً لمقلّده)<sup>(١٠٣)</sup>. ولعلّ هذا راجعٌ إلى التزام هؤلاء المراجع بعدم الاحتياط في الفتوى، إلّا في موارد رفضهم للأدلة المطروحة في المسألة مورد الاحتياط.

### النقطة الرابعة: بين الرجوع إلى الفتوى والرجوع إلى الرأي

قد يصل الفقيه إلى رأيٍ ونتيجة تكون واضحة في نظره، غير أنّه مع ذلك لا

ييدي ولا يعلن رأيه لمقلّديه، فلا يطرح رأيه كفتوى في رسالته العملية مثلاً، بل يحتاط وجوباً في المسألة. فإذا اتفق أن اطلع المكلف الذي يقلّد هذا الفقيه على رأيه الذي لم يُفتّ به، كما لو قرأ بحثه الاستدلالي وعلم برأيه بشكل قطعي، وكما لو صرح له المرجع بذلك شفهاً، أو نقل له ذلك تلامذته الذين يثق بهم، فهل يمكنه أن يأخذ به ويعمل على وفقه، أم ليس له ذلك، بل يتعيّن عليه أن يلتزم بموقف مرجعه في مقام الفتوى؟ وبعبارة أخرى: يمكن أن نسأل: هل للمقلّد أن يقلّد مرجعه في الرأي أم ليس له إلا أن يقلّده في الفتوى؟

يمكن أن يكون الجواب عن هذا السؤال باحتمالين: أوّلهما: الإيجاب، وتوسعة دائرة التقليد إلى الآراء العلمية، فضلاً عن الفتاوى؛ وثانيهما: النفي، وقصر مجال التقليد على الفتاوى، دون الآراء العلمية التي لم يظهرها الفقيه في مقام الإفتاء. وقد صرح بالإيجاب عددٌ من المراجع الذين وجّهنا لهم استفتاءات بهذا المطلب، ونصّوا على إمكان الأخذ بالرأي الفقهي، إذا تأكّد المقلّد من تبني الفقيه له، ولا يتعيّن أن يلتزم بموقف الفقيه الاحتياطي، وإن كان يمكنه ذلك.

وقد كان هذا نصّ الاستفتاء: إذا احتاط المرجع في الرسالة العملية في مسألة، لكنّ المقلّد علم برأي المرجع من خلال بحوثه الاستدلالية، أو من خلال تصريح المرجع نفسه له، فهل لهذا المقلّد أن يأخذ برأي المرجع، أو يلزمه إمّا العمل بالاحتياط ذكره في الرسالة العملية أو الرجوع إلى مرجع آخر؟

فكان جواب السيد شبيري الزنجاني: (يجوز الأخذ برأي المجتهد، كما يجوز العمل بالاحتياط المذكور)<sup>(١٠٤)</sup>.

وكان جواب الشيخ دوستي الزنجاني: (إذا علم المقلّد رأي مَنْ وظيفته أن يقلّده في مسألة، بتصريح منه، أو حتّى من خلال بحوثه واستدلالاته، علماً قطعياً فله العمل به، وترك الاحتياط الذي ذكره في الرسالة العملية)<sup>(١٠٥)</sup>.

وقد أجاب بهذا الجواب، أو قريب منه، السيّد علوي الجرجاني<sup>(١٠٦)</sup> والشيخ غرامي القمي<sup>(١٠٧)</sup>. وصرّح بذلك أيضاً السيد محمد رضا السيستاني<sup>(١٠٨)</sup>.

وللسيد الخوئي جوابٌ يمكن أن يستوحى منه إمكانية الأخذ برأي المرجع حتّى لو لم يصرّح به في الرسالة العملية؛ فقد سئل عن فائدة التعرّض في الرسالة العملية

لمسألة عدم وجوب إعلام المرجع لمقلّديه بفتواه الجديدة إذا تبدّل رأيه، فإنّ المقلّد لا علاقة له بهذا الحكم، بل هو متعلّق بالمرجع، فأجاب بأنّ إحدى فوائد ذلك هو أنّ المقلّد يجب عليه العمل برأي المرجع إذا اطّلع عليه، وليس له الاعتراض إذا لم يعلن رأيه<sup>(١٠٩)</sup>. لكنّه ﷺ، في جوابه عن سؤال آخر، ذكر بأنّ على مقلّديه أن يلتزموا بما في الرسالة العملية، فلا يصحّ لهم أن يلجأوا إلى البحوث الاستدلالية؛ ليعملوا بما يصل إليه المرجع من اجتهادات وآراء فيها<sup>(١١٠)</sup>.

### مقاربة الفكرة

هذا، ولعلنا نستطيع مقاربة الجواب من خلال الرجوع إلى أدلة مشروعية التقليد، فنرى موضوعها ومجالها، وألّه شاملٌ لرأي الفقيه أم محدودٌ بفتواه التي يعلنها. إننا نجد أنّ الأدلة المطروحة للاستدلال على شرعية التقليد، وكونه طريقاً لامثال الأحكام الشرعية، نجد هذه الأدلة متعدّدة؛ فمنها: السيرة العقلائية؛ ومنها: الأدلة النصّية. إلّا أنّ أهمّ هذه الأدلة وأتقنها، بل (يمكن أن يقال: إنّ الدليل الوحيد، هو بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم)<sup>(١١١)</sup>. ومن الواضح كون مدار السيرة على رأي العالم، والنتيجة التي يصل إليها بعلمه واجتهاده، وما الفتوى إلّا طريقٌ لمعرفة رأيه. وبمقتضى هذا الدليل سيكون حصر التقليد بالاعتماد على الفتوى غير واضح. أمّا الأدلة النصّية التي تمّ التمسك بها، كآية النّفَر، وآية السؤال، فإضافة إلى ما تمّ طرحه عليها من إشكالات، فقد أرجعها بعض العلماء إلى إمضاء السيرة<sup>(١١٢)</sup>، وبالتالي لن يقتصر مجالها على الفتوى، دون الرأي العلمي.

نعم، أخذ في بعض الروايات عنوان الإفتاء والمفتي، كما في قول أبي جعفر ﷺ لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة، وأفّت الناس؛ فأني أحبّ أن يرى في شيعتي مثلك»<sup>(١١٣)</sup>، أو ما كتبه الإمام أمير المؤمنين ﷺ إلى بعض الفقهاء من ولاته، وجاء فيه: «واجلس لهم العصرين، فأفّت المستفتي، وعلم الجاهل، وذاكِر العالم»<sup>(١١٤)</sup>. ومن هنا قد تكون مثل هذه الروايات مستنداً للقول بعدم صحّة العمل برأي الفقيه إذا لم يُفّت به. إلّا أن يكون هذا العنوان طريقاً إلى معرفة الرأي، ولا تكون له موضوعية، كما أشار إليه بعض العلماء، الذين تداولت معهم هذه المسألة. ورُبما يوجّه رفض بعض

العلماء اعتماد مقلديهم على بحوثهم الاستدلالية، وإرجاعهم إلى الرسائل العملية فقط، بأنهم يكونون غير ملتزمين بإيراد النتائج النهائية التي يطمئنون إليها بشكل نهائي في تلك البحوث، أو بكونهم لا يطمئنون بقدرة المكلفين كلهم على استخلاص آرائهم، فلم يريدوا أن يفتحوا باباً عاماً غير مضمون الدقة.

### العمل برأي الفقيه غير المتصدّي

وبناءً على هذا التصوير وهذه الفكرة يمكن أن يُستفاد تصحيح العمل برأي الفقيه غير المتصدّي لمقام المرجعية فيما لو التزم بالاحتياط الفقهاء الذين هم أعلم منه، ووجد المكلف رأياً علمياً له، فيمكنه حينئذٍ العمل اعتماداً عليه، ولا يشترط في ذلك أن يكون متصدّياً لمقام الإفتاء؛ حيث إن المدار هو على رأي العالم، لا فتواه، ولا أثر حينئذٍ لعدم تصديّه للمرجعية، لكن يشترط أن يكون الفقيه الذي يُراد أن يرجع إليه جامعاً لشرائط الإفتاء<sup>(١١٥)</sup>.

### النقطة الخامسة: الاحتياط ولغة الرسائل العملية

جرت عادة الفقهاء على اتخاذ مصطلحات متعدّدة وطرق خاصّة للتعبير عن الاحتياطات الوجوبية والاستحبابية، في بيانهم لآرائهم الفقهية حين يعرضونها لمقلديهم في ما يُعرف بالرسائل العملية. وهم يريدون بذلك أحياناً الإشارة إلى نكات علمية في أدلة المسائل التي يحتاطون فيها. وهذا ما أثار جملة من الملاحظات، من أهمّها: عدم انسجام لغة الرسائل العملية مع مخاطبيها المعاصرين غير المتخصّصين؛ لنخبويّتها وانطلاقها من عُرف لغوي سائد بين الحوزويين، ويصعب على غيرهم فهمه والتفاعل معه. فعبارات مثل: يشكل، محلّ تأمل، فيه نظر، الأحوط مطلقاً، وغيرها، لا يفهمها عامّة المكلفين<sup>(١١٦)</sup> ما لم يتصدّد لتوضيحها طلاب العلوم الحوزوية، أو العارفين بها. ويتبيّن حجم هذه المشكلة من استفسارات المكلفين المتكرّرة في هذا المجال<sup>(١١٧)</sup>. بل ربّما يحصل - وقد حصل فعلاً - اختلاف بين علماء فضلاء قريبين من آراء ومباني المرجع نفسه في تحديد نوع الاحتياط، أو تمييزه عن الفتوى بالاحتياط، في بعض المسائل الموجودة في الرسائل العملية، وخصوصاً إذا ما التفتنا إلى أنّ بعض العبارات

تستعمل للاحتياطين الوجوبي والاستحابي، ويميّز بينها بسبقها أو تعقبها للفتوى. وقد انتبه إلى هذه الملاحظة جملةً من المراجع، فحاولوا أن يختاروا تعبيرات أوضح، وأقرب إلى الفهم العادي، ومنهم: السيد البروجردى، فاستبدل تعبير (الأحوط) مطلقاً بـ (الأحوط وجوباً)؛ لتمييزه عن الاحتياط الاستحابي<sup>(١١٨)</sup>؛ وبعض المراجع المعاصرين، ومنهم:

- السيد الشهيد الصدر: استعمل في كتابه (الفتاوى الواضحة)؛ للدلالة على الاحتياط الاستحابي، هذه الكلمات (الأحسن، الأولي، يرجح)<sup>(١١٩)</sup>.

- السيد محمد سعيد الحكيم: استعمل في كتاب (الأحكام الفقهية)؛ للدلالة على الاحتياط الوجوبي، هذا الرمز (II)<sup>(١٢٠)</sup>.

- السيد محمد حسين فضل الله: استعمل في كتاب (أحكام الشريعة)؛ للدلالة على الاحتياط الاستحابي، كلمة (الأحوط)<sup>(١٢١)</sup>.

وهي تبقى محاولاتٌ محدودة، بحاجة إلى الاستمرار والتطوي؛ من أجل الوصول إلى حالةٍ أفضل في العلاقة بين المرجعية وعموم المكلفين.

## الهوامش

- (١) الشيخ حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٢: ١٤٠.
- (٢) حبّ الله، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ٥٦.
- (٣) الشيخ محمد صادق، فقه غويا: ١٥.
- (٤) الشيخ محمد إبراهيم جنّاتي، تاريخ تحولات وكيفية بيان فقه: ٣٠٠.
- (٥) السيد أحمد الحسيني، احتياطاتي روا ونا روا، ريشه ها وعوامل، مجله فقه، العدد ٣٦: ٤٧.
- (٦) جنّاتي، تاريخ تحولات وكيفية بيان فقه: ٣٥٥.
- (٧) السيد محمد رضا السيستاني، بحوث فقهية: ٤١٤.
- (٨) الحسيني، احتياطاتي روا ونا روا، ريشه ها وعوامل، مجله فقه، العدد ٣٦: ٥٨.
- (٩) المصدر السابق: ٥٩.
- (١٠) جنّاتي، تاريخ تحولات وكيفية بيان فقه: ٣٠٠.
- (١١) تعرّضنا إلى احتياطات السيد اليزدي في الفصل الأول من البحث، في مبحث تاريخية الاحتياط.
- (١٢) الحسيني، احتياطاتي روا ونا روا، ريشه ها وعوامل، مجله فقه، العدد ٣٦: ٥٧.

- (١٣) الشيخ محمد علي التوحيد، مصباح الفقاهة (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي) ١: ١٩٣.
- (١٤) الكليني، الأصول من الكافي، في ١: ٤٢.
- (١٥) الشهيد السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى والثانية): ٣٨٤.
- (١٦) الشيخ علي كاشف الغطاء، النور الساطع في العلم النافع ١: ٢٦٠.
- (١٧) السيد محمد المجاهد الطباطبائي، مفاتيح الأصول ١: ٦٠٢.
- (١٨) المصدر نفسه.
- (١٩) كاشف الغطاء، النور الساطع في العلم النافع ١: ٢٦٠.
- (٢٠) السيستاني، بحوث فقهية: ٤١٣.
- (٢١) الطباطبائي، مفاتيح الأصول ١: ٦٠١.
- (٢٢) الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تفسير الآية ١٥٩ من سورة البقرة.
- (٢٣) السيد تقي القمي، الغاية القصوى في التعليق على العروة الوثقى (كتاب الاجتهاد والتقليد): ١٣٣.
- (٢٤) الميرزا علي الغروي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي) ١: ٣٧٤.
- (٢٥) الشهيد مرتضى مطهرى، سلسلة تراثه وآثاره (المرأة حقوقها وحجابها): ٤٥٨.
- (٢٦) القمي، الغاية القصوى في التعليق على العروة الوثقى (كتاب الاجتهاد والتقليد): ١٣٣.
- (٢٧) السيد محمد كاظم مصطفى، مائة قاعدة فقهية ١: ٣٥.
- (٢٨) الكليني، الأصول من الكافي ١، باب بذل العلم، ح ١.
- (٢٩) الغروي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي) ١: ٣٧٥.
- (٣٠) المصدر نفسه.
- (٣١) استفتت هذا الوجه من بعض الأساتذة.
- (٣٢) الشيخ محمد صنقور، المعجم الأصولي ١: ٨٠.
- (٣٣) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٤٩٣.
- (٣٤) الشيخ رضا أستاذي، ظاهرة الاحتياط في التراث الفقهي، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٤: ٢١٤.
- (٣٥) الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٢٧، الباب ٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٨.
- (٣٦) نهج البلاغة: ٣٦٠، الحكمة رقم ١١٥.
- (٣٧) الطوسي، الأمالي: ٦٨.
- (٣٨) الكليني، الأصول من الكافي ١: ٦٨.
- (٣٩) المحدث يوسف البحراني، الحقائق الناضرة ١: ٧٦.
- (٤٠) المحدث محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٥٨.
- (٤١) الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٦١.
- (٤٢) شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٤٩٣.
- (٤٣) الأخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٣٤٤.

- (٤٤) المصدر السابق: ٣٧٤.
- (٤٥) السيد محمد سرور البهسودي، مصباح الأصول (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي) ٢: ٥٦٥.
- (٤٦) صنقور، المعجم الأصولي ١: ٨١.
- (٤٧) محمد رضا رجب نجاد، احتياط در ترك احتياط: ٢٠٣.
- (٤٨) الشيخ محمد جواد مغنّية، فقه الإمام الصادق عليه السلام ١: ٣٣.
- (٤٩) المصدر السابق: ٣١.
- (٥٠) الشيخ محمد الفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (الاجتهاد والتقليد): ٢٨٩.
- (٥١) الشيخ إبراهيم جنّاتي، أزمة الاحتياط في الفتاوى الدينية، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٤: ٢٣٦. ولا حظ أيضاً: احتياط در ترك احتياط: ١٥٠ وما بعدها.
- (٥٢) الحسيني، احتياطهاي روا ونا روا، نمونه ها وپيامدها، مجله فقه، العدد ٣٧ - ٣٨: ١٣٠.
- (٥٣) السيد محمد حسين فضل الله، الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل: ٢٥٧.
- (٥٤) رجب نجاد، احتياط در ترك احتياط: ٢٠٣.
- (٥٥) مطهرّي، سلسلة تراثه وآثاره (المرأة حقوقها وحجابها): ٤٥٨.
- (٥٦) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مسائل حُرْجة في فقه المرأة، السّتر والنظر: ٢١٨.
- (٥٧) الشيخ جعفر الشاخوري البحراني، حركية العقل الاجتهادي لدى فقهاء الشيعة الإمامية: ٣٧.
- (٥٨) شمس الدين، مسائل حُرْجة في فقه المرأة، السّتر والنظر: ٢١٨.
- (٥٩) فضل الله، الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل: ٢٥٨.
- (٦٠) حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٢: ١٤٢.
- (٦١) الصدر، بحوث في علم الأصول ٤: ٤٤٤.
- (٦٢) جنّاتي، تاريخ تحولات وكيفية بيان فقه: ٧١. ولا حظ أيضاً: المصدر السابق: ١٧٥، ٣٠٦.
- (٦٣) حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي ٢: ١٤٢. ولا حظ أيضاً: شمس الدين، مسائل حُرْجة في فقه المرأة، السّتر والنظر: ٢٢٠.
- (٦٤) حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي ٢: ١٤٢. ولا حظ أيضاً: شمس الدين، مسائل حُرْجة في فقه المرأة، السّتر والنظر: ٢٢٠.
- (٦٥) جنّاتي، أزمة الاحتياط في الفتاوى الدينية، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٤: ٢٣٦.
- (٦٦) الحسيني، احتياطهاي روا ونا روا؛ نمونه ها وپيامدها، مجله فقه، العدد ٣٧ - ٣٨: ١٢٥، نقلاً عن السيد البروجردي.
- (٦٧) الحسيني، احتياطهاي روا ونا روا؛ ريشه ها وعوامل، مجله فقه، العدد ٣٦: ٥٩.
- (٦٨) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٩: ٢٧٨.
- (٦٩) حوار مع السيّد كمال الحيدري، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٢٢: ١٨٩.
- (٧٠) جنّاتي، أزمة الاحتياط في الفتاوى الدينية، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٤: ٢٣٦.
- (٧١) رجب نجاد، احتياط در ترك احتياط: ٨١.



- (٧٢) حوار مع السيّد كمال الحيدري، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ٢٢: ١٨٩.
- (٧٣) أستاذي، ظاهرة الاحتياط في التراث الفقهي، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٤: ٢٢١.
- (٧٤) الشيخ عبدالكريم الحائري، درر الفوائد ٢: ٦٧.
- (٧٥) أستاذي، ظاهرة الاحتياط في التراث الفقهي، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٤: ٢٢١.
- (٧٦) الحائري، درر الفوائد ٢: ٦٧.
- (٧٧) أستاذي، ظاهرة الاحتياط في التراث الفقهي، مجلّة نصوص معاصرة، العدد ٤: ٢٢١.
- (٧٨) السيستاني، بحوث فقهية: ٤١٣.
- (٧٩) الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء ١: ٢٢٣.
- (٨٠) الشيخ حسن فياض، منتخب الأحكام (مطابق لفتاوى السيد الخامنئي): ١٤، مسألة ١٢.
- (٨١) السيد محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى ١: ٥٤، مسألة ٦١. ولا حظ أيضاً: السيد عليّ الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات ١: ٩، سؤال ٨.
- (٨٢) المصدر نفسه.
- (٨٣) اليزدي، العروة الوثقى ١: ٥٤، مسألة ٦١. ولا حظ أيضاً: الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات ١: ٩، سؤال ٨.
- (٨٤) المصدر نفسه.
- (٨٥) شمس الدين، الاجتهاد والتقليد: ٤٩٤.
- (٨٦) العروة الوثقى والتعليقات عليها ١: ٣٤٧.
- (٨٧) المصدر نفسه.
- (٨٨) المصدر نفسه.
- (٨٩) السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ١٠٠.
- (٩٠) اليزدي، العروة الوثقى ١: ٥٤، مسألة ٦٣.
- (٩١) العروة الوثقى مع التعليقات عليها ١: ٣٤٧.
- (٩٢) الشيخ مرتضى الباشا، الحبة في مناسك الحج والعمرة: ٢٩.
- (٩٣) المصدر السابق: ٢٧.
- (٩٤) السيد أبو القاسم الخوئي، المسائل الشرعية ٢: ٩، جواب سؤال ١٣.
- (٩٥) الخوئي، صراط النجاة (مع تعليقات الميرزا جواد التبريزي) ٢: ٢٨٥.
- (٩٦) للاستزادة راجع: السيستاني، بحوث فقهية: ٤١١.
- (٩٧) السيد محمد حسن اللنگرودي، الدرّ النضيد ٢: ٤٠٧.
- (٩٨) الشيخ محمد عليّ گرامي القمي، المعلقات على العروة الوثقى ١: ٢٣.
- (٩٩) اللنگرودي، الدرّ النضيد ٢: ٤٠٧.
- (١٠٠) لا حظ: للاستزادة والتوسع: الميرزا جواد التبريزي، دروس في مسائل علم الأصول ٦: ٤١٤.
- (١٠١) السيد رضا الصدر، الاجتهاد والتقليد: ٣٩٥.
- (١٠٢) لا حظ: الشيخ مرتضى الأنصاري، صراط النجاة (محشّى): ٣٢، هامش ٤.

- (١٠٣) الشيخ محمد إسحاق الفيّاض، منهاج الصالحين ١: ٢١، مسألة ٣٣.
- (١٠٤) استفتاء خطّي، برقم ١٠٤٠٠، وتاريخ ١٣٩٤/٩/٤ هـ.ش.
- (١٠٥) استفتاء خطّي، غير مرّقّم.
- (١٠٦) استفتاء خطّي، برقم ١٠٥٤٥، وتاريخ ١٣٩٤/٩/١١ هـ.ش.
- (١٠٧) استفتاء خطّي، برقم ٩٤/١٦٥، وتاريخ ١٣٩٤/٩/٦ هـ.ش.
- (١٠٨) السيستاني، بحوث فقهية: ٤١٣.
- (١٠٩) الخوئي، صراط النجاة (مع تعليقات الميرزا جواد التبريزي) ٣: ١٤، سؤال ٢١.
- (١١٠) المصدر السابق ٢: ١٥، سؤال ١٩.
- (١١١) الشيخ جعفر السبحاني، تهذيب الأصول (تقريراً لأبحاث السيد الخميني) ٣: ٦٠٩.
- (١١٢) السيد محمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج (الاجتهاد والتقليد): ١٠.
- (١١٣) النجاشي، فهرست أسماء مصنّفي الشيعة: ١٠.
- (١١٤) نهج البلاغة، الرسالة ٦٧.
- (١١٥) استفتاءات خطّية مقدّمة إلى مجموعة من المراجع، سبق ذكرها.
- (١١٦) عبّاس يزداني، مروري بر رساله هاي عملي، مجله فقه، العدد ١٣: ٢١٣.
- (١١٧) جنّاتي، تاريخ تحولات وبيان كيفيت فقه: ٣٤٢.
- (١١٨) المصدر نفسه.
- (١١٩) الشهيد السيد محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة: ٩٣.
- (١٢٠) السيد محمد سعيد الحكيم، الأحكام الفقهية: ٦.
- (١٢١) السيد محمد حسين فضل الله، أحكام الشريعة: ١٢.

## وظيفة الخراج في الممارسة التاريخية السياسية

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد (\*)

بات من المشهور أن أرض العراق والشام ومصر بعد فتحها من المسلمين صارت أرضاً خراجية. ومن تبعات ذلك، على أشهر الأقوال، أن ملكيتها أصبحت للدولة، وأن الحاكم إذا مكّن أهلها من العمل عليها فبمقابل خراجي (وظيفة مالية) تدفع سنوياً للدولة، سمّوه بالخراج، بحيث شكل هذا (الخراج) أهمّ روافد خزينة الدولة، ثم تحول إلى خزينة الحاكم. وموضوعة الخراج تثير مجموعة من الأسئلة، ربّما هي أسئلة البحث، وأبرزها:

١. ما هو المسوغ الحقوقي لمصادرة الأرض التي اكتسبت الناس ملكيتها بعمل أو بعوض، كالشراء من الأفراد أو من الدولة قبل فتح المسلمين لها؟ هل مستندهم من القرآن، أو من السنّة القولية، أو من فعل النبي ﷺ، أو من الإجماع المعتبر، أو المستند تطبيقيّ لسياسة اعتمدت في زمن عمر بن الخطاب؟
٢. هل هذه المصادرة خاصّة بمن ترك أرضه وجلا عنها، أو تعمّ من أقام بها، سواء كان باقياً على عقيدته في مقابل جزية يدفعها للدولة عن رأسه أو أسلم بعد فتح بلاده عنوةً فيطالب بجزية عن أرضه التي يعمل عليها؟
٣. هل تسالم العلماء على أصل هذا الحكم، ودليله؟
٤. هل الأرض تدخل في مفهوم الغنيمة في عرف الشرع؟
٥. هل تصنّف الأرض بحسب عقيدة الشخص الذي ملكها سابقاً، وجاء الفتح فغيّر طبيعتها القانونية؟

---

(\*) رئيس قسم الدراسات العليا في كلية الفقه، ومدير مركز الدراسات، في جامعة الكوفة. من العراق.

٦. إذا كان الخراج ممّا عرفه الناس قبل الفتح فلماذا اختلفوا في أساسه وصيرورته وأحكامه؟ حتّى طلب هارون الرشيد في (١٨٠هـ) إيضاحاً له من أبي يوسف، أي بعد النصف الثاني من القرن الهجري الثاني، فأجابه بأن كتب له كتاب الخراج. وقد كتب مؤلّفون بعده أكثر من عشرين مؤلّفاً عن الخراج، وتجد ذلك حينما تراجع فهرست ابن النديم. كما تجدهم لم يتّفقوا على أساسه وصيرورته وأحكامه<sup>(١)</sup> وآثاره، ورُبّما لم يتعرّض أحد منهم إلى أن نظام الخراج كان نظام جباية مطبقاً في دولة الأكاسرة الفرس قبل فتح العراق<sup>(٢)</sup>، وعند الروم، ورُبّما في أطراف الجزيرة. ولم يذكر أحدٌ أن مصطلح الخراج من مصطلحات الروم الإدارية، ولفظها (خورجيا)<sup>(٣)</sup>، وقد تحول إلى لفظة عربية في زمن عمر، وصار استعمال اللفظ بالعربية يعني (عطاء يدفعه الناس للسلطان) مقابل شيء، أو بلا مقابل، مثل: (غلة العبد)، أو مثل: الإتاوة، وقيل: هو ما يخرجّه قومٌ سنوياً من مالهم لغيرهم؛ بسبب الغلبة للسلطان. أما خراج عمر فهو غلة، أي مقدارٌ من المال يدفعه أهل أرض عامرة أخذت عنوة من حكامهم، مقابل تمكينهم من العمل في أرضهم العامرة. وابتداءً يحسن أن نمرّ على مقدمتين، هما: تقسيمات الفقهاء للأرض؛ وتقسيماتهم للضرائب المالية.

### تقسيمات الفقهاء للأرض

يقسّم الفقهاء الأرض في كتبهم على نحوين:

**الأول:** الأرض العامرة، أي المستثمرة والمحياة، مقابل الأراضي الموات، أي غير الصالحة للاستثمار، أو الصالحة ولا مالك لها ولا مستثمرة، فتكون في جنس العامرة. أما **النحو الثاني** فتقسّم الأرض على حسب خضوعها لسلطة الدولة الإسلامية، وهي على ثلاثة أشكال:

١. ما أسلم عليها أهلها طوعاً قبل الفتح أو قبل الاستيلاء عليها عنوةً، فهي أرض عشرية.

٢. ما أخذت منهم عنوة بالسيف وهي عامرة، فهي أرض خراجية.

٣. ما صالح أهلها عليها فهي بحسب وثيقة الصلح.

ولكلّ صنفٍ من الأصناف أحكام خاصّة به. وموضوعنا يتركّز على الأرض

الخراجية.

### تقسيم الفقهاء للمردودات المالية للدولة

يقسم الفقهاء المردود المالي الذي يصل إلى الدولة؛ لإنفاقه على المصالح العامة، على الوجه التالي:

١. بعض مصارف الزكاة، مثل: (في سبيل الله)؛ إذ المصارف الأخرى محددة الصرف للمستحقين، والذين يجوز للمزكّي أن يعطيها لهم مباشرة، دون أن يدفعها للدولة، إلا إذا طلبها الحاكم، فحينئذ تجبى له بالعنوان الثانوي.
  ٢. ما يصل إلى الدولة من الخمس (لله وللرسول ولذي القربى)؛ فإنه جزء من الخمس الذي قد لا يغطي نفقات الدولة، ولا سيما مَنْ لم يخضع المعادن للخمس، وهم الجمهور من غير الحنفية والإمامية.
  ٣. أموال الفيء، وهي كلّ الأراضي التي لا مالك لها، وما انجلى عنها أهلها، وما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب. وهذه كلّها للدولة، توضع تحت نظر الحاكم، يضعها كيف يرى المصلحة. وهذه قليلة، ولا تكفي لإدارة شأن الدولة، فلجأوا إلى وضع الجزية والخراج في أموال الفيء.
  ٤. هناك موارد قليلة أخرى مثل: مال ما لا وارث له وما في حكمه.
- ونلاحظ هنا أن ما يطلق عليه الفيء بإضافاته المتعددة، ومنها: الخراج، هو العمود الفقري للمردود المالي للدولة؛ لتغطية نفقاتها المدنية والحربية. ولعل أبرز جزء من الفيء هو الخراج.

### الأصل اللغوي للخراج (Land tax)

ورد في المعاجم اللغوية لفظ (خَرَجَ) بمعنى أعطى عطاءً. فالخراج هو العطاء الذي يلزم (قوم) دفعه إلى آخر.

قال في أساس البلاغة: يُقال: كم خراج أرضك؟ أي مقدار ما يخرج لك من غلتها. ثم سُمّي ما يأخذه السلطان خراجاً باسم الخارج<sup>(١)</sup>. ويلاحظ هنا دور اللفظ (ثم)، أي إن اللفظ جاء متأخراً عن الوضع اللغوي.

وقال في التعريفات: هو الوظيفة التي توضع على أرض<sup>(٦)</sup>.

وقال في المحيط: إن (الطسق) لغةً هو الوظيفة من خراج الأرض<sup>(٧)</sup>. في حين قال في الصحاح: إن الطسق لفظٌ فارسيّ معرّب. وهنا يُلاحظُ عدم ورود الخراج كلفظ متداول، ولكنه متأخر عن الوضع. وفي جمهرة اللغة قيل: إن الإتاوة خراج، وهو ما كان يؤدّي إلى الملوك وأصحاب النفوذ في الجاهلية، واستشهد بقول الشاعر:

أدّوا الإتاوة لا أباً لأبيكم للحارث بن مورك بن شحوم<sup>(٨)</sup>

فهو إذن (عُرف) عرّفه الفرس والروم، وعرفه عرب الجاهلية، ولكن بعنوان الإتاوة. ويسمّى الخراج أحياناً بالجزية، وقيل: هي نوعان: جزية الرؤوس؛ وخراج الأرض<sup>(٩)</sup>.

قال ابن قتيبة في غريب الحديث: الفّيء خراج الأرضين وجزية رؤوس أهل الذمة، بينما كان الفّيء على عهد رسول الله هو ما أفاء الله من المشركين ممّا لم يُوجَف عليه بخيل ولا ركابٍ أو بصلحٍ صالحوه<sup>(١٠)</sup>. إذن فموضوع الخراج والجزية هو ناتج الغلبة الحربية؛ لأنها أرضٌ أخذت عنوةً، وأناس حكموا بالقوة والغلبة من خلال الخيل والرجال.

جاء في تهذيب اللغة: إن معناه الغلّة، أي (ما يؤدّي جبراً كلّ سنة)<sup>(١١)</sup>. وهنا أقف على لفظ (الجبر)؛ لإزالة أساس الصلح من طبيعة الفريضة المفروضة بالقوة. وفي تاج العروس قال: الخرج: الإتاوة التي تؤخذ من أموال الناس، وهو شيء يخرج القوم في السنة من مالهم بقدر معلوم<sup>(١٢)</sup>. ثم قال: أما الخراج الذي وظّفه سيدنا عمر على السواد فإن معناه الغلّة، ثم صار توظيفاً على ما افتتح صلحاً، والحال أن إجماع الفقهاء قائمٌ على أنه أخذ من الأرض المأخوذة عنوة. ونقل عن الرافعي أن أصل الخراج ما يضربه السيد على عبده ضريبةً يؤدّيها إليه<sup>(١٣)</sup>. وهنا تبدو آثار السلطة والغلبة والقهر وآثار مرحلة العبودية المرتبطة بالأرض. ومنه ظهر اختلاف المركز القانوني للفرد في وضعه العام من خلال فرض الخراج.

## الخراج في الاصطلاح

إنه نسبة المال الذي يؤخذ على الأراضي التي افتتحتها المسلمون بالغلبة والسيف،

#### • وظيفة الخراج في الممارسة التاريخية السياسية

مما أقرّها الإمام بيد أصحابها من غير المسلمين يعملون عليها، بحسب ما يتفق عليه مع الحاكم المسلم أو من يُنيبه، من دون أن يفرق في من يفرض عليهم الخراج بين من كان يقاتل أو من لم يكن. والمشهور أنه اجتهد عمر، الذي اختار أن لا تقسم الأرض بين الفاتحين، بل تبقى بيد أصحابها مقابل (الخراج)، وسوّغ ذلك بأنه استحدث مصدراً ثابتاً ومتجدداً لمالية الدولة<sup>(١٣)</sup>؛ لكي يغطي به نفقات الثغور والفتوحات والأعطيات الادارية وأعطيات الجند وحقوق الأجيال التي تلي جيل الفاتحين. وقد روى البخاري قول عمر: (لولا آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها بين أهلها، كما فعل النبي في خيبر)<sup>(١٤)</sup>، مشيراً إلى حقوق الأجيال. وكان الموضوع في ما يفهم من النص أنه خلاف الأصل؛ لأن النبي بعد (جلاء اليهود وفرارهم من خيبر) جعل نصفها لل فاتحين والنصف الآخر بيد من بقي منهم، مقابل حق مالي يؤدونه للدولة، لم يطلق عليه الخراج.

وعندي أن موضوع خيبر مختلف شكلاً وموضوعاً عن خراج العراق. وسيأتي بيان ذلك.

ومما تقدّم من مضامين المعاجم اللغوية يظهر لنا:

١. أن الخراج مضموناً ومصطلحاً ممارسة سابقة على زمن الإسلام؛ فقد كان ملوك الفرس والروم وكبار المتفدّين في الجاهلية يجبرون الناس على دفعها لهم، مقابل دوزهم في حمايتهم. ولعل لفظة الطسق المنقولة من الفارسية إلى العربية، ولفظة خورجيا المنقولة من الرومية، دليل على ذلك. وله مضمون في تقاليد عرب ما قبل الإسلام، بمعنى الإتاوة. ولعله ذا صلة بما كان يجري في العراق قبل الفتح الإسلامي، من أن دهاقين العراق كانوا يؤدّونه إلى الفرس. لذلك ارتبط المفهوم بالوضع التاريخي لما كان سائداً قبل الإسلام من جهة، وارتبط ضمن تأثيرات العقيدة (مع غير المسلم)، كما في قضية الجزية التي رفضها بنو تغلب، فجعلها عمر (عشرين)؛ لما فيها من المنقصة، لذلك جعل الفقهاء الخراج والجزية ممّا يؤخذ من غير المسلم؛ لملاحظة الفرق والتمييز بين المسلم وغير المسلم من مواطني دار الإسلام في المركز القانوني. كما اختلط المفهوم في ما يؤخذ من أرض افتتحت عنوة وبين أرض صالح أهلها الفاتحين على (خراج) يدفعونه لهم؛ والفارق أن الأول فرض قانوني مفروض على شريحة من

المواطنين؛ بينما الثاني ناتج عقد رضائي بينهم وبين الدولة، في حين أن الاول ناتج تطبيق لقانون الفاتحين على المفتوحة أراضيهم. وظهر أن للمصطلح لغة علاقة بما كان يجرى بين السادة واستحقاقاتهم على عبيدهم كأفراد، كأحد معطيات فقه الرق. ومن المهم الإشارة إلى أننا لم نجد في القرآن الكريم، ولا في متون الحديث النبوي، هذا المضمون، وإنما ظهر المصطلح شكلاً ومضموناً بعد فتح العراق في النصف الثاني من العقد الثاني للهجرة، ولا سيما بعد فتح العراق.

نعم، ورد لفظ خرج في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجاً عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدّاً﴾ (الكهف: ٩٤). وخارجاً هنا يعني مقداراً من المال؛ لقاء ففعلك يا ذا القرنين، أي جعلاً نخرجه لك من أموالنا<sup>(١٥)</sup>، مقابل ما نريده من تخليص من يأجوج ومأجوج. وجاء قوله تعالى: ﴿أَمْ نَسْأَلُهُمْ خَرْجاً فَخَرَجَ رِبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (المؤمنون: ٧٢)<sup>(١٦)</sup>، وهنا هو الأجر على النبوة، أي العطاء مقابل الهداية التي حققت لهم مصلحة. لكن الزمخشري يعرفه بما عرف متأخراً. قال: هو ما تخرجه إلى الإمام من زكاة أرضك، وقيل: ما لزمك أداؤه<sup>(١٧)</sup>. وهو إسقاط تاريخي على تفسير النص. ويلاحظ أنه متردد بين الزكاة وبين ما تلزم السلطة مواطنيها به. وكلا الموضعين لا يشتركان في الجعل مقابل (وظيفة) على المجمعول له، ولكن يشتركان في أنهما أمران مفروضان بقوة القانون بلا مقابل، فاختلفت مضمونهما، وإن توحد جذرهما اللغوي.

أما في مضممار السلوك النبوي فقد ذكر أصحاب السير أنه ﷺ لما فتح خيبر في السنة السابعة، بعد صلح الحديبية، هرب أهلها، وبقي بعضهم، طالبين العفو من الرسول، وكانت خيبر قد ضمت قبل القتال فيها بني النضير، الذين تركوا المدينة وسكنوا خيبر، فصارت معقلاً لليهود في بلاد العرب. وكانوا لأموالهم ونفوذهم يتمتعون بسلطان مستقل، إلى جنب كيان المسلمين الجديد، وقد حصنوا مواقعهم تحصيناً قوياً. وبهذا الوجود القوي بشرياً واقتصادياً دخلوا مؤازرين في الحرب مع قريش أثناء معركة الأحزاب، وتحالفوا مع غطفان على حرب النبي ﷺ، وكان من أمرهم أنهم يهاجمون المدينة بصورة خاطفة<sup>(١٨)</sup> أثناء خروج المسلمين للقتال، فاستبقتهم الرسول بجيش لإحباط عدوانهم المخطط، بقيادة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام،



#### ● وظيفة الخراج في الممارسة التاريخية السياسية

فسقطت قلاعهم الواحدة تلو الأخرى، حتّى أعلن عددٌ منهم رغبته بالرحيل عنها، فسمح لهم بحمل ما يريدون، ومنح الذي يريد البقاء الحقّ في أن يعمل مقابل (حقّ مالي) يدفعه للنبيّ، ومنع النبيّ المسلمين التزوّج باليهودية، حتّى (بالزواج المؤقت)؛ خوفاً من إفساد المجتمع آنذاك، كما منع عليّ بن أبي طالب عليه السلام الجنود أن يدخلوا بساتينهم ويعبثوا بها. فبعد أن رأوا انتصار المسلمين في خيبر عقد باقي اليهود صلحاً يدفعون بموجبه الجزية<sup>(١٩)</sup>، وبهذا الصلح صارت أراضي بني النضير التي تركوها حبساً لنوابه أي (مصالح رئاسة الدولة). أما فداك فكانت هبةً منه للزهراء عليها السلام، وقيل: لأبناء السبيل عامّة. وأما خيبر فجزّأها ثلاثة أجزاء: اثنين لمصالح المسلمين؛ وجزءاً لنفقة أهله<sup>(٢٠)</sup>.

وقد قيل: إن خيبر هي أوّل فتح، وأوّل واقعةٍ حصل المسلمون فيها على المغنم. وقد اختلف الدارسون هل كان فتح خيبر عنوةً أو صلحاً؟ لأن بعض الحصون سلّمها أهلها للمسلمين؛ لحقن دمائهم، فكان ضرباً من الصلح<sup>(٢١)</sup>. قال ابن عمر: إن رسول الله صلى الله عليه وآله قاتل أهل خيبر فغلب على النخل، فخافوا، فصالحوه على أن يجلوا منها، وله الصفراء والبيضاء والحلقة، ولهم ما حملت ركابهم، فوافق، ثم نكثوا بالاتفاق، فلما نكثوا قرّر أن يجلّهم جميعاً، فقالوا: دُعنا في هذه الأرض نصلحها...، الحديث<sup>(٢٢)</sup>. فقد وقع الصلح، ثم حصل النقض، فزال أمر الصلح، ثمّ منّ عليهم بترك قتلهم، وإبقائهم عمالاً بالأرض التي ليس فيها مالٌ، فكان إبقاؤهم صلحاً صالحوا عليه رسول الله صلى الله عليه وآله. كما يُشار إلى أن الغزوات والمعارك التي خاضها النبي صلى الله عليه وآله من السنة الثانية بعد الهجرة حتّى خيبر لم تعرف عملية (غنيمة الأرض)، فإذا كان بها غنائم ففي الأموال المنقولة. وقد روى محمد بن حاتم قال: حدّثنا هيثم، عن جوير، عن الضحّاك قال: «لما فتح الله على نبيّه خيبر قال له أهل خيبر: يا أبا القاسم، نحن عبيدك، فاستبقنا، وادفع إلينا أرضك نعطك ما شئتَ ونأخذ ما شئتَ، فدفعها إليهم على النصف»<sup>(٢٣)</sup>، وهذا ناتجٌ عن صلحٍ ومعاودة وتراضٍ، لذلك كان مصير الأرض محلّ تساؤل، فقال ابن عبد البر: اختلف العلماء، بناءً على ما حصل في خيبر، هل تقسم الأرض إذا غنمت أو توقّف؟ وأورد مجموعة من الأجوبة؛ فقال الكوفيون: الإمام مخيرٌ؛ وقال الشافعي: تقسم؛ لأن الأرض غنيمة كسائر أموال الكفّار؛ وقال مالك:

توقف؛ اتباعاً لعمر؛ لأن الأرض مخصصة من سائر الغنيمة، فظهر منه أن الأصل في موضوع الغنيمة هي الأموال المنقولة. واختلاف الواقعتين فلا سبيل لقياس خراج العراق على خيبر، والقدر المقبول أن ما حصل في زمن عمر هو جزء من السياسة التي اعتمدها، فقرر أخذ الخراج، فكان من سياسات عمر بعد فتح العراق؛ لرفض حركة الفتوحات.

ومما تقدم يظهر أن النبي ﷺ لم يستعمل مصطلح الخراج مع أهل خيبر، وأن ما حصل في خيبر مختلف مضموناً عما سيحصل بالعراق. ففي خيبر طلبوا هم المصالحة معه ﷺ ببقائهم في الأرض، بعد أن انجلى عنها أهلها. لذلك اختلف الفقهاء في الموقف من الأرض، بعد أن اتفقوا في حكم المنقول من الأموال، على أربعة آراء. والمهم الإشارة إلى أن آراءهم من دون التفريق بين من كان يقاتل المسلمين من أهل العراق أو ممن لم يقاتلهم، ومصادرة أرض من لم يقاتل المسلمين، تعني إضافة قرار آخر على جزية الرؤوس، وامتلاك أرضهم العامرة المنتجة بلا سبب، سوى أنه «من أتباع دولة مغلوبة». والدليل أنه حتى لو أسلم بعد الفتح فإن أرضه ستبقى خراجية، بينما تسقط الجزية عنه إذا أسلم.

### قصة سواد العراق

عندما تقدمت جيوش الفاتحين في العقد الثاني للهجرة، واتجهت لفتح العراق، وجدوا أرضاً مليئةً بالأشجار والمزروعات، بحيث أطلقوا عليها (سواد العراق). فقد جاء عن هشام بن السائب قال: سمعتُ أبي يقول: إنما سُمِّيَ السواد؛ لأن العرب لما جاؤوا نظروا إلى أرضٍ مثل الليل من النخل والشجر، فسمّوه سواداً<sup>(٢٤)</sup>. ومثله روي عن أبي عبيد قال: إنما سُمِّيَ السواد؛ للخضرة التي في النخيل والشجر، وإن العرب تلحق لون الخضرة بالسواد<sup>(٢٥)</sup>.

وهنا يُشار إلى آثار اختلاف البيئة؛ فالفقيه الذي من الصحراء الخالية لا يفكر بالغلة، ولا اقتطاع جزء من الدخل الفردي للشأن العام؛ لانتهاء الموضوع عنده، على عكس الفقيه في الأرض المليئة بالزروع والمعادن، والذي يعرف نظم الزراعة والريّ والثمار والخير الوفير الذي لم يعرفه الفاتحون في بلدهم. ولعل هذا الذي أثار فيهم

نزعة المشاركة في ناتج الأرض لصالح الدولة.

وجاء عن يحيى بن آدم قوله: «فأما سوادنا هذا فإننا سمعنا أنه كان في أيدي النبط، فظهر عليهم أهل فارس، فكانوا يؤدّون الخراج إليهم، فلما ظهر المسلمون على أهل فارس تركوا مَنْ لم يقاتلهم على حالهم، ووضعوا الجزية عليهم، ووضعوا الخراج على أراضيهم، وقبضوا كل أرض ليست في يد أحد صوابي». وفي هذا النص يظهر أن تقاليد الخراج كانت سائدة في العراق، ولم يعرفها الحجازيون قبل فتح العراق. وعليه لا يجوز علمياً إسناد التصرف الحكومي إلى سلوك النبي في خيبر؛ فلكل ظروفه التاريخية. وفيه: إن الخراج وضع على مَنْ لم يقاتلهم، وفي ذلك سؤال في غاية الأهمية: ما هو السبب لعقابهم ومصادرة أرضهم ومنعهم من بيعها، ومنع المسلم من شرائها؟

ويذهب يحيى بن آدم أن أموال العسكر غنيمة، وأما القرى والمدائن والأرض فهي فيء، والإمام بالخيار؛ إن شاء وقفه وتركه للمسلمين؛ وإن شاء قسمه بين مَنْ حضر المعركة<sup>(٢٦)</sup>. ولا أدري كيف قلب موضوع (المأخوذ عنوة) إلى فيء، والقرآن يصرح بأنه ما لم يُوجَف عليه بخيل ولا رجال؛ بحيث يصرح يحيى ابن آدم أن الغنيمة ما غلب عليه المسلمون حتى يأخذونه عنوة، وأن الفيء ما صولحوا عليه الخراج، وما هرب أهله وتركوه ممّا لم يُوجَف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب فهو لرسول الله، يضعه حيث يرى. ونقل عن شريك قوله: (إنما أرض الخراج ما كان صلحاً على خراج يؤدّونه للمسلمين)، وهنا لا وجود للصلح، وأرض العراق أخذت عنوة، ولا تدخل في الفيء، وليست الأرض ممّا هرب أهلها عنها. وفي صدد إقرار عليّ عليه السلام لموضوع الخراج قال يحيى بن آدم: عن حسن، ولا أدري أيّ حسن يقصد: «ولا نعلم أن علياً عليه السلام خالف عمر، ولا غير شيئاً ممّا صنع حين قدم الكوفة». والنص يوحى (بأمر) ينطوي عن سؤال عن موقف عليّ عليه السلام من سياسات عمر، ولا سيما في ضرب الخراج، والأساس الذي قام عليه.

ونقل عن أبي عبيد أن الخراج على الأراضي التي من ذوات الحب والزرع، أي الأراضي المنتجة، وليس على المساكن والدور. لذلك قال بعض الفقهاء بعدم جواز بيع أرض الخراج؛ لأنها تنقص ما يسد للدولة حاجتها. وقال الحسن بن صالح بن حي

ومالك بكراهة شراء أرض العنوة<sup>(٢٧)</sup>. والمراد بالكراهة أحياناً المنع والتحريم. واتفق كثير من الفقهاء على أن الأرض التي افتتحت عنوةً فرقةً أراضيهم للمسلمين، حتى لو أسلموا<sup>(٢٨)</sup>. ويبقى الخراج وظيفة دائمة عليها؛ لأنها حق الأرض المملوكة رقبته للدولة. ونقل عن مالك أن المفتوحة صلحاً لأهلها؛ لأنهم منعوا بلادهم حتى صولحوا عليها. وهنا يبرز مفهوم ومنطق القوة، الذي يؤسس حقوقاً مكتسبة. وكل بلاد أخذت عنوةً فهي في<sup>(٢٩)</sup>، والحال أن مصطلح الفيء لما لم يدخل بالحرب، بينما نقل عن ابن أبي ليلى أنه لم يكن يرى بأساً بشرائها. وكذا ما نقل عن حفص بن غياث<sup>(٣٠)</sup>. ولهم في ذلك مسوؤهم، وهو رأي لعبد الله بن مسعود، وابن سيرين، وعمر بن عبد العزيز، وسفيان الثوري، وغيرهم من التابعين. وهذا يكشف عن مقدار الاضطراب في تحديد المركز القانوني للأرض، هل هي ملك للدولة أو لأصحابها؟ وحدد الفقهاء سواد العراق من عبادان جنوباً إلى الموصل شمالاً، ومن القادسية غرباً إلى حلوان شرقاً، وكان يقدر بـ (٣٢) مليون جريب، والجريب الواحد يساوي (٥٠ سم × ٥٠ سم).

وقد اختلفت الأقوال في الأساس الذي يحدد مركزها القانوني بين واقعة خيبر وسلوك النبي فيها وبين العمل بإحدى الآيتين (الحشر والانفال) وبين من يرى أن عمر بن الخطاب

أ. قسمها أولاً، ثم عدل إلى ضرب الخراج عليها.

ب. قسمها، ثم اشتراها منهم، وأوقفها على عموم المسلمين.

ج. ضرب عليها الخراج ابتداءً<sup>(٣١)</sup>.

وظني أنهم؛ للتوسع الحاصل في مسار دولة الخلافة وامتداد جيوشها، احتاجوا للأموال، فلما فتح العراق (الأرض الخصبة والثراء الواضح) ألح كبار الصحابة على تقسيم أرض العراق بينهم؛ لاعتبارهم أن الأرض تغنم كالأموال المنقولة، لكن رأي عمر في أول الأمر كان الموافقة على التقسيم، ويقال: إن علياً عليه السلام كان لا يرى صحة تقسيم الأرض. ولو كان الأمر مستنداً إلى فعل النبي بخيبر لظهر أنهم جميعاً خالفوا فعله عليه السلام. كما يقال: إن علياً عليه السلام قد حذر عمر من التقسيم. وإذا وافقنا على رواية أنه عليه السلام لم يوافق على تقسيم الأرض، إلا أنه لم يثبت عندي أنه أشار على عمر وقف الأرض. وقيل: إن الذي أشار عليه بوقف الأرض معاذ؛ لأنها ستتحول إلى إقطاعيات،

ولم يكن ذلك أمراً يسع أول المسلمين وآخرهم. وبعد اتخاذ القرار بحثوا عن مستند؛ فاستند الفريق المانع من التقسيم إلى آية الفيء: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الحشر: ٦)<sup>(٣٢)</sup>. وعندي أن دلالة النص القرآني لا تسعفهم؛ لأن أرض العراق مأخوذة عنوة، ولا يمكن اعتبارها فيئاً؛ لتمشية الأمر؛ لان توصيف الفيء مما لم يُوجَف عليه بخيلٍ أو ركاب.

ثم قال تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (الحشر: ١٠). ثم شمل النص الأجيال الأخرى بقوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ...﴾<sup>(٣٣)</sup>، فانتهوا من ذلك إلى أن هذا فيء، وهو لكل مسلم إلى يوم القيامة؛ لتسوية وقف الأرض أو تحويل ملكيتها من أصحابها إلى الدولة على ما بين الموضوعين من تباين.

ثم جاء في محاوره لعمر مع عبد الرحمن بن عوف قال له فيها: ما الأرض والعلوج إلا ما أفاء الله عليهم، ثم قال له: «فإذا قسمت أرض العراق... فما يسدّ به الثغور وما يكون للذرية والأرامل»<sup>(٣٤)</sup>. ثم جمع عمر كبار الأوس والخزرج، فأخبرهم بخلافه مع الصحابة الذين يطالبون بتقسيم الأرض<sup>(٣٥)</sup>. ومن اللافت أن هذا الفقه السلطاني الريعي انتقل إلى مدونات الفقه الشيعي؛ فقد قال الطوسي في الخلاف: (أما ما لا ينقل من الدور والعقارات والأرضين عندنا أن فيه الخمس، فيكون لأهله، والباقي لجميع المسلمين من حضر القتال ومن لم يحضر، فيصرف في مصالحهم. وعند الشافعي تقسم كالمقول، وخمسه لأهل الخمس، والباقي للمقاتلين)<sup>(٣٦)</sup>. ثم قال: وذهب قوم إلى أن الإمام مخير بين قسمته ووقفه على المسلمين، (وهو مذهب عمر) ومعاذ وسفيان وابن المبارك<sup>(٣٧)</sup>. وقال أبو حنيفة: الإمام مخير بين ثلاث: أن يقسمه بين الغانمين؛ أو يوقفه على المسلمين؛ أو يقرّ أهله عليه، ويضرب عليهم الخراج؛ فإن شاء أقرّ أهلها الذين كانوا فيها؛ وإن شاء أخرج أولئك وأتى بقوم آخرين<sup>(٣٨)</sup>. وذهب مالك إلى أنها بنفس الاستغنام تصير وقفاً على المسلمين.

قال الطوسي: دليلنا إجماع الفرقة وإخبارهم).

قال عمر لهؤلاء: «ورأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، واضعاً عليهم فيها

الخراج، وفي رقابهم الجزية، يؤدونها فتكون فيئاً للمسلمين، المقاتلة والذرية ولمن يأتي بعدهم»<sup>(٣٩)</sup>.

وبذلك وضع عمر سنة لم يعرفها المسلمون سابقاً في كل أرض يظهر عليها المسلمون. وهنا ميّز عمر بين الغنائم المنقولة وبين الأراضي. وقد أرسل عمر على رجال من سواد العراق، وسألهم: كم كنتم تؤدّون إلى الأعاجم في أرضهم؟ قالوا: سبعة وعشرين درهماً، فقال لهم عمر: لا أرضى بهذا منكم، فجعل الخراج على المساحة. وأرسل عثمان بن حنيف وحذيفة فمسحوا الأرض، فكانت (٣٦) مليون جريب، ووضع على جريب العنب عشرة دراهم، وجريب النخل ثمانية دراهم، وهكذا وضع مبلغاً على كل نوع من الزروع.

وقال عمر: أما والله لئن بقيت لأرامل أهل العراق لأدعّتهم لا يفترقون إلى أمير بعدي.

وقد أوضح ابن رشد في تأصيل موضوع خراج العراق من خلال ما سمّاه تعارض الآثار فقال: قال مالك: ما فتحه المسلمون عنوة لا تقسم الأرض فيه، وتكون وقفاً يصرف خراجها في مصالح المسلمين. وهنا نتساءل: ما الأساس الذي استند إليه مالك في اعتبارها وقفاً؟ وما المراد بالوقف؟ ومن هو الواقف؟ وما المقصود بمصالح المسلمين، هل هي أرزاق المقاتلة، أو بناء القناطر أو المساجد أو ما يراه الإمام مصلحة؟ أما إذا رأى الإمام مصلحة في تقسيم الأرض فله أن يقسمها عند مالك؛ أما الشافعي فقال: إنها تقسم كالغنائم؛ وأما أبو حنيفة فقد تقدّم قوله: إن الإمام بالخيار<sup>(٤٠)</sup>.

يقول ابن رشد: وسبب اختلافهم ما يظن من التعارض بين آية الأنفال، وهي قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الأنفال: ٤١) والآيات في سورة الحشر، وهي قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرُّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ❖ لِلْفُقَرَاءِ

الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ♦ وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ♦ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ» (الحشر: ٧ - ١٠). وألفت الأنظار هنا إلى تعبير ابن رشد: (ما يظن)، أي إنه لا يرى التعارض حقيقة قائمة. قال ابن رشد: فمن رأى أن الآيتين متواردتان على معنى واحد، وأن آية الحشر مخصصة لآية الأنفال «بإخراج الأرض من الغنيمة»، استثنى الأرض؛ ومن رأى أن الآيتين ليستا متواردتين على معنى واحد، وإنما رأى أن الأنفال في الغنيمة، والحشر في الفيء، قال: تخمس. فعموم الكتاب وفعل النبي (الذي هو بيان للمجمل) لا يدلان على أن الأرض تقسم. وأما حجة أبي حنيفة في تخيير الإمام فهي مستندة إلى فعل النبي في خيبر، من أنه ﷺ حبس وقسم.

ثم قال: وينبغي أن تعلم أن قول من قال: إن آية الفيء وآية الغنيمة محمولتان على الخيار، وإن آية الفيء ناسخة لآية الغنيمة أو مخصصة لها، قول ضعيف جداً، إلا أن يكون اسم الفيء والغنيمة يدلان على معنى واحد. فإن كان ذلك فالآيتان متعارضتان؛ لأن آية الأنفال توجب التخميس، وآية الحشر توجب القسمة، دون التخميس، فوجب أن تكون أحدهما ناسخة للآخرى، أو يكون الإمام مخيراً، وذلك في جميع الأموال المغنومة<sup>(٤١)</sup>. وهنا نلاحظ فقدان المستند النصي لموضوع مصادرة الأرض وفرض الخراج على الصورة التي حصل فيها. ونقل ابن رشد عن سمّاهم بعض أهل العلم قال: (وذكر بعض أهل العلم أن ما تقدّم هو مذهب لبعض الناس). وعنده يجب على مذهب من يريد أن يستبطل من الجمع بينهما ترك قسمة الأرض، وتقسيم ما عدا الأرض؛ حتى تكون كل واحدة من الآيتين مخصصة لبعض ما في الأخرى، وناسخة له، وحتى تكون آية الأنفال قد خصّصت عموم آية الحشر، ما عدا الأرضين، فأوجب فيها الخمس، وآية الحشر خصّصت آية الأنفال فلم توجب فيها خمساً.

قال: وهذه الدعوى لا تصحّ إلاّ بدليل، مع أن الظاهر من آية الحشر أنها تضمّنت

القول في نوع من الأموال مخالف لما تضمنته آية الأنفال؛ وذلك أن قوله تعالى: ﴿فَمَا أُوجِفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾ تنبيه على العلة التي من أجلها لم يوجب فيها حق الجيش خاصة، دون الناس. والقسمة بخلاف ذلك إذا كانت تؤخذ بالإيجاب.

ويوضح ابن رشد أن الفيء هو ما صار للمسلمين بلا قتال، وهو للمصالح العامة، ولا يخمس إلا عند الشافعي، الذي قال فيه: إن فيه الخمس. ولم يقل به أحد قبل الشافعي. والحق أن أموال بني النضير كانت (فيئاً)؛ لأنه بعد غزوة خيبر سنة ٧هـ، التي انتصر بها، سمع أهل فدك، فسألوا الرسول أن يحقن دمهم مقابل أن يدعوا له الأموال، فلما عرف أهل خيبر بذلك سألوه أن يعاملهم معاملة فدك، أو على النصف، وطلبوا أن يبقوا في أرضهم، وقالوا: (نحن أعلم بها منكم، وأمر لها، فصالحهم رسول الله على النصف، بشرط إذا شاء أن يخرجهم منها أخرجهم)<sup>(٤٢)</sup>. وهذا مختلف عن قضية الخراج. لذلك قال الطبري: فكانت خيبر فيئاً للمسلمين، وكانت فدك خالصة لرسول الله؛ لأنها لم تكن من نواتج الحرب<sup>(٤٣)</sup>. وثبت أنه قسّم أرض بني النضير وبني قريظة ونصف خيبر للغانمين، وجعل النصف الآخر لمن نزل من الوفود والأمور الطارئة والنوائب، ولم يقسّم مكة، رغم أنه ﷺ أخذها عنوة، والتمسوا لأنفسهم العذر، فقالوا: لأنها دار النسك، فهي موقوفة من الله لعموم عباده، وإن الله جعلها سواء للعاكف<sup>(٤٤)</sup>. لذلك قال جمع من الناس: إن الإمام مخير بين قسمتها ووقفها.

وقال آخرون: والأرض لا تدخل في الغنائم، إنما هي (في الحيوان والمنقول)؛ لأن الله لم يحللها للأمم السابقة، لكنهم ردّوا ذلك فقالوا: (وأحلّها لهذه الأمة). والأمر مفروغ منه في الأموال المنقولة، لكن الفقهاء جعلوها في الأراضي، قالوا: أي أحلّ لهم ديار الكفر وأرضهم؛ لقوله تعالى ﴿أَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾. والنبي قسّم وترك، وعمر لم يقسّم الأرض، بل ضرب عليها خراجاً مستمراً للمقاتلة. فإطلاق مصطلح الوقف لا يُراد به ذلك الذي يمنع من نقل ملكها فقط، وأنها لا تورث عنهم، إنما يُراد به نزع الملكية. ولا أدري كيف نصّ أحمد على جواز جعلها صداقاً؟! وعليه فالمراد بالوقف هو وضع الاستحقاقات كما قيل عليها للأجيال ولحقوق المقاتلة<sup>(٤٥)</sup>. لذلك فهو لا يُورث ولا يُباع. فمن اشترى أرضاً خراجية تحمل هو خراجها؛ لأن البيع لا يبطل حقوق الأجيال



على حَسَبِ دعواهم.

قال ابن القيم في زاد المعاد: (إن الأرض في الأصل لا تدخل في الغنائم، ولكن الإمام مخير فيها بحسب المصلحة)؛ لأن رسول الله قسّم خيبر (٣٦) سهماً، في كلّ سهم مائة سهم، فكان لرسول الله النصف؛ أما النصف الآخر فجعله للوفود والنواب (كما ورد في أبي داود). وقال: إن مكة فتحت عنوة، ولم يقسمها ولم يوقفها. وهناك رأي آخر يقول: إن خيبر فتحت عنوة، وكان الموقف النبوي منها إجلالهم عنها، فعند ذاك لجأوا إلى الصلح، لكنهم طلبوا البقاء للعمل في الأرض، حتّى قالوا: دعونا نعملها لكم بشرط ما يخرج منها. فلما أجلاهم عمر لم يجعل الأرض للمسلمين وعليها الخراج. فالنبي ﷺ قسّم أراضي بني قريظة وبني النضير، ولم يقسم مكة، وقسم شطر خيبر وترك شطرها الآخر<sup>(٤٦)</sup>، فكان ذلك صلاحية للحاكم يقرّر في الأرض ما هو مصلحة وقتية للمسلمين. وأورد ابن القيم فصلاً بعنوان: (هل يضرب الخراج على مزارع مكة كسائر أرض العنوة؟)، فقال: في المسألة قولان:

أ. لا يضرب خراج على مزارعها وإن فتحت عنوة؛ لأن الخراج جزية الأرض، وحرّم الربّ أجلّ من أن تضرب عليه جزية. وهنا يلاحظ التضارب في تحديد الموقف.

ب. قال بعض أصحاب أحمد: على مزارعها الخراج، كما على غيرها. وردّ ابن القيم فقال: أنه قولٌ فاسد، مخالفٌ لنصّ أحمد، ومخالفٌ لفعل النبي والراشدين.

ويعتقد دارسون أن إطلاق الخراج بوصفه ضريبة الأرض حصل في خلافة عمر، ولم تكن له سابقة واضحة في عهد رسول الله ﷺ. فقد تقرّر أن الأراضي في الجزيرة لا تدفع إلاّ العشر، وبعد الفتوحات فرض الخراج على ما فتحوه عنوة، فدخلت الأرض في المراد بالغنيمة التي يجب أن تقسم بين الفاتحين، طبقاً للآية: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ...﴾. فقد كان أبو عبيدة الجراح قد كتب بعد فتح الشام إلى عمر ينبئ أنه المسلمين سألوه أن يقسم المدن وأهلها والأرض وما فيها من شجر وزرع، وأنه أبى عليهم حتّى يكتب للخليفة، وكذلك طلب الجند الذين فتحوا العراق ذلك. وكان رأي عمر أنه إذا قسمت أرض العراق وأرض الشام فيمّ تسدّ نفقات الثغور؟ واستشار عمر المهاجرين، فاختلفوا، ثم أرسل إلى عشرة من الأنصار، وشرح لهم الموقف وبين لهم

فائدة ترك الأرض لأصحابها، مقابل وضع الخراج على أرضهم والجزية على رؤوسهم، فتكون فيئاً للمسلمين، فلم يوافق جميعهم على رأيه، وقيل: ثم وافقوا. لكنه طبق ذلك بعد، بأن مسح الأرض وجعل الخراج عاماً على كل من تمكن من أرض أخذت عنوة، حتى إذا أسلم الرجل يبقى خراج أرضه وتسقط عنه الجزية. وانتهى عمر إلى تقدير الخراج بحسب (حالات الأرض والسقي). وظل حكام بني أمية سنوياً يعيدون التقدير، حتى استلبت الدولة جهد الناس.

وذهب بلال وعمر بن العاص والزبير إلى رأي قسمة الأرض؛ وذهب عثمان ومعاذ وطلحة وعبد الله بن عمر وأبو عبيدة بأن لا تقسم؛ وأجمع الأنصار على أن لا تقسم<sup>(٤٧)</sup>. وانتهى عمر إلى أن لا تقسم، وتبقى لجميع المسلمين، مستدلاً بـ ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ﴾. وبهذا تقرر بقاء الأرض بيد أصحابها، ولكن بعد فرض الخراج. وإذا تركنا كل ما تقدم من آراء في المستند الشرعي للخراج فإننا نجد أن رأي الحنفية بأن هناك أراضي (جلا عنها أهلها)، وهي تسقى من ماء الخراج، فإنها تصبح خراجية، إلا إذا حفروا لها الأنهار، ومن جهة جواز بيع الأرض الخراجية فإنه كان بين المنع والجواز على كراهة حتى زمن عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١هـ)، الذي لم يتعرض للأراضي التي اشتراها المسلمون من أرض الخراج قبل خلافته، أو ما أقطعه أسلافه مما تحول من خراجي إلى عشري، بيد أنه أصدر أمراً ينفذ من تاريخ إصداره ببطلان بيع الأرض الخراجية؛ لأنها أرض المسلمين، وليس للذميين بيعها. لكن بعد فترة؛ ولاضطراب الأوضاع، عاد الناس إلى الشراء. وفي زمن المنصور (رفع له أن شراء المسلمين للأراضي الخراجية قد أضعف الخراج، فأمر أن لا يتعرضوا لما تم شراؤه قبل (١٠٠هـ)، وأن يفرض الخراج على ما تم شراؤه بعد ذلك، وبذلك بقي الخراج مطبقاً حتى نهاية العهد العثماني، وكان يقيم إما على أساس المساحة، أو المقاسمة، أو المقاطعة. وخراج الأرض من غلتها. وكانت مساحة الأرض الخراجية تعادل مساحة أوروبا. وقد بلغ الخراج أيام الرشيد (١٢٠) مليون درهم. وكانوا لتكثير الخراج الذي يملكه الحاكم يعتنون بالسدود والجسور والترع والري والطرق، فقد كان الخراج في زمن المهدي العباسي نصف الحاصل، وزاد الرشيد عليه عشراً، فصار ستة أعشار للحاكم، وأربعة أعشار للعامل.

وظهر من خلال التجربة التاريخية للمسلمين أن الخراج أصبح مالا خالصاً

#### ● وظيفة الخراج في الممارسة التاريخية السياسية

للحاكم، يتصرف به لشؤونه الخاصة، ولإسرافه وترفه وأعطياته، وبه يشتري الذمم. ولم يتدخل الفقهاء لكي يصححوا ذلك، أو يمنعوا الحاكم من ذلك، ويحددوا له مصارف الخراج في ما هو مصلحة عامة للمسلمين. فقد تحول إلى (ملكية الحكام)، بدل ملكية المجتمع، علماً أن وظيفة الفقه وضع نظام للحقوق، بينما نجد في فقه الخراج مجموعة مفاهيم مجتزأة يكتنفها الغموض والاضطراب؛ ولعل سبب ذلك تأثر الفقه بالتجربة التاريخية للسلطة، وهيمنة الإرادة السلطانية. وقد توارث الأجيال هذا الفقه، فصار في فهمهم يحكي عن الدين.

وقد قال بعض الفقهاء: إن مصارف الخراج أعطيات الخليفة، وأعطيات الولاية ومن يعاونهم، وأعطيات الجند، ونفقات الحرب، وتجهيز الجيوش. لكن المطبق في تجربتنا التاريخية لا تحكي هذا التحديد.

#### أحكام الخراج في الفقه الحنفي

١. قال الحنفية: إذا فتح الإمام بلدة عنوة فإن شاء قسمها بين الغانمين؛ وإن شاء أقر أهلها عليها، ووضع عليهم الجزية، وعلى أرضهم الخراج<sup>(٤٨)</sup>. وما تعدد الخيارات إلا لتعدد التطبيقات التاريخية.

٢. لا يجتمع عشر وخراج في أرض واحدة<sup>(٤٩)</sup>. بينما قال الشافعي: يجتمعان. وبه قال الإمامية.

٣. وقال ابن أبي ليلى: يجب أداء العشر في الأرض الخراجية من الخارج منها، مع خراجها<sup>(٥٠)</sup>؛ لأن العشر والخراج حقان، اختلفا محلاً ومستحقاً وسبباً، فوجب أحدهما لا ينفي وجوب الآخر. وتوجيه قول ابن مسعود: (لا يجتمع العشر والخراج في أرض رجل مسلم)؛ لأنه مما يأخذه الولاية.

٤. العشر يتكرر بتكرار الخراج، والخراج لا يتكرر<sup>(٥١)</sup> به.

٥. إذا أصاب أرض الخراج آفة فلا خراج؛ لأن الدولة شريكة له، والشريكان يتحملان الخسارة. لكنه إذا عطّلها فعليه الخسارة بقدر الخراج لو كانت مستغلة؛ لأن القرار قد جعل الرقبة ملك الدولة.

٦. الخراج مقاسمة يتعلّق بالخارج، ولا يزداد على ما وضعه عمر. وما لم يضع

عليه خراجاً يجوز وضع ما لا يزيد على نصف الخارج. في حين وضعت عليه زيادات كثيرة.

٧- إذا اشترى المسلم أرض خراج فلا يسقط عنه الخراج؛ لأنه حق رقبة الأرض.  
٨- إذا أسلم الذمي وعنده أرض خراج فلا يسقط الخراج عنه<sup>(٥٢)</sup>، إلا عند أبي يوسف، فقد قال: إذا اشترها المسلم أو أسلم فإنها تعود عشيرة؛ لفقد الداعي<sup>(٥٣)</sup>.

٩- أما الذمي إذا اشترى من مسلم أرض عشر فهناك أقوال:  
أ- تصير خراجية عند أبي حنيفة؛ لأنه ذمي، ولا يكون من أهل العشر.  
ب - عليها عشيران عند أبي يوسف؛ قياساً على ما صنع عمر في بني تغلب.  
ج - عليها عشر واحد عند محمد؛ لثبات الوظيفة للأرض.  
قال السمرقندي: والصحيح ما قاله أبو حنيفة؛ لأن العشر والخراج شرعاً لمؤونة الأرض، فمن كان أهلاً لمؤونة العشر يوضع عليه العشر، والذمي ليس من أهل العشر فيجب أن تنقلب عشيرة<sup>(٥٤)</sup>.  
والأصل أن مؤونة الأرض لا تغير من حالها إلا الضرورة، وفي حق الذمي لا ضرورة؛ لأنه ليس من أهل وجوب العشر.

وذهب مالك إلى أنها تصير عشرين؛ لأن في الخراج معنى الصغار، ولا يبقى الخراج على الذمي عند مالك بعد إسلامه. وردّ الحنفية بأن ابن مسعود كانت له أرض خراجية يؤدّي عنها الخراج، وقالوا: ألا ترى أن العبد لا يحرر إذا أسلم، ويُلاحَظ الأصل في قياس الفرع والعلة المشتركة.

١٠- إذا كان الرجل مديناً للدولة بالخراج فالدين يُسقط الزكاة<sup>(٥٥)</sup>.  
١١- لو اشترى أرض خراج (للتجارة) ليس عليه زكاة التجارة، وإنما عليه حق الأرض؛ لئلا يؤدّي إلى تكرار الزكاة؛ لأن (الخراج زكاة أيضاً)<sup>(٥٦)</sup>. ويُلاحَظ هنا الاضطراب.

١٢- في مختارات النوازل: السلطان الجائر إذا أخذ الخراج يجوز<sup>(٥٧)</sup>؛ لأنه المالك، وليس المتعاقد.

١٣- إن الأصل في سبب الجباية حماية الإمام للممتلكات.

١٤- الخراج نوعان: خراج مقاسمة (نصف الخارج أو ثلثه أو ربعه)؛ وخراج وظيفة

(مبلغ محدد على كل جريب) .

١٥. إذا صارت الأرض الخراجية لبيت المال سقط الخراج؛ لعدم مَنْ يجب عليه.

١٦. الخراج بدل الأرض، وليس بدل الخارج منها. لذا يجب في أرض الصغير

والمجنون والمكاتب.

١٧. عند الحنفية (إذا سقيت الأرض بماء العشر فهي عشرية، أما إذا سُقيت

بماء الخراج فهي خراجية. ولو سقاها مرةً بماء العشر ومرةً بماء الخراج فالمسلم أحقّ

بالعشر والذمي بالخراج. وماء الخراج ماء الأنهار التي حضرتها العجم، والأنهار الكبرى

القديمة. وماء العشر هو ما احتقره المسلمون من الأنهار).

١٨. عند الحنفية تقسم الأرض ثلاثياً: (عشرية؛ وخراجية؛ وتضعيفية).

والخراجية عندهم ما كان يُسقى بماء الخراج، وهو ما كان للكفرة يدٌ عليه ثم

حوّيناه قهراً. وما سواه عشريّ. وهناك ما يضاعف فيها العشر فتسمّى تضعيفية. أما ما

يُسقى بالآبار والعيون فهي خراجية؛ لأنها غنيمة<sup>(٥٨)</sup>. وإذا فتح الإمام بلدة صلحاً يعتبر في

صلحه الماء، فإذا كان خراجياً صالحهم على الخراج، وإلا فلعلى العشر<sup>(٥٩)</sup>.

١٩. لا يجب الخراج إلا بالتمكّن من الزراعة (القبض)، ولا يهلك الخراج بهلاك

الخارج؛ لوجوبه في الذمة.

٢٠. في العشر معنى العبادة، فلا يؤخذ من ذمي اشترى أرضاً عشرية. وفي

الخراج معنى العقوبة، فلا يؤخذ من مسلم؛ لأنه لا يجوز أن يعاقب؛ لإسلامه، لكنه

يبقى عليه إذا أسلم.

٢١. لو اشترى أرض خراج، فجعلها داراً، كان عليه خراجها، كما لو عطّلها

وهي منتجة.

٢٢. مَنْ مَنَعَ الخراج سنين هل يسقط بالتداخل؟ قولان. استدل للأول، (بأنه

عقوبة)، بخلاف العشر.

٢٣. يجوز للسلطان ترك الخراج أو هبته، ولو بشفاعَةٍ، فهو من أحكام الوقت.

فإذا كان المتروك له فقيراً فلا ضمان على السلطان؛ وإن كان غنياً فالسلطان ضامنٌ

للعشر للفقراء إذا احتاجوا إليه من مال الخراج.

٢٤. مصرفه لمصالح المسلمين. وواقع التجربة جعله لمصالح السلطان.

٢٥. يتحول المستأمن الحربي إلى ذمّي إذا اشترى أرض خراج<sup>(٦٠)</sup>.
٢٦. الخراج لا يوظّف على المسلم ابتداءً، لكنّ يصحّ استمراراً. وهنا يردُّ على مَنْ يوظف على المسلم خراجاً ابتداءً إذا سقى أرضه بماء الخراج.
- قال في الحاشية: في هذه الحالة على المسلم العشر. وعقب السرخسي قال: وهو الأظهر. وأجاب في البحر الرائق بأنه إذا كان السقي باختياره فعليه الخراج، كما لو أحيّا مواتاً وسقاها بماء الخراج فهي خراجية. وقيل: بالتفريق بين العشرية والخراجية في الأرض المحيية للمسلم؛ لأنها ممّا لم تقسّم ولم يقرّ عليها أهلها<sup>(٦١)</sup>.
٢٧. أجاز الحنفية بيعها محملة بالخراج للسلطان؛ لأنه لما أقرّهم السلطان عليها فكأنّها مملوكة لهم.
٢٨. لو أوقف أرضاً خراجية فالخراج عليها باقٍ.
٢٩. إذا امتلكتها الدولة فليست عشرية ولا خراجية، ولا سيّما إذا مات ملاكها. فإذا عادت لبيت المال، واشتراها إنسان من الإمام بشرطه، شراء صحيحاً، ملكها، ولا خراج عليها؛ لأن الإمام قد أخذ البديل للمسلمين. ولا يلزم من سقوط الخراج سقوط العشر؛ لأنه متعلق بالخارج.
٣٠. الأرض المحيية يُراعى فيها القرب؛ إذا كانت قريبة لأرض الخراج فهي خراجية؛ وإلا فهي عشرية؛ وإذا كانت بينهما فهي عشرية؛ مراعاة لجانب المسلم. وعند أبي يوسف ومحمد أنها بحسب ما تُسقى به.
٣١. إذا كان الخراج مقاسمةً ليس للإمام أن يحوّلها إلى خراج الوظيفة، وبالعكس؛ لأنه نقض للعهد.
٣٢. إذا أصاب أرض الخراج آفة لا شيء عليها؛ فإن أخرجت فقط مقدار الخراج فعليه نصفه، وإذا كانت تطبق أكثر فقد روى عن محمد أنه يُزاد بقدر ما تطبق.
٣٣. إذا صرف الإمام على الفقراء أصحاب الصدقات من بيت مال الخراج لا يكون عليه دين، ولا يكون ديناً على بيت مال الزكاة؛ لأن الخراج يصرف إلى حاجة المسلمين. أما لو احتاج الإمام للمقاتلة، ولا مال في بيت مال الخراج، وصرف لذلك من بيت مال الصدقة، كان ديناً على بيت مال الخراج<sup>(٦٢)</sup>.
٣٤. لو أعار المسلم أرضه الخراجية، أيّاً كان المستعير، فالخراج عليه، بيد أن

العشر على المستعير.

٣٥. الزكاة أخذ المال من المسلم بطريق العبادة، دون المؤونة. أما الخراج فهو أخذ المال بطريق مؤونة الأرض. وبهذا يؤخذ من المسلم، ويؤخذ من الكافر، بما هو أبعد من العبادة، وأقرب إلى معنى الصغار<sup>(٦٣)</sup>.

### الخراج في فقه الشافعية

يرى فقهاء الشافعية آراءً تختلف في بعضها عن آراء الحنفية في الخراج. ومن آراء الشافعية:

١. إن كل أرض أحيائها المسلمون عشرية، وأخذ الخراج منها ظلم<sup>(٦٤)</sup>، سواء سقيت من أنهار خراجية أو كانت قريبة من الأراضي الخراجية.
٢. الخراج المأخوذ ظلماً إن أخذه السلطان، بدلاً عن العشر، فهو كأخذ القيمة بالاجتهاد. وفي سقوط العشر وجهان: أحدهما: السقوط؛ فإن لم يبلغ قدر العشر أتمه؛ والقول الآخر: يستبعد ذلك. ونص الشافعي على سقوطه، على الرغم من أنهما يجتمعان عند الشافعية.
٣. الخراج عندهم هو ضرب على الأرض؛ لأنهم صالحونا على أنها لنا، ويسكنونها بشيء معلوم، فهو أجره، لا يسقط بإسلامهم<sup>(٦٥)</sup>، أو فتحها قهراً، فأوقفها على المسلمين، وضرب عليها خراجاً<sup>(٦٦)</sup>.
٤. عند النووي أنه ما يؤخذ من الأرض أو من الكفار بسبب الأمان.

### فقه الخراج في تراث آل البيت عليهم السلام

لم يسع الزمان لكي يسلم زمامه لآل البيت عليهم السلام إلا لفترة وجيزة، حكم فيها علي عليه السلام أمة تقبلت سنناً وقوانين قبله، وصار من الصعب تغيير ذلك. وقد كان عليه السلام يحذر من أن يحدث الحاكم سنة تضر، فيكون الأجر لمن مشى عليها، والوزر على الحاكم.

وقد ورد في عهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر، واليه على مصر، ما له علاقة بموضوع الخراج. قال له فيه: (فإن في صلاحه وصلاحهم صلاحاً لمن سواهم، ولا

صلاح لمن سواهم إلا بهم؛ لأن الناس كلهم عيال على الخراج وأهله، فليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج؛ فإن الجلب لا يدرك إلا بالعمارة<sup>(٦٧)</sup>.

ثم يقول: «ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرج البلاد وأهلك العباد، ولم يستقم له أمره إلا قليلاً. فاجمع إليك أهل الخراج من كل بلدانك، ومُرهم فليعلموك حال بلادهم، وما فيه صلاحهم، ورخاء جبايتهم، ثم سلّ عما يرفع إليك أهل العلم به من غيرهم؛ فإن كانوا شكوا ثقلًا أو علة من انقطاع شرب أو إحالة أرض اغتمرها غرق أو أجحف بهم العطش أو آفة خففت عليهم ما ترجو أن يصلح الله به أمرهم؛ وإن سألوا معونة على إصلاح ما يقدرون عليه بأموالهم فاكفهم مؤنته؛ فإن في عاقبة كفايتك إيّاهم صلاحاً. فلا يتقلن عليك شيء خففت به عنهم المؤونات؛ فإنه ذخر يعودون به عليك؛ لعمارة بلادك وتزيين ولايتك، مع اقتنائك مودتهم وحسن نيّاتهم واستفاضة الخير وما يسهل الله به جلبهم؛ فإن الخراج لا يستخرج بالكّد والإتعب، مع أنها عقد تعتمد عليها. إن حدث حدث كنت عليهم معتمداً؛ لفضل قوتهم بما ذخرت عنهم من الحمام، والثقة منهم بما عودتهم من عدلك ورفقك، ومعرفتهم بعذرِكَ في ما حدث من الأمر الذي اتّكلت به عليهم، فيحتملوه بطيب أنفسهم؛ فإن العمران محتمل ما حملته. وإنما يؤتى خراب الأرض لإعواز أهلها، وإنما يعوز أهلها لإسراف الولاة، وسوء ظنهم بالبقاء، وقلة انتفاعهم بالعبر<sup>(٦٨)</sup>.

ان هذا النصّ الطويل يكشف عن مجموعة حقائق:

١. إن الأصل في المسؤولية أنها تقع على الحاكم، وكيف يصلح أحوال اقتصاديات بلده، ويوفّر الكفاية للفرد والدولة؟

٢. إن الضرائب المستوفاة (الخمسة والزكاة) لها مصارف محدّدة. وإن مهام ونفقات الدولة صارت باهظة، فاحتيج لإشراك غير المسلم بتوفير مالية الدولة، فكان الخراج مثل: الزكاة للمسلم، أو مثل: ضريبة المهن، وأبرزها: الزراعة، وصار معوّل أمر الدولة عليه. فتعامل الإمام مع أهل الخراج بوصفه (عقداً بين الدولة والعاملين على الأرض، من دون أن نجد إشارة إلى أنهم كفّار، وأن الخراج عقوبة على كفرهم، أو أن رقبة أرض الخراج للدولة، فقد خلا عقد الإمام عليّ عليه السلام لمالك الأشتر من هذه



الأفكار تماماً.

٣. في معادلة العقد الاجتماعي تظهر تراتبية المسؤولية أن الحاكم هو المسؤول عن تردّي الأوضاع، وليس العاملين. فالعمارة أولاً، ثم الخراج. وحينما تنعكس المعادلة يحصل الخراب، وتنهار الدولة. وبذلك يظهر أن موضوع الخراج موضوع تعاقدية.

٤. إن الخراج عقد قائم على المشورة بين (العاملين) والحاكم. واستشارة أهل العلم؛ لإصلاح حاله، واجبة على الحاكم.

٥. أشار العهد إلى ضرورة تلبية حاجات أهل الخراج من جهة الحاكم.

٦. حذر الإمام من إسراف الولاة بأموال الخراج، ومنعهم من الاستئثار به.

٧. إن مقداره ما زاد على المؤنة. فقد جاء في مَنْ لا يحضره الفقيه أن رجلاً من ثقيف قال: استعملني عليٌّ عليه السلام على بانقيا وسواد الكوفة، فقال لي، والناس حضور: «إياك أن تضرب مسلماً أو يهودياً أو نصرانياً في درهم من خراج، أو تبيع دابة على درهم، فإننا أمرنا أن نأخذ منهم العفو، وعفو المال ما يفضل عن النفقة»<sup>(٦٩)</sup>. وهنا تظهر سياسة مرنة، وتحدّد قيمة المأخوذ بما زاد عن نفقة العاملين، من دون تحديد على الجريب.

٨. ورد في كتاب له عليه السلام إلى حذيفة بن اليمان والي المدائن، قال فيه: «أمرك أن تجبي خراج الأرضين على الحقّ والنصفة، ولا تتجاوز ما قدّمت به إليك، ولا تدع منه شيئاً، ولا تبتدع فيه أمراً، ثم اقسمه بين أهله بالسوية والعدل»<sup>(٧٠)</sup>. ومنه يُعرف أن المستحصل من الخراج يعود إلى الناس بالسوية، ولا يستأثر به الحكام والولاة.

٩. ذكر الصدوق أن الإمام الحسن عليه السلام اشترط على معاوية في وثيقة الهدنة أن يكون له خراج (دار بجرد)، وهي إحدى مدن إيران. وسبب اختياره لها لأنها فتحت صلحاً، ولم تفتح عنوة<sup>(٧١)</sup>؛ لأنها مصداق قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ...الآية﴾.

١٠. واتفق الإمامية على أن خراج السلطان يدخل في المؤنة، فلا نصاب إلا بعد إخراجه؛ وفقاً بأهل الزكاة<sup>(٧٢)</sup>.

١١. ورد في ميزان الحكمة أن الخراج كالصدقات، لها مصارف محدّدة، ليس لوليّ الأمر التصرف به. وقد كان الخلفاء يقولون: إن المال مال الله، ونحن أمناءه، نعمل فيه بما نراه، فيستريحون به ذلك. والحال أنه مال الله، أعطاه للمسلمين. وجاء

في قرب الإسناد: إن الأصل في الخراج (الأرض التي ليس لها مَنْ يعمرها)<sup>(٧٣)</sup>.

١٢. جاء في الوسائل أن مَنْ أسلم طوعاً تركت أرضه في يده<sup>(٧٤)</sup>، وما لم يعمروه منها أخذ الإمام فقبله ممن يعمره، وكان للمسلمين، وعلى المتقبلين في حصصهم العشر ونصف العشر.

١٣. أجاز الإمامية شراء أرض الخراج، على أن يكون الخراج على المشتري، إضافة لما يتحقق عليه من استحقاقات شرعية.

١٤. ورد عن علي<sup>عليه السلام</sup> أن رجلاً مسلماً اشترى أرض خراج، فقال: (له ما لنا، وعليه ما علينا).

١٥. لا توجد إشارة في تراث أهل البيت للخراج بالاستناد إلى تجربة الحكام في العراق، إنما الإحالات دائماً على ما حصل في خيبر.

١٦. سأل إسماعيل بن الفضل الصادق<sup>عليه السلام</sup>، عن رجل اشترى من أرض أهل الذمة، وأهلها كارهون؟ فقال: إذا عجز أربابها عنها فلك أن تأخذها، إلا أن يضاروا. وإن أعطيتهم شيئاً فسخت أنفسهم بها لكم فخذوها<sup>(٧٥)</sup>.

١٧. جاء في تفسير علي بن إبراهيم القمي، بسند طويل عن محمد بن مسلم، أنه سأل الإمام عن أهل الذمة، ماذا عليهم مما يحقنون به دمائهم وأموالهم؟ قال: الخراج؛ فإن أخذ من رؤوسهم الجزية فلا سبيل على أرضهم، وإن أخذ من أرضهم فلا سبيل على رؤوسهم<sup>(٧٦)</sup>. وهذا يعارض تعدد المأخوذ، ويعارض ما جاء في دعائم الإسلام عن علي<sup>عليه السلام</sup> قال: «الخراج على الأرض ومن أسلم منهم، وضعفت عنه الجزية. ولم يوضع عنه الخراج؛ لأن الخراج على الأرض<sup>(٧٧)</sup>».

١٨. أجاز الإمامية شراء أرض الخراج مع بقاء الخراج على مَنْ اشترى، مسلماً كان أو ذمياً.

١٩. جاء في النهاية أن الأرض التي أخذت عنوةً بالسيف والقتال فهي للمسلمين قاطبةً، ولا يجوز بيعها ولا شراؤها، إلا بإذن الناظر في أمر المسلمين، وله أن يقبلها بما يشاء<sup>(٧٨)</sup>.

٢٠. إذا اشترى المسلم أرضاً صلحية ملكها، وله التصرف بها، وليس عليه غير الزكاة.

• وظيفة الخراج في الممارسة التاريخية السياسية

٢١. أرض الأنفال (ما انجلى عنها أهلها) من غير قتال، وكلها خاصة للإمام<sup>(٧٩)</sup>.
٢٢. مشهور الإمامية أن لا زكاة إلا بعد رفع الخراج بقسميه: (العنوة؛ والأنفال)، واعتباره من المؤن، فإذا بقي نصاباً كان فيه زكاة<sup>(٨٠)</sup>.
٢٣. قال صاحب الجواهر: «ربما أشكل الاستدلال بخبري السواد بأنه لم يفتح بإذن الإمام، فهو من الأنفال، للإمام، وليس للمسلمين، فيكون الحكم أنها لهم تقيّة؛ لأن كلّ عسكر أو فرقة غزّت بغير أمر الإمام<sup>عليه السلام</sup> فغنمت تكون الغنيمة للإمام<sup>عليه السلام</sup> خاصة. ثم يقول: «إلا ما فتح في خلافته<sup>عليه السلام</sup> إن صح شيء من ذلك»<sup>(٨١)</sup>. وربما يؤيد ذلك تحليلهم لشيعةهم التصرف؛ لتطيب مواليدهم. ثم يورد بأن الفتوحات تمت باستشارته<sup>عليه السلام</sup>. ويقول صاحب الجواهر: إن المراد صرف حاصلها في مصالح المسلمين. وينقل عن الكفاية أن المراد بكونها للمسلمين أن الإمام يأخذ ارتفاعها، ويصرفه في مصالح المسلمين، على حسب ما يراه<sup>(٨٢)</sup>.
٢٤. يروي العلامة، في المختلف، عن صفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر قالوا: (ذكرنا له الكوفة، وما وضع عليها من خراج، وما سار فيها أهل بيته؟ فقال<sup>عليه السلام</sup>: مَنْ أسلم طوعاً تركت أرضه في يده، وأخذ منه العشر ممّا سقت السماء والأنهار، ونصف العشر إذا كان بالرشا في ما عمروه منها؛ وما لم يعمره منها أخذه الإمام، فقبله ممّن يعمره، وكان للمسلمين)<sup>(٨٣)</sup>.
٢٥. يبدو إن الإمامية مختلفون في مَنْ أخذ منه خراج أرضه هل عليه دفع الزكاة؟ على قولين؛ ذهب صاحب الحقائق إلى أنه ليس عليه شيء من الزكاة<sup>(٨٤)</sup>، وهو موافق لأبي حنيفة.

### موازنة بين المباني والأسس العامة

يختلف الدارسون لظاهرة الخراج على آراء؛ منها مَنْ يرى شرعيته كما ورد في ظرفه وزمنه؛ لحجّة تصرف الصحابي؛ أو لإجماع الصحابة كما يقولون؛ أو لتحقيق المصلحة من هذا الإجراء؛ أو لمشابهة تصرف النبي<sup>صلى الله عليه وآله</sup> لما حصل في خيبر. وكلّ هذه المستندات يناقش فيها الرافضون لهذا الإجراء. فالغزالي في المستصفى أنكر أن يكون مذهب الصحابي حجة<sup>(٨٥)</sup>.

والناس آنذاك اختلفوا بين قسمة الغنائم وبين وقفها أو ضرب الخراج عليها. وقد أسكتت المخالفين قوة الحكم والسلطة، وبذلك تكون دعوى الإجماع ضعيفةً. أما تحقق المصلحة فإن المصلحة لا تصحّ مع ظلم يقع على الناس؛ فمن لم يقاتل الفاتحين ولم يُعقّ الفتح، وله أرضٌ يستثمرها، جناها من تعبهُ أو ورثها أو ابتاعها، بمّ يحلّ للفاتحين أن يأخذوها، ويصادروا رقبتهَا، ويضربوا عليه ضريبة الخراج بهذا الاعتبار؟ ولا سيّما أن غرض الفتوحات - كما يفترض - أنها وسيلةٌ لإبلاغ الناس الدعوة الإسلام وقيّمه العادلة وتبليغ الهداية، وليس التوسّع وفرض السلطان وأخذ مال الناس بالقوة وزيادة الثروات؛ بدليل قوله ﷺ: (أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ...). ويظهر من الحديث أن القتال لتحصيل الإيمان وإزالة معوّقات الدعوة إلى الحق والعدل، وحينما يتحوّل إلى وسيلة لبناء إمبراطورية تخضع ثروات الناس (لرفدها) مالياً وبالقوة فهذا مخالفٌ تماماً للحديث.

ولأجل هذه المناظرة ظهر عند الفقهاء ما يسمّى بقاعدة احترام مال المسلم، فقالوا: إن مال المسلم محترمٌ مصون، وحرمة المال منوطةٌ بالإسلام. فمال الكافر ليس له حرمة. وهنا يردُّ النصّ على (عموم الكافر)، أي غير المسلم. لكنهم استثنَوْا من ذلك الكافر الذمّي والمعاهد والمستأمن، فصار مال الكافر الحربي هو المهذور. ولا يفهم من مصطلح الكافر الحربي (خصوص) المقاتل للمسلمين إبان فتحهم للبلدان، بل يعمّ كلّ رعيّة تلك الحكومات التي كانت سائدة في البلاد المفتوحة. وعليه تصدر أراضيهام العامرة بعد فتحها، وتصبح وقفاً عاماً للمسلمين، ويؤخذ منهم (خراج)؛ كونهم قد مُكّنوا من العمل في أرضٍ صارت للدولة، ورثبوا عليها قولهم: لو أن المسلم أتلف مالاً لكافرٍ حربي فلا يجب عليه الضمان؛ لأن المال مال كافرٍ حربيّ، وهو في الأصل ملكٌ للمسلم كان الكافر غاصباً له، وبتشريع الغنيمة يعود المال للمسلم. وينتقد مخالفو هذه النظرية بأن المقصود (بالكافر الحربي) ذلك الشخص الذي يقاتل المسلمين ويعيق دعوتهم إلى الدين، فيكون الإجراء جزاءً لعدوانه، وليس لكفره. فإذا كان المناط (المعتدون المعاندون) فيلزم التفريق بين مَنْ قاتَلَ ومَنْعَ وبين المحاييد، الذي لم يقاتل من الناس، سواء كانوا عجزة أو مرضى أو صبيان أو نساء أو أصحاب صوامع أو مزارعين، لا علاقة لهم بالجيش أو السلطة الكافرة، فيعاملون معاملةً

● وظيفة الخراج في الممارسة التاريخية السياسية

حَسَنَةً. ولا سيَّما أنه قد روى أهل الحديث قوله ﷺ: «لا يحلّ مال امرئٍ إلّا بطيب نفسه». وعموم (مال امرئ) يَسَعُ المسلم وغيره، غير أن بعض المتون أضافت كلمة مسلم؛ لتتسق مع قاعدة الاحترام سالفة الذكر<sup>(٨٦)</sup>.

وقد قال ﷺ في حجة الوداع: (اسمعوا مني أن لا تظلموا، قالها ثلاثاً)، ثم عقّب: (لا يحلّ مال امرئٍ إلّا بطيب نفسه)<sup>(٨٧)</sup>، بل إن البعض روى الحديث وعقّب على كلمة (امرئ) بقوله: يعني مسلماً<sup>(٨٨)</sup>.

ويورد الأصفهاني في كتابه (الإجارة) أن مال الكافر الحربي يجوز أخذه وتملكه بغير عوضٍ، وبدون إذنه. ويرى أن الكافر الحربي هو كلّ غير ذمّي وغير معاهد<sup>(٨٩)</sup>. وجاء في بدائع الصنائع أن تقسيم الغنائم يأتي بعد الاستيلاء على مالٍ مباح؛ لأنه مال كافر أو كان ضمن ملك الكفرة<sup>(٩٠)</sup>.

وعند أبي حنيفة أنه قال: (إن وضع الكافر أمواله بدار الحرب أثر في زوال العصمة عنها، لا زوال الملك، فأموال الكافر مملوكةٌ، لكنها غير معصومة)<sup>(٩١)</sup>. وعند ابن عرفة المالكي أن مال الكافر غنيمة. ونقل صاحب منتهى الإرادات أن القهر سببٌ نملك به مال الكافر، وهو قول مالك وأبي حنيفة والشافعي والحنابلة<sup>(٩٢)</sup>.

بل شاع في أدبيات فقه الجهاد أن أفضل المكاسب ما يغنمه المسلمون من مال الكافر؛ لأنه قد حصل عليه من أفضل الأعمال (الجهاد).

بيد أن مَنْ لا يرى رأي أصحاب هذا الاتجاه ينطلق من أن العدل والإنصاف والحقّ هي مبادئ الشرع، ولا يجوز أن يراعي العدل والحقّ والإنصاف فقط بين المسلمين، دون بقية الناس، ولا سيَّما مواطني دار الإسلام.

ويرَوْن أن مقتضى الأصل عدم جواز التصرّف في مال أيٍّ أحدٍ إلّا بدليل؛ لأن أخذ مال الغير ظلماً يُعدّ قبيحاً. فإذا ثبت أن (صاحب الأرض مقاتل لنا) كان لنا مصادرة أرضه، لكن ما ذنب مَنْ لم يقاتل؟ فإذا شككنا أنه مقاتل أو لا؟ فالأصل أنه غير مقاتل، وتحرم مصادرة ماله.

ويرَوْن أن الملك متى ثبت للشخص فلا يزول إلّا بسببٍ وجيه. وكونه فقط من رعيّة (حاكمٍ كافر) ليس سبباً وجيهاً. ويؤسّسون على اتفاق الفقهاء أن الغصب يجري

في مال الكافر كما يجري في مال المسلم أن أخذ أرضه غصباً. كما يؤسسون أن السارق المسلم لمال الكافر يقطع به، وذلك دليل على حرمة ذلك المال، وكذلك الإلتلاف. فالمنافط ليس الكفر.

وأخيراً يرون أن الجزية وجبت بنص القرآن، ولم يحظ الخراج بنص جلي. فإذا أردنا إعادة النظر بأسس (الخراج) على أساس ضريبي فإن الأصح أن يقال: إن المسلم تجب عليه الزكاة في أمواله النامية، وحيث لا تصح من (غير المسلم) فإن الخراج على الأرض من جنس المساهمة في إعانة الدولة على إقامة مشاريع الري والأمور المساعدة على تطوير الإنتاج، وهو ما يفهم من تراث أهل البيت، وليس على أساس سلب الملكية وتأجير الأرض بمقابل يصل إلى ستة أعشار الحاصل.

بقي هنا النقاش في (مقدار الخراج). وهذا متروك للحاكم، بحيث يقرر مقداره بالتناسب مع احتياج الدولة، وما يقرب مما يؤخذ من المسلم (زكاة وخمساً). وليس النصف أو ما زاد على النصف؛ فذلك في رأي هذا الفريق كان سياسة (خلفاء)، لم تستند إلى حث القرآن على رؤية لبناء الدولة، فدعا إلى حمايتهم واحترامهم، وأن تبذل السلطات جهوداً لتسهيل أمورهم. وقد جاء قوله ﷺ: (إن الناس كلهم عيال على الخراج)؛ إذ لا توجد موارد مالية غير الخراج للدولة. ولطالما دعا إلى تخفيف مؤونة الخراج على المزارعين، ولم نجد في تراثه ﷺ أنه عقاب على كفرهم، أو مصادرة لأرضهم.

وفي ختام البحث أتساءل: هل كان حكم الخراج حكماً وقتياً، فلا ضير، أو هو سنة يجب أن يلتزم بها أي تطبيق للشريعة، كما حصلت في زمن عمر؟ وإذا كان الجواب بالثاني فالسؤال الأهم: كيف يعالج وضع بلدان الخراج هذه الأيام، ولا سيما مع الثروات التي توجد في بلدان الخراج، وهي أكثر بلدان العالم الإسلامي؟

## الخاتمة والنتائج

في نهاية البحث تتضح مجموعة استخلاصات. وقد ظهر من خلال البحث: أ. إن قضية الخراج ليست حكماً مؤسساً بالقرآن الكريم؛ إذ لا توجد آية منه تؤسس لمثل هذا التكليف، كما هو حال الجزية التي ورد فيها النص.

• وظيفة الخراج في الممارسة التاريخية السياسية

ب - إن السنّة النبوية، حيث يُعدّ (فعل الرسول وسياساته) أصلاً ملزماً، قد قاربت هذه الواقعة من خلال (تأميم الأرض) في خيبر، إلّا إنها مختلفة شكلاً ومضموناً عن واقعة وقّف أرض العراق، وفرض الخراج عليه، فلا فرصة لقياس على ما حصل في العراق والشام ومصر؛ لتفاوت أو تباين الموضوعين، فلا يصلح الحكم في خيبر أصلاً لقياس أو أساساً للاستناد.

ج - إن الإجماع المدّعى حصوله على وقف أرض العراق، ونزع الملكية من أصحابها، وامتلاك الدولة لها، وفرض الوظيفة المالية عليها، لا يسلم دليلاً صحيحاً؛ إذ الروايات والحكايات التاريخية تنصّ على خلافٍ شديد حصل بين الصحابة المهاجرين، وكذلك بين الأوس والخزرج (الأنصار) والفاطحين أنفسهم، بمنّ فيهم بلال بن رباح وغيره، ولم يوافقوا على سياسات عمر بن الخطاب. ولو قيل: إن هذا الإجماع (ارتكز على مفهوم المصلحة) فيجب أن يخلو من هامش المظلمة على الغير، وقد حصلت.

د - وبعد خلوّ المسألة من معطيات هذه الاستدلالات (أثبت ابن رشد أن الاستدلال على قضية خراج العراق بآية الحشر: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ...﴾ معارضٌ بآية الغنime: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ...﴾، كما يظنّ البعض؛ لأن الأصل أن الأرض لا تدخل في الغنائم، فليست من مصاديق آية الغنime، وليست أرض العراق فيئاً؛ لأنها أخذت بإيجاف الخيل والرجال (عنوة). ودارت حوارات ابن رشد في العلاقة بين الآيتين بين التخصيص أو النسخ. ولم يُثبت أيّاً منهما على وجهٍ معتبر. على أننا ننّه إلى أن منطق مَنْ (نزع الملكية) من أصحابها لم يكن استناداً للقرآن ابتداءً، إنما بعد أن تقرّر (حبس أراضي العراق العامة) فتشّوا عن دليل قرآني، وهذا معناه توظيف القرآن لإسناد سياسات الحكام، أو تدعيم النصّ القرآني (لآراء وقرارات اتّخذها الحاكم في الموضوعات الجديدة). فإذا خلا (موضوع الخراج من أصلٍ يستند إليه، من القرآن الكريم أو السنّة أو الإجماع، فإنّ المسألة سوف لن يكون مستندها أكثر من (مذهب الصحابي). وهو مردودٌ ومرفوض عند جمهور الأصوليين، ولا سيّما الغزالي وابن حزم وغيرهم. ويمكن أن نقول: إنه عبارة عن قرارات سياسية للحاكم إزاء قضية معينة، استند فيها إلى المصلحة المرسلّة. بيدَ أن الذي يחדش هذا التّأصيل أن

هذه السياسة ألحقت ظلماً (بمن لم يقاتل من أهل العراق، ودفع الجزية)، فيتساءل أيّ باحث: ما ذنبه لكي تُصادر أرضه، وتقاسمه الدولة في عمله وملكيته...، وتفرض عليه الخراج؟

و - إلى جانب ما تقدّم يلحظ الباحث (عدم اتفاق) الفقهاء على توصيف الأرض الخراجية نفسها، هل هي (صلحية، مأخوذة عنوة، أراضٍ تسقيها مياه خراجية)؟ واختلفوا في هل تقع في معنى الغنيمة أم أن الغنائم فقط في الأموال المنقولة؟ وهل هي (فيء)، والحال أنها أخذت عنوة؟ ولهذا تجد أبا يوسف مضطراً إلى أن يتعامل معها على أنها فيء، في الرسالة التي كتبها للرشيد.

ز - هنا لا بدّ لنا أن نوّشر إلى ظاهرة رُبما وردت كثيراً في تراثنا، وهي أن فقهاء الأجيال (جعلت تصرّف الصحابة أصلاً يستند إليه) من جهة، والتمسوا لها أساساً قرآنياً أو من السنّة، أيّاً كانت دلالة ذلك الأصل لتسويغ التصرف، دعماً لمذهب الصحابي المختلف في حجّيته.

ح - لم يجد الباحث إشارة إلى أن هذا التصرف من عمر يستند إلى سياسات النبي ﷺ إزاء خيبر بوصفها (سياسات وقتية) اعتبرت قرارات إدارية لظرفها وزمنها، ولا ينبغي أن تعامل على أنها دين يُدان الله به. ولا ينبغي أن تلتزم الأجيال بهذه القرارات، فلها أن تقرّر ما يصلح أزمانها طالما كانت تلك القرارات ممّا أصلحت أزمانها. كذلك لم يُشير الباحثون السابقون إلى أن هذا الإجراء (نزع الملكية والخراج) كان نظام (دول) ذلك الزمان تعمل به، وقد أخذوه منها، دون أن يفتش عمّا فيه من الظلم، فاحتار الفقهاء في تسويغه وتبريره. (فجعلوا نزع الملكية وقفاً للأرض)، والحال أن الوقف يحتاج إلى مالك يوقف، والدولة ليست مالكة للأرض. كما لم يظهر لدى الفقهاء موقف واضح وممانع لسوء استغلال أموال الخراج من جهة الحكّام على طول الممارسة السياسية التاريخية للمسلمين.

لذلك يُستخلص ممّا تقدّم أن (وضعاً تاريخياً)، وليس تأسيساً دينياً، كان وراء فرض الخراج. وقد حصل، ومرّره الفقهاء؛ لأسباب معلومة، فأصبح جزءاً من الفقه في باب الجهاد. لكنّ بالبحث والتحريّ نكتشف أن قضية الخراج عبارة عن تأثر الفقه (بظروف تاريخية)، حولها إلى (فقه ديني).



#### • وظيفة الخراج في الممارسة التاريخية السياسية

ط . كما يُلاحظ أن دولة الخلافة الأولى لم تفكّر بال عمران والتنمية واستحداث موارد للدخل القومي، إنما اعتمدت على مصادرة الأرض العامرة المفتوحة، وجعلتها إيراداً ريعياً، وصارت اقتصاديات الدولة تعتمد على الجبايات غير المبررة اقتصادياً، بدّل أن تعتمد تنمية الموارد.

ي . ظهر لي من خلال البحث أن الإمام عليّ أمير المؤمنين عليه السلام تعامل مع الخراج والأراضي العامرة المفتوحة بوصفها ملكاً لأصحابها، وهو مواطنٌ كامل المواطنة، وأن الخراج عليهم بما يقابل الزكاة على المسلم المواطن الذي يتساوى مع أهل الذمة، ولا يركز الخراج على التمييز؛ بسبب الدين والعقيدة. فليس هو عقوبةً على كفرهم، كما يذهب جمعٌ من الفقهاء. ومن حيث السياسات فقد أوصى بالرفق بأهل الخراج بأعلى مستوياته. ومن حيث المقدار فقد جعله على ما فاض عن المؤونة، يجدون (العفو) بما لا يؤخذ منهم غصباً، وبما ترضى به أنفسهم. وإنه في تراث أهل البيت عليهم السلام جزءٌ من تعاقدهِ دستوريّ جعل (الخراج) مثل (ضريبة المهنة)، وليس (أجرة الأرض). والفارق بين المفهومين واسعٌ وكبير ومؤثّر في السياسات. ولطالما تجد تشدّداً في صرفه على أهله، يعني أهل الخراج، في خطب أمير المؤمنين عليه السلام، ويعلّله بما يصلح أحوالهم. وتجد تشدّداً منه في أن لا يتعسّف به الولاة والحكام والسلاطين. ولم يظهر في تراث الأئمة إلغاءً للملكية، ولا نزعها، ولا وقف الأرض، ولا كونه عقوبةً على الكفر، ولا شيء من ذلك.

لكنّ المؤسف أن الغموض والاضطراب الذي يجده الباحث في فقه الخراج عند المذاهب الأخرى تسرّب إلى الفقه الشيعي الإمامي؛ فنلاحظ ذات العبارات والمضامين الموجودة في مدونات فقه الخراج ومعطيات الفتوحات وفقه الأحكام السلطانية في بعض كتب الإمامية المتقدمين وفقهاء العصور الوسطى.

ك . أخيراً إن خراج بلدان العالم الإسلامي، (على فرض اعتبار الحكم من ثوابت الفقه، يجب أن يوزّع على المسلمين جميعاً، كما جاء في تعليل عمر بن الخطاب عندما نزع الملكية وفرض الخراج، فقال: إنه للأجيال القادمة. ويلزم منه الآن أن تجمع ثروات ومدخولات بلدان الخراج، وتوزّع على كلّ المسلمين كافّة، بصرف النظر عن بلدانهم والحدود الفاصلة بينها. وهذا لم يحصل، ممّا يدلّ أنه سياسات وقتية؛ لظروف

## المواشم

- (١) ابن النديم، الفهرست: ١٤٣ - ٢٥٨.
- (٢) يحيى بن آدم، الخراج. انظر كذلك: الرحبي، الرتاج: ٢٨٢.
- (٣) فيليب حتّي، تاريخ العرب ١: ٢٨١. انظر: الرحبي، الرتاج: ٢٨٢.
- (٤) الزمخشري، أساس البلاغة ١: ١١٠.
- (٥) الجرجاني، التعريفات ١: ٣٣.
- (٦) الصاحب بن عباد، المحيط في اللغة ٤: ٢٨؛ وانظر: الصحاح ١: ٤٢٤.
- (٧) ابن دريد، جمهرة اللغة ٢: ٧٩.
- (٨) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم.
- (٩) ابن قتيبة، غريب الحديث ١: ١٣٩.
- (١٠) الأزهري، تهذيب اللغة ٢: ٤١٤؛ وانظر: لسان العرب ٢: ٢٤٩.
- (١١) الزبيدي، تاج العروس ١: ١٣٧٤.
- (١٢) المصدر نفسه.
- (١٣) مجموعة باحثين، الموسوعة العربية العالمية ١: ٢.
- (١٤) المصدر السابق ١: ٣.
- (١٥) الزمخشري، الكشاف.
- (١٦) انظر: الطوسي، التبيان ٧: ٣٧٦.
- (١٧) الزمخشري، الكشاف.
- (١٨) جورجيو: ٣٩.
- (١٩) المصدر السابق: ٣٣٣.
- (٢٠) ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة ١: ١١٤، تحقيق فهد محمود، جدة، ١٤٠٣.
- (٢١) محمد بن يوسف الصالحي، سبل الهدى والرشاد ٥: ١٥٤.
- (٢٢) رواه أبو داود والبيهقي.
- (٢٣) المصدر السابق ١: ١١٤.
- (٢٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١: ٤؛ وانظر: يحيى بن آدم، الخراج ١: ١٦.
- (٢٥) أبو عبيد، الأموال: ٤٤؛ وانظر: يحيى بن آدم، الخراج ١: ١٧.
- (٢٦) تاريخ بغداد ١: ٤؛ وانظر: المصدر السابق ١: ٢.
- (٢٧) تاريخ بغداد ١: ٧.
- (٢٨) المصدر نفسه.
- (٢٩) المدونة ١: ٤٨.

- (٣٠) بدائع الصنائع ٤: ٢٥.
- (٣١) انظر: النووي، المجموع شرح المذهب ١٩: ٤٥٤؛ القمي، جامع الخلاف ١: ٢٧٣؛ الطوسي، الخلاف ٢: ٦٤.
- (٣٢) انظر: ابن رشد، بداية المجتهد.
- (٣٣) المصدر نفسه.
- (٣٤) ابن زنجويه، الأموال ١: ١٠٨؛ البيهقي، السنن ٦: ٣٥٠.
- (٣٥) المصدر السابق ١: ١١٠.
- (٣٦) الأم ٤: ١٨١؛ مغني المحتاج ٢: ٢٣٤؛ وانظر: الطوسي، الخلاف ٢: ١٨٦.
- (٣٧) الفراء، الأحكام السلطانية: ١٤٦؛ وانظر: الطوسي، الخلاف ٢: ١٨٦.
- (٣٨) بداية المجتهد ١: ٣٨٧.
- (٣٩) يحيى بن آدم، الخراج: ٤٥.
- (٤٠) ابن رشد، بداية المجتهد ٢: ٧٠.
- (٤١) بداية المجتهد ١: ٧٠.
- (٤٢) الطبري ٢: ١٢٥.
- (٤٣) المصدر السابق ٢: ١٢٦.
- (٤٤) السهيلي، الروض الأنف ٤: ١٦٦.
- (٤٥) المصدر السابق ٤: ١٦٧.
- (٤٦) يحيى بن آدم، الخراج: ٦٨.
- (٤٧) انظر: عبد الكريم الحمدادي، ملكية الأرض في الإسلام: ٩.
- (٤٨) الاختيار لتعليل المختار ١: ٤٦.
- (٤٩) المصدر السابق ١: ٦.
- (٥٠) السرخسي، المبسوط ٣: ٣٤٣.
- (٥١) الاختيار لتعليل المختار؛ وانظر: حاشية ردّ المحتار ٢: ٣٣٠.
- (٥٢) المصدر نفسه؛ وانظر: حاشية ردّ المحتار ٢: ٢٨٣.
- (٥٣) المصدر نفسه؛ وانظر: حاشية ردّ المحتار ٢: ٣٦٠.
- (٥٤) تحفة الفقهاء ١: ٣٢٠.
- (٥٥) الاختيار لتعليل المختار؛ وانظر: حاشية ردّ المحتار ٢: ٢٨٣.
- (٥٦) المصدر نفسه؛ وانظر: حاشية ردّ المحتار ٢: ٢٩٧.
- (٥٧) المصدر نفسه؛ وانظر: حاشية ردّ المحتار ٢: ٣١٥.
- (٥٨) الاختيار لتعليل المختار؛ وانظر: حاشية ردّ المحتار ٤: ٣١٤.
- (٥٩) المصدر نفسه؛ وانظر: حاشية ردّ المحتار ٢: ٣٦١.
- (٦٠) المصدر نفسه، وانظر: حاشية ردّ المحتار ٤: ٣٥١.
- (٦١) المصدر نفسه؛ وانظر: حاشية ردّ المحتار ٤: ٣٥٨.

- (٦٢) المبسوط ٣: ٤١٣.
- (٦٣) المصدر السابق ١٢: ١٦٢.
- (٦٤) روضة الطالبين ١: ٢٢٨.
- (٦٥) إعانة الطالبين ٢: ٢٢٩.
- (٦٦) أسنى المطالب ٥: ٣٥.
- (٦٧) تحف العقول ٢: ١٦.
- (٦٨) المصدر نفسه.
- (٦٩) الصدوق، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٦٥.
- (٧٠) المصدر السابق ٢: ٦٦.
- (٧١) فتوح البلدان: ٣٨٠؛ وانظر: مستدرک وسائل الشيعة ١٣: ١٦٣.
- دار بجرّد: ولاية بفارس، وهي قرية من قرى اصطخر، فيها الرّثيق. انظر: معجم البلدان: ٩١٤.
- (٧٢) المجلسي، بحار الأنوار: ٩٣: ٤٥؛ الصدوق، المقنع ١: ١٦.
- (٧٣) قرب الإسناد ٢: ١٤.
- (٧٤) وسائل الشيعة ٥: ٢٢٤.
- (٧٥) المصدر السابق ١٠: ٢٥٢.
- (٧٦) تفسير القميّ.
- (٧٧) النعمان، دعائم الإسلام ١: ٨٣.
- (٧٨) الطوسي، النهاية ١: ١٢٢.
- (٧٩) المصدر نفسه.
- (٨٠) النجفي، جواهر الكلام ١٥: ٢٣٨.
- (٨١) المصدر السابق ٢٢: ١٤٤.
- (٨٢) جواهر الكلام ٢٢: ١٤٦.
- (٨٣) العلامة الحليّ، المختلف ٥: ٤١٥.
- (٨٤) البحراني، الحقائق الناضرة ١٨: ١٣٣.
- (٨٥) الغزالي، المستصفى ٢: ٦١.
- (٨٦) انظر: سنن الدارقطنيّ.
- (٨٧) المسند الجامع ٩: ٢٢٧.
- (٨٨) انظر: البيهقي، السنن ٨: ١٨٢.
- (٨٩) الإصفهاني، الإجارة ١: ٩٠٢.
- (٩٠) الكاساني، بدائع الصنائع ٥: ٤٠٣.
- (٩١) المصدر نفسه.
- (٩٢) منتهى الإرادات ٤: ٢٠٥.

## تأملاتٌ حول الكتب الأربعة

الشيخ محمد باقر ملكيان<sup>(\*)</sup>

لا بُدَّ قبل الورود في صلب البحث من تقديم مقدّمة، فنقول: لا رَيْبَ في أنّ اعتبار الكتب - ولا سيّما الكتب التي ترتبط بالمباحث النقلية - يدور حول محورين:

١. صحّة انتساب الكتاب إلى مؤلّفه.
٢. مكانة المؤلّف العلميّة.

وفي توضيح ذلك نقول:

### ١- صحّة انتساب الكتاب إلى مؤلّفه

الترديد حول صحّة انتساب الكتاب إلى مؤلّفه ينشأ من ناحيتين:

١. عدم توفّر الشواهد على أنّ الكتاب الفلاني لهذا المؤلّف. فمثلاً: إنّ كتاب الاختصاص قد نسب إلى المفيد<sup>رحمته</sup>، إلّا أنّ الشواهد لا تساعد ذلك، بل تشهد بخلافه.
٢. وقوع التحريف والخلل في نسخة الكتاب، بحيث يوجب ذلك التردد في أنّ النسخة الموجودة من الكتاب الفلاني هل هي لهذا المؤلّف أم لا؟

مثلاً: ثبت أنّ كتاب الإنجيل لعيسى<sup>عليه السلام</sup>، إلّا أنّ وقوع التحريف فيه يوجب التردد في صحّة انتساب النسخة الموجودة إليه، بل يوجب الاطمئنان في عدم صحّة انتسابها إليه.

وهكذا الأمر في كتاب فرّق الشيعة، الذي تُسبب إلى النوبختي، فإنّه لا رَيْبَ أنّ للنوبختي كتاب فرّق الشيعة، إلّا أنّ الخلل في النسخة الموجودة من هذا الكتاب يوجب التردد في انتساب النسخة الموجودة منه إلى النوبختي.

---

(\*) باحثٌ ومحقّقٌ بارز في مجال إحياء التراث الرّجاليّ والحديثيّ. حقّق وصحّح كتاب جامع الرواة، للأردبيلي، ورجال النجاشي، في عدّة مجلّدات ضخمة.

ثم إن التحريف والخلل في نسخة الكتاب على قسمين:

١. إن التحريف والخلل قد يوجب التردد في صحة انتساب النسخة الموجودة بأكملها إلى المؤلف، كما هو الحال في فرق الشيعة، الذي نُسب إلى النوبختي<sup>(١)</sup>.
٢. إن التحريف والخلل لا يوجب ذلك في النسخة بأكملها، بل يوجهه في بعض نصوصها. وهذا مثل ما وقع في كثير من دواوين الشعراء، كالحافظ الشيرازي، فإننا لا نشك في انتساب كثير من أشعاره الموجودة في ديوانه إليه، إلا أن هناك أشعاراً كان موقفنا تجاه انتسابها إليه موقف الشك والترديد.

## ٢- مكانة المؤلف العلمية

إن التسامح والتساهل في النقل يوجب نزول مكانة المؤلف العلمية إلى المستوى الأدنى. فهذا أحمد بن محمد بن خالد البرقي قد طعن القميون عليه<sup>(٢)</sup>، مع أنه كان ثقة في نفسه<sup>(٣)</sup>. فالطعن عليه لأنه كان لا يبالي بمن يأخذ<sup>(٤)</sup>، وأكثر الرواية عن الضعفاء، واعتمد المراسيل<sup>(٥)</sup>. ومثله حال ابن إدريس<sup>(٦)</sup>؛ فإن الشيخ محمود الحمصي<sup>(٧)</sup> قال فيه: هو مخلط<sup>(٨)</sup>.

وبعد هذه المقدمة نقول:

١. لا ريب في صحة انتساب الكتب الأربعة إلى مؤلفيها، بمعنى أنه ثبت بالنقل المتواتر أن الكليني<sup>(٩)</sup> ألف كتاب الكافي، وألف الصدوق<sup>(١٠)</sup> كتاب من لا يحضره الفقيه، وألف الشيخ الطوسي<sup>(١١)</sup> التهذيبين (تهذيب الأحكام؛ والاستبصار).
  ٢. لا ريب في وثاقة هؤلاء المشايخ الثلاثة، بل إنهم في أعلى درجات التوثيق، ويكفيك في ذلك ما ذكره أرباب الرجال بشأنهم<sup>(١٢)</sup>.
- إلا أن لنا كلمة حول هذه المصادر، فنقول:

## ١- كلمة حول كتاب الكافي

إن الكليني<sup>(١٣)</sup> ألف كتاب الكافي في الري، كما يشهد بذلك سند الصدوق إليه في المشيخة، ففيها: وما كان فيه عن محمد بن يعقوب الكليني - رحمة الله عليه - فقد رويته عن محمد بن محمد بن عصام الكليني وعلي بن أحمد بن موسى ومحمد

- بن أحمد السناني - رضي الله عنهم .، عن محمد بن يعقوب الكليني .  
وكذلك جميع كتاب الكافي فقد رويته عنهم ، عنه ، عن رجاله<sup>(٨)</sup> .  
فهذه نسخة رازية رواها الصدوق عن الكليني<sup>(٩)</sup> .  
كما أنّ الكليني روى الكافي ببغداد ، وأجازه لجماعة ، منهم :  
أ. أبو الحسين أحمد بن أحمد الكوفي الكاتب<sup>(١٠)</sup> .  
ب . أبو الحسن العقرائي<sup>(١١)</sup> .  
ج . أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه<sup>(١٢)</sup> .  
د . أبو غالب الزراري<sup>(١٣)</sup> .  
هـ . أبو محمد هارون بن موسى التلعكبري<sup>(١٤)</sup> .  
و . أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم الصيمري ، المعروف بابن أبي رافع<sup>(١٥)</sup> .  
ز . أبو الفضل محمد بن عبد الله بن مطلب الشيباني<sup>(١٦)</sup> .  
ح . أبو الحسين عبد الكريم بن عبد الله بن نصر البرّاز<sup>(١٧)</sup> .  
ط . أبو الحسين أحمد بن عليّ بن سعيد الكوفي<sup>(١٨)</sup> .  
ي . محمد بن أحمد بن عبد الله بن قضاة الصفواني<sup>(١٩)</sup> .  
ك . محمد بن إبراهيم النعماني<sup>(٢٠)</sup> .  
فهذه نسخة أو نسخ بغدادية .  
إلا أنّ بين النسخ اختلافاً ، من زيادة أو نقصان أو غيرهما ، كما يشهد به  
مواضع من النسخة الموجودة :  
أ . في نسخة الصفواني زيادة : عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن عبد الله بن عبد  
الرحمن الأصمّ ، عن أبي عبد الله البرّاز ، عن حريز قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : جعلتُ  
فداك ، ما أقلّ بقاءكم... الحديث<sup>(٢١)</sup> .  
ب . وفي نسخة الصفواني : ثمّ هكذا أبداً... إلخ<sup>(٢٢)</sup> .  
ج . وفي نسخة الصفواني : أحمد بن محمد ، عن عليّ بن الحكم ، عن سيف ،  
عن أبي بكر ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنّ عليّاً - صلوات الله عليه - حين سار إلى  
الكوفة... إلخ<sup>(٢٣)</sup> .  
د . وفي نسخة الصفواني : عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن حنان بن سدير ، عن

فليح بن أبي بكر الشيباني قال: واللّٰه، إنّني لجالس عند عليّ بن الحسين عليه السلام... إلخ <sup>(٢٤)</sup>.

هـ - وفي نسخة الصفواني قال: كنت أنا، ثمّ ذكر مثله <sup>(٢٥)</sup>.

و - وفي نسخة الصفواني: محمد بن جعفر الكوفي، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن محمد بن الحسين الواسطي، أنّه سمع أحمد بن أبي خالد مولى أبي جعفر يحكي أنّه أشهده على هذه الوصية المنسوخة: شهد أحمد بن أبي خالد مولى أبي جعفر أنّ أبا جعفر عليه السلام... إلخ <sup>(٢٦)</sup>.

كما يشهد لاختلاف نسخ الكافي اختلاف ترتيب كتبه في ما ذكره الشيخ والنجاشي وغيرهما في ترتيب كتبه.

فأمّا الطوسي فأسقط من كتبه - على ما في النسخة المطبوعة - كتاب العشرة وكتاب العقيدة، كما أنّه قد جعل كتابي العقل وفضل العلم كتاباً واحداً، وكذا كتابي الطهارة والحيض، وكتابي الصيد والذبائح، وكتابي الأطعمة والأشربة. كما أنّه عليه السلام زاد كتاب الوقوف والصدقات، قبل كتاب الصيد <sup>(٢٧)</sup>.

وأما النجاشي فقد أسقط من الكتب - على ما في النسخة المطبوعة - كتاب القضاء والأحكام، وجعل كتابي النكاح والعقيدة كتاباً واحداً، وهكذا كتابي الصيد والذبائح، وكتابي الطهارة والحيض. كما أنّه بدّل كتاب الطهارة بالوضوء <sup>(٢٨)</sup>.

فعدّد الكتب التي ذكرها واحدٌ وثلاثون كتاباً.

وأما ترتيب كتبه ففي رجال النجاشي: كتاب العقل، كتاب فضل العلم، كتاب التوحيد، كتاب الحجّة، كتاب الإيمان والكفر، كتاب الوضوء والحيض، كتاب الصلاة، كتاب الصيام، كتاب الزكاة والصدقة، كتاب النكاح والعقيدة، كتاب الشهادات، كتاب الحجّ، كتاب الطلاق، كتاب العتق، كتاب الحدود، كتاب الديات، كتاب الإيمان والندور والكفارات، كتاب المعيشة، كتاب الصيد والذبائح، كتاب الجنائز، كتاب العشرة، كتاب الدعاء، كتاب الجهاد، كتاب فضل القرآن، كتاب الأطعمة، كتاب الأشربة، كتاب الزيّ والتجمل، كتاب الدواجن والرواجن، كتاب الوصايا، كتاب الفرائض، كتاب الروضة <sup>(٢٩)</sup>.



#### • تأملات حول الكتب الأربعة

وفي فهرست الطوسي: كتاب العقل وفضل العلم، كتاب التوحيد، كتاب الحجّة، كتاب الإيمان والكفر، كتاب الدعاء، كتاب فضائل القرآن، كتاب الطهارة والحيض، كتاب الصلاة، كتاب الزكاة، كتاب الصوم، كتاب الحجّ، كتاب النكاح، كتاب الطلاق، كتاب العتق والتدبير والمكاتبة، كتاب الأيمان والندور والكفّارات، كتاب المعيشة، كتاب الشهادات، كتاب القضايا والأحكام، كتاب الجنائز، كتاب الوقوف والصدقات، كتاب الصيد والذبائح، كتاب الأطعمة والأشربة، كتاب الدواجن والرواجن، كتاب الزيّ والتجمل، كتاب الجهاد، كتاب الوصايا، كتاب الفرائض، كتاب الحدود، كتاب الديات، كتاب الروضة<sup>(٣٠)</sup>.

ثمّ إنّ العلامة الحليّ<sup>(٣١)</sup> قال في إجازته للسيد نجم الدين مهتّا بن سنان المدني: وكتاب الكليني، تصنيف محمد بن يعقوب الكليني، المسمّى بالكافي، وهو خمسون كتاباً<sup>(٣١)</sup>.

ومثله في إجازة الشهيد الثاني<sup>(٣٢)</sup> للشيخ حسين بن عبد الصمد، والد الشيخ البهائي<sup>(٣٢)</sup>.

وكذا في إجازة الآغا حسين الخوانساري<sup>(٣٣)</sup> لتلميذه الأمير ذي الفقار<sup>(٣٣)</sup>.

فهناك اختلاف في عدد كتب الكافي.

فنحن نسأل: إنّ النسخة الموجودة بأيدينا من الكافي أيّ نسخة منه؟ نسخته الرازية أو نسخته البغدادية؟

وقد أجاب العلامة المجلسي<sup>(٣٤)</sup> عن ذلك، مدّعياً بأنّ نسخ الكافي كانت بروايات مختلفة، كالصفواني ومحمد بن إبراهيم النعماني وهارون بن موسى التلعكبري، وكان بين تلك النسخ اختلاف فتصدّى بعض مَنْ تأخّر عنهم، كالصدوق محمد بن بابويه أو الشيخ المفيد - رحمة الله عليهما - وأضرابهما، فجمعوا بين النسخ، وأشاروا إلى اختلاف الواقع بينها<sup>(٣٤)</sup>.

ولكنّ الشواهد تشهد بخلافه؛ فإنّه - مضافاً إلى أنّ تعبير: «في نسخة الصفواني» لم يردّ إلاّ في المجلّد الأوّل من الكافي، بل في قسم يسير من هذا المجلّد، ومن البعيد جداً اتّفاق سائر أجزاء الكافي - هناك روايات كثيرة في المصادر الحديثية رُويت عن الكليني، ولكنّا لم نجدها في الكافي<sup>(٣٥)</sup>!

**الاجتهاد والتجديد** - العدد السابع والأربعون، السنة الثانية عشرة، صيف ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣١٧

**لا يُقال:** إنها من مصدرٍ آخر غير كتاب الكافي، فإنَّ الكليني كتباً آخر، كما قال الشيخ والنجاشي.

**فنقول:** إنَّ كتبه - على ما ذكره الطوسي والنجاشي - هي: كتاب الكافي وكتاب الردَّ على القرامطة، وكتاب رسائل الأئمة ، وكتاب تعبير الرؤيا، وكتاب الرجال، وكتاب ما قيل في الأئمة من الشعر<sup>(٣٦)</sup>. وصياغة هذه الروايات تشهد بأنَّ هذه الروايات ليست من هذه المصادر، وإلاَّ كانت هناك روايات أخرى تشهد صياغها بأنَّها كانت من كتاب رسائل الأئمة<sup>(٣٧)</sup>.

كما أنَّ هناك روايات في الكافي، إلاَّ أنَّ الطوسي لم يذكرها في التهذيب<sup>(٣٨)</sup>، مع أنَّ الطوسي مدَّع بأنَّ كتابه هذا مستوفٍ لأحاديث أصحابنا<sup>(٣٩)</sup>، فما الوجه في عدم ذكره هذه الأحاديث؟ مع أنَّك إذا تصفَّحت كتاب التهذيب تجد بوضوح أنَّ كتاب الكافي هو من أهمِّ مصادر الشيخ الطوسي في كتاب التهذيب، بحيث لا يفوته في أيِّ بابٍ من التهذيب النظر إلى الكافي والأخذ منه. فمن المحتمل أن يكون بعض الأحاديث المذكورة غير دالَّةٍ على مرام الطوسي، فلاجل ذلك لم يذكرها.

كما من المحتمل أنَّ عدم إيراد بعض الأحاديث المذكورة لأجل اختلافهما في التبويب. فمثلاً: إنَّ الكليني أورد «باب الفيء والأنفال وتفسير الخمس وحدوده وما يجب فيه» في أبواب التاريخ من كتب الحجَّة في قسم الأصول من كتابه<sup>(٤٠)</sup>. كما أنَّ الطوسي قد روى بعض روايات الكافي بسندٍ آخر، فمن المحتمل أنَّ عدم إيراد بعض الأحاديث المذكورة لأجل ذلك<sup>(٤١)</sup>. إلاَّ أنَّه لا يتطرَّق في قسمٍ أوفر منها هذه الاحتمالات. فمن المحتمل جداً كون ذلك في هذا القسم لاختلاف النسخة الموجودة مع النسخة التي كانت بيد الطوسي، وهي نسخةٌ بغدادية مشهورة<sup>(٤٢)</sup>.

ويمكن تأييد ذلك بوجوهٍ أخرى:

**الأوَّل:** إنَّ الكليني قد روى بعض الأخبار بسندين، إلاَّ أنَّ الطوسي ينقل الخبر عن الكافي بسندٍ واحد فقط<sup>(٤٣)</sup>.

كما أنَّ الصدوق قد يروي بعض الأخبار عن الكليني، إلاَّ أنَّ سند الصدوق

يختلف في بعض الأحيان عن سند الكافي. وهنا نذكر بعض النماذج:

أ. روى الكليني، عن علي بن محمد ومحمد بن الحسن، عن سهل بن زياد؛ ومحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، جميعاً، عن أبي هاشم الجعفري قال: سألت أبا جعفر الثاني عليه السلام ما معنى الواحد... إلخ <sup>(٤٤)</sup>.

وراه الصدوق، ولكن سنده هكذا: حدثنا محمد بن محمد بن عصام الكليني وعلي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق - رضي الله عنهما - قالوا: حدثنا محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن محمد ومحمد بن الحسن جميعاً، عن سهل بن زياد، عن أبي هاشم الجعفري <sup>(٤٥)</sup>.

ب. علي بن محمد ومحمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن محمد بن الوليد ولقبه شباب الصيرفي، عن داود بن القاسم الجعفري قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام: جعلت فداك ما الصمد... إلخ <sup>(٤٦)</sup>.

ورواه الصدوق: حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق عليه السلام قال: حدثنا محمد بن يعقوب، عن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن محمد بن الوليد - ولقبه شباب الصيرفي -، عن داود بن القاسم الجعفري <sup>(٤٧)</sup>.

ج. علي بن محمد ومحمد بن الحسن، عن سهل، عن إبراهيم بن محمد الهمداني قال: كتبت إلى الرجل عليه السلام: إن من قبلنا من مواليك قد اختلفوا في التوحيد... إلخ <sup>(٤٨)</sup>.

ورواه الصدوق: حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق عليه السلام، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن إبراهيم بن محمد الهمداني قال: كتبت إلى الرجل، يعني أبا الحسن عليه السلام... إلخ <sup>(٤٩)</sup>.

د. علي بن محمد، مرسلاً عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: قال: اعلم - علمك الله الخير - أن الله تبارك وتعالى قديم... إلخ <sup>(٥٠)</sup>.

ورواه الصدوق: حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق عليه السلام قال: حدثنا محمد بن يعقوب الكليني قال: حدثنا علي بن محمد، عن محمد بن عيسى، عن الحسين بن خالد، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام... إلخ <sup>(٥١)</sup>.

هـ. أبو محمد القاسم بن العلاء عليه السلام، رفعه عن عبد العزيز بن مسلم قال: كنّا

مع الرضا عليه السلام بمرو... إلخ<sup>(٥٢)</sup>.

ورواه الصدوق: حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل رضي الله عنه قال: حدثنا محمد بن يعقوب قال: حدثنا أبو محمد القاسم بن العلاء قال: حدثني القاسم بن مسلم، عن أخيه عبد العزيز بن مسلم...<sup>(٥٣)</sup>.

**الثاني:** إنَّ النعماني عليه السلام - وهو تلميذ الكليني - قد ذكر في الباب الرابع من كتابه الغيبة<sup>(٥٤)</sup> - أي باب ما رُوي في أنَّ الأئمة اثنا عشر إماماً، وأنهم من الله، وباختياره - أربعين حديثاً، ولكن لم يذكر من روايات شيخه الكليني من باب ما جاء في الاثني عشر والنص عليهم إلا أربعة أحاديث<sup>(٥٥)</sup>.

**الثالث:** جاء في كتاب المعيشة من الكافي باب أسماء الكليني: باب ما يُقال عند الزرع والغرس. وفيه تسعة أحاديث، فسنة منها ترتبط بهذا الموضوع، إلا أنَّ الثلاثة الأخيرة هكذا:

محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطع السدر؟ فقال: سألتني رجلٌ من أصحابك عنه، فكتبت إليه: قد قطع أبو الحسن عليه السلام سدرًا، وغرس مكانه عنياً.

محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: مكروهٌ قطع النخل. وسئل عن قطع الشجرة؟ قال: لا بأس. قلتُ: فالسدر؟ قال: لا بأس به، إنما يكره قطع السدر بالبادية؛ لأنَّه بها قليلٌ، وأمّا هاهنا فلا يُكره.

عن ابن أبي عمير، عن الحسين بن بشير، عن ابن مضارب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تقطعوا الثمار، فيبعث الله عليكم العذاب صبيّاً<sup>(٥٦)</sup>.

فعنوان باب الكافي لا يتناسب مع مضمون الحديث، فهل وقع التحريف في نسخة الكافي؟ الظاهر نعم، ولا سيما مع ملاحظة أنَّ الطوسي لم ينقل أحاديث هذا الباب في التهذيب.

ويشهد لذلك أنَّ سند الحديث الأخير هكذا: عن ابن أبي عمير، ولم يرِد اسم ابن أبي عمير في الأسناد السابقة القريبة حتّى نقول بالتعليق. نعم، ورد في الحديث الأوّل من الباب: عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، إلا أنَّ التعليق مع هذا

الفصل الكثير بعيداً، كما لا يخفى.

الرابع: قد جاء في الكافي باب بهذا العنوان: باب الرجل يصلي في الثوب وهو غير طاهر، عالماً أو جاهلاً، وفيه روايات ترتبط بهذا الموضوع، إلا أنه ورد فيه: علي بن محمد، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه<sup>(٥٧)</sup>.

فكما ترى لا يرتبط هذا الخبر بعنوان الباب.

كما أن الطوسي في التهذيب ذكر جميع روايات الباب إلا هذا الخبر. قال بعض المعاصرين: هكذا جاء سند هذا الحديث في طبقات الكافي ومخطوطاته المعتمدة، وكذلك في مرآة العقول والوسائل والواقي. ولا شك أن هذا الحديث فيه إرسال؛ لأن علي بن محمد هو شيخ الكليني، وهو لا يروي عن عبد الله بن سنان مباشرة. والذي يظهر لي أن هذا الحديث أقحم في باب الرجل يصلي في الثوب وهو غير طاهر عالماً أو جاهلاً، من كتاب الصلاة، من غير مناسبة؛ فهو لا يتناسب وعنوان الباب. وبمراجعتي للنسخ الخطية تبين أنها مختلفة هنا في عدد أحاديث الباب المذكور وترتيبها، فما في نسخة الشهيد مختلف عما في نسخة الميرزا محمد الشرواني رحمته الله، وما فيهما يختلف عما في غيرهما. هذا، والشيخ الكليني قد روى هذا الحديث في باب المناسب معه «أبوالدواب وأرواثها»، وسنده رباعي: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عن عبد الله بن سنان<sup>(٥٨)</sup>.

الخامس: قد ورد: الحسين بن محمد الأشعري، عن عبد الله بن عامر، عن علي بن مهزيار، عن فضالة بن أيوب، عن الحسين بن عثمان، عن ابن مسكان، عن الحارث بن المغيرة وعمر بن حنظلة ومنصور بن حازم قالوا: كنا نقيس الشمس بالمدينة بالذراع، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ألا أنبئكم بأبين من هذا. إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر، إلا أن بين يديها سبعة، وذلك إليك؛ إن شئت طولت؛ وإن شئت قصرت.

ثم في ذيله: وروى سعد، عن موسى بن الحسن، عن الحسن بن الحسين اللؤلؤي، عن صفوان بن يحيى، عن الحارث بن المغيرة النضري وعمر بن حنظلة، عن منصور، مثله. وفيه: إليك؛ فإن كنت خففت سبحتك فحين تفرغ من سبحتك؛ وإن طولت فحين تفرغ من سبحتك<sup>(٥٩)</sup>.

قال بعض المعاصرين: إنّ هذا الذيل يختلف في الأسلوب مع أسلوب أحاديث الكافي، سنداً وممتناً، كما لا يخفى. والظاهر كونه حاشية أدرجت في المتن سهواً، وهذه الحاشية قد كتبت لبيان طريق آخر للخبر ورد في التهذيب<sup>(٦٠)</sup>. ومثله:

أ. محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن صفوان بن يحيى، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله<sup>(عليه السلام)</sup>: الرجل يريد السفر متى يقصّر؟ قال: إذا توارى من البيوت. قال: قلت: الرجل يريد السفر، فيخرج حين تزل الشمس؟ قال: إذا خرجت فصل ركعتين.

وروى الحسين بن سعيد، عن صفوان وفضالة، عن العلاء، مثله<sup>(٦١)</sup>.  
ب. محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن سنان، عن ابن مسكان، عن محمد بن أبي عمير قال: سألت أبا عبد الله<sup>(عليه السلام)</sup> عن أفضل ما جرّت به السنّة من الصلاة؟ فقال: تمام الخمسين.

وروى الحسين بن سعيد، عن محمد بن سنان، مثله<sup>(٦٢)</sup>.  
السادس: عقد الكليني باباً، وأسماءه باب ما جاء في الاثني عشر والنصّ عليهم، ولكن فيه ستّة أحاديث أنهت عدد الأئمة إلى ثلاثة عشر. وإليك نصّ هذه الأحاديث:  
أ. محمد بن يحيى، عن عبد الله بن محمد الخشاب، عن ابن سماعة، عن عليّ بن الحسن بن رباط، عن ابن أذينة، عن زرارة قال: سمعت أبا جعفر<sup>(عليه السلام)</sup> يقول: الاثنا عشر الإمام من آل محمد كلّهم محدّث، من ولد رسول الله<sup>(صلى الله عليه وآله)</sup>، ومن ولد علي<sup>(عليه السلام)</sup>، ورسول الله<sup>(صلى الله عليه وآله)</sup> وعلي<sup>(عليه السلام)</sup><sup>(٦٣)</sup>.

ب. محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن مسعدة بن زياد، عن أبي عبد الله<sup>(عليه السلام)</sup>؛ ومحمد بن الحسين، عن إبراهيم، عن أبي يحيى المدائني، عن أبي هارون العبدى، عن أبي سعيد الخدري قال: قال أمير المؤمنين<sup>(عليه السلام)</sup>: إنّ لهذه الأمّة اثني عشر إماماً هدى، من ذرّيّة نبيّها، وهم منّي<sup>(٦٤)</sup>.

ج. محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن ابن محبوب، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر<sup>(عليه السلام)</sup>، عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: دخلت على فاطمة<sup>(عليها السلام)</sup> وبين يديها لوح فيه أسماء الأوصياء من ولدها، فعددت اثني عشر... الحديث<sup>(٦٥)</sup>.

#### • تأملات حول الكتب الأربعة

د - أبو علي الأشعري، عن الحسن بن عبيد الله، عن الحسن بن موسى الخشّاب، عن علي بن سماعة، عن علي بن الحسن بن رباط، عن ابن أذينة، عن زرارة قال: سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: الاثنا عشر الإمام من آل محمد كلّهم محدّث، من ولد رسول الله صلى الله عليه وآله، وولد علي بن أبي طالب عليه السلام <sup>(٦٦)</sup>.

هـ - محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن محمد بن الحسين، عن أبي سعيد العصفوري، عن عمرو بن ثابت، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إني واثنى عشر من ولدي، وأنت يا علي، زرّ الأرض، يعني أوتادها وجبالها، بنا أوتد الله الأرض أن تسيخ بأهلها، فإذا ذهب الاثنا عشر من ولدي ساخت الأرض بأهلها، ولم ينظروا <sup>(٦٧)</sup>.

و - وبهذا الإسناد عن أبي سعيد، رفعه عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من ولدي اثنا عشر نقيباً نجباء محدّثون مفهّمون، آخرهم القائم بالحق، يملأها عدلاً كما ملئت جوراً <sup>(٦٨)</sup>.

فعنوان باب الكافي لا يتناسب مع مضمون هذه الأحاديث. والظاهر وقوع التحريف في نسخة الكافي الموجودة. ويشهد بذلك ورود هذه الأحاديث صحيحة - أي بلا تحريف في نصوصها - في مصادر أخرى <sup>(٦٩)</sup>.

## ٢- كلمة حول كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه

إنّ الصدوق قد تصرّف في كثير من النصوص؛ وهذا تارة في متونها؛ وأخرى في أسانيدها. فنحن نذكر جملةً منهما في المقام.

### أ- التصرّف في المتن

١- روى في التوحيد عن علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق قال: حدّثنا محمد بن يعقوب قال: حدّثنا علي بن محمد، رفعه عن شعيب العرقوقي، عن أبي بصير قال: كنتُ بين يدي أبي عبد الله عليه السلام جالساً، وقد سأله سائلاً، فقال: جُعِلْتُ فداك يا بن رسول الله، من أين لحق الشقاء أهل المعصية حتّى حكم لهم في علمه بالعذاب على عملهم؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: أيّها السائل، علم الله عزّ وجلّ أن لا يقوم

أحدٌ من خلقه بحقه، فلما علم بذلك وهب لأهل محبته القوة على معرفته، ووضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم أهله، ووهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم؛ لسبق علمه فيهم، ولم يمنعهم إطفاء القبول منه؛ لأن علمه أولى بحقيقة التصديق، فوافقوا ما سبق لهم في علمه، وإن قدروا أن يأتوا خلافاً حالاً، تتجهم عن معصيته، وهو معنى شاء ما شاء، وهو سر<sup>(٧٠)</sup>.

ولكن ورد الحديث في الكافي هكذا: علي بن محمد، رفعه عن شعيب العرقوفي، عن أبي بصير قال: كنت بين يدي أبي عبد الله عليه السلام جالساً، وقد سألته سائلاً، فقال: جعلت فداك يا بن رسول الله، من أين لحق الشقاء أهل المعصية حتى حكم الله لهم في علمه بالعذاب على عملهم؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: أيها السائل، حكم الله عز وجل لا يقوم له أحدٌ من خلقه بحقه، فلما حكم بذلك وهب لأهل محبته القوة على معرفته، ووضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم أهله، ووهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم؛ لسبق علمه فيهم، ومنعهم إطفاء القبول منه، فوافقوا ما سبق لهم في علمه، ولم يقدروا أن يأتوا حالاً تتجهم من عذابه؛ لأن علمه أولى بحقيقة التصديق، وهو معنى شاء ما شاء، وهو سره<sup>(٧١)</sup>.

قال العلامة المجلسي في ذيل خبر التوحيد: هذا الخبر مأخوذٌ من الكافي. وفيه تغييراتٌ عجيبة تورث سوء الظن بالصدوق. وإنه إنما فعل ذلك ليوافق مذهب أهل العدل<sup>(٧٢)</sup>.

٢. قال المحدث النوري رحمته الله: يظهر من بعض المواضع أنّ الصدوق كان يختصر الخبر الطويل، ويُسقط منه ما أدى نظره إلى إسقاطه. فروى في التوحيد عن أحمد بن الحسن القطان، عن أحمد بن يحيى، عن بكر بن عبد الله بن حبيب قال: حدثنا أحمد بن يعقوب بن مطر قال: حدثنا محمد بن الحسن بن عبد العزيز الأحث الجنديسابوري قال: وجدت في كتاب أبي بخطه: حدثنا طلحة بن يزيد، عن عبد الله بن عبيد، عن أبي معمر السعداني، أنّ رجلاً أتى أمير المؤمنين عليه السلام، وساق خبراً طويلاً، وكان الرجل من الزنادقة، وجمع آياً من القرآن زعمها متناقضة، وعرضها عليه عليه السلام، فأزال الشبهة عنه. وهذا الخبر رواه الشيخ أحمد بن أبي طالب الطبرسي في الاحتجاج عنه عليه السلام، بزيادات كثيرة أسقطها الصدوق في التوحيد.



• تأملات حول الكتب الأربعة

والشاهدُ على أنه الذي أسقطها عنه أن الساقط هو المواضع التي صرحَ عليه السلام بوقوع النقص والتغيير في القرآن المجيد، وهي تسعة مواضع. ولما لم يكن النقص والتغيير من مذهبه ألقى منه ما يخالف رأيه. قال المحقق الكاظمي الشيخ أسد الله في كشف القناع: وبالجمله فأمر الصدوق مضطربٌ جداً.

ومن هنا يختلج بالبال أن الزيارة الجامعة الكبيرة الشائعة التي أوردها في الفقيه والعيون، ومنهما أخرجها الأصحاب في كتب مزارهم، ونقلوها في مؤلفاتهم، اختصرها من الجامعة المروية عن الهادي عليه السلام، على ما رواه الكفعمي في البلد الأمين، وأوردناها في باب نواذر أبواب المزار، فإنها حاوية لما أورده فيهما، مع زيادات كثيرة لا يوافق جملة منها لمعتقده فيهم، فلاحظ وتأمل في الزيارتين، حتى يظهر لك صدق ما ادّعيناه<sup>(٧٣)</sup>.

٣. في زيارة سيّد الشهداء عليه السلام، التي نقلها ابن قولويه<sup>(٧٤)</sup> والكليني<sup>(٧٥)</sup>، ورد: إرادة الربّ في مقادير أموره تهبط إليكم، وتصدر من بيوتكم. والصدوق رواها، ولكن حذف هذه الفقرة<sup>(٧٦)</sup>؛ ولعله بلحاظ أنّها كانت لا تتسجم مع مسلكه في الغلو.

٤. قد نقل رسالة العلل، للفضل بن شاذان، التي اعتبرها من الروايات في العلل والعيون والفقيه. وفي العلل إذن نقل إحياناً بعض جمل العلل، ولم ينقلها في العيون والفقيه؛ ولعل الوجه في ذلك أن تلك الجمل هي غير صحيحة في رأيه، لا يرى موجبا لنقلها، فلذلك حذفها.

٥. وروى مرسلاً عن الصادق عليه السلام قال: ضمنت لمن خرج من بيته معتمراً تحت حنكه أن يرجع إليهم سالماً<sup>(٧٧)</sup>.

ولكن رواه في الثواب، ولكن ليس فيه: «تحت حنكه»<sup>(٧٨)</sup>.

٦. وروى بإسناده عن ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: الرجل يجنب في شهر رمضان ثم يستيقظ ثم ينام ثم يستيقظ ثم ينام حتى يصبح؟ قال: يتم صومه، ويقضي يوماً آخر، فإن لم يستيقظ حتى يصبح أتم صومه وجاز له<sup>(٧٩)</sup>. ورواه الطوسي، ولكن ليس فيه: «ثم يستيقظ» إلا مرة واحدة<sup>(٨٠)</sup>.

٧. وروى بإسناده عن معاوية بن وهب قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام، ونحن بالمدينة، عن التهيؤ للإحرام؟ فقال: اطلّ بالمدينة، وتجهّز بكلّ ما تريد، واغتسل إنّ شئتَ، وإنّ شئتَ استمتعتَ بقميصك حتّى تأتي مسجد الشجرة<sup>(٨١)</sup>.  
ورواه الطوسي هكذا: اطلّ بالمدينة، وتجهّز بكلّ ما تريد، واغتسل، وإنّ شئتَ استمتعتَ بقميصك حتّى تأتي مسجد الشجرة<sup>(٨٢)</sup>.

### ب - التصرّف في السند

١. قال الصدوق: في رواية درست بن أبي منصور قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في الزكاة... إلخ<sup>(٨٣)</sup>. وقد عبّر عنه بالموثّق<sup>(٨٤)</sup>. مع أنّ الكليني رواه عن درست، عن رجلٍ، عن أبي عبد الله عليه السلام<sup>(٨٥)</sup>. وهكذا رواه الطوسي<sup>(٨٦)</sup>.
٢. قال الصدوق: وفي كتاب عبد الله بن المغيرة: إنّ الصادق عليه السلام قال: أقلّ ما يجزي في حدّ المسايعة من التكبير... إلخ<sup>(٨٧)</sup>. مع أنّ الكليني رواه عن عبد الله بن المغيرة، عن بعض أصحابنا<sup>(٨٨)</sup>. وهكذا رواه الطوسي<sup>(٨٩)</sup>.
٣. قال الصدوق: في كتاب الحكم بن مسكين قال: قال أبو عبد الله عليه السلام، في الرجل يقدم من سفره في وقت صلاة... إلخ<sup>(٩٠)</sup>. مع أنّ الطوسي رواه عن الحكم بن مسكين، عن رجلٍ، عن أبي عبد الله عليه السلام<sup>(٩١)</sup>.
٤. قال الصدوق: وروى ابن مسكان، عن أبي جعفر عليه السلام قال: بينما رسول الله ﷺ في المسجد... إلخ<sup>(٩٢)</sup>. مع أنّ الكليني رواه عن ابن مسكان، يرفعه عن رجلٍ، عن أبي جعفر عليه السلام<sup>(٩٣)</sup>. وكذا رواه الطوسي<sup>(٩٤)</sup>.
٥. قال الصدوق: روى ابن فضال، عن أبان، أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال في الرجل يموت مرتدّاً عن الإسلام... إلخ<sup>(٩٥)</sup>. وقال المحقّق المجلسي في تقويم سنده: الموثّق كالصحيح<sup>(٩٦)</sup>. ولكنّ رواه الكليني، عن أبان بن عثمان، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام<sup>(٩٧)</sup>. وكذا رواه الطوسي<sup>(٩٨)</sup>.
٦. قال الصدوق: روى فضالة، عن أبان، أنّ أبا عبد الله عليه السلام قال في الصبي... إلخ<sup>(٩٩)</sup>. وقال المحقّق المجلسي في تقويم سنده: الصحيح<sup>(١٠٠)</sup>. ولكنّ رواه الكليني، عن أبان بن عثمان، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام<sup>(١٠١)</sup>. وكذا رواه الطوسي<sup>(١٠٢)</sup>.

٧. قال الصدوق: في رواية عبد الله بن سنان: اللهم اجعل في قلبي نوراً...، إلخ<sup>(١٠٣)</sup>. ولكن رواه الطوسي، عن عبد الله بن سنان، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله<sup>(١٠٤)</sup>.

٨. قال الصدوق: روى الحسن بن محبوب، عن خالد بن جرير أخي إسحاق بن جرير قال: سئل أبو عبد الله<sup>(١٠٥)</sup> عن أرض...، إلخ<sup>(١٠٥)</sup>. وقال المحقق المجلسي في تقويم سنده: الصحيح<sup>(١٠٦)</sup>. ولكن رواه الطوسي، عن خالد بن جرير، عن أبي الربيع الشامي، عن أبي عبد الله<sup>(١٠٧)</sup>. وقال العلامة المجلسي في تقويم سنده: مجهول<sup>(١٠٨)</sup>.

٩. قال الصدوق: روى ابن فضال، عن ثعلبة بن ميمون، عن أبي عبد الله<sup>(١٠٩)</sup> قال: إذا اشتريت جارية...، إلخ<sup>(١٠٩)</sup>. وقال المحقق المجلسي في تقويم سنده: الموثق كالصحيح<sup>(١١٠)</sup>. ولكن روى الكليني فقراً منه، عن ثعلبة بن ميمون، عن هذيل، عن أبي عبد الله<sup>(١١١)</sup>. وقال العلامة المجلسي في تقويم سنده: مجهول<sup>(١١٢)</sup>.

١٠. قال الصدوق: روى صفوان، عن مرزوم، في الرجل يعطي الشيء من ماله في مرضه...، إلخ<sup>(١١٣)</sup>. ولكن رواه الكليني، عن مرزوم، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله<sup>(١١٤)</sup>.

١١. قال الصدوق: في رواية الحسن بن محبوب<sup>(١١٥)</sup>. وقال المحقق المجلسي في تقويم سنده: صحيح<sup>(١١٦)</sup>. ولكن رواه الكليني، عن ابن محبوب، رفعه<sup>(١١٧)</sup>.

١٢. قال الصدوق: روى ابن فضال، عن غالب بن عثمان، عن شعيب العرقوفي، عن الصادق جعفر بن محمد<sup>(١١٨)</sup>...، إلخ<sup>(١١٨)</sup>. وقال المحقق المجلسي في تقويم سنده: الموثق كالصحيح<sup>(١١٩)</sup>. ولكن رواه الصدوق نفسه، في الثواب، عن شعيب، عن رجل، عن أبي عبد الله<sup>(١٢٠)</sup>.

١٣. قال الصدوق: في رواية أبان بن عثمان قال: سأل رجل أبا عبد الله<sup>(١٢١)</sup> عن رجل أوصى إلى رجل...، إلخ<sup>(١٢١)</sup>. وقال المحقق المجلسي في تقويم سنده: الموثق كالصحيح<sup>(١٢٢)</sup>. ولكن رواه الكليني عن أبان بن عثمان، عن رجل<sup>(١٢٣)</sup>. وكذا رواه الطوسي<sup>(١٢٤)</sup>.

١٤. قال الصدوق: في رواية علي بن رثاب أن الصادق<sup>(١٢٥)</sup> قال: من أفاض من عرفات...، إلخ<sup>(١٢٥)</sup>. ولكن رواه الكليني، وكذا الشيخ، عن علي بن رثاب، عن

حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام <sup>(١٢٦)</sup>.

١٥. قال الصدوق: في رواية إبراهيم بن عبد الحميد أنّ الصادق عليه السلام قال لرجل: إذا أصابك همٌّ فامسحْ... إلخ <sup>(١٢٧)</sup>. ولكن رواه الطوسي، عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام <sup>(١٢٨)</sup>.

١٦. قال الصدوق: روى ابن أبي عمير، عن معاوية بن وهب، عن الصادق عليه السلام... إلخ <sup>(١٢٩)</sup>. ولكن رواه الصدوق نفسه، في الأمالي والخصال، عن معاوية بن وهب، عن معاذ بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام <sup>(١٣٠)</sup>.

١٧. قال الصدوق: روى ابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجلٍ أعتق مملوكه عند موته... إلخ <sup>(١٣١)</sup>. ولكن رواه الصدوق نفسه، في موضعٍ آخر، عن جميل، عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام <sup>(١٣٢)</sup>. ومثله الطوسي <sup>(١٣٣)</sup>. وكذا رواه الكليني والطوسي، عن جميل بن درّاج، عن زرارة، عن أحدهما <sup>(١٣٤)</sup>. كما أنّ الصدوق قد تصرّف في السند، وجعل السائل للإمام عليه السلام في مجلسٍ راوياً عنه.

فقد جاء في الفقيه: قال أبو حبيب ناجية لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ لي رحيّ أطحن فيها السمسم فأقوم وأصلي... إلخ <sup>(١٣٥)</sup>.

ثمّ قال في المشيخة: وما كان فيه عن أبي حبيب ناجية فقد رويته عن أبي رضي الله عنه، عن سعد بن عبد الله، عن معاوية بن حكيم، عن عبد الله بن المغيرة، عن مثنى الحنّاط، عن أبي حبيب ناجية <sup>(١٣٦)</sup>. فأبو حبيب ناجية - بناءً على ما في الفقيه - هو الراوي عن الإمام الصادق عليه السلام.

إلا أنّ الكليني رواه هكذا: عن أبي الوليد <sup>(١٣٧)</sup> قال: كنتُ جالساً عند أبي عبد الله عليه السلام، فسأله ناجية أبو حبيب، فقال له: جعلني الله فداك، إنّ لي رحيّ أطحن فيها، فربما قمتُ في ساعةٍ من الليل... إلخ <sup>(١٣٨)</sup>.

وقال في موضعٍ آخر: روي عن عيسى بن شقفي، وكان ساحراً يأتيه الناس ويأخذ على ذلك الأجر، قال: فحجّجتُ فلقيتُ أبا عبد الله عليه السلام بمنى، فقلتُ له: جعلت فداك، أنا رجلٌ كانت صناعتي السحر، وكنتُ آخذ عليه الأجر، وقد حجّجتُ ومنّ الله عزّ وجلّ عليّ بلقائك، وقد تبتُ إلى الله، فهل لي في شيءٍ منه مخرجٌ؟ فقال: نعم

حُلَّ ولا تعقد<sup>(١٣٩)</sup>.

ولكن رَوَاهُ الكليني هكذا: عليّ بن إبراهيم، عن أبيه قال: حَدَّثَنِي شيخ من أصحابنا الكوفيين قال: دخل عيسى بن شفقي على أبي عبد الله عليه السلام، وكان ساحراً يأتيه الناس ويأخذ على ذلك الأجر، فقال له: جعلت فداك، أنا رجلٌ كانت صناعتِي السحر... إلخ<sup>(١٤٠)</sup>.

**لو قيل:** إنّ الصدوق قد تصرف في نصوص الروايات، وقد يحذف بعض فقراتها؛ لأنّه اعتقد أنّ الجملة غير صحيحة وغير صادرة عن الإمام عليه السلام. وبما أنّه قد التزم بنقل الأخبار الصحيحة، وإيراد ما أفتى بها، وحكم بصحتها، واعتقد فيها أنّها حجة فيما بينه وبين الله عز وجل<sup>(١٤١)</sup>، فتلك الجمل التي هي غير صحيحة في رأيه لا يرى موجبا لنقلها في كتابه.

**قلنا:** لو سلّمنا ذلك - مع أنّه في نفسه محلٌّ تأمل - فما هو الوجه في التصرف في الأسانيد؟

كما أنّ الذي أوقفنا تجاه النسخة الموجودة من الفقيه موقع التريّد والشك أنّ الصدوق يذكر في المشيخة بعض العناوين، ولكن لم يذكر لهم رواية في الفقيه، وهذا مثل:

أ. النعمان الرازي.

ب. عمر بن أبي زياد.

ج. أحمد بن محمد بن مطهر.

قال المحقق المجلسي: الذين ذكرهم في الفهرست لأي في المشيخة ولم يرو عنهم في هذا الكتاب فيقرب من عشرة<sup>(١٤٢)</sup>.

كما أنّ كثيراً من أسانيده في المشيخة أيضاً مضطرب؛ وذلك لأجل وقوع السقط والخلل في كثير من هذه الأسانيد، بحيث إذا قارناها مع سائر الأسانيد في المصادر الروائية - بل ومن مقارنتها مع أسانيد الصدوق في سائر كتبه الروائية - نقطع بوقوع الخلل والسقط في كثير من أسانيد المشيخة. وعلى سبيل المثال لاحظ:

١. الطريق إلى جابر بن يزيد الجعفي. ففيه: وما كان فيه عن جابر بن يزيد

الجعفي فقد رويته عن محمد بن علي ماجيلويه رضي الله عنه، عن عمه محمد بن أبي القاسم، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عن أبيه، عن عمرو بن شمر، عن جابر بن يزيد الجعفي<sup>(١٤٣)</sup>، فإن الصدوق روى عن جابر، وطريقه إليه: أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عن أبيه، عن عمرو بن شمر، عن جابر.

ولكن الذي وجدناه في المحاسن من الطرق إلى جابر يقتضي سقوط الوساطة بين محمد بن خالد وعمرو بن شمر، فلاحظ:

أ- البرقي، عن أبيه، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر<sup>(١٤٤)</sup>.  
وتجد هذا السند في كتب الصدوق أيضاً<sup>(١٤٥)</sup>.

ب- البرقي، عن علي بن الحكم، عن سيف بن عميرة، عن عمرو بن شمر، عن جابر<sup>(١٤٦)</sup>.

ج- البرقي، عن أبيه، عن حمزة بن عبد الله، عن جميل بن دراج، عن عمرو بن شمر، عن جابر<sup>(١٤٧)</sup>.

د- البرقي، عن أبيه، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عمرو بن شمر، عن جابر<sup>(١٤٨)</sup>.

هـ- البرقي، عن أبيه، عن بعض أصحابه، عن عمرو بن شمر، عن جابر<sup>(١٤٩)</sup>.  
و- البرقي، عن أبيه، عن هارون بن الجهم، عن مفضل بن صالح، عن جابر<sup>(١٥٠)</sup>.

ز- البرقي، عن أبيه، عن محمد بن سنان، عن مفضل بن صالح، عن جابر<sup>(١٥١)</sup>.  
ح- البرقي، عن أبيه محمد بن خالد البرقي، عن خلف بن حماد، عن عمرو بن شمر، عن جابر<sup>(١٥٢)</sup>.

ويشهد به أسانيد أخرى، فلاحظ:

أ- علي بن محمد، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن أبي طالب، عن يونس بن بكار، عن أبيه، عن جابر<sup>(١٥٣)</sup>.

ب- أحمد بن أبي عبد الله، عن بعض العراقيين، عن محمد بن المثنى الحضرمي، عن أبيه، عن عثمان بن زيد، عن جابر<sup>(١٥٤)</sup>.

ج- أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن رجل من أهل الكوفة يكتب أبا

محمد، عن عمرو بن شمر، عن جابر<sup>(١٥٥)</sup>.

٢. الطريق إلى بكير بن أعين. ففيه: وما كان فيه عن بكير بن أعين فقد رويته عن أبي رضي الله عنه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن بكير بن أعين<sup>(١٥٦)</sup>.

أقول: رواية ابن أبي عمير عن بكير غريبة؛ حيث إن الأول لم يدرك الصادق<sup>(عليه السلام)</sup>، والثاني مات في عصره. والظاهر سقوط الوسطة في البين. والواسطة في ما رأينا عمر بن أذينة<sup>(١٥٧)</sup>.

٣. الطريق إلى كردويه الهمداني. وفيه: وما كان فيه عن كردويه الهمداني فقد رويته عن أبي رضي الله عنه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن كردويه الهمداني<sup>(١٥٨)</sup>.

أقول: رواية إبراهيم بن هاشم بلا واسطة عن كردويه تنافي رواية محمد بن أبي عمير (محمد بن زياد) عن كردويه<sup>(١٥٩)</sup>؛ حيث إن ابن أبي عمير من مشايخ إبراهيم بن هاشم، كما يشهد به كثير من الأسانيد<sup>(١٦٠)</sup>.

٤. الطريق إلى عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري. ففيه: وكل ما كان فيه عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصري فقد رويته عن أبي رضي الله عنه، عن سعد بن عبد الله، عن أيوب بن نوح، عن محمد بن أبي عمير وغيره، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله<sup>(١٦١)</sup>.

أقول: رواية ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله محل تأمل؛ وذلك لعدم وجداننا روايته عنه في موضع آخر، ولرواية من هو من مشايخ محمد بن أبي عمير عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله، مثل: أ. أبان بن عثمان<sup>(١٦٢)</sup>.

ب. حريز بن عبد الله<sup>(١٦٣)</sup>، بل يروي ابن أبي عمير في كثير من الأسانيد بواسطة حماد عن حريز.

ج. ربعي بن عبد الله<sup>(١٦٤)</sup>.

بل إنك تجد في بعض الأسانيد رواية ابن أبي عمير بواسطة عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله، مثل:

أ. ابن أبي عمير، عن سعد بن أبي خلف، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله<sup>(١٦٥)</sup>.

ب. ابن أبي عمير، عن أبان بن عثمان، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله<sup>(١٦٦)</sup>.

ج. ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله<sup>(١٦٧)</sup>.

٥. الطريق إلى الحسن بن الجهم. ففيه: وما كان فيه عن الحسن بن الجهم فقد رويته عن محمد بن عليّ ماجيلويه رضي الله عنه، عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن الحسن بن الجهم<sup>(١٦٨)</sup>.

أقول: لم نجد رواية عليّ بن إبراهيم بواسطة أبيه عن الحسن بن الجهم، مع أنّ ذلك محلّ تأمل. وتوضيح ذلك: إنّ لازم ما في المشيخة رواية الكليني عن الحسن بن الجهم بواسطة ابن أبي عمير، مع أنّ الذي وجدنا في أسانيد الكليني روايته عن الحسن بن الجهم بثلاث وسائل أو أكثر:

أ. محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن الحسن بن الجهم<sup>(١٦٩)</sup>.

ب. عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه أو غيره، عن سعد بن سعد، عن الحسن بن الجهم<sup>(١٧٠)</sup>.

ج. عدة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن موسى بن القاسم، عن عليّ بن أسباط، عن الحسن بن الجهم<sup>(١٧١)</sup>.

د. محمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر بن صالح، عن عليّ بن أسباط، عن الحسن بن الجهم<sup>(١٧٢)</sup>.

هـ. عليّ بن محمد، عن سهل بن زياد، عن محمد بن عبد الحميد، عن الحسن بن الجهم<sup>(١٧٣)</sup>.

و. محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن إسماعيل، عن الحسن بن الجهم<sup>(١٧٤)</sup>.

وهكذا الحال في المشيخة في الطريق إلى هؤلاء: إسماعيل بن عيسى، والأصبغ بن نباتة، وجعفر بن عثمان، وجعفر بن القاسم، والحارث بن المغيرة، والحسن بن عليّ بن النعمان، والحسين بن أبي العلاء، وحفص بن سالم، وحمدان بن الحسين، وحنان بن سدير، وداود بن إسحاق، وزياد بن سوقة، وشهاب بن عبد ربّه، وعامر بن نعيم،



#### • تأملات حول الكتب الأربعة

وعبد الأعلى مولى آل سام، وعبد الرحيم القصير، وعبد الله بن حماد الأنصاري، وعبد الله بن سليمان، وعبد الله بن ميمون القدّاح، وعبد الملك بن أعين، وعبيد بن زرارّة، وعبيد الله بن الوليد الوصّافي، وعليّ بن سويد، وعيسى بن عبد الله بن عليّ بن عمر بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، والفضل بن شاذان، ومحمد بن خالد البرقيّ، ومحمد بن عبد الله بن مهران، ومحمد بن عمرو بن أبي المقدم، ومحمد بن مسلم، ومنهال القصاب، وهارون بن خارجة، وياسر الخادم، ويعقوب بن شعيب، ويعقوب بن يزيد.

ثمّ إنّ الشيء الغريب فيّ المقام أنّ الطوسي، مع أنّه وعد استيفاء أحاديث أصحابنا - وقد سبق كلامه فيّ البحث عن الكافي -، ومع أنّه روى آلاف الروايات عن الكافي، إلّا أنّه لم يرو عن كتب الصدوق، حتّى (مَنْ لا يحضره الفقيه)، إلّا النّزّر اليسير الذي لم يبلغ عدد الأصابع. وهذا أيضاً في غير الأحكام الإلزامية! كما أنّه لم يرو عن كتاب الجامع، لابن الوليد، مع أنّ تلميذه الشيخ الصدوق عدّه من الكتب المشهورة التي عليها المعوّل وإليها المرجع<sup>(١٧٥)</sup>.

فهل هذا إيماءً من الطوسي إلى أنّ الصدوق وشيخه ابن الوليد يتصرّفان في الروايات، أم هذا لأمرٍ آخر؟  
والأمر في ذلك يحتاج إلى تحقيقٍ وتأمّلٍ أكثر من ذلك؛ ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾.

### ٣- كلمة حول كتاب تهذيب الأحكام

إنّ التهذيب؛ من حيث اشتماله على الأحاديث الفقهية، هو أكبر الكتب الأربعة، كما هو أوضح من أن يخفى. إلّا أنّ هناك تأملات حول منهج الطوسي في نقل نصوص الروايات وأسانيدها.

أمّا النصوص، فقد قال المحدث البحراني<sup>رحمته</sup>: إنّّه لا يخفى على مَنْ راجع التهذيب وتدبّر أخباره ما وقع للشيخ<sup>رحمته</sup> من التحريف والتصحيح في الأخبار، سنداً وممتناً. وقلّما يخلو حديث من أحاديثه من علّة في سند أو متن<sup>(١٧٦)</sup>.

وقال أيضاً: لا يخفى على مَنْ له أنس بطريقته، ولا سيّما في التهذيب، ما وقع

له فيه من التحريف والتصحيف والزيادة والنقصان في الأسانيد والمتون؛ بحيث إنه قلما يخلو حديث من ذلك في متنه أو سنده، كما هو ظاهر للممارس<sup>(١٧٧)</sup>.  
وقال السيد الداماد<sup>(١٧٨)</sup>: العلة في أخبار كتابي التهذيب والاستبصار متناً وإسناداً غير نادرة<sup>(١٧٨)</sup>.

فالظاهر أنّ الطوسي تسامح في النقل عن المصادر، فوقع في تهذيبه ما وقع. فمن عدم دقته في النقل أنّه لم يتفطن في النقل عن الكافي إلى تعليق أسانيد الكافي، فتجد في التهذيب: «محمد بن يعقوب، عن سهل»<sup>(١٧٩)</sup>، مع أنّ من له أدنى أنس بطريق الكليني<sup>(١٨٠)</sup> يعلم أنّ السند في مثل هذا المقام معلق على سابقه، فاللزام في النقل عنه التوجّه إلى التعليق.

قال صاحب المنتقى<sup>(١٨١)</sup> - في ذيل خبر رواه الطوسي بإسناده عن موسى بن القاسم، عن أبان بن عثمان -: رعاية الطبقات تتكرر رواية موسى بن القاسم هذا الخبر عن أبان بن عثمان بغير واسطة، وإن وُجد مثلها في عدة طرق أخرى، فإنّ السبب المقتضي لسقوط الوسائط في نظائره - كما بيّناه في مقدّمة الكتاب - ربما يأتي في الأسانيد المتعدّدة، وخصوصاً التي يوردها الشيخ من روايات موسى بن القاسم، فإنّ التوهّم واقع فيها بكثرة، وقد أشرنا إلى ذلك في ما سلف، وبيّنا أيضاً في مواضع من الكتاب أنّ الوسطة المتروكة في مثله لا يكون إلاّ ممّن تتكرّر الرواية عنه، فيستغنى بذلك عن إعادتها، ويبيّن التارك لها إسناد الحديث على ما قبله، بحيث تشترك معه في شطر رجاله. وقد علم من حال الشيخ عدم التفطن لهذا في أسانيد الكافي، مع وضوح الأمر فيها، فما ظنك بطرق موسى بن القاسم، مع بعد العهد بها، واحتياج معرفة طبقات رجالها إلى مزيد استحضار<sup>(١٨٢)</sup>.  
كما أنّه زيد في التهذيب أخبار، فمن جملة ما:

### النموذج الأوّل

أ. محمد بن عليّ بن محبوب، عن محمد بن أحمد بن أبي قتادة، عن أحمد بن هلال، عن أميّة بن عليّ القيسي<sup>(١٨٣)</sup>.  
ب. العباس، عن عبد الله بن المغيرة، عن ابن مسكان، عن مالك<sup>(١٨٤)</sup>.

#### ● تأملات حول الكتب الأربعة

ج - عنه، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم<sup>(١٨٣)</sup>.  
والظاهر البدوي رجوع الضمير في الخبر «ج» إلى العباس، إلا أنه لم نجد رواية  
من يُسمّى بالعبّاس عن يعقوب بن يزيد. والظاهر أنّ الخبر «ب» زيد في المتن. فالصواب  
رجوع الضمير إلى محمد بن عليّ بن محبوب في خبر كان قبله، أي «أ».

#### النموذج الثاني

أ. الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان، عن شهاب بن عبد ربّه<sup>(١٨٤)</sup>.  
ب - وعنه، عن صفوان، عن العلاء بن رزّين<sup>(١٨٥)</sup>.  
ج - محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن الربيع بن  
زكريّا الكاتب، عن عبد الله بن محمد<sup>(١٨٦)</sup>.  
د - وعنه، عن حماد بن عيسى، عن معاوية بن عمّار<sup>(١٨٧)</sup>.  
هـ - وعنه، عن فضالة، عن ابن سنان<sup>(١٨٨)</sup>.  
والظاهر البدويّ رجوع الضمير في الخبر «د» و«هـ» إلى محمد بن أحمد بن  
يحيى، ولكنّ رواية محمد بن أحمد بن يحيى عن حماد بن عيسى وفضالة مباشرةً  
غريبة. والظاهر أنّ الخبر «ج» زيد في المتن. فالصواب رجوع الضمير إلى الحسين بن  
سعيد في خبر كان قبله، أي «أ».

#### النموذج الثالث

أ. أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى<sup>(١٨٩)</sup>.  
ب - عنه، عن محمد بن أبي عمير<sup>(١٩٠)</sup>.  
ج - الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير<sup>(١٩١)</sup>.  
د - عنه، عن أبي محمد الحجّال<sup>(١٩٢)</sup>.  
والظاهر البدويّ رجوع الضمير في الخبر «د» إلى الحسين بن سعيد، إلا أنّ رواية  
الحسين بن سعيد عن أبي محمد الحجّال غريبة. والظاهر أنّ الخبر «ج» زيد في المتن.  
فالصواب رجوع الضمير إلى أحمد بن محمد في خبر كان قبله، أي «أ».

**الاجتهاد والتجديد** - العدد السابع والأربعون، السنة الثانية عشرة، صيف ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٣٥

## النموذج الرابع

أ. الحسين بن سعيد، عن الحسن بن محبوب<sup>(١٩٣)</sup>.

ب. عنه، عن الحسن، عن زرعة<sup>(١٩٤)</sup>.

ج. عنه، عن ابن أبي عمير<sup>(١٩٥)</sup>.

د. عنه، عن القاسم بن محمد عن علي<sup>(١٩٦)</sup>.

هـ. محمد بن يعقوب، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحسن، عن محمد بن

الوليد<sup>(١٩٧)</sup>.

و. وعنه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن الحكم<sup>(١٩٨)</sup>.

والظاهر البدوي رجوع الضمير في الخبر «و» إلى محمد بن يعقوب، ولكن رواية

محمد بن يعقوب عن ابن أبي عمير في غاية الغرابة. والظاهر أنّ الخبر «هـ» زيد في المتن.

فالصواب رجوع الضمير إلى الحسين بن سعيد في خبر كان قبله، أي «أ».

وأمثله كثيرة<sup>(١٩٩)</sup>.

فإن قلنا بأن هذه الزيادات ليس من الطوسي فذلك ينتج عدم وثوقنا بالنسخة

الموجودة من التهذيب؛ وإن قلنا بأن هذه الزيادات من الطوسي نفسه فذلك ينتج عدم

تفطن الطوسي ودقته في كثير من منقولاته، وهذا أيضاً يوجب لنا التردد في ما تفرّد

به الطوسي، سنداً أو متناً.

## النتيجة

١. إنّه لو قلنا باعتبار جميع روايات الكتب الأربعة - وأئى لنا إثبات ذلك، بل هذا

القول في نفسه مخدوشٌ -، ولكن القول باعتبار جميع ما في النسخ الموجودة من

الكتب الأربعة لا يساعده أي دليل، بل الشواهد الكثيرة تدلّ على خلافه.

٢. لا يحصل الاطمئنان في ما تفرّد به أحد هؤلاء المشايخ في الأحكام الإلزامية

مما هو محلّ الرّيب، بل لا بُدّ في المقام من تجميع القرائن والشواهد.

فالقول بحجّية خبر الواحد - ولو كان الخبر صحيحاً من جهة السند - لا يمكن

المساعدة عليه في مقام العمل، فضلاً عما أوردوا عليه في المباحث النظرية<sup>(٢٠٠)</sup>.

## المواشم

- (١) وقد بحثنا عن ذلك بالتفصيل في مقدمة كتاب فِرَق الشيعة بتحقيقنا. فراجع.
- (٢) رجال ابن الفضائري: ٣٩.
- (٣) رجال النجاشي، الرقم ١٨٢؛ الفهرست، الرقم ٦٥.
- (٤) رجال ابن الفضائري: ٣٩.
- (٥) رجال النجاشي، الرقم ١٨٢؛ الفهرست، الرقم ٦٥.
- (٦) الشيخ منتجب الدين، الفهرست: ١١٣، الرقم ٤٢١.
- أقول: قد بحثنا في محله بالتفصيل من تخليطه، فمن ذلك: إنه ذكر روايات استطرفها من كتاب السياري، وقال: واسمه أبو عبد الله، صاحب موسى والرضا عليه السلام. وهذا فيه خلط واضح؛ فإن السياري هو أحمد بن محمد بن سيّار، أبو عبد الله، وهو من أصحاب الهادي والعسكري عليه السلام، ولا يمكن روايته عن الكاظم والرضا عليه السلام، مع أن فيه روايات عن الصادق والجواد عليه السلام، فعادة رواية رجل عن الصادق عليه السلام وبقاؤه وروايته عن الجواد عليه السلام غريبة.
- (٧) قال النجاشي عليه السلام في الكليني: شيخ أصحابنا في وقته بالري، ووجههم، وكان أوثق الناس في الحديث، وأثبتهم. رجال النجاشي، الرقم ١٠٢٦.
- وقال في الصدوق: شيخنا وفقهنا ووجه الطائفة. رجال النجاشي، الرقم ١٠٤٩.
- وقال في الطوسي: جليل في أصحابنا، ثقة عين. رجال النجاشي، الرقم ١٠٦٨.
- (٨) مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٥٣٤.
- (٩) ومنه يظهر الحال في ما زعمه بعض المعاصرين عليه السلام بأن الكليني لم يَرَوْ كتابه إلا في بغداد. لاحظ: حوار مع اليهودي في مجلة كيهان فرهنگي. العدد ٧: ٥٧، سنة ١٣٦٥ هـ. ش. كما أنك تجد في هذا الحوار توهمات أخرى؛ فافهم ولا تغتر.
- (١٠) رجال النجاشي، الرقم ١٠٢٦.
- (١١) رجال النجاشي، الرقم ١٠٢٦.
- (١٢) رجال النجاشي، الرقم ١٠٢٦؛ تهذيب الأحكام (المشيخة) ٥؛ الاستبصار (المشيخة): ٣٠٥؛ الفهرست، الرقم ٦٠٣.
- (١٣) رسالة أبي غالب الزراري: ١٧٧؛ تهذيب الأحكام (المشيخة) ٥؛ الاستبصار (المشيخة): ٣٠٥؛ الفهرست، الرقم ٦٠٣.
- (١٤) تهذيب الأحكام (المشيخة) ٥؛ الاستبصار (المشيخة): ٣٠٥؛ الفهرست، الرقم ٦٠٣. ولاحظ أيضاً: الكافي ٦: ٢٠٢، ح ١، ففيه: حدثنا أبو محمد هارون بن موسى التلعكبري قال: حدثنا أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني.
- (١٥) تهذيب الأحكام (المشيخة) ٥؛ الاستبصار (المشيخة): ٣٠٥؛ الفهرست، الرقم ٦٠٣.
- (١٦) تهذيب الأحكام (المشيخة) ٥؛ الاستبصار (المشيخة): ٣٠٥؛ الفهرست، الرقم ٦٠٣.
- (١٧) تهذيب الأحكام (المشيخة) ٥؛ الاستبصار (المشيخة): ٣٠٥؛ الفهرست، الرقم ٦٠٣.

- (١٨) الفهرست، الرقم ٦٠٣.
- (١٩) الكافي ١: ٢٨٣، ذيل ح ٤؛ ١: ٢٨٦، ذيل ح ٥؛ ١: ٢٩٨، ح ٤؛ ١: ٣٠٤، ح ٤؛ ١: ٣١١، ذيل ح ١؛ ٣٢٥، ح ٣.
- (٢٠) وهو قد روى روايات كثيرة من الكافي في كتابه الغيبة.
- (٢١) الكافي ١: ٢٨٣، ذيل ح ٤.
- (٢٢) الكافي ١: ٢٨٦، ذيل ح ٥.
- (٢٣) الكافي ١: ٢٩٨، ح ٤.
- (٢٤) الكافي ١: ٣٠٤، ح ٤.
- (٢٥) الكافي ١: ٣١١، ذيل ح ١.
- (٢٦) الكافي ١: ٣٢٥، ح ٣.
- (٢٧) الفهرست، الرقم ٦٠٣.
- (٢٨) رجال النجاشي، الرقم ١٠٢٦.
- (٢٩) رجال النجاشي، الرقم ١٠٢٦.
- (٣٠) الفهرست، الرقم ٦٠٣.
- (٣١) بحار الأنوار ١٠٤: ١٤٦.
- (٣٢) بحار الأنوار ١٠٥: ١٥٩.
- (٣٣) بحار الأنوار ١٠٧: ٩٠.
- (٣٤) مرآة العقول ٣: ١٩٨ - ١٩٩.
- (٣٥) النعماني، الغيبة: ٢٢٣؛ ٢٥٠؛ كامل الزيارات: ٣٨، ح ٢؛ ١٥٤، ح ٦؛ علل الشرائع ١: ١، ح ١؛ ١: ١٦٠، ح ١؛ كفاية الأثر: ٦١؛ ٢٦٦؛ ٢٩٣؛ ٣٠١؛ تهذيب الأحكام ٢: ٥٨، ح ٤٣؛ ٥: ٣٩٤، ح ٢١؛ ٦: ٣، ح ٢؛ ٦: ٤٥ - ٤٦، ح ١٣؛ ٦: ٣٩٩، ح ٤٣؛ ٧: ٢٢٨، ح ١٦؛ ٨: ١٦٠، ح ١٥٤؛ ٩: ٢١٠، ح ١٠؛ الاستبصار ١: ١٤، ح ١؛ ٣: ٣٥١، ح ٢؛ ٤: ١٣٣، ح ٢؛ الطوسي، الغيبة: ٢٢٣؛ ابن المشهدي، المزار الكبير: ٣٤ - ٣٥، ح ٨.
- (٣٦) رجال النجاشي، الرقم ١٠٢٦؛ الفهرست، الرقم ٦٠٣.
- (٣٧) لاحظ: كمال الدين ٢: ٤٨٣، ح ٤؛ ٢: ٥٢٢، ح ٥٢؛ مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٢٣٢، ح ٥٥٥٤.
- (٣٨) وهذا يظهر لنا من تتبُّع كتاب الوسائل، حيث إنَّ الحُرَّ العاملي أورد الخبر من الكافي، ثمَّ عبَّه بسند الطوسي إنَّ كان نقل خبر الكافي.
- (٣٩) قال الشيخ في مشيخة التهذيب: كنَّا شرطنا في أوَّل هذا الكتاب أنْ تقتصر على إيراد شرح ما تضمَّنَّته الرسالة المقنعة، وأنْ نذكر مسألة مسألة ونورد فيها الاحتجاج من الظواهر والأدلة المفضية إلى العلم، ونذكر مع ذلك طرفاً من الأخبار التي رواها مخالفتونا، ثمَّ نذكر بعد ذلك ما يتعلَّق بأحاديث أصحابنا - رحمهم الله - ونورد المختلف في كلِّ مسألةٍ منها والمتفق عليها. ووفينا بهذا الشرط في أكثر ما يحتوى عليه كتاب الطهارة، ثمَّ إنَّا رأينا أنَّه يخرج بهذا البسط عن الغرض، ويكون مع هذا الكتاب مبتوراً غير مستوفى، فعدلنا عن هذه الطريقة إلى إيراد أحاديث أصحابنا - رحمهم

الله - المختلف فيه والمتفق، ثم رأينا بعد ذلك أن استيفاء ما يتعلق بهذا المنهاج أولى من الإطناب في غيره، فرجعنا وأوردنا من الزيادات ما كنا أخللنا به. تهذيب الأحكام (المشيخة): ٤. وأصرح منه كلامه عليه السلام في مقدمة الاستبصار، حيث قال: إني رأيت جماعة من أصحابنا لما نظروا في كتابنا الكبير الموسوم بـ (تهذيب الأحكام)، ورأوا ما جمعنا فيه من الأخبار المتعلقة بالحلال والحرام، ووجدوها مشتملة على أكثر ما يتعلق بالفقه من أبواب الأحكام، وأنه لم يشذ عنه في جميع أبوابه وكتبه مما ورد في أحاديث أصحابنا وكتبهم وأصولهم ومصنفاتهم إلا نادراً قليل وشاذ يسير. الاستبصار ١: ٢.

(٤٠) ولا حظ أيضاً: وسائل الشيعة ٥: ٢٣٥، ح ٦٤٢٧؛ ٥: ٢٣٦، ح ٦٤٢٨ - ٦٤٢٩؛ ٥: ٥٠٨، ح ٧١٧٨؛ ٦: ٧٠، ح ٧٣٧٣؛ ٦: ٨٠، ح ٧٤٠١؛ و...

(٤١) لاحظ: وسائل الشيعة ١٣: ١١٠، ح ١٧٣٥٩؛ ١٣: ١٢٦، ح ١٧٣٩٨؛ ١٣: ١٢٩، ح ١٧٤٠٣؛ ١٣: ١٣٢، ح ١٧٤٠٨؛ ١٣: ١٣٣، ح ١٧٤١١؛ ١٣: ١٣٧، ح ١٧٤١٨؛ ١٣: ١٤٠، ح ١٧٤٢٩؛ ١٣: ١٤٩، ح ١٧٤٤٩؛ ١٣: ٣٥٧، ح ١٧٩٤٢؛ ١٣: ٣٦٣، ح ١٧٩٥٧؛ و...

(٤٢) لاحظ: وسائل الشيعة ١٣: ١٠٨، ح ١٧٣٥٣؛ ١٣: ١١٦، ح ١٧٣٧٦؛ ١٣: ١٣٦، ح ١٧٤١٦؛ ١٣: ١٤١، ح ١٧٤٣٠ - ١٧٤٣١؛ ١٣: ١٤٦، ح ١٧٤٣٨؛ ١٣: ٣٦١، ح ١٧٩٥١؛ و...

(٤٣) لاحظ: الكافي ٣: ٣٥٠، ح ٣، وقارنه مع: تهذيب الأحكام ٢: ١٩٢، ح ٦٠، والاستبصار ١: ٣٧٥، ح ١؛ الكافي ٤: ٤٢٠، ح ٢، وقارنه مع: تهذيب الأحكام ٥: ١١٦، ح ٥١؛ الكافي ٥: ٢٩٧، ح ١، وقارنه مع: تهذيب الأحكام ٧: ٣٩١، ح ٤١.

(٤٤) الكافي ١: ١١٨، ح ١٢.

(٤٥) التوحيد: ٨٣، ح ٢.

(٤٦) الكافي ١: ١٢٣، ح ١.

(٤٧) التوحيد: ٩٤، ح ١٠؛ معاني الأخبار: ٦، ح ٢.

(٤٨) الكافي ١: ١٠٢، ح ٥.

(٤٩) التوحيد: ١٠٠، ح ٩.

(٥٠) الكافي ١: ١٢٠، ح ٢.

(٥١) التوحيد: ١٨٦، ح ٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ١٤٥، ح ٥٠.

(٥٢) الكافي ١: ١٩٨، ح ١.

(٥٣) كمال الدين ٢: ٦٧٥، ح ٣٢.

(٥٤) لاحظ: الغيبة: ٥٧ وما بعدها.

(٥٥) لاحظ: الغيبة: ٦٠، ح ٣؛ ٩٤ - ٩٥، ح ٢٥ - ٢٧.

(٥٦) لاحظ: الكافي ٥: ٢٦٣ - ٢٦٤، ح ٧ - ٩.

(٥٧) الكافي ٣: ٤٠٦، ح ١٢.

(٥٨) ثلاثيات الكليني: ٣٤٠.

(٥٩) الكافي ٣: ٢٧٦، ح ٤.

- (٦٠) توضيح الأسناد المشككة ١: ٢٩١.
- (٦١) الكافي ٣: ٤٣٤، ح ١، وقارنه مع: تهذيب الأحكام ٢: ١٢ - ١٣، ح ١.
- (٦٢) الكافي ٣: ٤٤٣، ح ٤، وقارنه مع: تهذيب الأحكام ٢: ٥، ح ٦.
- (٦٣) الكافي ١: ٥٣١، ح ٧.
- (٦٤) الكافي ١: ٥٣١ - ٥٣٢، ح ٨.
- (٦٥) الكافي ١: ٥٣٢، ح ٩.
- (٦٦) الكافي ١: ٥٣٣، ح ١٤.
- (٦٧) الكافي ١: ٥٣٤، ح ١٧.
- (٦٨) الكافي ١: ٥٣٤، ح ١٨.
- (٦٩) وللتفصيل لاحظ: الأخبار الدخيلة ١: ١، وما بعدها.
- (٧٠) التوحيد: ٣٥٤، ح ١.
- (٧١) الكافي ١: ١٥٣، ح ٢.
- (٧٢) بحار الأنوار ٥: ١٥٦. وقريب منه في مرآة العقول ٢: ١٦٦.
- (٧٣) مستدرک الوسائل ١١: ١٦٩ - ١٧١.
- (٧٤) كامل الزيارات: ٢٠٠، ح ٢.
- (٧٥) الكافي ٤: ٥٧٧، ح ٢.
- (٧٦) مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٥٩٦، ح ٣١٩٩.
- (٧٧) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٢٦٦، ح ٨١٩.
- (٧٨) ثواب الأعمال: ١٨٧.
- (٧٩) مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ١١٩، ح ١٨٩٨.
- (٨٠) تهذيب الأحكام ٤: ٢١١، ح ١٩؛ الاستبصار ٢: ٨٦، ح ٦.
- (٨١) مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٣٠٨، ح ٢٥٣٤.
- (٨٢) تهذيب الأحكام ٥: ٦٢، ح ٤.
- (٨٣) مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٣١، ح ١٦٢٠.
- (٨٤) لوامع صاحبقراني ٥: ٥١٣؛ روضة المتقين ٣: ٧٨.
- (٨٥) الكافي ٣: ٥٥٤، ح ٦.
- (٨٦) تهذيب الأحكام ٤: ٤٦، ح ١١.
- (٨٧) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٤٦٧ - ٤٦٨، ح ١٣٤٨.
- (٨٨) الكافي ٢: ٤٥٨، ح ٣.
- (٨٩) تهذيب الأحكام ٣: ١٧٤، ح ٤.
- (٩٠) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٤٤٤، ح ١٢٨٩.
- (٩١) تهذيب الأحكام ٣: ٢٢٣، ح ٦٩؛ الاستبصار ١: ٢٤١، ح ٦.
- (٩٢) مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ١٢، ح ١٥٩٢.



- (٩٣) الكافي ٣: ٥٠٣، ح ٢.
- (٩٤) تهذيب الأحكام ٤: ١١١ - ١١٢، ح ٦١.
- (٩٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ١٥٢، ح ٣٥٥٥.
- (٩٦) روضة الْمُتَّقِينَ ٦: ٣٩٣.
- (٩٧) الكافي ٧: ١٥٢، ح ١.
- (٩٨) تهذيب الأحكام ١٠: ١٤٣، ح ٢٧.
- (٩٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ١٥٢، ح ٣٥٥٤.
- (١٠٠) روضة الْمُتَّقِينَ ٦: ٣٩٢.
- (١٠١) الكافي ٧: ٢٥٧، ح ٧.
- (١٠٢) تهذيب الأحكام ١٠: ١٤٠، ح ١٥.
- (١٠٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٥٤٣، ح ٣١٣٦.
- (١٠٤) تهذيب الأحكام ٥: ١٨٣، ح ١٦.
- (١٠٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٢٤٧، ح ٣٨٩٩.
- (١٠٦) روضة الْمُتَّقِينَ ٧: ١٩١.
- (١٠٧) تهذيب الأحكام ٧: ٢٠١، ح ٣٣.
- (١٠٨) ملاذ الْأَخْيَار ١١: ٣٧٤.
- (١٠٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٢٠١، ح ٣٧٦٠.
- (١١٠) روضة الْمُتَّقِينَ ٧: ٤٣.
- (١١١) الكافي ٥: ١٥٦ - ١٥٧، ح ٢.
- (١١٢) مرآة الْعُقُول ١٩: ١٤٣.
- (١١٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٢٠٢، ح ٥٤٦٧.
- (١١٤) الكافي ٧: ٨، ح ٦.
- (١١٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٥٥٤ - ٥٥٥، ح ١٥٤١.
- (١١٦) لوامع صابِقِرَانِي ٥: ٣٧٨.
- (١١٧) الكافي ٣: ٤٦٦ - ٤٦٧، ح ٥.
- (١١٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٤٠٠، ح ٥٨٦٠.
- (١١٩) روضة الْمُتَّقِينَ ١٣: ١٤٦.
- (١٢٠) ثواب الْأَعْمَال: ١٦٠.
- (١٢١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٢٢٤، ح ٥٥٢٩.
- (١٢٢) روضة الْمُتَّقِينَ ١١: ١٢٢.
- (١٢٣) الكافي ٧: ٢٤، ح ٢.
- (١٢٤) تهذيب الأحكام ٩: ١٦٦، ح ٢٢؛ ٩: ١٦٨، ح ٣٠؛ الاستبصار ٤: ١١٧، ح ٢.
- (١٢٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٤٦٩، ح ٢٩٩٠.

- (١٢٦) الكافي ٤: ٤٧٣، ج٦: تهذيب الأحكام ٥: ٢٩٤، ج٣٣.
- (١٢٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٣٣١، ج٩٦٩.
- (١٢٨) تهذيب الأحكام ٢: ١١٢، ج١٨٨.
- (١٢٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٣٩٨، ج٥٨٥٢.
- (١٣٠) الأمالي: ٩٨، ج٥: الخصال ١: ٢٠، ج٧١.
- (١٣١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٢٢٤، ج٥٥٨٢.
- (١٣٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ١١٨، ج٣٤٥٢.
- (١٣٣) تهذيب الأحكام ٨: ٢٣٢، ج٧٣: الاستبصار ٤: ٨، ج١.
- (١٣٤) الكافي ٧: ٢٧، ج٢: تهذيب الأحكام ٩: ٢١٨، ج٦.
- (١٣٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٣٧١، ج١٠٨٠.
- (١٣٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه: ٤: ٤٦٤.
- (١٣٧) وَهُوَ مِثْلُ بَنِي الْوَلِيدِ الْحَنَاطِ.
- (١٣٨) الكافي ٣: ٣٠١، ج٨.
- (١٣٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ١٨٠، ج٣٦٧٧.
- (١٤٠) الكافي ٥: ١١٥، ج٧.
- (١٤١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢ - ٣.
- (١٤٢) روضة المتقين ١٤: ٣٤٨.
- (١٤٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٤٢٤.
- (١٤٤) المحاسن ١: ٤١، ج٥٠: ١: ٢٢٤، ج١٤٣: ١: ٢٢٧، ج١٥٧: ٢: ٤٥٧، ج٣٨٧: ٢: ٥٢٢، ج٧٣٧: ٢: ٦١٥، ج٤١.
- (١٤٥) الصدوق، الأمالي: ٣١٨، ج٤: ٣٩٧، ج١٠: ٤٦١، ج٨: ٦٢٥، ج٣: ثواب الأعمال: ٣٩: ٤٥: ٥٢.
- (١٤٦) المحاسن ١: ٤٤، ج٦٠.
- (١٤٧) المحاسن ١: ١٦٨، ج١٣٠.
- (١٤٨) المحاسن ١: ٢٢٧، ج١٥٦.
- (١٤٩) المحاسن ١: ٢٤٢، ج٢٢٨.
- (١٥٠) المحاسن ١: ٢٤٩، ج٢٦٢.
- (١٥١) المحاسن ١: ٢٥٢، ج٢٧٤.
- (١٥٢) المحاسن ٢: ٢٩٩، ج١.
- (١٥٣) الكافي ١: ٤١٧، ج٢٨.
- (١٥٤) الكافي ٢: ٧٢، ج٢: ١٨١، ج١٠.
- (١٥٥) الكافي ٢: ١٨٨، ج٢.
- (١٥٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٤٤١.
- (١٥٧) وعلى سبيل المثال لاحظ: الكافي ١: ٢٨٩، ج٤: ٣: ٣٥٤، ج٢: ٣: ٤٤٣، ج٣: ٣: ٥٤٥، ج١: ٥:

- ٤٨٣، ح: ٦: ٦١، ح: ١٧: ٦: ٧٤، ح: ٣: ٧: ١٠١، ح: ٣: ٧: ١٠٢، ح: ٤: ٧: ١٠٩، ح: ٢: ٧: ١٢٨، ح: ٣.  
(١٥٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٤٢٤.
- (١٥٩) لَاحِظْ: تَهْذِيبُ الْأَحْكَامِ ١: ٢٤١ - ٢٤٢، ح: ٢٩: ١: ٤١٣، ح: ١٩: ٢: ١٢٩، ح: ٦٤٢: ٢: ١٦٥، ح: ١١٢.  
(١٦٠) وَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ لَاحِظْ: الْكَافِي ١: ٣٣، ح: ٨: ١: ٣٨، ح: ٢: ١: ٤٠، ح: ١: ١: ٤٠، ح: ٦: ١: ٤٣، ح: ٨: ١: ٤٧، ح: ٣: ١: ٤٨، ح: ١: ١: ٥٠، ح: ١٢: ١: ٥١، ح: ١: ١: ٥٦، ح: ٩: ١: ٨٣، ح: ٥: ١: ٩٢، ح: ٣.  
(١٦١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٤٢٦.
- (١٦٢) لَاحِظْ: الْكَافِي ٢: ٢٠٣، ح: ١٥: ٢: ٢٥٦، ح: ٢١: ٣: ٤٩، ح: ٣: ٣: ١٤٦، ح: ١٥: ٣: ١٤٦، ح: ١: ٣: ١٥٣، ح: ٩: ٣: ١٥٦، ح: ٤.  
(١٦٣) الْكَافِي ٣: ١٧٠، ح: ٢: ٣: ٥٣١، ح: ٥: ٤: ٣٧٢، ح: ٢: ٥: ٢٧٥، ح: ٤: ٥: ٤٤٩، ح: ٦: تَهْذِيبُ الْأَحْكَامِ ١: ٣١٢، ح: ٧٤: ٥: ٣٢٨، ح: ٤٣.
- (١٦٤) لَاحِظْ: الْكَافِي ٥: ٤٨٣، ح: ٢: ٦: ٨٢، ح: ١٠: ١: ٤٥٢، ح: ١.  
(١٦٥) الْكَافِي ٧: ١١٤، ح: ١٥.
- (١٦٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ١٩٦، ح: ٥٤٥٠: ٤: ٢٥٣، ح: ٥٥٩٨: ٥٥٩٨: ٢: ٢٩٩، ح: ٣.  
(١٦٧) تَهْذِيبُ الْأَحْكَامِ ٢: ٥١، ح: ١٠.
- (١٦٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٤٣٣.
- (١٦٩) الْكَافِي ٤: ٥٥٧، ح: ١: ٥: ٣٥٧، ح: ٦: ٦: ٥١٢، ح: ٣: ٨: ٣٣٥، ح: ٥٢٨.
- (١٧٠) الْكَافِي ٥: ٥٦٧، ح: ٥٠.
- (١٧١) الْكَافِي ٦: ٥١٨، ح: ٣.
- (١٧٢) الْكَافِي ١: ١٠٩، ح: ٢.
- (١٧٣) الْكَافِي ١: ٢٥٩، ح: ٤.
- (١٧٤) الْكَافِي ٤: ١٧، ح: ٢.
- (١٧٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٤.
- (١٧٦) الْحَدَائِقُ النَّاضِرَةُ ٣: ١٥٦.
- (١٧٧) الْحَدَائِقُ النَّاضِرَةُ ٤: ٢٠٩.
- (١٧٨) الرِّوَاشِحُ السَّمَاوِيَّةُ: ٢٦٨.
- (١٧٩) فَلَا حِظَّ جَمَلَةً مِنْهَا فِي تَهْذِيبِ الْأَحْكَامِ ١: ٣٣٧، ح: ١٥٣: ٢: ٢٣٤، ح: ١٢٩: ٣: ٥، ح: ١٠: ٣: ٢٠٦، ح: ٣٨: ٤: ٥٥، ح: ٣: ٤: ١٨١، ح: ٥: ٤: ٢٨٩، ح: ٨: ٤: ٢٩٠، ح: ١٦: ٤: ٣١٣، ح: ١٤: ٥: ٤٧، ح: ٧: ٥: ٩٤، ح: ١١٨: ٥: ١٠٥، ح: ١٣: ٥: ١١٩، ح: ٦٣: ٥: ١٣٤، ح: ١١٤: ٥: ١٤٧، ح: ٧: ٥: ١٤٩، ح: ١٤: ٥: ٢٥٥، ح: ٢٤: ٥: ٣٩١، ح: ١٤: ٧: ٤٣٧، ح: ١٠: ٨: ١٥، ح: ٢٤: ٨: ٤٨، ح: ٧٠: ٨: ٢٣٠، ح: ٦٤: ٩: ٧٥، ح: ٥٣: ٩: ٢٣٢، ح: ١.
- (١٨٠) مَنْتَقَى الْجَمَانِ ٣: ٤٠ - ٤١.
- (١٨١) تَهْذِيبُ الْأَحْكَامِ ١: ٤٦٦، ح: ١٧٣.
- (١٨٢) تَهْذِيبُ الْأَحْكَامِ ١: ٤٦٦، ح: ١٧٤.

- (١٨٣) تهذيب الأحكام ١: ٤٦٦، ح ١٧٥.
- (١٨٤) تهذيب الأحكام ٢: ١٠٤، ح ١٥٩.
- (١٨٥) تهذيب الأحكام ٢: ١٠٤، ح ١٦٠.
- (١٨٦) تهذيب الأحكام ٢: ١٠٤، ح ١٦١.
- (١٨٧) تهذيب الأحكام ٢: ١٠٤، ح ١٦٢.
- (١٨٨) تهذيب الأحكام ٢: ١٠٥، ح ١٦٣.
- (١٨٩) تهذيب الأحكام ٢: ٣٢٨، ح ٢٠٤.
- (١٩٠) تهذيب الأحكام ٢: ٣٢٨، ح ٢٠٥.
- (١٩١) تهذيب الأحكام ٢: ٣٢٩، ح ٢٠٦.
- (١٩٢) تهذيب الأحكام ٢: ٣٢٩، ح ٢٠٧.
- (١٩٣) تهذيب الأحكام ٣: ٥٧، ح ١.
- (١٩٤) تهذيب الأحكام ٣: ٥٨، ح ٢.
- (١٩٥) تهذيب الأحكام ٣: ٥٨، ح ٣.
- (١٩٦) تهذيب الأحكام ٣: ٥٨، ح ٤.
- (١٩٧) تهذيب الأحكام ٣: ٥٩، ح ٥.
- (١٩٨) تهذيب الأحكام ٣: ٦٠، ح ٦.
- (١٩٩) ولا حظ أيضاً: تهذيب الأحكام ١: ٨٦، ح ٧٥ و ٧٦؛ ١: ١٥٤، ح ٨؛ ١: ١٥٥، ح ١٦؛ ١: ١٧١، ح ٦٣ و ٦٤؛ ١: ٢٣٧، ح ١٤؛ ١: ٤٦٩، ح ١٨٥؛ ٢: ١٣، ح ٢؛ ٢: ٤٦، ح ١٦ و ١٧؛ ٢: ٤٧، ح ١٨ و ١٩؛ ٢: ٧٠، ح ٢٤؛ ٢: ١٠٤، ح ١٦١؛ ٢: ٢٧٩، ح ١٠؛ ٦: ٢٨٢، ح ١٨٢.
- (٢٠٠) وهناك كلام للمحقق المجلسي يعجبني أن نذكره في المقام، فإنه قال: أمرنا في اتباع خبر الواحد الموجب للظن من باب أكل الميتة؛ لأنه لا يمكننا ترك الأعمال، ولا يحصل لنا سوى الظن. نعم، كلما أمكن تحصيل أقوى الظنون كان أقرب إلى الحق، وأبعد من الارتياح. وبالتتبع التام يحصل الظنون القويّة. وفقنا الله وإياكم لما يحب ويرضى. روضة المتقين ١: ٨٠.

## قراءة في كتاب

### «تطور المرجعية الشيعية من الغيبة إلى ولاية الفقيه»

أ. عبير بسام<sup>(\*)</sup>

تطوّر المرجعية الشيعية من الغيبة إلى ولاية الفقيه، كتابٌ للدكتور هيثم مزاحم، قدّم من خلاله تاريخ نشوء المذهب الشيعي الاثني عشري، وكذلك يبين فيه تطوّر المرجعية الشيعية منذ أيام الإمام عليّ بن أبي طالب<sup>(عليه السلام)</sup>، وصولاً إلى إنشاء دولة ولاية الفقيه في إيران.

عرض الكاتب هذا التاريخ وتطوّره في واحد وعشرين فصلاً، هذا إضافة إلى المقدمة والخاتمة.

يقدم للكتاب كلٌّ من: البروفسور رضوان السيد، المفكر اللبناني؛ والبروفسور عبد العزيز أ. ساشدينا، الباحث في الشؤون الإسلامية والشيعية. حيث يعتبر السيد أن الكتاب يقدم قراءةً فقهية وتاريخية وسياسية لنظام ولاية الفقيه، وذلك باعتباره نظام دولة وعقيدة عملٍ سياسي. وأما ساشدينا فيجد أن الكتاب هو مهمّ للناس العاديين الذين يحاولون فهم الأهميّة المنوطة بمنصب المرجعية في القرن الحادي والعشرين.

والكتاب في حقيقة الأمر يروي تاريخ ظهور المذهب الشيعي وتطوّره، حتّى وصل إلى المستوى الذي هو عليه في الوقت الحالي. كما عمل الكتاب على تحديد بداية ظهور المرجعية، وتطوّر نفوذها بين أتباع المذهب، كمرجعية وإمامة وتقليد، بما في ذلك ولاية الفقيه، والتي تعبّر عن فكر ديني سياسي.

---

(\*) باحثة من لبنان.

وقد جرت محاولات للدمج بين ولاية الفقيه والمرجعية، أي دمج للقيادة السياسية والقيادة الدينية في شخص واحد. وهذا ما عارضته ورفضته مرجعيات أخرى، والتي لديها رؤية مختلفة لدور المجتهد والمرجع الديني، وتحصر صلاحيات الفقيه في ولاية محدودة النطاق، لا تشمل القيادة السياسية.

يوضح مزاحم في المقدمة أن فكرة مرجعية العلماء عند الشيعة جاءت من أجل ملء الفراغ الذي تركه غياب الإمام الثاني عشر المهدي، في محاولة منهم لسد الفراغ العلمي لجهة الإجابة على المسائل الفقهية والدينية المستجدة، أو من أجل قيادة الجماعة وترشيد سلوكهم السياسي والاجتماعي تجاه السلطة، سواء كانوا معارضة أم موالة. وتركز اهتمام الباحث بشكل خاص على تطور مفهوم ولاية الفقيه التي تبلورت على يد الشيخ محمد النراقي، الذي رأى أن للفقيه ما للإمام المعصوم من ولاية شرعية وصلاحيات دينية وسياسية في مجال الحكم والإدارة والقضاء، وهو تحول مهم في المذهب؛ إذ منح الفقيه دور القيادة السياسية، بعدما كان دوره مقتصرًا على المرجعية الفقهية والدينية. هذا مع العلم أن ولاية الفقيه تعتبر خروجًا عن السلوك التقليدي الذي عرفه الشيعة الاثنا عشرية، ألا وهو مبدأ التقية.

تتبع دراسة مزاحم المنهج التحليلي التاريخي، وهي بذلك تتجه نحو دراسة النصوص الشيعية في الإمام وولاية الفقيه، وتحليل تطورها التاريخي. كما تقوم الدراسة على تحليل النصوص ونقدها، وهذا ما يعرف بمنهجية التحليل والتركيب الكلاسيكية.

يبدأ الكاتب الدراسة بالدخول إلى نشأة التشيع والشيعة. فمن المؤكد أن وفاة النبي ﷺ كانت قد شطرت المسلمين إلى قسمين: قسم يوالي الإمام علي؛ وقسم لا يواليه، بل وقف حائلًا دون توليه الخلافة - الإمامة. وفي تأكيد هذه الحقائق يورد مزاحم العديد من الأمثلة والحقائق التاريخية التي تؤكد أن التشيع قد ابتدأ بعد وفاة النبي محمد ﷺ. ويرى بعض الباحثين أن نشوء المذهب الشيعي جاء بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام؛ إذ كان لهذه الحادثة الأثر في تحول الشيعة من مجرد أنصار لآل البيت كاتجاه سياسي وميل عاطفي إلى عقيدة دينية راسخة. وهناك العديد من الباحثين الذين يعتبرون أن حركة التشيع ابتدأت بمقتل الحسين. غير أن آخرين

● قراءة في كتاب «تطور المرجعية الشيعية من الغيبة إلى ولاية الفقيه»

يعتبرون أن مذهب التشيع قد ابتدأ مع الإمام جعفر الصادق عليه السلام. النظرية المهدوية وغيبة المهدي ليست منفصلة عن مسار تطور المرجعية عند الشيعة الاثني عشرية؛ ولذا يتطرق الكتاب إلى التعريف بالإمام الغائب والغيبة الصغرى، والتي تلّتها الغيبة الكبرى. ويروى أن والده الإمام المهدي كانت ابنة ملك رومي تنتهي في نسبها إلى أحد حواريي المسيح، ألا وهو شمعون، وظهرت السيدة فاطمة الزهراء لها في الحلم، وقامت بخطبتها لحفيدها الإمام الحسن العسكري، والد المهدي.

غير أن نشأة أصول الفقه وتطور الاجتهاد قد مرّ بمراحل. يدخل الدكتور مزاحم ليشرح معنى الاجتهاد في اللغة العربية، وليبين الاختلاف ما بين القياس والاجتهاد، واللذين هما بحسب الإمام الشافعي تعبيران ذوا معنى واحد. وأكثر من ذلك فإن مصطلح الاجتهاد اصطلاحاً استخدم في أيام الرسول، حيث طلب من معاذ بن جبل أن يتوجّه إلى اليمن بعد غزوة تبوك؛ ليكون عاملاً له هناك، وطلب منه أن يجتهد إذا لم يجد نصّاً من القرآن أو السنة يبني عليه الأحكام. واستمرّ الأمر على المنوال نفسه ما بين الخلفاء الراشدين، بحسب رؤية أهل السنة.

ويبين الكتاب أن أصول الفقه الشيعي قد وضعت في زمن كلٍّ من الإمامين محمد الباقر وجعفر الصادق، وأن تلامذتهم من بعدهم سجّلوا أحاديثهم. وقد روي عنهما أكثر من ثلاثين ألف حديث في مختلف المواضيع. ثم يبدأ مزاحم بشرح كيف أن علم الأصول في مرحلة تالية ولد من حضن علم الفقه، ونشأة هذين العلمين كانت النواة التي نشأت منها بذور التفكير العلمي الفقهي. وتتالى دور الشيوخ والمدارس في تطوير علم الاجتهاد، من الشيخ الطوسي، إلى الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي، إلى المحقق الكركي، الذي في تزامن عهده مع ظهور السلطان الشيعي الصفوي الأول «الشاه اسماعيل الصفوي».

ويبدو أن الاجتهادات الفقهية للعلامة الحلي والمحقق الكركي والشهيد الأول والثاني قد عبّدت طريق الفقه السياسي الاثني عشري الذي نعرفه في الوقت الراهن.

وظهرت فرقتان مختلفتان من الشيعة، لكلٍّ منهما آراؤها، وهما: الأخباريون؛

**الاجتهاد والتجديد** - العدد السابع والأربعون، السنة الثانية عشرة، صيف ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ - ٣٤٧

والأصوليون. والأخباريون من الخبر (عرفاً ولغةً). وعرفوا بأنهم الذين ينقلون الحديث فقط. وكان اعتراض الفقهاء على الأخباريين أنهم لا يحققون في صحة الخبر. وبعد التعريف بالأخباريين ينتقل الكاتب إلى التعريف بأسباب الخلاف ما بين الأصوليين والأخباريين الذين يعتمدون على أن أصحاب الأئمة وفقهاء مدرستهم لا يعتمدون علم الأصول، وأن علم الأصول يؤدي إلى نبذ الأدلة الشرعية أو السمعية، وأن هذا العلم لم يظهر إلا بعد غيبة الإمام الثاني عشر، وأن الأصوليين قلّدوا في علمهم علماء السنة، كما يعتبرون أن الأصوليين أصحاب مسيرة فكرية أكثر منها فقهية.

في البداية أحجم الشيعة الأوائل، وخاصة الوكلاء الأربعة للإمام المهدي، عن القيام بأي نشاط سياسي، ولم يفكروا بأي حركة ثورية. في حين كان الشيعة الزيدية والإسماعيلية يؤسسون دولاً. وحتى أنه كانت هناك دعوات لاعتماد التقية بين الاثني عشرية حتى ظهور المهدي. كما رفض العديد من العلماء ولاية الفقيه، ومنهم: الحلّي والطوسي، معتبرين أن ولاية الفقيه مرتبطة بالعصمة والعلم اليقيني المقتصرين في شخص الإمام. واعتبرت الدولة الصفوية، التي أعطاها المحقق الكركي إجازة شرعية، انقلاباً على أهم أسس النظرية الإمامية، وهي اشتراط العصمة.

تطوّرت ولاية الفقيه كما علم الأصول تدريجياً؛ إذ بعد غيبة الإمام المهدي الكبرى تم فتح باب الاجتهاد للعلماء الشيعة، حتى أن العلماء الشيعة كانوا يحرمون ممارسة القضاء ويجرمون من يقومون بهذه المهمة نيابة عن الأئمة المعصومين. غير أن ذلك لم يدم، بل ابتدأت التحليلات والفرضيات والاستعانة بالأحاديث التي تجيز للعلماء ممارسة القضاء، ومنهم: السيد مرتضى والشيخ الطوسي. ثم ابتدأ العلماء بتشريع إقامة الحدود، وصولاً إلى إجازة كل من: إخراج الخمس والزكاة وصلاة الجمعة والجهاد والثورة، ومن ثم إقامة الدولة. وأول من اعتمد هذه التشريعات كان الشيخ المفيد، الذي تحدث عن تفويض الأئمة للفقهاء من أجل إقامة الحدود في عصر الغيبة، ومن ثم جاء المحقق الحلّي والعلامة الحلّي، وصولاً إلى الشهيد الأول. وهذه التشريعات هي التي أوصلت إلى تشريع الدولة الصفوية كدولة شيعية في زمن الشيخ الكركي.

يبدو أن نشوء المرجعية، ونشوء نظرية المجتهد الأعظم، ظهر على أيدي



● قراءة في كتاب «تطور المرجعية الشيعية من الغيبة إلى ولاية الفقيه»

الأصوليين، بزعامة الشيخ وحيد البهبهائي في كربلاء في القرن الثامن عشر. ويرى الكاتب أن ذلك كان إيذاناً ببدء التغيير لمصلحة الأصوليين، وخسارة للأخباريين. والعالم البهبهائي هو أول من تحدّث بتقليد المجتهد وتقليد الفقيه الملمّ بقضايا الدين والفقه، أي إنه تمّ وباختصار فتح باب الاجتهاد لدى الاثني عشرية.

ولكن ظهر تضارب في الآراء بشأن بداية القول بوجود تقليد الأعلام. وبحسب السيد مرتضى الجزائري فإن تقليد الأعلام هو حديث العهد، وقد ابتدأ منذ ثلاثة أو أربعة قرون، ولكنه لم يكن موجوداً مباشرة بعد غياب الإمام الثاني عشر. غير أنه وفي العصر الحديث لعبت المرجعية الدينية دوراً أساسياً، ومنها، على سبيل المثال: فتوى مقاتلة الإنكليز في العراق وعدم التعامل معهم في العام ١٩١٩، أو فتوى السيد حسن الشيرازي من سامراء بتحريم التتباك في إيران في العام ١٨٩١، بعد اتفاقية الاحتكار التي وقعها شاه ناصر الدين مع بريطانيا، ممّا اضطرّه إلى إلغائها. وهكذا يطرح مزاحم عدداً من الأمثلة على دور الفقهاء في التاريخ الحديث، والتي كان آخرها وقوف المرجعية في العراق، وبخاصة السيد محمد باقر الصدر، في وجه النظام السياسي المستبد في العراق، المتمثل بالطاغية صدام حسين آنذاك.

وتتألّف الطروحات التي اعتمدتها المرجعيات كلّ على حدة. فقد حدّد الشهيد محمد باقر الصدر أهداف «المرجعية الرشيدة»، ومن ثمّ وضع تصوّراً لجهاز تعمل من خلاله المرجعية، والذي يتضمّن مجموعة من اللجان. كما أنه ربط عمل المرجع بمجلس يتألّف من علماء الشيعة والقوى الممثلة له دينياً. واعتبر أن هذا أسلوب موضوعي من الممارسة، يصون عمل المرجع ويحميه من تأثير الانفعالات الشخصية، ويعطيه بُعداً وامتداداً واقعياً كبيراً. ورأى الصدر في نظريته أن الولاية هي للأمة، ولكن في ظلّ حكم الطاغوت على الفقيه المرجع التصدي للولاية، وقيادة الأمة، والإشراف على سيرتها في خلافة الله.

في حين طرح العلامة السيد محمد حسين فضل الله نظرية «المرجعية - المؤسسة»، وسعى نحو أن تصبح المرجعية عملاً مؤسّساتياً. وكان في أطروحته متأثراً بنظرية الصدر في «خلافة الأمة وإشراف الفقهاء»، وكذلك بأطروحة الصدر «المرجعية الصالحة»، أي إن ما أراد فضل الله أن تصبح المرجعية مستمرة حتى بعد وفاة المرجع،

وأن تصبح عملاً يختزن أعمال المرجعيات السابقة واللاحقة. ويشرح مزاحم «المرجعية - المؤسسة» بشكل واضح وبسيط، ويوضح أن فضل الله لا يرى ضرورة تحقيق شرط الأعلمية في الولاية، فهو لا يقول بالولاية العامة للفقهاء. وبحسب فضل الله ينبغي على الفقيه حين البتّ بأمور لها علاقة بالسياسة والاقتصاد وغيرها من المجالات الدنيوية الرجوع إلى أهل الاختصاص. كما أنه يعتقد بوجود تعدد المرجعيات والفقهاء، وليس هناك من مانع أن يكون لكل قطر أو دولة مرجعيتها الخاصة؛ لأن ولاية الفقيه على العالم كله في الوقت الحاضر تمتاز بعدم الواقعية.

وقد مرّت النظريات الفقهية السياسية الشيعية بمراحل أربع بعد غيبة الإمام الثاني عشر: الأولى: كانت تتعلق بالاهتمام بالأحكام الشرعية، والمتعلقة بالعبادات والمعاملات؛ والثانية: ابتدأت مع وصول الصفويين إلى السلطة في إيران في العام ١٥٠١م، والتي انتهت مع بداية الحركة الدستورية؛ والثالثة: جاءت نتيجة لتطور الفكر السياسي الشيعي. ومعظم رواد هذه المرحلة نادوا بفصل الدين عن الدولة، ولكن أعلنوا بوجود الأخذ بوجهة نظر رجال الدين حين سنّ القوانين.

وأما المرحلة الرابعة فهي مرحلة قيام الجمهورية الإسلامية، حيث ابتدأت مع تبلور ولاية الفقيه العامة والمطلقة مع السيد الخميني، ومن عارض هذه الولاية في عهد غيبة الإمام المهديّ، ومنهم: الإمام الخوئي.

ثم تتوالى فصول الكتاب التي تشرح هذه المراحل بالتفصيل، وكيف تطوّرت المرجعية الفقهية، لتصل إلى ما هي عليه اليوم. كما يعرض الكتاب أبرز النظريات السياسية لدى الاثني عشرية. فهناك من تحدّث بولاية الفقيه المقيدة، مثل: الشيخ مرتضى مطهرّي؛ أو ولاية الأمة على نفسها، والتي طرحها الإمام محمد مهدي شمس الدين؛ أو نظرية شوري الفقهاء، التي طرحها السيد محمد الشيرازي، وغيرهم.

يبرز الكتاب تفاصيل مهمة، ويجب على تساؤلات مطروحة في زمننا هذا، حيث أظهر الباحث أن الشيعة الاثني عشرية قد تطوّرت عبر مراحل التاريخ، وكذلك تطوّر الفقه السياسي الشيعي، وتجلّى ذلك في النظريات السياسية المختلفة، وخاصة مع ولاية الفقيه، التي تمكّن السيد الخميني من نقلها إلى حيّز الوجود بتأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران.

## قسمة الاشتراك

### مجلة الاجتهاد والتجديد

|                                     |                                 |
|-------------------------------------|---------------------------------|
| <input type="checkbox"/> أفراد      | <input type="checkbox"/> مؤسسات |
| اسم المشترك: .....                  |                                 |
| العنوان الكامل: .....               |                                 |
| .....                               |                                 |
| الهاتف:.....فاكس: .....             |                                 |
| مدة الاشتراك:..... ابتداء من: ..... |                                 |
| المبلغ:.....عدد النسخ: .....        |                                 |
| نقداً إلى:..... شيك مصرفي: .....    |                                 |
| التاريخ:.....التوقيع: .....         |                                 |

### الاشتراك السنوي

|  |   |
|--|---|
| سائر الدول: <input type="checkbox"/> للأفراد ١٠٠ دولار | <input type="checkbox"/> للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد) |
|--|---|

### ثمن النسخة

|                    |   |                     |                    |
|--------------------|---|---------------------|--------------------|
| لبنان ٥٠٠٠ ليرة    | سوريا ١٥٠ ليرة                                | الأردن ٢,٥ دينار    | الكويت ٣ دنانير    |
| العراق ٣٠٠٠ دينار  | الإمارات العربية ٣٠ درهماً                    | البحرين ٣ دنانير    | قطر ٣٠ ريالاً      |
| السعودية ٣٠ ريالاً | عمان ٣ ريالات                                 | اليمن ٤٠٠ ريال      | مصر ٧ جنيهات       |
| السودان ٢٠٠ دينار  | الصومال ١٥٠ 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**

**Summer 2018 - 1439      12 st Year – No. 47**

**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](mailto:info@nosos.net)**