

# الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي  
العددان الثامن والتاسع والأربعون، السنتان الثانية والثالثة  
عشرة، خريف ٢٠١٨ م، ١٤٤٠ هـ، وشتاء ٢٠١٩ م، ١٤٤٠ 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 كتاب أو دورية عربية 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، منفصلة أو ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

رئيس التحرير  
حيدر حبّ الله

مدير التحرير  
محمد عباس دهبني

المدير المسؤول  
ربيع سويدان

## الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

الشيخ خميس العدوي عُمّان  
د. محمد خير قيرباش أوغلو تركيا  
د. محمد سليم العوا مصر  
الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنفيذ وإخراج  
*papyrus*

تصميم الغلاف  
Idea Creation



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

### المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥

[www.nosos.net](http://www.nosos.net)

البريد الإلكتروني

[info@nosos.net](mailto: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](mailto: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(ع)، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلبي،  
هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (+٩٦٤).

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

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

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

♦ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: <http://www.neelwafurat.com>

♦ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: <http://www.arabicebook.com>

♦ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom

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

# المحتويات

## □ كلمة التحرير

◀ الدين في عصر الفردانية واللامنطقية

حيدر حب الله ..... ٥

## □ دراسات

◀ التواصل المذهبي وما بعد (تنظيم الدولة)

الشيخ حسن الصفار ..... ٢١

◀ التداعيات الفقهية لمنطق الفهم القرآني الحداثي وفق منهج القراءة الأركونية، قراءة نقدية

د. رياض محمد علي الشواي ..... ٣٤

◀ تأثير الزكاة في الاستهلاك والمتغيرات الاقتصادية

د. الشيخ حسن آقا نظري أ. باقر جاسم المبرقع ..... ٥٦

◀ التصور الإسلامي للمشكلة الاقتصادية وسبل مواجهتها

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد ..... ٨٣

◀ نشأة اليهود القرائين، بين التراث العبري والإسلامي

أ. عماد الهلالي ..... ١١٠

◀ الاستنساخ البشري، مطالعة فقهية في القواعد الشرعية

السيد مجتبي حسين نجاد ..... ١٢٦

◀ صلاة الخوف في القرآن الكريم، قراءة جديدة

الشيخ روح الله ملكيان ..... ١٤٢

#### ◀ الدعاوى والمنازعات في الوقف

د. الشيخ خنجر حمية ..... ١٧٦

#### ◀ الترجيح بمخالفة العامة في نصوص فقه الإمامية، إطلالة تاريخية . تحليلية

أ. عطية علي زاده نوري    د. محمد تقي فخلعي    د. حسين صابري ..... ٢١٨

#### ◀ رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الأول

أ. د. يوسف الهادي ..... ٢٤٢

#### ◀ ماهية الحجب عن الإرث وتقسيماته، دراسة مقارنة تحليلية

د. الشيخ خالد الغفوري الحسني ..... ٢٩٥

#### ◀ ملك اليمين، قراءة جديدة في ضوء القرآن والفقه / القسم الثاني

السيد عدنان فلاحي ..... ٣٢١

#### ◀ القصاص في القرآن الكريم، قراءة جديدة

الشيخ روح الله ملكيان ..... ٣٣٨

#### ◀ مستقبل البشرية، في الآيات التي لم يأت تأويلها

د. زينب السالم    د. محمد كاظم رحمان ستايش ..... ٣٧٤

### □ قراءات

#### ◀ دراسة حول مشيخة الصدوق

الشيخ محمد باقر ملكيان ..... ٤٠٥



# الدين

## في عصر الفردانية واللامنطقية

حيدر حب الله (\*)

### الغوص في الذات والأنا، أسباب ومبررات

يشعر الكثيرون اليوم باندفاع الإنسان نحو ميوله الباطنية وذاتيّاته ورغباته، وينظر الإيمان الديني إلى هذه الظاهرة الآخذة في الاتساع بالكثير من القلق؛ لأنه يعتبر أنّ الذاتية الدنيوية تقف على النقيض من الإيمان بالمتعالى.

والسؤال الأول الذي يواجهنا ونحن ندرس هذه الظاهرة: لماذا اتّجه الإنسان أكثر فأكثر نحو ذاته الداخلية، مبتعداً عن المعايير الخارجية، بما فيها معيار أعلى يسمّى بـ (الله)؟ ولماذا بات يلجأ إلى خلق كلّ شيء من ذاته الفردية، وجعلها محور كلّ شيء، ورفض أن تصبح هذه الذات تابعة لأحد، أو لمعايير خارجة عنها، مهما كانت، سواء كانت هي الأسرة أم المجتمع أم الدين أم غير ذلك؟

**ثمة أسباب عديدة لذلك، يمكننا أن نطلّ على بعضها:**

١- إحساس الإنسان عبر التجربة التاريخية أنّه تعرّض لظلم باسم المعايير الخارجية الموضوعية. فالظلم باسم الله أو الأيديولوجيا أو القضايا الشريفة المطلقة كان أكبر مما يمكن للفرد الإنساني أن يتحمّله عبر تاريخ القرون الماضية، لهذا بدأ الشعور بالرغبة في الانتماء إلى محور آخر، يمكنه أن يحرّر الإنسان ويخلصه من هذا الظلم، فلم يجد سوى ذاته ملجأً يثق به، ويطمئن إليه. وبهذا نفسّر هروبه من الخارج إلى الداخل.

---

(\*) نصّ الورقة التي شاركت في المؤتمر الخامس والثلاثين للجماعة الإسلامية في أميركا وكندا، والذي انعقد في ٢٢ - ٢٦ / ١٢ / ٢٠١٨م في مدينة شيكاغو في الولايات المتحدة الأميركية.

٢. انهيار عناصر الاتصال بين الذات الداخلية الفردية والموضوع أو المحيط الخارجي. هذا الانهيار له قصة طويلة في تاريخ الفلسفة والعلوم. فمنذ عصر النهضة بدأت العلاقة بين الذات والخارج (الموضوع - المحيط) تتدهور، وازداد الشك بإمكانية بناء علاقة موثوقة من هذا النوع. لقد كانت المفاجآت في مجال المعرفة والعلوم كبيرة، دفعت الإنسان للشك في أن يكون لديه طريقاً لمعرفة الواقع الخارجي، وبناء علاقة معه. فكل تاريخ هذه المعرفة تعرض هذه المرة لهزة عنيفة.

لقد حاول الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٦٥٠م) أن يرمم الانهيار النفسي الذي حصل نتيجة تلاشي ما كان يُعتبر حقائق عن العالم الخارجي مع طبيعيات أرسطو وفلكيات بطلميوس. لكنّ معاول ديفيد هيوم (١٧٧٦م)، ثمّ عمانوئيل كانط (١٨٠٤م)، وصولاً إلى ما بعد الحداثة، أفقدت الإنسان الثقة بأن لديه سبيلاً يمكنه أن يربطه بالخارج المحيط، فلم يعد يملك علاقةً وطيدة سوى بذاته. وهذه المرة تعني الذات تلك الذات الفردية الخالصة فحسب، فالإنسان الكلي الذي كان يتحدث عنه هيجل (١٨٣١م) بدأ بالتلاشي لصالح الإنسان الفرد؛ فالأنظمة الفلسفية الكلية تغيب الأفراد. وبقوة نفوذ المدرسة الوجودية (Existentialism) في الغرب زاد الاعتقاد بأن الإنسان الفرد هو مَنْ يمكنه أن يصنع وجوده وهويته باختياره.. هذه الرغبة الوجودية بالاختيار هي رغبةً مقابل القوانين الصارمة للاجتماع والسياسة والدين والأيدولوجيا، والتي تعيد تشكيل الإنسان بواسطة مقاييس خارجة عنه، بوصفه فرداً يتلقاها صيغاً ناجزة، وأنّ عليه أن يتماهى معها. فالدين يتحدث عن الإنسان الكامل الذي علينا أن نقرب من تمثله في الحياة، بينما الوجودية والليبرالية هذه المرة تلغي التمييط، وترفض الأنماط، وتبطل الصور النمذجية، وتدعو لاحترام تباير الأفراد، وإنهاء عصر استساخ النوع في الأفراد، كما يقول المفكر الليبرالي أشعيا برلين (١٩٩٧م).

وبظهور الفلسفة النفعية الذرائعية الأدوات البراغمية في بدايات القرن العشرين، حصل تحول مهم، فهذه الفلسفة التي طرحها وليام جيمس (١٩١٠م) وجون ديوي (١٩٥٢م) صارت ترى أنّ الفكر منذ عصر اليونان قد أضعاف وقته بتتبع حقائق الأشياء، فيما الفلسفة الحقيقية هي التي تجعل الإنسان يتخذ معرفته وسيلةً لتحقيق

غايات يصل إليها عملياً. فالمعرفة أداة ووسيلة، وليست غاية، إنَّما غايتها العمل والتجربة. فالفلسفة الذرائعية فلسفة عملية تهدف إلى توظيف الدرس الفلسفي والعلمي في الحياة العملية، وإخراجهما من أفق التنظير المتعالي. وهي بهذا تجعل كل المعلومات والأفكار والنظريات مجرد خطط عمل للوصول إلى نتائج ملموسة في الحياة. ولهذا السبب لا يهتم الذرائعيون البراغماتيون لدى كشف المعلومات أو الفكر عن الواقع، بل يهتمون لقدرة الأفكار على خدمة الإنسان عملياً، سواء كانت مصيبة للواقع أم لا. وبهذا صار العلم الذي فقدنا الثقة بقدرته على كشف الواقع مجرد وسيلة لخدمة الذات؛ فإذا خدمها فهو صحيح؛ وإلا فلا قيمة له؛ لأنه لا يمكنه أن يعرفنا الواقع بشكل موثوق.

وحتى أولئك الوجوديين الإيمانيين، وعلى رأسهم سورين كيركجارد (١٨٥٥م)، أطلقوا الإيمان القائم على المخاطرة النفسية. لقد برهن كيركجارد على ضرورة بداية رحلة الإيمان من الذات، لتنتهي بالذات، عبر نقضه في براهينه الثلاثة المعروفة جدوائية الاعتماد على العلوم في إثبات الحقيقة المطلقة، ولا سيما التاريخ، الذي يملك مكانة رفيعة في الأديان الإبراهيمية. وهذه الحقيقة المطلقة هي الله أو النبوة أو الصليب والفداء. ولهذا فضل أن يجعل الإيمان ساحة أعلى من الأخلاق والقانون والقيم والحسانية المؤمنة باللذة، إنها ساحة قفزة معنوية روحية يتخذها الإنسان في أعماقه بقرار شخصي منه، لا بضغط المنطق الذي تقدمه له الفلسفة والعلوم؛ فهذه العلوم قد أفتقدت كيركجارد إمكان إثبات الأديان التاريخية.

إذن نحن هنا أمام فقدان ثقة بالعلم والمعرفة والفلسفة والميتافيزيقا، لصالح الثقة بالذات والمنفعة والمصلحة العملية. فالعلم له أبهته اليوم؛ لأنه يحقق مصالح الفرد، تلك المصالح التي تجعله يحيا سعيداً بالمفهوم الخاص للسعادة هذه المرة، وهي السعادة المبنية على اللذة، أو ما يُعرف بأخلاق اللذة.

٣. وقائع الحربين العالميتين في القرن العشرين، وما أفرزته من شعور الإنسان بالفراغ المطلق، وانهيار كل الجدران التي كان يمكنه أن يحتمي بها أو يلجأ إليها. إنَّ انشغال الإنسان بعد الحربين بنفسه؛ للخلاص من الجحيم الذي نزل به، عزز عنده أكثر فأكثر اقترابه من ذاته. لقد تداول اللاهوت اليهودي بعد الحرب العالمية الثانية

سؤال: أين هو الله الذي أخرجنا مع موسى عبر البحر؟ لو كان موجوداً بالفعل لفعل شيئاً لنا في هذا الزمان؟ كان وَقَعُ هذا السؤال على العقل الديني اليهودي والمسيحي معاً كبيراً جداً، لقد تحوّل الله إلى صورة جامدة غير متعاطفة مع الإنسان، وهو يراه مسفوك الدم متهاوياً في لعنة أبدية.

حتى الله صار غير موثوق به؛ لأنّ خدماته مع البشر لم تمكنهم من تسكين آلامهم، بل غدا جافاً في علاقاته معهم. ولهذا ازداد شعور الإنسان الفرد بأنّه ليس له في هذا العالم إلا ذاته الخاصة، وأنّه لا يرجو أن يعينه أحدٌ في تسكين آلام هذه الذات إلا نفسه. فهذه الذات المتألّمة بات من حقّها أن تنطلق وتحرّر من كلّ قيود المحيط، لتعبر عن نفسها بأيّ وسيلة ممكنة. فكلّ تلك القيود والاعتبارات الدينية والاجتماعية والعرقية والقومية لم تجرّ على هذه الذات سوى الآلام، فعلينا إزالة الألم بالانطلاق نحو تحقيق كلّ رغبة، لبدأ عصر الإحساس والعاطفة واللذة والهوى والأنا الفردية المختارة في تشكيل ذاتها، وحتى هويّتها الجندرية. وكأني بالإنسان شعر بأنّه يحتاج لفترة راحة واستجمام تحرّره من كلّ التزاماته.

لا أريد الآن أن أتكلّم عن هل أنّ الدين - بوجوده التاريخي - كان سبباً في جرّ الإنسان نحو الفرار إلى داخل ذاته وملذّاته، أو أنّ ما أوصل الإنسان الحديث إلى ذلك هو بعض قيم عصر الأنوار والحدّات نفسها، وتنامي الداروينيّة الاجتماعية، التي يعتبر بعضهم أنّ لها دوراً عميقاً في الحرب العالميّة الثانية، ولو بمساعدة أفكار مثل: الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (١٩٠٠م)، بتركيزها على أخلاق السادة وأخلاق العبيد، وعلى الجنس الأفضل الذي يلزمه البقاء؛ لأنّه الأقوى وفقاً لقانون تنازع البقاء واختيار الأصلح.

### خيارات الدين في مواجهة الواقع/المشكلة

إنّ البحث عمّا هو السبب في وصول الإنسان إلى هذه المرحلة هو بحث تاريخي نفسي اجتماعي معمّق. وهو - رغم ضرورته - يخوض في الأسباب، فيبتعد عن العلاجات شيئاً ما. لكنّ ما أريد أن أسلّط الضوء عليه هنا هو: كيف يمكن للدين اليوم أن يساهم في حلّ هذه المشكلة القائمة، ويرفع سوء التفاهم؟ ومن الطبيعي أنّني أفترضها

مشكلةً، رغم أنني لم أقمُ بالبرهنة على ذلك، لكنني سأعتبر هذا الأمر حالياً أصلاً موضوعاً مفروضاً؛ لأبني على الشيء مقتضاه.

في هذا الزمان، وضمن هذا السياق، يجب أن نعرف أن كل دينٍ يقدم على شكل قوانين أو معايير خارجية صارمة تفرض ذاتها على الإنسان؛ ليشكّل هويته من خلالها.. وكلّ دين يقدم على أنّه سلطة مخارجه للذات الفردية، فهو على خصامٍ - شتّى أم أبينا، ومهما كان السبب، وعلى مَنْ تقع المسؤولية - مع الإنسان المعاصر في نزعته الفردية الرغبة. هذه في تقديري حقيقة موضوعية قائمة، سواء أحببناها أم لا. ومن ثمّ لكي يلعب الدين دوراً اليوم يُفترض تغيير قواعد اللعبة.

كثيرون اليوم يتكلمون عن استحالة الدين في العصر الحديث. فالله قد اختفى وذهبت شمسُه خلف السحاب، على حدّ تعبير الفيلسوف الديني مارتين بوبر (١٩٦٥م). ونحن نعيش اليوم في مدار الإنسان بعد قرون من العيش في مدار الله. فهل يمكن تخليّ الدين في هذا العصر لسؤال الإمكان في ظلّ هذا الوضع؟

لستُ أريد هنا أن أفكر ذرائعاً وبراعماتياً؛ فلست أريد أن أطوّع الدين بالطريقة التي أتمكّن من خلالها من الحفاظ عليه؛ فهناك صراعٌ طويل بين ثنائية القوة والبقاء من جهة والخلوص والصفاء من جهة أخرى. فكثيراً ما نذهب نحو الحفاظ على قوة الدين وبقائه على حساب خلوصه وصفائه؛ وفي المقابل كثيراً ما نضحّي ببقاء الدين وقوته في الحياة؛ حمايةً لصفائه وعدم تغييره بفعل ضغط الواقع. هذا الصراع بين البقاء والصفاء ليس سهلاً على أيّ باحث اليوم، وخاصة في الغرب. لكنني سأحاول أن أفكر بعيداً عن ضغط هذه الثنائية، آملاً أن أوفق لذلك بعونٍ منه سبحانه.

### كيف يتمّ تحريف رسالة الدين؟

سأقتصر هنا على نقطةٍ من نقاط الحلّ في ظني المتواضع؛ نظراً لما يسمح به المجال. وسأشرع من مقولةٍ يذهب إليها الكثير من الباحثين في مجال تاريخ الأديان. فالأديان تتعرّض للتحريف ليس عبر حذف بعض مفاهيمها منها، أو إقحام مفاهيم غريبة عنها فيها بالضرورة، بل أحياناً أنت لا تقوم بإقحام أيّ مفهوم جديد، ولا تُحدث أيّ نقص، بل التحريف - وهو الأخطر في تقديري - يقع عبر تغيير موقع الأحجار

الصغيرة التي يتشكّل منها الدين. فلو كان عندي لوحةً فنيّةً فسيفسائيّةً رائعةً، صُنِعَتْ من أحجارها الصغيرة، فإنّ تحريف صورة اللوحة لا يكون بالضرورة عبر إخراج بعض أحجارها الصغيرة، والإتيان بأحجار أخرى، بل يكون عبر تغيير موضع بعض الأحجار نفسها... إنّ الصورة سوف تتعرّض للتهشيم نتيجة ذلك. عندما تتعرّض الأديان لمثل ذلك فهذا ما نسمّيه: إعادة مَوْضَعَة القضايا الدينيّة، ومن ثمّ إعادة رسم الأولويّات، وتغيير شكل الهرم. فالمسألة البسيطة في الدين، والتي تمثّل فرعاً لغصنٍ فيه تتحوّل إلى جذرٍ من جذوره، وأصلٍ من أصوله، وبالعكس تماماً، تتحوّل أكبر وأهمّ جذوره إلى قضايا فرعية مهمّشة، أو تُساوى بغيرها. إنّ هذه العمليّة تصنع ديناً جديداً بمعنى من المعاني، أو تكون بنفسها سبباً في ولادة مذاهب متعدّدة داخل الدين الواحد.

### مداخل لمعالجات أوليّة

بناءً على ذلك، أعتقد - وأنا أتكلّم حالياً عن الإسلام بصفةٍ خاصّة - أنّ بعض الخطوات يمكن أن تساعدنا في إدارة الوضع القائم. ولستُ ممنٌ يدّعي أنّ هناك حلولاً نهائيّة لمشكلاتٍ عميقة من هذا النوع، بل هي محاولاتٌ لإدارة المشكلة على الأقلّ. تقوم فكرتي المتواضعة على:

### أ- مَوْضَعَة العبادة بين الجوهر والصورة، وتأثير ذلك على الخطاب والتعليم الديني

إعادة موضعة العبادة ضمن ثنائيّة الجوهر والصورة، وأعني بذلك أنّ الجوهر العبادي في الدين هو ذلك الارتباط الروحي الحقيقي باللّه، لكنّه ليس ارتباطاً اعتبارياً، كأنّ أصليّ وأقصد القرية لله، أو أعتبر أنّ صلاتي هي لله، كما يفعل شخصٌ عاديّ مثلي على سبيل المثال، بل الارتباط الروحي هو ما كان الوجوديّون الإيمانيّون يسمّونه بالعلاقة المكوّنة لهويّة. وعلى سبيل المثال: إنّ العلاقة بين الأمّ وولدها ليست مجرد اعتبار أو مفهوم تستحضره الأمّ عندما تريد الاهتمام بأولادها، بل هو جزءٌ مكوّنٌ لهويّتها. فقبل الأمومة هي شيءٌ، وبعدها هي شيءٌ آخر؛ لأنّ طرفاً

● الدين، في عصر الفردانية واللامنطقية

أساسياً دخل في كيانها، وهو الولد، ودخوله سبب إعادة تكون حياتها الروحية والنفسية وكل شيء فيها، فكأنها ولدت بولادة جديدة..  
إن دخول الله على خط العبادة، بوصفه طرفاً في العلاقة العبادية، التي تعيد تكوين هوية الإنسان وولادته، يختلف كثيراً عن دخوله الافتراضي عند ممارسة العبادة.

إذا لم تتحول العلاقات العبادية إلى هذا النوع الروحي العميق فهذا يعني أننا أمام المشكلة الطقوسية. والإنسان الحديث لا يحب الطقوس التي تحول حياته إلى صورة نمطية مُسقطة، وليست نابعة من ذاته. ولا أعني بذلك صيرورة كل الناس عرفاء، فقد تحدث الأخلاقيون المسلمون عن صعوبة حضور القلب في تمام أفعال الصلاة، حتى أن بعضهم جعل حضوره في تكبيرة الإحرام واجباً، وأسقط وجوبه عن غير ذلك، بل أعني أن الخطاب والتعليم والتوجيه والتبليغ واللغة الدينية في قضايا العبادات والصّلات القريبة بالقدس يجب أن يصبح خطاباً علائقياً روحياً، فيما يكون الشكل الظاهري للعبادة مفهوماً تابعاً. وهذا يعني تقدّم روح العبادة على شكلها. وفي المساجد لا تصبح الأولوية لفقه العبادات، بل لعيش العبادات، وبهذا لا نحول الجوهر إلى صورة.

وفي مقابل ذلك، يحدث تضخيم سلبي آخر، وهو الذهاب نحو الجوهر ونسيان الصورة. وهذه هي بعض النزعات الصوفية الانعزالية، التي غيّبت الشريعة لصالح الطريقة، ولم تدرك أن المساهمة في تنظيم شؤون الاجتماع البشري تنظيماً أخلاقياً هو مقصد من مقاصد الدين، وأن البشر ليسوا على مستوى واحد من الأداء الروحي. لهذا فهم يحتاجون إلى بيئة اجتماعية حاضنة لنمو الحياة الروحية فيها، والطقوس في وجودها الأصلي تمثل هذه البيئة الحاضنة.

ومن خلال هذا كله نتفادى تحويل الجوهر إلى صورة، والصورة إلى جوهر، ونتفادى التضحية بهما أو بأحدهما. لكننا نميز بين الوسائل والمقاصد، وندرك أن الصورة الطقوسية للعبادات هي وسائل وضعها الدين للوصول إلى مقاصد، وأن المقاصد هي المطلوب الأصلي، دون أن يعني ذلك إمكان التخلي عن الوسائل؛ إذ قد تكشف الشريعة أحياناً عن حصرية الوسيلة المُفضية إلى المقصد.

هذا ما يُنتج لنا أنَّ الفقه وعلوم الشريعة لم يُعدَّ يمكن تقديمهما بمعزلٍ عن التربية الروحية، والعكس صحيح. وإنَّ ما نعيش الكثير منه اليوم من فصل الشريعة عن الروح هو الذي يفضي إلى حصر الشريعة بمخاطبة الجسد، وتنظيم ماديّات الحياة. وهذا ما يتطلَّب إعادة تكوين العلاقة بين الأخلاق والفقه. فعلاقة الجفاء أو التجاهل النسبيّ القائمة بين الطرفين غير مفهومة.

وبناءً عليه إذا تحوَّلت العبادة في الدين إلى مفهومٍ روحيٍّ عميق، يستجيب لحاجات الإنسان الباطنيّة، ولتفريغ كلّ طاقاته السلبية بالجلوس بين يدي الله سبحانه، دون أن نهدر قيمتها الصوريّة التي يكفلها لنا الشرع الحنيف، فنحن بذلك نقدّم صورة طقوسيّة إيمانيّة للدين أكثر قدرةً على النفوذ في حياة الفرد المعاصر.. إنّ هذه العبادة تسكّن الآلام، وتفتح علاقةً حُبّية مع الله سبحانه، وتستجيب لحاجات الفرد بالعشق؛ لأنَّ العشق هو روح الحياة، وبدل أن يظلَّ العشق إنسانياً - ولا مانع من الحبّ بين أفراد البشر أبداً، بل هو مطلوبٌ - هاهو الآن يدخل في علاقة بين الإنسان والوجود كلّ (الله).

هذا الحبّ المطلق هو الذي يصنع المعجزات. إنّه هو الذي يفسّر لنا التضحيات التي تفوق الخيال، والتي صنعها الأنبياء والأولياء والقديسون والشهداء عبر التاريخ، وهو الذي يجعل الفرد يحسّ باللذة في موقع آلامه الجسديّة ومعاناته الدنيويّة. لقد تغيّرت قواعد اللذة هنا، فتسامت وحقّقت استجابةً أكبر للفرد نفسه.

إنَّ العقل قد لا يمكنه أحياناً هنا أن يفهم سلوك العاشقين، الذي قد يبدو له جنونياً؛ لكنَّ العشق الذي يطلبه الإنسان الحديث اليوم؛ لأنّه يخلق فيه سكرةً ونشوةً، هذا الحبّ يتجلّى بأعلى صورته في محبة الله سبحانه. لكنَّ المؤسف أن بعض تربيّتنا الدينيّة وبعضاً من خطابنا الديني لا يقوم على الحبّ لله سبحانه، بل على طاعته بوصفه أباً كبيراً آمراً.

لستُ أريد أن أتجاهل مكوّنات الصفات الإلهية من الجلال والجمال معاً، بقدر ما أريد عدم تجاهل صفات الجمال الإلهيّة، وعدم تجاهل العلاقة الحُبّية مع الله سبحانه.



## الدين والاعتراب، نحو إنتاج مفهوم الطاعة الحُبِّيَّة

ولكي أجلي فكرتي أكثر هنا أودُّ الحديث عن موضوع الاعتراب. فنحن نعرف أنَّ هيجل (١٨٣١م) ربُّما يكون أوَّل فيلسوف في العصر الحديث استخدم مفهوم الاعتراب بما يتضمَّنُه من انعزالٍ وانفصال، ويعني عنده تضييع الإنسان لشخصيَّته الأولى الحقيقيَّة لصالح شخصيَّة مزيفة تُصنع له صنْعاً. ثمَّ جاء كارل ماركس (١٨٨٣م) ليطبِّق هذا المفهوم في سياقه الاجتماعي - الاقتصادي، عندما اعتبر أنَّ استغلال الطبقة العاملة من قِبَل البرجوازيَّة يجعل العامل في نوعٍ من الاستلاب والاعتراب؛ لأنَّه يعمل لتحقيق غايات غيره، فيفقد بذلك ذاته، ويصبح وجوداً هُشّاً.

القضيَّة هنا تكمن في أنَّ الإنسان (الفرد أو الجماعة) عندما يغترب فهو يقوم بممارسة سلوكٍ أو الإحساس بوضعٍ يبدو فيه أنَّه غير منسجم. فهو يفعل ما يريده الآخرون، وهو يكونُ هويَّته - بالمفهوم الوجودي - التي يريدها الآخرون، فهو متشظُّ غير منسجم في ذاته، وهو متكثِّر غير متَّحد. وبهذا يتلاشى وينتهي؛ لأنَّه يحقق الهوية التي يراها الآخرون فيه. فكأنَّ الإنسان يعايش ذاتاً غريبة عنه هي التي ينحتها الآخر له، فلا يبدو منسجماً مع ذاته، ولا متوالماً أو متصالحاً معها، بل ذاته مُصادرةٌ تماماً. وثمَّة الكثير من القراءات حول كون الاعتراب قدراً يواجهه الإنسان، أو هو أمرٌ قابل للمواجهة. كما ثمَّة الكثير من المواقف في أنَّ العصر الحديث هل عزَّز اغتراب الإنسان أو أنقصه؟ لكنَّ الشيء المؤكَّد أنَّ حياة الإنسان المعاصر بدأت تشعر بالكثير من الضغط تجاه قضيَّة الاعتراب، واتَّجه الإنسان لكي يحقق ذاته بذاته، وينهي الانفصام الذي يعيشه.

وسؤالي هنا: هل يمكن للدين اليوم أن يساعد على رتق الفتق وردم الهوة وتخفيف الاعتراب، دون أن يضحي بالفقه والقانون الشرعيَّين، مع قناعتي بأنَّ الخروج من كلِّ أشكال الاعتراب تماماً أمرٌ غير مقدورٍ للإنسان في هذه الدنيا، إلَّا مَنْ رحم الله؟ هل يمكن لنا أن نقدِّم حلاً ممكناً؟

في تقديري هذا ممكنٌ، وذلك عبر:

إحياء معنويَّة (الحبِّ والتسليم)، وأعني بها صناعة التديُّن القائم على عشق الله تعالى، وفي الوقت عينه التسليم له. ولكنَّ هذا التسليم هنا ليس استلاباً في وعي

المؤمن العارف، بل هو إحساس الفرد بتكامله الحقيقي، في ظل الاندماج مع الوحدة المطلقة لله تعالى...، وعودة الكثرة إلى هذه الوحدة. فهذا الاندماج يحقق الرضا والطمأنينة بالقضاء التكويني والتشريعي لله سبحانه، وهو اندماج مستبطن في مفهوم (الإسلام)، الذي ركز عليه القرآن الكريم.

إن السير نحو الله عبر مفهوم الطاعة الحُبِّية يصل بالإنسان للتسليم المطمئن، قال تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ (الحجرات: ٧). فالإيمان فعل حُبِّي، والابتعاد عن الكفر انبعاث باطني ناتج عن كُرِّه، ولهذا كان الاتباع متفرعاً على الحب، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (آل عمران: ٣١). وكانت غاية الإيمان تحصيل أعلى مستوى من الحب في القلب، وهو حب الله، فلا حب أعلى في قلب المؤمن من حبه تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبّاً لِلَّهِ...﴾ (البقرة: ١٦٥)، وقال سبحانه: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تُرَضُّونَهَا أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (التوبة: ٢٤).

إن هذا كله معناه أن الإنسان بات يشعر بأن تسليمه لله سبحانه - لا غير - هو في نفسه يحمل مصلحة سلوكية، بمعنى أن السلوك التسليمي نفسه يحمل مصلحة، ويعطيه ترقياً وتسامياً وجودياً، وبهذا يصبح الإنسان في تسليمه الحُبِّي متحداً بالله سبحانه، وليس تسليمه تسليم متمرّد مقهور. إنه تسليم طاعة عاشق، إنه بذاته انتماء واكتساب لهويّة، وليس تسليم مقهور مغلوب على أمره، منفصم في شخصيته، كما قال سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾ (النساء: ٦٥)، وكما جاء في الحديث عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: «إلهي كفى لي عزاً أن أكون لك عبداً، وكفى بي فخراً أن تكون لي رباً...»<sup>(١)</sup>. إن الإيمان ليس اعتقاداً ذهنيّاً، بل هو فعلٌ روحي. إنه

تسليم لا ينفصل فيه الجسد المطيع عن النفس، فالنفس وهي تسلم لا تجد حرجاً في أعماقها، بل هي منسجمة تماماً. إنَّه تسليم يجد الإنسان فيه ذاته، فيفتخر ويشعر بالعزة، ولا يفقدها، لكنَّه يجدها واعياً لها، لا واهماً. بل بهذه الوحدة مع الله المنبثقة من التسليم الحقيقي يولد الإنسان ولادةً جديدةً إلهيةً، تسمح له بأن يكون مهيمناً على الأشياء المحيطة. فهو زاهدٌ فيها زهد المستغني، سواء امتلكها ملكية الغني، أو فقدها فقدان الفقير. وبهذا تصبح المصائب محبوبة أكثر من اللذائذ، وليست قاهرة للعبد، قال تعالى: ﴿قَالَ رَبُّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (يوسف: ٣٣).

وبهذا يتحرر الإنسان أيضاً من الخوف والقلق الدائمين القابعين في أعماقه، حتى وهو يملك ملذات الدنيا كلها، خوف من المستقبل ومن المتغير، وتحل الطمأنينة القائمة على تجلّي جمال الله في قلبه وما يحيط به، وهو يعيش حُسْنَ الظنِّ بالله، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: ٢٨). أليس هذا ما يُريده الإنسان المعاصر؟

نعم، هنا نفهم بعض مغازي الحديث المنسوب إلى الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، حيث يقول لأبي عبيدة زياد الحذاء: «يَا زِيَادُ وَيْحَكَ، وَهَلِ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ؟» أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِ اللَّهِ: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾؟ أَوَلَا تَرَى قَوْلَ اللَّهِ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿حَبِّبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾؟ وَقَالَ: «يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ». فَقَالَ: الدِّينُ هُوَ الْحُبُّ، وَالْحُبُّ هُوَ الدِّينُ<sup>(٢)</sup>.

وبما تقدّم، يتمكّن الدين من منح الحياة معناها؛ لأنّها تصبح رحلة وجودية عميقة نحو نقطة البداية الحقيقية للإنسان، الذي سيعود في المآل إلى الله ﴿...وَالِيهِ تُرْجَعُونَ﴾ (يس: ٨٣)، ﴿...وَالِيهِ الْمَصِيرُ﴾ (الشورى: ١٥). والمعنى هنا هو صيرورة كلّ الأشياء ذات مغزى، وذات قدرة على إيصالي للهدف، ولن يعود هناك شيء معيق عن تحقيق هويّتي؛ لأنّ هويّتي في أعماقي، وليست في جسدي وقدراته على تحقيق شيء، ولن يتمكّن أحدٌ من سلب هويّتي العميقة؛ لأنّ الخيرات المادية تساوي العضلات المادية عندي في أنّها ليست سوى وسائل وفرص لتحقيق الطاعة الحُبّية واختبار قدرة الذات على تحقيق ذاتها المترفّية، قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ

فَتَنَّا وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٥).

هذه الصورة هي وظيفة الدين اليوم. ومسؤولية الجميع تحقيق انبعاث هذا الدين الذي يجعل السلوك الفقهي الشرعي تجلياً للروح المعنوية هذه، وليس مفروضاً. فالأنبياء كانوا يعيدون تكوين أصحابهم ويولدونهم ولادة باطنية عميقة، ولا يعيدون ضبط السلوكيات الخارجية دون نفوذ إلى الأعماق. ولهذا كانوا سلاطين الأرواح. فهم لا يغيرون الباطن، بل يجعلون الإنسان يغير باطنه بإرادته.

هذا هو الفاصل بين إيمان الفيلسوف والمتكلم وإيمان العارف. فإيمان الفيلسوف والمتكلم هو تحويل الحقيقة الوجودية العميقة إلى مجرد قضية خبرية مستهدفة بالاستدلال، بينما إيمان العارف يحافظ على الحقيقة الوجودية (بمفهوم المدرسة الوجودية Existentialism) للإيمان، ويحوّله إلى تجربة. فأن تكون لديك معلومات عن لعبة كرة القدم شيء، وأن تعيش هذه اللعبة بكل وجودك - كما يحصل مع عشاق هذه اللعبة ورجالها الكبار في ساحات الملاعب - شيء آخر. إن المعرفة لا تغير شيئاً في الهوية الباطنية، بينما الإحساس هذا يغير كثيراً ويقلب حياتك وروحك تماماً: ﴿...إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال: ٢٤). فالإيمان بناء علاقة، وليس تكوين معرفة، كما كان يقول أمثال: اللاهوتي هانس بالتازار (١٩٨٨م).

## ب - الدين بين الهويتين: الفردية؛ والاجتماعية وسياسية

المشهد الآخر الذي يؤدي إلى تغيير الصورة، ويعيق قدرة الدين على مخاطبة الإنسان الحديث، هو ثنائية الاجتماع والفرد. فمن جهة نحن نلاحظ مبالغة واضحة في تكريس الإسلام السلطوي الذي يجعل الدين برمته هو الحضور في الحياة الاجتماعية والسياسية فحسب، وبهذا يتم تقليص الدين ليكون مجرد إدارة دنيوية للحياة، فلا يشعر الفرد بأنه يحظى بأولوية في هذا النظام الديني، بل هو مجرد حجر من أحجار لعبة الشطرنج الكبيرة. وهذا ما يقف على النقيض تماماً من حاجات الإنسان الحديث في الاستجابة لقضايا الفردية والباطنية.

ومن جهة أخرى تتجه العديد من التيارات الدينية الحديثة إلى تقليص الدين كي يخاطب الجانب الفردي الباطني من الإنسان، بسحبه تماماً من التداول الاجتماعي

والبيئي. ولهذا نجد نزوعاً رهيباً خلال العقود الأخيرة نحو الدين الباطني، حتى أنّ الدين قد يظهر أحياناً هنا مجرد وسيلة من وسائل بعث الطمأنينة النفسية. وهذا ما يهدّد ثلاثية الشريعة والعقيدة والتاريخ في الدين؛ لأنها سوف تصبح ثلاثية مهمشة، لصالح العلاقة الروحية العائمة. ولهذا نجد أنّ بعض التيارات اليوم في العالم عندما انتبهت إلى أنّ الدين لا يريد سوى بعث السكينة والطمأنينة والسلام الداخلي برّرت لنفسها التخلّي عنه بوسائل يمكن أن تحقق هذا المقصد من وجهة نظرها. وبهذا صرنا نلاحظ اليوم تيارات كبيرة باتت تُعرّف بـ (العرفان بدون الله)؛ لأنّ الصورة الفردية الباطنية للدين تحوّلت إلى مجرد ممارسة رياضة (اليوغا)، التي تستهدف بعث السكينة واكتساب الطاقة الإيجابية، تمهيداً لقيام الإنسان بأنشطته اليومية مسروراً سعيداً.

هذا الخطأ المتقابل الذي وقع (أعني تقليص الدين إلى هوية اجتماعية سياسية، وتقليصه إلى هوية فردية علاجية نفسية) يمكن أن تكون له مردودات سلبية كبيرة. فنحن محتاجون اليوم بشكل فاعل إلى الروح الباطنية في الدين. فهذا الجانب الباطني من حياة الإنسان يمكن للدين أن يخاطبه، كما يخاطب العقل المجرد، لكنّ الدين الحريص على الإنسان لا يمكنه أن يترك البيئة الحاضنة التي توفر له سلامة التجربة الروحية؛ فإذا لم يكن للعقل رقابة، ولم يكن للوحي إرشاد وتوجيه، فمن الممكن أن تذهب التجارب الروحية والمعنوية نحو نتائج خاطئة، ومن ثمّ لن نتمكن من التمييز لاحقاً بين الحقيقة والخرافة، وسنجعل الدين والتجربة الدينية عرضة للخرافة والأساطير. وهذا ما لن يخدم الإنسان الفرد، ولا الإنسان بوصفه جماعة.

إنّ الطريقة الفاعلة هنا هي بتحويل العقيدة إلى معاشية، وعدم إبقائها مجرد سلسلة من الجمل الخبرية التي تهدف إدراك واقع موضوعي خارجي. فالقرآن الكريم عندما جاء مخاطباً مشركي العرب بالكفّ عن الشرك لم يفتح كلّ هذه المعركة الفكرية والحضارية لكي يتصارع مع الآخرين على أرقام، فهل الله واحد أو هو اثنين أو ثلاثة؟ المسألة ليست مسألة أرقام، إنّما هي مسألة نمط عيش وحياة وتجربة روحية؛ لأنّ التوحيد - كما يقول العلامة الطباطبائي - لو فصلناه فهو الإسلام كلّه، ولو اختصرنا الإسلام فهو التوحيد. فالعبادة والعلاقة بين الفرد والله وبين الفرد ومخلوقات

الله هي علاقة توحيدية، وليست المسألة مسألة صراع أرقام وحسابات رياضية. وبهذا يمكن للدين اليوم أن يحول المعرفة الماورائية إلى نمط من العيش، بَدَل أن يجعل القضايا العقديّة مادّةً للتنازع غير المنتج.

دعوني أوكد اليوم على فكرة: لسنا بحاجة في هذا الزمان، وخاصة بالنسبة إلى المجتمعات التي دخلت فضاء ما بعد الحداثة، أن نستخدم ونتعب أنفسنا بالتشديد البرهاني للعقيدة. نحن بحاجة للتشديد التبريري لها. يكفي أن نقدّم عقيدة تحظى بانسجام داخلي، وبقدرة على الإنتاج الإيجابي؛ لكي نقوم بتبريرها عبر ذلك. فالمعرفة في الدين معبرٌ لتغيير الحياة، وهي إنتاجٌ جديد للإنسان نفسه. ولهذا ورد في بعض النصوص الحديثيّة الكلام عن علوم لا تتفع؛ لأنّ مراكمة المعلومات ليست هدفاً، بل الغايات والمقاصد من وراء المعرفة هي الهدف، وقدرة المعرفة على إنتاج الترقّي الحقيقي هو الهدف.

**والنتيجة:** إنّ إعطاء البُعد الفردي في الدين حجمه الحقيقي، وإعطاء البُعد الاجتماعي حجمه كذلك، ووقف طغيان أحدهما على الآخر، هو مدخلٌ مقبول لمعالجة مشكلة علاقة الإنسان الحديث مع الدين.

### ج - مآلات المخاطرة في نزعة اللامنطقيّة

نعرف جميعاً أنّ عصرنا اليوم ينادي باللامنطقيّة، فهناك الكثير ممّن بات يعتقد أنّ الحياة لا ينبغي بل لا يمكن أن تُبنى على المنطقيّة؛ لأنّ منطقيّة التفكير لا تستلزم صحّته. وهو أمرٌ بدأت أولى طلائعه من نهايات القرن الثامن عشر، وخاصة مع الفيلسوف الألماني كانط.

إنّ اللامنطقيّة هذه يمكن أن تكون نافعةً في مكان، لكنّها قد تلحق أكبر الضرر بالإنسان الفرد والجماعة؛ لأنّ الكائن الإنساني لا يعيش لوحده، ومن ثمّ فإذا لم يخضع لقوانين الطبيعة والاجتماع والتاريخ، ولو في إطار سعيه لتغييرها حيث يتسنّى ذلك، فإنّه سوف يصطدم بالواقع. لا يمكنني أن أبني عالمي الخاصّ، أو أن أفسّر العالم من حولي على أنّه عالمي، ولا يوجد شيء غير ما أنا أشعر به، إنّ هذا المنطق الظاهراتي والهايدغري يمكن فهمه في سياقٍ فلسفيّ، لكنّه في سياقٍ سلوكيّ

إنسانيّ لن يؤدّي إلّا إلى تهديد الإنسان نفسه على وجه البسيطة. إنّ المبالغة في التركيز على الإنسان الفرد يمكن أن تطيح بمنجزات البشر في ما يخصّ حقوق الإنسان نفسها؛ إذ ما دمنا نعطي الذات وميولها مطلق الحقّ، أو نعطيها الأصالة، فمن الممكن فيما بعد أن نصل إلى تشكيل في جدوائية وضع معايير إنسانية لحياة البشر، وبهذا نكون مساهمين في ابتلاع الإنسان لنفسه واقتضامه لأبعاضه.

لا يمكن تحرير الحياة الفردية من العقلانية، وكذلك من الشبكة الاجتماعية العلائقية، مهما أُصِبتا بخيبات أمل من محاولات التعقيل، ومن طرق مسدودة للوصول إلى المنطقية المطابقة للواقع. فإذا لم نختَر المنطقية الذهنية؛ بوصفها الأقرب إلى المنطقية الواقعية، فليس بأيدينا حلّ أفضل يمكن أن يعالج المشكلة. وهذا أمرٌ خطير جداً؛ لأنّ التخلّي عن المنطقية العقلية يحمل قدراً كبيراً جداً من المخاطرة.

### وبكلمةٍ أخيرة

لا يمكن إعادة الدين إلى حياة الإنسان المعاصر إلّا: بإصلاح رؤيتنا للدين نفسه من جهة، وامتلاك جرأة هذا الإصلاح، وخاصة أنّ الوقت لا يجري لصالحنا.

إنّنا - وبأملٍ - نتطلّع في ذلك إلى المفكرين والعلماء والفقهاء المسلمين، بل وعموم رجال الأديان في العالم، أن يخطّوا قضاياهم الجزئية والمناطقية، ليتطلّعوا إلى ما يأتي به المستقبل من ولادة عصرٍ جديد، إنّ لم نسابق الوقت فيه فلن يكون لنا وجودٌ قطّ، وخاصة في ظلّ عالمٍ يشهد أكبر عملية تتميط في تاريخه منذ شروع العصر الحديث للعولمة، وما باتت تعنيه هذه الكلمة من إبادة الهويّات المختلفة في العالم.

وبنقد أصول التفكير الفلسفي المعاصر من جهة ثانية، والانتباه الدقيق إلى أنّ الكثير من الأفكار التي تتسرّب في مختلف العلوم والفنون، والتي نتشرّبها - من حيث لا نشعر - عبر مختلف وسائل الإعلام والتواصل، وخاصة عبر المنجزات الفنية والعالمية في السينما والتلفاز والمسرح والموسيقى وغيرها... إنّ الكثير من هذه الأفكار ليس

● حيدر حب الله

سوى ترجمةٍ لرؤية فلسفية عميقة، بتنا نأخذ بها دون تفكير، بل دون انتباه لجذورها. ولا أريد أن أعادي العصر برفضها، بل أريد أن أعطي لنفسى الحق في التتقيب والبحث فيها قبل أخذها دون وعي مسبق. فأكبر المخاطر على الإنسان الحديث هي مخاطر الاغتراب والتعليب؛ إذ يتمّ تكوينه عبر هذا الأخطبوط المهول، دون أن يشعر هذه المرة أنّه بات مستلباً.

عسانا بهاتين الخطوتين المتقابلتين نحقق ذواتنا بأنفسنا ووَعَيْنَا، ونخدم قناعاتنا وإيماننا، ونبقى رساليين بكلّ معنى الكلمة، إن شاء الله تعالى.

## الهوامش

(١) الصدوق، الخصال: ٤٢٠.

(٢) البرقي، المحاسن ١: ٢٦٣.



## التواصل المذهبي وما بعد (تنظيم الدولة)

الشيخ حسن الصفار<sup>(\*)</sup>

مرّت بالأمّة أزمات عديدة في هذا العصر، وأصابَت المنطقة أعاصير مختلفة، لكن ظهور حركة عنفية إرهابية، تتبنّى القتل والتدمير بأبشع الصور، وتتباهى بها وتروجها ضمن وسائل إعلامها، من ذبح وإعدامات وإحراق لأناس أحياء، وسبي للنساء، وتدافع عن ذلك علناً، وتسيطر على أراضٍ تعلن عليها خلافتها، وتجد لها أتباعاً من مختلف أنحاء العالم، هذا ما فاق كلّ التصورات والتوقعات. إنه زلزال رهيب.

حتى إنّ الإنسان ليتساءل عن المشاهد التي يراها ويسمع عنها: هل هذا واقع؟ هل يمكن أن تحصل هذه الجرائم البشعة باسم الإسلام؟ نعم. لقد حصل ذلك!

في ١٠ يونيو ٢٠١٤م استولى (تنظيم الدولة) على حوالي ١٠٨ آلاف كيلومتر مربع، أي ٤٠٪ من مساحة العراق. إضافة إلى ما كانت استولت عليه من نصف أراضي سوريا.

ويقدر أعداد مقاتليه في العراق بين ٣٠ إلى ٥٠ ألف مقاتل.

كما انضم إليه أكثر من ٤٠ ألف مقاتل أجنبي، من ٨١ دولة، سافروا للقتال في سوريا والعراق.

وتقدر ثروة التنظيم بمليارَي دولار من الأموال السائلة والأصول، مما يجعله من أغنى الجماعات المسلحة على مستوى العالم.

---

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

## المنظمة الإرهابية والحرب الطائفية

في موضوع هذا النوع من المنظمات أبعاد كثيرة، حول تكوينها، وارتباطاتها، ودعمها، وطريقة إدارتها. وكلُّ بُعدٍ تتعدد فيه التحليلات والآراء. لكنَّ ما يهمنا في هذا المجال هو البُعد الطائفي المذهبي.

بالطبع إنَّ هذا التنظيم الطائفي لم يقاتل الشيعة فحسب، بل استهدف السنَّة أيضاً، إضافة إلى الأيزيديين والمسيحيين وأتباع سائر الأديان. فلم يسلم أحدٌ من شرِّ هذه الحركة الإرهابية.

لكننا في هذا البحث نتناول البُعد المذهبي. فقد أعلنت هذه الحركة الإرهابية حربها على الشيعة، واستهدفت وجودهم في كلِّ مكان، وحرَّكت عناصرها للقيام بالتفجيرات في المساجد والحسينيات والمواكب، كما رأينا في باكستان وأفغانستان والسعودية والكويت، فضلاً عن العراق وسوريا، وهي تعلن في بياناتها وإعلامها استهدافها للشيعة.

وهذا ما يطرح ضرورة العودة إلى بحث العلاقات المذهبية. لقد استفادت هذه الحركة وأمثالها من أرضية فكرية طائفية، وأجواء غير مستقرَّة في العلاقات البينية، وتراثٍ مشحون بمبررات الخلاف والصراع المذهبي.

## الدراسة والمراجعة

فلا بُدَّ أن تعود الأمة، وعلى رأسها المفكِّرون والعلماء والدعاة والقيادات المهمة، لدراسة هذا الزلزال الرهيب الذي حصل خلال هذه السنوات. ونجد أنفسنا أمام خيارين:

إما الاستسلام لمفاعيل هذا التوجه العنفي الطائفي، وما يتركه من ارتدادات على النفوس والأفكار، في أتباع هذه التنظيمات والمتأثرين بها، أو في نفوس الضحايا والمتضررين من جرائمها.

والخيار الآخر ملاحقة هذه المفاعيل حتَّى لا تنمو وتتفجر من جديد.

ولكن مَنْ هو المسؤول عن دراسة الحالة والمراجعة والملاحقة؟

إننا جميعاً نتحمل المسؤولية لمواجهة هذه الآثار والمفاعيل. فحكومات المنطقة

• التواصل المذهبي وما بعد (تنظيم الدولة)

معنية بسدّ الثغرات، والسيطرة على المشكلة المذهبية، في إطار تعزيز الوحدة والاندماج الوطني. والمؤسسة الدينية للسنة والشيعة مسؤولة عن إعادة النظر في خطابها وطروحاتها في ما يخصّ الجانب المذهبي، وليس صحيحاً الاستمرار في ترامي المسؤولية، بأن ترى المؤسسة الدينية عند السنة بأن المشكلة من الطرف الشيعي، وترى المؤسسة الدينية عند الشيعة بأن المشكلة هي من الجانب السني، فهذا لا يحلّ المشكلة، ولا يوصلنا إلى برّ الأمان.

كلّ منّا يجب أن يتحمّل نسبة من الخطأ، قد نختلف في تقديرها. وكمثال على ذلك: في الحوادث المروية حتّى لو كان الخطأ في الأساس من الطرف الآخر؛ لكونه مسرعاً، أو قاطعاً للإشارة، لكنك إذا كنتَ منتبهاً ومسيطرّاً على قيادتك للسيارة، واتخاذ التصرف السليم، فقد تستطيع تجنّب الكارثة أو التخفيف منها.

علينا أن نصارح أنفسنا، فليس صحيحاً أن نسترسل في ما كنّا عليه قبل مرحلة التنظيمات الإرهابية الأخيرة، وكأنّ شيئاً لم يحدث. إنّ هذا يعني إعطاء الفرصة لتكرار ما حصل، وربما بشكلٍ أشدّ وأقسى، لا سمح الله. ونرى أن المجتمعات الأخرى تدرس الظواهر والأحداث التي تمر بها، وتتخذ القرارات المطلوبة على ضوء دراستها.

حينما تقدّم الروس على الأمريكان في غزو الفضاء اتخذوا إجراءات طالت مناهج التعليم في أمريكا، وخاصة في الجوانب العلمية الطبيعية، كالفيزياء والرياضيات.

وهذا الحدث الكبير في مجتمعاتنا لا بُدّ أن يحركنا للمراجعة وإعادة النظر. وللأسف فإنّ مسألة الدراسات الجادة للظواهر والمشكلات لا تحظى بالاهتمام اللازم في العالم الإسلامي.

فعن موضوع (تنظيم الدولة) بالذات صدرت دراسات كثيرة عن عدد من مراكز الأبحاث في العالم. ومن أوائل الدراسات دراسة مهمة مثيرة، صدرت سنة ٢٠١٤م عن مركز المعلومات حول الاستخبارات والإرهاب التابع للاستخبارات الإسرائيلية، ترجمته وطبعته عام ٢٠١٦م مؤسسة باحث للدراسات الفلسطينية

الاستراتيجية، في ٣٦٠ صفحة، تحت عنوان: (داعش صورة عن تنظيم إرهابي جهادي... رؤية صهيونية).

إنه ينبغي لكل الجهات الرسمية والأهلية والدينية دراسة هذا الحدث، واتخاذ الإجراءات العملية الكفيلة بالحد من آثاره، وعدم تكراره في المستقبل.

### تطبيع العلاقة بين المرجعيات الإسلامية

في تاريخنا الإسلامي كانت هناك انقسامات دينية في ساحة الأمة، وأمكن تجاوز معظم تلك الانقسامات أو تجميد آثارها.

كانت هناك خلافات بين أهل الرأي وأهل الحديث. ومن يقرأ التاريخ يتعرف على ألوان من الصراع والمواجهات بينهما. وقد استمرّ هذان الاتجاهان، لكن حالة الانقسام تمّ تجاوزها.

كما حدث انقسام بين الأشاعرة والمعتزلة، ثمّ تراجع هذا الانقسام، وبقي الاختلاف في حدوده العلمية.

وكانت هناك انقسامات بين المذاهب الأربعة، تصل في بعض المراحل إلى النزاع والمواجهات وسقوط الضحايا. وصدرت في تلك الحقبة الزمنية فتاوى متبادلة تحرم التزاوج بين أتباع المذاهب، أو الصلاة خلف إمام مغاير في المذهب. لكننا اليوم لا نشهد تلك الانقسامات الحادة، حيث تحول الاختلاف بين أتباع المذاهب الأربعة إلى مجرد تباين في الآراء العلمية.

وبقي الخلاف (السني - الشيعي) إلى يومنا هذا، لم تتمّ معالجته! بالطبع ليس مطلوباً أن يتنازل أتباع أيّ مذهب عن شيء من معتقداتهم وآرائهم المذهبية. لكن المطلوب هو التعايش وتجاوز الانقسام الاجتماعي، حتّى لا تصبح حالة الاختلاف مبعثاً للأخطار على الأمة ومجتمعاتها، فتتسلّل مثل هذه التوجهات العنيفة الإرهابية من ثغرة الاختلاف المذهبي.

### ضمانات المعالجة

كان لجهود العلماء المصلحين من السنّة والشيعية في الستينيات من القرن

#### • التواصل المذهبي وما بعد (تنظيم الدولة)

الماضي دورٌ كبير في إنتاج ثقافة تعزّز وحدة الأمة، ونبذ الخلاف، وتدعو للتواصل المذهبي على الصُّعد المحلي، وعلى المستوى الإسلامي العام، كتأسيس دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، وانهقاد المؤتمرات المختلفة، وقيام جماعات ونشاطات مشتركة بين أطراف شيعية وسنّية. إنّ كلّ هذه المبادرات تُشكّر وتُقدّر، وينبغي أن تتواصل وتتوسّع.

لكنّ هناك أمران لا بُدّ من توفرهما للسير في الطريق الصحيح نحو نزع فتيل هذه المعضلة:

#### الأمر الأول: الحياد السياسي

وذلك بأن تتعامل الحكومات الإسلامية مع مواطنيها ضمن مفهوم المواطنة في الدولة الحديثة، بعيداً عن الخلاف المذهبي، ودون أيّ تمييز في الحقوق والواجبات.

#### الأمر الثاني: تأسيس علاقة بين المرجعيات الدينية الكبرى (السنّية والشيعية)

إنّ فظاعة ما حصل من هذا الزلزال الرهيب تدعونا للتأكيد على ضرورة القيام بمبادرة أكبر تستجيب لتحديات المرحلة، وتتمثّل في تلاقي المرجعيات الرئيسة لدى السنّة والشيعية، واتفاقهم على التواصل الدائم، واعتماد صيغة للعلاقة الإيجابية بين الطرفين.

وهناك أربع مرجعيات دينية أساسية في العالم الإسلامي:

مرجعيتان للسنّة، تتمثّل في سماحة المفتي وهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، وفي الأزهر وشيخ الجامع الأزهر في مصر. ومرجعيتان للشيعية، تتمثّل في المرجعية العليا في النجف، ومرجعية الحوزة العلمية في قم.

إنّ مصلحة الأمة والعالم الإسلامي تقتضي التواصل بين هذه المرجعيات، وأن يكون بينها خطوط ارتباط وتنسيق. فما الذي يمنع من ذلك؟  
إننا نشاهد انفتاحاً وتواصلًا بين المؤسسة الدينية في المملكة وفي الأزهر وبين الفاتيكان وبابا المسيحية هناك.

ففي غرة شهر شعبان الماضي ١٤٣٨هـ استقبل شيخ الأزهر الدكتور أحمد الطيب بابا الفاتيكان، الذي زار القاهرة للمشاركة في (مؤتمر الأزهر العالمي للسلام).

وفي خطوة رائدة زار الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي في المملكة الدكتور محمد بن عبد الكريم العيسى حاضرة الفاتيكان يوم الأربعاء، ٢٩ ذو الحجة ١٤٣٨هـ، الموافق ٢٠ سبتمبر ٢٠١٧م. وكان في استقباله البابا فرانسيس الثاني، وتمّ خلال اللقاء تبادل وجهات النظر حول عددٍ من المواضيع ذات الاهتمام المشترك، التي تصبّ في صالح السلام والوثام العالمي، وخصوصاً التعاون بين الفاتيكان والعالم الإسلامي في قضايا السلام والتعايش ونشر المحبة. وأعرب الدكتور محمد العيسى عن تقدير العالم الإسلامي لمواقف البابا العادلة والمنصفة تجاه الدعاوى الباطلة التي تربط التطرف والعنف بالإسلام. وفي نهاية اللقاء تبادل قداسة البابا مع الشيخ العيسى الهدايا التذكارية.

كما التقى الدكتور العيسى ضمن جدول الزيارة الرسمية أعضاء المجلس البابوي<sup>(١)</sup>.

وكان رئيس المجلس البابوي بالفاتيكان الكردينال جان لوري توران قد أشاد باللقاء التاريخي، مشيراً إلى أنّ هذا اللقاء فتح صفحةً جديدةً من الصداقة والتعاون بين الفاتيكان والعالم الإسلامي؛ لمواجهة التحديات والأخطار التي تواجه العالم اليوم، وتحتاج إلى تكاتف الجميع.

من جهةٍ أخرى، أكّد الدكتور العيسى أنّ رابطة العالم الإسلامي على أتم الاستعداد للتعاون مع جماعة (سانت إيجيديو) المنظمة الدولية الإنسانية في جميع المجالات التي تخدم التواصل الحضاري بين الشعوب والمنظمات<sup>(٢)</sup>.

كما تقرّر تكوين لجنة اتصال دائمة بين الفاتيكان، ممثلاً بالمجلس البابوي، ورابطة العالم الإسلامي؛ لبحث عددٍ من المبادرات<sup>(٣)</sup>.

ولا شك أنّ مثل هذه المبادرات واللقاءات مع رأس الكنيسة المسيحية مفيدٌ ومهمّ جداً، وخاصةً في الزمن الحاضر؛ لتلافي آثار وتداعيات التوجهات الإرهابية المتطرفة على علاقة المسلمين بأبناء الديانات الأخرى.

• التواصل المذهبي وما بعد (تنظيم الدولة)

وكذلك فإن الحاجة ماسة أيضاً لتفعيل التواصل بين قيادات المذاهب داخل الأمة الإسلامية. وهي أكثر إلحاحاً وأهميّة؛ لحماية مجتمعات الأمة وأوطانها من التمزّق والاحتراق.

إنّ الحكومات ينبغي أن تدفع باتجاه تلاقي هذه المرجعيات؛ فذلك ما يفيد الحكومات ويساعدها في تخفيف الاحتقان والتوتر المذهبي، وهو ما يفترض أن تتطلبه هذه الحكومات. وإنّ على الواعين من أبناء المجتمعات الإسلامية أن يطالبوا مرجعياتهم بتحقيق هذه الخطوة.

ونأمل أن يساعد تطوّر العلاقات بين المملكة والعراق، وافتتاح قنصلية سعودية في النجف. كما جرى الحديث عنه في وسائل الإعلام..، على تحقيق ذلك. وفي ذات الوقت إنّ هناك تطوراً في العلاقات المصرية العراقية يخدم هذا الاتجاه.

### أنموذج مسيحي في العلاقات المذهبية

شهد العالم في ١٢ فبراير ٢٠١٦م حدثاً هاماً على صعيد العلاقات الدينية المذهبية المسيحية، تجسّد في لقاء رأسي الكنيستين: الكاثوليكية الرومانية الغربية؛ والأورثوذكسية الشرقية، بعد خلافٍ مرير دام أكثر من ألف سنة. فقد شكّل الانقسام بين الكنيستين أكبر انشقاق شهدته المسيحية عبر تاريخها، والذي حدث سنة ١٠٥٤م. ومنذ ذلك الحين انقسمت المسيحية إلى: الكنيسة الكاثوليكية الغربية، التي يتبعها غالبية المسيحيين في العالم، بتعداد يفوق المليار ومئتي مليون من الأتباع؛ في مقابل الكنيسة الشرقية الأرثوذكسية، وتعداد أتباعها يربو على ٢٥٠ مليوناً، ولهذه الكنيسة بدورها عدّة كنائس، أبرزها: تلك الموجودة في العاصمة الروسية موسكو، ويتبعها نحو ١٦٥ مليون شخص.

ويعود سبب الانقسام بين الكاثوليكية والأرثوذكسية إلى خلافات عقدية، إلى جانب التنافس على الزعامة بين الكنيستين؛ حيث ترفض الكنيسة الشرقية الخضوع للكنيسة الغربية، وتعتبر نفسها الممثل الحقيقي للكنيسة، بالنظر إلى انبثاق المسيحية في الشرق. أضف إلى ذلك الاتهامات المتبادلة بالتبشير لمذهب كلّ كنيسة في

وسط أتباع الكنيسة الأخرى، الذي تشتكي منه الكنيسة الشرقية بقوة، حيث اشتدت هذه الاتهامات بعد سقوط الاتحاد السوفياتي.

واللافت في الأمر أنّ ذات الأسباب الباعثة على التوتر بين الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية تكاد تتطابق مع أسباب التوتر بين المسلمين الشيعة والسنة، من حيث الخلاف العقدي، والتنافس على النفوذ، إلى جانب الشكوى من التبشير المذهبي المتبادل.

ورغم الصراع الطويل بين أتباع الكنيستين، والذي كان مشوباً بالعنف والاحتراب في بعض الأزمان، إلا أنّهم تجاوزوا حالة الاحتراب والعنف، وأقصى ما يمكن أن يقال على هذا الصعيد: إنّ هناك (حرباً باردة) بين الطرفين.

وقد كانت هناك مساعٍ جديّة نحو ترتيب لقاء مباشر بين رأسي الكنيستين، باءت جميعها بالفشل، إلى أن نجحت الجهود مؤخراً في ترتيب اللقاء الأوّل بينهما في العاصمة الكويتية هافانا، وذلك بعد نحو ألف سنة من الانفصال. وقد قضى زعيما الكنيستين لقاءً دام نحو الساعتين، ثم خرجا ببيانٍ مشترك، يبشّران فيه بعلاقة جديدة أقرب للتعاون بينهما.

وما يلفت النظر أنّ أحد الطرفين يمثّل الأكثرية المسيحية الغربية، بتعداد يربو على المليار و٢٠٠ مليون، فيما يمثّل الآخر الأقلية بنحو ٢٥٠ مليون من المسيحيين الشرقيين. إلا أنّهما في نهاية المطاف التقيا، واتفقا على عدد من الأمور، ومن أبرزها، بحسب وكالة الأنباء الكاثوليكية، أمران:

**الأوّل:** الوقوف ضدّ الاضطهاد الذي يتعرّض له المسيحيون، وخاصة في الشرق الأوسط، لجهة خطر الإبادة والتهجير، نتيجة الإرهاب والتطرّف الذي أخذ عنوان الإسلام، ليطوي الطرفان صفحة الخلافات، ويتفقا على توحيد الجهود في هذا الملف.

**الأمر الثاني:** أن تتعاون الكنيستان المؤمنتان بالأخلاق التقليدية على ترسيخ هذه الأخلاق، في مقابل سيطرة الأخلاق الليبرالية التي تسود العالم.

### دور الممانعة والتطرّف في الجانبين

حينما نقرأ تاريخ العلاقات المذهبية بين علماء الفريقين (السنة والشيعة) نرى أنّ



هناك خطأً إيجابياً يدعو إلى التواصل والتقارب؛ يقابله خطأ سلبي يمانع التقارب والتواصل، ويدعو إلى القطيعة والتباعد. وكما في الماضي هو في الحاضر أيضاً.

### نماذج إيجابية

١. ذكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد: كان عبد الرحمن بن صالح الأزدي رافضياً، وكان يغشى أحمد بن حنبل، فيقرّبه ويدنيه، ف قيل له: يا أبا عبد الله، عبد الرحمن بن صالح رافضي، فقال: سبحان الله، رجل أحبّ قوماً من أهل بيت النبي (ص) أقول له: لا تحبهم! هو ثقة<sup>(٤)</sup>.

هكذا كان الإمام أحمد منفتحاً على هذا الشخص الذي يختلف معه في الرأي والمذهب. وكان هناك مَنْ يعترض عليه في انفتاحه وتواصله. وهي حالة تتكرر اليوم.

٢. تحدّث السيد عبد الحسين شرف الدين في كتاب (المراجعات) عن اعتماد علماء السنة ومحدثيهم لروايات نقلها رواة من الشيعة، مع وضوح تشييعهم. وقد أثبت أسماء مئة منهم.

ومن هؤلاء: أبان بن تغلب، الذي جاء في أسناد أحاديث من صحيح مسلم، وسنن أبي داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة. وقد ترجمه الذهبي في ميزان الاعتدال، فقال عنه: شيعي جلد، لكنه صدوق، فلنا صدقه وعليه بدعته. وقد وثّقه أحمد بن حنبل، وابن معين، وأبو حاتم، وأورده ابن عدي وقال: كان غالباً في تشييعه. وكذلك أحمد بن الفضل بن الكوفي، الذي أخرج عنه أبو داود، والنسائي. وقال عنه الذهبي: كان أحمد بن الفضل من رؤساء الشيعة، صدوقاً.

وقد أحصى الشيخ محمد جعفر الطبرسي ١٤٠ اسماً في كتابه (رجال الشيعة في أسانيد السنة)<sup>(٥)</sup>، الذي طبع مؤخراً.

٣. وكما اعتمد علماء السنة رواة من الشيعة، أخذ علماء الشيعة بروايات الثقات من أهل السنة.

فمثلاً: السَّكُونِي (إسماعيل بن أبي زياد السَّكُونِي) هو راوٍ سنّي. وقد نقلت عنه الكتب الأربعة، وهي أهمّ مصادر الحديث عند الشيعة ١٠٦٧ رواية، بل إن مستند بعض الفتاوى منحصر في روايته<sup>(٦)</sup>. وقد صرح الشيخ الصدوق في المشيخة بالأخذ عن

كتابه.

٤. تحدّث الشهيد الثاني الشيخ زين الدين بن عليّ الجبعي العاملي (٩٦٦هـ)، شارح كتاب (اللمعة الدمشقية) الذي يدرّس في الحوزات العلمية الشيعية، في ترجمته لنفسه أنه أخذ العلم عن سنّة عشر عالماً من علماء السنّة في دمشق ومصر، ومنهم: الشيخ شمس الدين بن طولون الدمشقي الحنفي، والشيخ شهاب الدين أحمد الرّملي الشافعي، والشيخ شهاب الدين بن النجار الحنبلي، والشيخ زين الدين الحري المالكي، وغيرهم.

٥. ونجد أنّ السيد البروجردي (١٣٨٠هـ)، وهو مرجع أعلى للشيعة في إيران، قد وضع مشروعاً لجمع أحاديث السنّة والشيعة في مصدر واحد، مصنّف حسب الأبواب والمسائل الفقهية، وشكّل لجنة من تلامذته، فيها أربعة وعشرون من الفضلاء، من بينهم: الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني. وقد نقل أنّ السيد كان يرى إيراد روايات أهل السنة في ذيل أبواب الكتاب؛ إذ في الجمع بينها فوائد، وللنظر فيها جميعاً دُخْل في الاستنباط. وبعد بدء العمل بمدة حصلت ضغوط على السيد فغيّر رأيه إلى الاختصار على أحاديث الشيعة، قائلاً: إنّ الناس عندنا لا يتحمّلون هذا في وقتنا الحاضر، وإنني أخاف الفتنة، فنكّأها إلى وقت مناسب. وهكذا صدر كتاب (جامع أحاديث الشيعة) في ٣١ مجلداً.

٦. في لقاء جمع السيد السيستاني ومجموعة من علماء العراق - في ختام أعمال الملتقى الثاني للعلماء المسلمين السنّة والشيعة، الاثنين ١٢/١١/١٤٢٩هـ، الموافق ١٠/١١/٢٠٠٨م - تحدّث عن تتلمذه على يد عالم سنّي، قال: «درستُ عند الشيخ أحمد الراوي، وهو من علماء السنّة في سامراء، ولم يكن يخطر ببالي أنه على غير مذهبي»<sup>(٧)</sup>.

وهناك أمثلة ونماذج كثيرة لمبادرات التواصل والتعاون بين علماء من السنّة والشيعة في الماضي والحاضر. لكنّ المأمول والمطلوب أن تكون هي الحالة الطبيعية والسائدة بين الجانبين، وليست موارد معدودة.

### ممانعة التواصل والتقريب

هناك أسباب تمنع التواصل والتقارب. ونشير هنا إلى أحد أهمّ تلك الأسباب،

وهو: وجود قوى الممانعة والرفض في الجانبين.

فحينما أنشئت دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في القاهرة عام (١٣٦٨هـ / ١٩٤٧م) واجهتها ممانعة شديدة، وخاصة من المتشددین السلفيين، الذين رفضوا أي فكرة أو مشروع للتقارب والتواصل، وأصدروا الفتاوى والكتب ضد هذا المنحى. وتوجد الآن قنوات فضائية طائفية، من جهات سنية وشيعية، رسالتها ووظيفتها معارضة أي مسعى للتقارب والتواصل بين الجانبين.

ورأينا ذلك في تجربتنا الوطنية للتواصل مع إخواننا السلفيين في المملكة، حيث بدأنا بزيارات ولقاءات متبادلة، وكانت - بحمد الله - إيجابية مثمرة<sup>(٨)</sup>. لكنها واجهت نوعاً من الرفض والممانعة من بعض الجهات السنية والشيعية؛ فهناك في الجانب السني من شن هجوماً على العلماء الذين التقوا بنا من إخواننا أهل السنة، وكذلك من الجانب الشيعي أيضاً كانت هناك ردود فعل رافضة لمثل هذا المسعى، حيث صدرت بيانات تندد باستضافة بعض الشخصيات السلفية في القطيف.

### لماذا يمانعون التواصل والتقارب؟

نشير هنا إلى بعض المبررات التي يتذرع بها المعارضون للتواصل والتقارب المذهبي، وإلى الخلفية التي ينطلق منها هذا الموقف، وهي:

١. القلق على الهوية المذهبية، والخوف من تقديم التنازلات وإعطاء الشرعية للآخر.

٢. المزايدة والظهور بمظهر الغيرة على العقيدة.

٣. نزعة التطرف.

٤. التأثر بتوجهات ومشاريع سياسية، فهناك قوى دولية وإقليمية تستثمر سياسياً في الصراع المذهبي.

### دور الجمهور

يجب أن يكون للجمهور دورٌ أساس في دعم توجهات التقارب والتواصل، فهو الخاسر الأكبر من الصراعات الطائفية؛ لأن الحكومات تحمي نفسها، والمشايخ

يرتّبون أوضاعهم، لكنّ عامّة الناس هم المتضرّرون.  
على الناس أن يتحلّوا بالوعي، وأن لا يتجاوبوا مع التعبئة الطائفية، بل يجب أن يقفوا أمامها. وكم هو رائع أن يقف الواعون من الجمهور السنّي أمام الخطيب السنّي الذي يعبّي ضدّ الطوائف الأخرى، أو يدعوا عليهم!  
وكم هو رائع أيضاً أن يقف الجمهور الشيعي أمام الخطيب الشيعي الذي يشنّ على الآخرين، وينال من رموزهم!

إنه من المشروع والمطلوب من الخطيب السنّي أن يبيّن آراء مذهبه لجمهوره، كما هو مشروع ومطلوب من الخطيب الشيعي مثل ذلك، ولكنّ كما قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥).

وقد ورد عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «أُتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذِّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ؟ حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ، وَأَمْسِكُوا عَمَّا يُنْكِرُونَ»<sup>(٩)</sup>.

ويقول مدرك الهزاهز: قال لي الإمام الصادق عليه السلام: «أقري أصحابنا السلام ورحمة الله وبركاته، وقل لهم: رحم الله امرأً اجتَرَّ مودّة الناس إلينا، فحدّثهم بما يعرفون، وترك ما ينكرون»<sup>(١٠)</sup>.

وورد عن عبد السلام بن صالح الهروي قال: سمعتُ أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: «رحم الله عبداً أحيا أمرنا، فقلتُ له: فكيف يحيي أمركم؟ قال عليه السلام: يتعلّم علومنا ويعلمها الناس؛ فإنّ الناس لو علموا محاسن كلامنا لأتبعونا»<sup>(١١)</sup>.

## الهوامش

- (١) جريدة الرياض، الخميس غرة محرم ١٤٣٩هـ، الموافق ٢١ سبتمبر ٢٠١٧م.
- (٢) جريدة الوطن السعودية، الثلاثاء ٢٦ سبتمبر ٢٠١٧م.
- (٣) جريدة عكاظ، الثلاثاء ٦ محرم ١٤٣٩هـ، الموافق ٢٦ سبتمبر ٢٠١٧م.
- (٤) تاريخ بغداد ١٠: ٢٦٢.
- (٥) محمد جعفر الطبسي، رجال الشيعة في أسانيد السنة (دراسة تفصيلية حول رجال الشيعة في

- أسانيد الكتب الستة)، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - إيران، ط ١، ١٤٢٠هـ.
- (٦) فقد أفتى الشيخ الصدوق في بعض الموارد بناء على رواية وحيدة منقولة في الباب، هي رواية السكوني، ومنها: الأبواب التالية: الشفاعات في الأحكام، دية مفاصل الأصابع، ما يجب على من عذب عبده حتى مات، ما يجب على من أشعل ناراً في دار قوم فاحترقت الدار وأهلها، من مات في زحام الأعياد أو عرفة أو على بئر أو جسر لا يعلم من قتله..
- (7) <http://www.alanba.com.kw/kottab/badralkhodhari/181966/26201103>.
- (٨) جمعها الأستاذ عبد الباري الدخيل في كتاب بعنوان: (السلفيون والشيعة، تجربة حوار)، الانتشار العربي، ط ١، ٢٠١٢م.
- (٩) المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٧٧، ح ٦٠.
- (١٠) المصدر السابق ٢: ٦٨، ح ١٥.
- (١١) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٧٥، ح ٦٩.

# التداعيات الفقهية لمنطق الفهم القرآني الحداثي

## وفق منهج القراءة الأركونية

### قراءة نقدية

د. رياض محمد علي الشواي(\*)

#### مقدمة

في العصر الراهن تعددت الرؤى والمشارب الفكرية في تحليلات الحداثة وما بعد الحداثة، مما أحدث تحولات جذرية وآثاراً مهمة في فهم الدين وعلاقة الإنسان بالله سبحانه وتعالى؛ بسبب التحولات الفكرية في أوساط المتورين والمفكرين. إن ما يميز العالم الجديد هو التنوع الفكري، والنماذج المتغيرة تبعاً لتغير جغرافية الأفكار ومدى انتشارها، مما يستتبع تغييرات على مستوى الأحكام الشرعية الناتجة عن فهم الشريعة وعن القراءة في عالم متغير.

ويعتبر القرآن والسنة هما المصدران الرئيسان للتشريع واستنباط الأحكام الشرعية<sup>(١)</sup>. وهنا هل النص القرآني يخضع لمفهوم العصرية أم التغريب؟ يفرق برنارد لويس بين مفهومي العصرية والتغريب، فيرى أن الأخذ بمظاهر العصر الحديث يطلق عليه مصطلح (عصرية)، أما إذا تم الأخذ بالجوانب الثقافية فيطلق عليه مصطلح (تغريب)، في إشارة إلى العناصر الثقافية المتضمنة للعقلانية والاختلافات الاجتماعية لهذه الثقافة<sup>(٢)</sup>.

ومن أهم أولئك المتورين المفكر الجزائري محمد أركون، أستاذ تاريخ الفكر

---

(\*) باحث في الدراسات القرآنية الحديثة، من العراق.

• التداييات الفقهية لمنطق الفهم القرآني الحدائى وفق منهج القراءة الأركونية، قراءة نقدية

الإسلامى والفلسفة فى جامعة السوربون، الذى حاول إعادة النظر فى تفاسير وشروحات النصّ المقدس بشكل عام، والنصّ القرآنى بشكل خاص، مرتكزاً مشروعه على مناهج حديثة، كعلم النفس والألسنيات والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا وعلم التاريخ، حيث اهتمّ بنقد وتفكيك الخطاب الدينى كنتاج أبستمولوجى كنتيجة لتلك التحولات الفكرية فى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية والفلسفية، منتقداً الدراسات الإسلامية التقليدية، وداعياً لإعادة قراءة التراث الإسلامى - بما فيه النصّ القرآنى - وفق مناهج وآليات ومشروعات فكرية خاصة بها، من أهمّها: مشروع (اللامفكرّ فيه) ومشروع (الإسلاميات التطبيقية). ووجّه نقده للفقهاء فى ممارستهم للاجتهاد بطرائق تقليدية، داعياً إلى توظيف علم الاجتماع وعلم النفس والفينومونولوجيا والإنثروبولوجيا واللسانيات والسوسيولوجيا والتفكيك التاريخى فى دراسة النصّ القرآنى، داعياً بلورتها كأحكام شرعية مختلفة عن الأحكام المبنية على قراءات قديمة، أنتجت بوسائل وأدوات لا تواكب التطور الفكرى.

### مدخل إلى فقه القرآن

ترادف المفردات التى تتعلّق بفقه القرآن، فيطلق عليه «الفقه القرآنى أو فقه القرآن، أو فقه آيات الأحكام أو أحكام القرآن»<sup>(٣)</sup>. ويرى حبّ الله أنها مترادفات لفقه يتخذ من النصّ القرآنى موضوعاً لاستنباط الأحكام الشرعية من القرآن الكريم. وهنا يحتاج الفقه القرآنى إلى خبرة تفسيرية؛ وأخرى فقهية، تقوم بالاجتهاد فى آيات الأحكام لإنتاج فقه قرآنى مختصّ بدراسة آيات الأحكام. فما يتوصل إليه الفقه ليس نهائياً، بل يشترك فيه العقل ببحثٍ فقهي وبنيةٍ اجتهادية ترافق عملية الاستنباط الشرعى، ولا يكتفى بدراسة النصّ القرآنى بعيداً عن العقلانية<sup>(٤)</sup>.

وتعرّف آيات الأحكام بأنها «كلّ آية أمكن للمجتهد (الأصولى والفقيه) أن يستعين بها أو كان يترقب أن يستعين بها فى التوصل إلى حكمٍ شرعى إلهى أو إلى مقدّمة لحكم شرعى أو نقطة تتصل بفهم أو إثبات حكم شرعى إلهى، سواء كان ذلك كله بطريق مباشر أم غير مباشر»<sup>(٥)</sup>. ويدعو حبّ الله إلى إيجاد بحوث متخصصة وفق نظام الدورات الفقهية الكاملة أو شبه الكاملة، منتقداً ضعف العمق البحثى

التقليدي بالنظر إلى اتساع الفقه وحاجة التأليف إلى موضوعات بشكل محدث، مقترحاً أن يراعي البحث الفقهي الأساس الموضوعي والبعد التاريخي النزولي للآيات في فقه القرآن، بشكل ييسر عملية فهم القرآن الكريم، ولتكون قدرة الفقيه أكبر وأدق في استنباط الأحكام الشرعية. وإن اعتبار فهم القرآن غير ممكن، ولا يعرفه إلا الله والمعصوم، سيجعل فقه القرآن مستحيلاً<sup>(١)</sup>. ووفقاً لآراء حبّ الله حين نستعرض أفكار محمد أركون - المتأتية لاحقاً في هذا البحث - فهناك ما هو مقبول في أفكار أركون؛ وهناك ما يرفض تماماً.

### المثقفون والتحديث الفقهي

يحاول الحداثيون والعلمانيون تجريد الدين والشرعية من القداسة، وإبرازه كظاهرة دينية، وربطه بالماديات برؤى أيديولوجية؛ في حين يعتبر الإسلاميون المتدينون أن الفقه والشرعية ذات قدسية، وأن أحكامها الفقهية قادرة على إدارة شؤون الحياة، وهي ذات مصالح خفية ينبغي التعمّد بها للحصول على مردود دنيوي وأخروي؛ بينما يعتقد المثقفون بإدراك العلة من كلّ ما يقومون به فإن اقتنعوا به قاموا بأدائه والعمل به، وإن لم يقتنعوا به في حدود العقل أو بإدراكه بالتجربة الحسيّة والبشرية لم يتمّ العمل به، وخاصةً حين يتم القول بدنيوية الفقه واعتباره أمراً عقلائياً أرضياً بشرياً تماماً، أما الأمر الأخروي والغيبى فهو محاطٌ بهالة من الأسرار، سواء أدركت الحكمة من تحريمه أو حليته أم لا. وهذا مثار جدل كبير وإشكال في الأوساط الثقافية. الإشكال يكمن في مدى خضوع الأحكام الفقهية للقدرات العقلية المستتبطة من القرآن والسنة، ومدى وضوح دور العقل والجهد العقلي بمجرّداته في التوصل إلى الأحكام وإدراك المنافع والمفاسد.

إن غموض مفهوم الدنيوية ينطوي على مجموعة من الأبعاد، منها: أن يعتبر الدين أعمق من الفقه حين يستهدف جوهر وروح الإنسان. فرسالة الدين الظاهرية والسطحية تظهر في الأحكام الفقهية، وبالتالي يتصف ويصنع بالدنيوية؛ لكونه ظاهراً وسطحياً. أما الجوانب الباطنية فتعطي معرفة وفهماً أعمق للدين، بحيث يعطي الفقه نضجاً روحياً. نشأ في تلك الفكرة تيارٌ يرى بأن الفقه لا توجد فيه أيّ مصالح



● التدايمات الفقهية لمنطق الفهم القرآني الحدائى وفق منهج القراءة الأركونية، قراءة نقدية

أخروية، وإنما أوجد فقط من أجل جعل الحياة يسيرة ذات أبعاد دنيوية تنظيمية؛ في حين يرى آخرون أن الفقه قادرٌ على تنظيم شؤون الحياة في عباداته ومعاملاته، وفي الوقت ذاته ينطوي على مردود أخروي، وإن لم يطبق الفقه يستحق الإنسان على تركه عقاباً أخروياً<sup>(٧)</sup>.

### مفهوم النصّ الديني عند أركون

يقسم أركون النصّ الديني إلى قسمين أساسيين، هما: النصّ الأوّلي، ويطلق عليه أيضاً: النصّ الأصلي، وهو القرآن. وهو نصّ مغلق غير خاضع لأيّ نقاش، فهو نصّ مطلق الفهم يحتاج إلى تفسير. وقد تشكّلت أزمة جديدة هي وجود تفاسير تقليدية لهذا النصّ. في حين يرى بأن النصّ القرآني نصّ متشعب يحتاج إلى تفاسير متعدّدة، حيث إن الإشكال يقع في غلق النصّ بهذا التفسير. كما يكتسب النصّ التفسيري أيضاً صفة القداسة، كما هو الحال في النصّ الأصلي المؤسّس، وهو القرآن. أما النوع الآخر من النصوص فهي النصوص الفرعية، كالحديث النبوي، الذي يضيف معنى إلى المعنى الأصلي للنصّ.

### تعريف محمد أركون للقرآن

القرآن لغةً مشتقٌّ من مصدر الفعل قرأ. وهذه التسمية تدلّ على معنى التلاوة. ولا يفترض وجود نصّ مكتوب من قبل النبي محمد ﷺ<sup>(٨)</sup>. فهو خطاب مسموع، لا مقروء، أي إن النبي محمد سلّم هذا النصّ مسموعاً. وبالتالي يستخدم له مصطلح الخطاب القرآني، للتعبير عن القرآن في وضعه الشفوي قبل عملية التدوين، التي لم تحصل. حسب رأي أركون. إلّا في عهد الخليفة عثمان بن عفان<sup>(٩)</sup>. في حين أن التدوين كما تشير كثيرٌ من المصادر بدأ في عهد الرسول ﷺ، وجُمع في عهد الخليفة الأول أبو بكر في مصحفٍ واحد. فعندما دُوّن أصبح نصّاً مكتوباً، يطلق عليه مصطلح (نصّ قرآني).

إذن هناك مستويان في كلام الله حسب وجهة نظر أركون، هما: كلام الله

المطلق، وكلام الله النسبي. والكلام المطلق هو النصّ الشفهي المسموع؛ أما النص المكتوب فهو كلام نسبي.

الكلام المطلق هو كلام الله الذي لا ينفذ، وجاء على هيئة الوحي الذي نزل على الرسول ﷺ بشكل متقطع، وهو جزء من كتاب آخر، وهو اللوح المحفوظ، أو ما يسميه أركون أيضاً بـ (أم الكتاب)، الذي يحتوي كلام الله بمجهولات وأسرار، ولا يمكن الوصول إليه، وهو النموذج المثالي<sup>(١٠)</sup>: «فكلام الله لا ينفذ، ولا يمكن استنفاده، ونحن لا نعرفه بكليته؛ فأنواع الوحي التي أوحيت بالتتالي إلى موسى وأنبياء التوراة، ثم إلى عيسى، وأخيراً إلى محمد، ليست إلا أجزاء متقطعة من كلام الله الكلّي، ونظرية الكتاب السماوي التي نجهلها ليست إلا رمزاً للقول بأن هناك كتاباً آخر يحتوي على كليانية كلام الله (أم الكتاب)»<sup>(١١)</sup>.

وأما الكلام النسبي فهو تجسّد كلام الله في لغة بشرية هي اللغة العربية، وهو الموجود على الورق في مجلد يسمّى بالمصحف<sup>(١٢)</sup>، وهو (المدونة الرسمية المغلقة)<sup>(١٣)</sup>.

### التفسير عند أركون

يرى أركون أن هناك مشكلات في التفسير الكلاسيكي للنص القرآني، كما هو الحال في تفسير النصوص الأرثوذكسية التي تعطي النصّ التفسيري طابع القداسة<sup>(١٤)</sup>. وقد وصف أركون النصّ التفسيري بالأرثوذكسي؛ سعيًا منه لتحرير النصّ الثاني - أي النصّ التفسيري - من صفة القداسة، كما جرى على النصوص التفسيرية الأرثوذكسية، التي كانت تعطي صفة القداسة، حيث يخضع النصّ التفسيري إلى مسلّمات لاهوتية قروسطية<sup>(١٥)</sup>، في إشارة إلى إعطاء الوصاية وحصر فهم النصّ القرآني في فئة معينة، لديها وحدها القدرة على فهم الإسلام، وهي الفئة التي تحتكر تبين الرسالة الإسلامية من منظورها، فيعيش المجتمع الإسلامي تحت وصاية فهمها. وهذه الوصاية هي نفسها الوصاية التي مورست في المسيحية، والتي تمّ التحرر من ربققتها بعد عمليات الإصلاح الديني في أوروبا بالثورة على مبادئ الكنيسة وسطوة رجال الدين.

إن المفسّرين قاموا بتفسير القرآن تفسيراً كلاسيكياً قديماً، واضعين للقرآن

● التدايمات الفقهية لمنطق الفهم القرآني الحدائي وفق منهج القراءة الأركونية، قراءة نقدية

قوالب جامدة<sup>(١٦)</sup>؛ حيث إن أدوات التفسير وفهم النص لديهم يجب أن تستمد من فهمهم لألسنية النص والقراءة بمنطق العلوم في عصرهم<sup>(١٧)</sup>. ويرى أركون أن هذه التفسيرات نابعة من التراث الفكري لكل مذهب من المذاهب الإسلامية<sup>(١٨)</sup>، فهي سياقات ثقافية تعددت فيها القراءات والروايات<sup>(١٩)</sup>.

إن عدم موافقة أركون لقراءة الخطاب القرآني بطريقة التفسير الكلاسيكي تعتبر بمثابة دعوة إلى عدم الاستفادة من التفسيرات، على الرغم من أنه يشيد ببعض المفسرين، كالفخر الرازي، إلا أنه يأخذ بعين الاعتبار مسألة التفسير والقطيعة الحاصلة في مجال المعرفة البشرية<sup>(٢٠)</sup>.

إن النظر إلى نوع واحد من أنواع تفسيرات وتأويلات القرآن يعتبر نظرة غير صائبة؛ فهناك مذاهب ومدارس ذات انتماءات وأساليب تفسيرية ومذهبية. فكل مذهب من المذاهب يفسر القرآن وفق قناعاته المذهبية للتفسير واستتباط الأحكام الشرعية منه، كالتفسير الباطني والرمزي لدى الإسماعيليين، والتفسير الظاهري والباطني اعتماداً على روايات أهل البيت عند الشيعة، والمدارس العقلية للأشاعرة والمعتزلة. وقد تلون كل مفسر من المفسرين حسب انتماءاته التفسيرية. ولكل مفسر مشربه ومذاقه الخاص. وقد تنوعت الاتجاهات الأدبية بمختلف اتجاهاتها الفقهية أو الفلسفية أو الاجتماعية أو الأخلاقية أو التاريخية أو العلمية<sup>(٢١)</sup>.

إن رفض أركون لمناهج الأقدمين؛ لمجرد كونه قديماً، أمر غير صائب، وغير علمي، وغير منهجي؛ فقد دلت بعض الدراسات اللسانية الحديثة على تقارب بين علم أصول الفقه وبين المنتجات الحديثة للسانيات التداولية. وقد قدم محمد محمد يونس علي بحثاً في منهجية أصول الفقه كعلم إسلامي حائز على كل الشروط الضرورية لوصفه بالعلمية من منظور لساني، متوصلاً إلى نتيجة تدل على القدرة والعبقرية التخاطبية التي اهتدى إليها العقل الإسلامي منذ بداياته الأولى<sup>(٢٢)</sup>.

### القراءة الحدائية للقرآن عند أركون

يرى محمد أركون أن المقدس لدى المسيحيين هو المسيح نفسه، وهو يعتبر طبيعة فوق بشرية، حيث تجسّد فيه الأب، وروح القدس، وكلمة الله، أي إن الله قد

تجسد في طبيعة بشرية، وهو المسيح عليه السلام. أما عند المسلمين فالنبي محمد عليه السلام ما هو إلا بشر لا يعطى صفة القداسة كالتى أعطيت للمسيح. فما يعادل المسيح عند المسلمين هو القرآن. وفي الواقع إن القرآن هو نص سماوي كنص الإنجيل والتوراة من قبله، وقد خضع للنقد والتحليل والتفكيك، فما المانع من أن يشمل هذا النقد القرآن باعتباره نصاً أنتج بصورة بشرية، مثله مثل التوراة والإنجيل، على الرغم من كونه -

أي القرآن - مدونة نصية مغلقة، غير خاضع للتغيير والتبديل أو إعادة الإنتاج؟

هذا النص القرآني، أو المدونة المغلقة، تمّ تسييجها بسياس دوغمائي، وهو غير خاضع للنقد عند المسلمين، رغم كونه نصاً تاريخياً ينبغي أن يدرس وينقد تاريخياً، وأحكامه وثقافته في زمكان النصّ يجب أن تخضع إلى رؤية ومنهجية إنثروبولوجية في دراسته. ويمكن إعادة قراءة القرآن بمقتضيات الثقافة التي أنتج بها، فهو مجموعة نصية، مثله مثل أي نص بشري تمّ إنتاجه في إطار ثقافي خاص به، يدرس بمنهج إنثروبولوجي.

ويستعين أركون بمناهج غربية حديثة، منها: المنهج الإنثروبولوجي، في عمليات التفكيك والدراسة والنقد، كما درس الإنجيل والمسيحية بها مسبقاً. أركون يسعى إلى أن يسقط على القرآن والإسلام وما يتعلق به من خصوصيات تطبيقاً عاماً لما جرى من أحداث وأوضاع كنسية وحروب دعت إلى تحرير الإنسان الغربي من الوصاية الدينية، وقد مورست من قبل رجال الدين والكنيسة، بالدعوة إلى استخدام العقل وعقلنة الدين والتدين. في حين أن الإسلام دين لا يتعارض مع العلم، فقد صنع للمسلمين تاريخاً مشرفاً، ونهض بالأمة العربية والإسلامية علمياً وثقافياً وفكرياً.

يدعو أركون لقراءة القرآن بمنهج فيلولوجي من خلال علم الألسنيات، حيث إن القرآن الكريم قد كتب بلغة بشرية. فعندما يصبح القرآن نصاً لغوياً كتب باللغة العربية بعد ترجمته من خطاب شفهي إلى نص مكتوب، معتمداً على ذاكرة البشر، يمكن إخضاعه إلى التحليل الألسني؛ انطلاقاً من كونه ظهر باللغة العربية. ويرى أركون أن القرآن يعتمد على اللغة العربية لأنه مكوّن من حروف وكلمات وتراكيب لغوية نزلت في قريش بلغة زمكان محدّد، وبلغة أرضية، وإن كانت اللغة تعبر عما يريده الله. وهو يقترب من فهم النصّ القرآني لغوياً؛ إذ أوجد مقارنة لفهم العربي لزمان

النصّ بظهور ذاتي رهين بمدى القرب في عصر النصّ وفضاءه التاريخي. فبالبعد عن عصر النصّ ينبغي الظهور للنصّ بظهور ذاتي<sup>(٢٣)</sup> أو ظهور موضوعي<sup>(٢٤)</sup> لزمكان النصّ. وهذا المعنى يشير له أيضاً حبّ الله في مقالته المدخل إلى الفقه القرآني<sup>(٢٥)</sup>. والحاجة هنا أيضاً للتفكيك التاريخي؛ لكونه قد نزل في زمكان معين، وينبغي أن يخضع للنقد، شأنه شأن الرسائل السماوية السابقة، وهما التوراة والإنجيل، اللذان خضعا للنقد، ولم يعطيا صفة القداسة.

إن التطوّر اللغوي واستخدامات اللغة في الوقت الراهن تقضي بالضرورة إلى وجود تغييرات في فهم النصّ بمرور الزمن. وبالتالي لا بُدّ من وجود آليات للسعي إلى التطابق الفعلي والواقعي مع ذلك العصر، بأبعاد اللغة المستخدمة<sup>(٢٦)</sup> ومفرداتها وذوقها الأدبي والفني والجمالي بثقافة العربي ونمط المعيشة، لتمثّل نمط التعايش مع النصّ. فاستعمال العربي مثلاً لمفردة ثياب تختلف دلالاتها واستعمالاتها اللغوية لدينا؛ ففي زمن النصّ تعني القلب وإرادة القلب في لغة العرب، والنصّ القرآني يقول: ﴿وَتَبَاكَ فَطَهَّرْ﴾ (المدثر: ٤)، فالدلالة هنا مرتبطة بالقلب. وحين يخاطب النصّ القرآني أبا لهب في قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ (المسد: ١)، كيف كان المسلمون الأوائل يقرؤونها؟ وكيف هو وقعها زمكانياً؟ وهل الشخص في مأمن، وهو يقرأ تلك الآيات، من دلالة النصّ الوجدانية وفهم الآخر لهذا النصّ، وإحساسه الداخلي به، وبالتالي يجب استظهار اللغة بدلالاتها الوجدانية وسياقاتها مع جميع القرائن والشواهد ببنية فيلولوجية وزمكانية.

يستعين أركون بالمبادئ اللاهوتية، ويرى عدم وجود وحدة نصية في كثير من سور القرآن الكريم، كما هو الحال في قراءته لسورة الكهف. فعلى الرغم من أنه يرى وجود هذه الوحدة موجودة في سورة البقرة، رغم طولها، إلا أنه لا يراها في سورة الكهف. فحسب نظرة أركون بدأت السورة مدنية في أوّل ثماني آيات منها، ثم جاءت موضوعاتها متعلقة بنهاية الفترة المكيّة. وهنا يبدو أنه قد تأثر بمقالات المستشرق نولدكه. ثم يقرأ آيات سورة الكهف من الآية ٩ إلى ٢٥، التي تتحدّث عن قصة أصحاب الكهف، التي يرى أنها مقتبسة ومنقولة عن المخيال الثقافي والموروث للشرق القديم<sup>(٢٧)</sup>، التي رُبما نقلها - أي أركون - عن المستشرق الفرنسي بلاشير، ويقول: «إن

أساطير جلجامش والإسكندر الكبير والسبعة النائمين في الكهف تجد لها أصداء واضحة في القرآن<sup>(٢٨)</sup>، فهي دعوى استشراقية أقيمت وأشككت على القرآن.

ويرى أن الآيات في سورة الكهف من الآية ٢٧ حتى الآية ٥٩ لا علاقة لها بقصة الكهف، وبقصة النبي موسى والخضر، وعززت بثلاث عشرة آية حول الرجل الذي له جنتان من أعناب. ثم يقول بأن السورة من الآية ٩٩ حتى الآية ١١٠ مختومة بخطاب تبشيري مكرّر للمؤمنين والكافرين والجنة والنار. والجدير بالذكر أن أركون يشير إلى وجود شذوذ لغوي في سورة الكهف في كلمة (سنين).

هناك من المفسرين من تحدّث عن التناسب والوحدة الموضوعية للقرآن والنظم الموجود في القرآن الكريم، وأثبتوا هذا التناسب. ومن السور التي تعرض لها الرازي سورة الكهف، التي ينبغي لأركون أن يناقش ما كتبه الرازي حولها؛ فالرازي لم يتحدث فقط عن الوحدة داخل السورة، بل أوجد الروابط بين سورة الكهف وما سبقها، وهي سورة الإسراء، وما تلاها، وهي سورة مريم<sup>(٢٩)</sup>.

ويردّ دعوى أركون بعدم وجود اتصال بين مقاطع السورة أنه في المقطع الأول مثلاً أداة (أم) في قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ﴾ (الكهف: ٩)، وهي تدلّ على وجود علاقة مع الجزء السابق، من البديل التناوبي المعلوم في الواقع، وقد قال الرازي: «اعلم أن القوم تعجّبوا من قصة أصحاب الكهف، فسألوا عنها على سبيل الامتحان، فقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾»<sup>(٣٠)</sup>.

وفي الآية ٢٧ يقول الرازي: «اعلم أنه من هذه الآية إلى قصة موسى والخضر كلام واحد في قصة واحدة»<sup>(٣١)</sup>، وهذا يدل على أن قصة موسى والخضر مشمولة بهذا الكلام الواحد. ويقول الرازي: «وإن كان كلاماً مستقلاً في نفسه، إلا أنه يعين على ما هو المقصود في القصتين السابقتين»<sup>(٣٢)</sup>. وختم الرازي استدلاله على الروابط في السورة بالمقطع الأخيرة للسورة؛ ليعزز آخرها أولها بقوله: «اعلم أن الله تعالى لما ذكر في السورة أنواع الدلائل والبيّنات، وشرح أقاصيص الأولين، نبّه على كمال حال القرآن، فقال: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾ (الكهف: ١٠٩)»<sup>(٣٣)</sup>.

● التداخليات الفقهية لمنطق الفهم القرآني الحدائي وفق منهج القراءة الأركونية، قراءة نقدية

قدّم أركون قراءةً تحليلية لسورة الفاتحة أيضاً، إضافة إلى قراءته لسورة الكهف، وبحوثه حول القصص في القرآن الكريم في ضوء سورة الكهف. يدعو أركون إلى قراءة القرآن قراءة علمية بمقاسات جديدة، تستبدل المناهج القديمة بمناهج أخرى حديثة، بإعادة قراءة مناهج الأقدمين؛ لكونها قراءات أنتجت في زمان ومكان وبيئة ثقافية وفكرية محدّدة، لها ميزات ثقافية والسياسية. هذا الإنتاج الثقافى الذي يدعو له أركون جاء من منطلق عدم وجود علمٍ قائمٍ كاملٍ وصالح لكل زمان ومكان، فلا بُدَّ من استبدالها بقراءاتٍ منهجية تعتمد على مفهوم التجديد. فالمفسّرون القدماء، كالطبري والسيوطي، اعتمدوا أدوات وأساليب قديمة، ولا بُدَّ أن تكون القراءة وفق معطيات التقدّم العلمي والتقني والواقع المتطوّر الذي تعيشه العلوم في مختلف نواحي الحياة. ويشاطره هذا الرأي المفكر علي حرب، الذي يثني على أركون بقوله: «إن قدرة القرآن التأويلية لا يمكن أن تنفد، فهو نصٌّ مفتوح، وكلام لا يتوقّف عن توليد المعنى، وهو أمرٌ يُعدّ إعجازاً نصّياً»<sup>(٣٤)</sup>.

في ما يتعلق بالنص القرآني والوحدة القرائية أشكل أركون على المفسّرين بأنهم جعلوا الروايات الواهية والإسرائيليات بمنزلة النصّ القرآني، بدلالة وجود أسماء أهل الكهف بمسمّياتهم الإغريقية وكهفهم وكنبهم وقريتهم ومدينتهم، مما يستدعي غربة هذا التراث، بوصفه للتفسير الإسلامي التقليدي بأنه «تاريخي علموي، بل وحتىّ مادي»<sup>(٣٥)</sup>.

وفي دعوى أن هناك خلفية استشراقية بأن القرآن ذو طابع بشري، وليس إلهياً، وخاصة أنه يُشكّل على القرآن كما يشكّل على المستشرقين بأن قصص القرآن مأخوذة أصلاً من التوراة، وأخرى من الإنجيل، إضافة إلى المخيال الثقافى والبيئة المحيطة، فلا غرو أن يقول أركون ذلك متأثراً بنظرية أستاذه فلهاوزن الخاصة بتعدّد المصادر في الكتب المقدسة، ونظرية المستشرق الألماني نولدكه الخاصة بالترتيب الزمني لسور القرآن الكريم.

وليس هاهنا مقامٌ للردّ على هذه الشبهات الاستشراقية، فقد رُدَّ عليها بالتفصيل في مواضع متعددة، وتبين زيفها وبطلان ادّعاءاتها. كان واضحاً تبني أركون لمواقف المستشرقين، حيث تتلمذ على يدهم، مما أثّر في تكوين الخلفية

الفكرية لأركون، على الرغم من انتقاده لهم ولدراساتهم للإسلام.

### الإسلاميات التطبيقية

استطاع محمد أركون أن يقدم مشروعه الفكري انطلاقاً من فهمه العميق للمعارف والعلوم الحديثة النظرية، فحاول أن يكون لها واقعاً عملياً، ويطبقها كمناهج حديثة على القرآن الكريم والنصّ القرآني، بآليات ومنهجيات غير منفكة عن كونها غربية معاصرة، تصلح أن تطبق على النصّ المقدس في الإنجيل أو التوراة بالدرجة الأولى. وقد حاول أن يُوجد قراءة حديثة للقرآن، تستوعب كل معطيات الحداثة الغربية؛ سعياً إلى إيجاد حلٍّ لإخراج الفكر الإسلامي من حالة الجمود والركود، بإسلاميات تطبيقية، منتقداً العقل الشرعي الأصولي، ومستعيناً بكلّ مستجدّات المجال المعرفي الغربي، بمنهجيات علمية إشكالية، أي على مستوى الإشكال وطرح الأسئلة المحيرة.

بحث أركون عن أهمّ الوسائل التي يمكن أن تكشف عن البنية التأويلية الخلاقة للنصّ القرآني، والتعرف على خصائصه بقراءة جديدة علمية، وتفسير حداثي غير تقليدي موروث من قبل الأقدمين، الذين فسروا النصّ القرآني تبعاً لمعطيات ومنهجيات تقليدية. حاول أركون أن يوجد مقارنة سيميائية وألسنية، معتمداً على القراءة التاريخية والسوسيولوجية والبنوية للنصّ القرآني، مستثمراً تلك المناهج التي طبّقت مسبقاً في قراءة النصّ المقدس على التوراة والإنجيل.

استوحى محمد أركون فكرة الإسلاميات التطبيقية من الأنثروبولوجي الفرنسي روجيه باستيد Roger Bastide بقوله: «استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروجييه باستيد بعنوان (الأنثروبولوجيا التطبيقية)»<sup>(٣٦)</sup>. ويعرّف أركون الإسلاميات التطبيقية بأنها «ممارسة عملية متعدّدة الاختصاصات، وهذا نابع من اهتمامات المعاصرة، فهي تريد أن تكون متضامنة مع حاجات الفكر المعاصر ومخاطره»<sup>(٣٧)</sup>.

ويُلاحظ أن أركون يركّز على جانب الممارسة التطبيقية للفكر المعاصر والمعرفة الحداثية، فجاء التعريف بصورة عملية موضّحةً كيفية العمل بصورة تطبيقية.



● التداييات الفقهية لمنطق الفهم القرآني الحدائى وفق منهج القراءة الأركونية، قراءة نقدية

فما ترمي إليه هذه الإسلامية في مستويات تمتد تأثيراتها على الأحكام واستتباط الأحكام الشرعية، وخاصةً عندما يرى أركون بأن «الإسلاميات التطبيقية تنطلق من واقع المسلمين وحاضرهم ومشاكلهم، فبالتالي هي بحاجة إلى ما يتعلّق بها من تعاليم دينية وأغراض أخرى، كالأغراض السياسية مثلاً، كعاملٍ من عوامل التأثير في الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات»<sup>(٣٨)</sup>.

جاء مشروع أركون لإسلاميات تطبيقية في إطار نقده للعلوم الكلاسيكية، التي تصف فقط ما هو موجود فقط بشكل أكاديمي، ليخرج من إسلاميات بمفهوم ضيقّ نحو مشروع إصلاح إبستمولوجي، عاب فيه على الإسلام الكلاسيكي، وعلى اكتفاء المسلمين بالمدونات الكلاسيكية، وهو ما يطلق عليه أركون اسم الإسلام الأرثوذكسي، في إشارة إلى البناء الإنساني للإسلام، مشيراً إلى نشأته وتجربته الشخصية في هذا المجال في الجزائر، ومعايشته لهذا الواقع في إطار فهم الإسلام وممارسته لثقافة الاكتفاء بشرح النصّ، وفهم الإسلام كظاهرة دينية، من خلال المؤسسات الحاكمة التي تشكّل الوعي الديني والهوية الإسلامية لأتباعها.

ومع وجود الاختلاف الثقافي والعقائدي بين البشر، وهو ما يميز هذه الشعوب، يدعو إلى أعمال مكتسبات العلوم الاجتماعية والإنسانية، وخاصة علم الأنثروبولوجيا في فهم ما يحصل في العالم الإسلامي بشكل يفسح المجال للمجتمعات المتحرّرة في أن تعبّر عن اختلافاتها العقديّة، بعيداً عن الإطار الضيقّ المحدود للفهم. فتكريس الموقف الأصولي هو احتكار للمجال الديني، في حين أن البحث الأنثروبولوجي والفلسفي - في نظر أركون - ظلّ بعيداً عن هذه المعركة، فهو ينظر بمنظار أكاديمي يأخذ بعين الاعتبار الرهانات التتويرية للعلوم الإنسانية في تحليل الظاهرة الدينية.

يستخدم أركون العلوم الاجتماعية باعتبارها جزءاً من العلوم الإنسانية، التي يسجّل فيها ملاحظاته النقدية المقاربة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الدينية. ويحاول أن يناقش الإسلام كظاهرة عامة لها طابع اجتماعي. فبدلاً من التحرك في إطار أكاديمي بحث عند الباحثين في الدراسات الاجتماعية يحاول أن يخرق بعض القوانين في هذه الدراسات، بتحويل المنظومة الفكرية إلى مفاهيم علمية بلغة علمية رصينة،

يمكنها أن تُخرج الإسلام من شرنقة ثنائية الإسلام والمتيازيقيا. فالإسلام في نظره لا يزال حبيس ثنائية سبقتة، وهي التجربة التوحيدية اليهودية والمسيحية، التي ينبغي الاستفادة منها. وفي ظلّ العلوم الاجتماعية واعتباره علماً استشرافياً تعامل أركون معه على هذا النحو في ظلّ البحوث التي لا تربط بين السلوك الديني عند نقد النصّ الديني بشكلٍ علمي رصين.

أراد أركون أن يطبّق إسلاميته التطبيقية، متجاوزاً عيوب مقاربات المستشرقين للظاهرة الدينية التي تتحرك في مستويين، هما: الحدث الإسلامي؛ والظاهرة القرآنية. ويعتبر أن أيّ تفكير لا بُدَّ أن يمر في الحدث الإسلامي والقرآني والبنية العمودية للوحي الإسلامي، التي تؤثر في ظاهرة التدين والنفوذ والسلطة. فالخطاب الديني يدرسه أركون في ضوء تاريخيته، بما في ذلك النصّ القرآني. وبتطبيق الإسلاميات التطبيقية، وما تتطوي عليه من نقدٍ للعقل التشريعي، تتمّ الدعوة إلى التحرُّر مما هو مقدّس، ورفض وصاية وولاية رجال الدين على الدين، حيث يتعارض الفقه ضمناً مع المفاهيم الأنثروبولوجية إذا لم تكن هناك لغة مهينة في ثقافة الفرد<sup>(٣٩)</sup>. كما يرى أنه قبل ذلك لا بُدَّ من وجود نظرة فلسفية تفكيكية تحليلية، تجعل مسؤولية المثقف قراءة الدين قراءة تفكيكية حرّة، ترجمت بـ (تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة)، وهو الخروج من القفص العقائدي والسجن الديني واللاهوتي المغلق، بالتحرُّر من الانتماءات الدينية بوعي إسلامي، يتّخذ من المنهج التفكيكي أسلوباً يخرج به من الانغلاق التاريخي والانطلاق بحجج واقعية منطقية<sup>(٤٠)</sup>.

يعتبر أركون أن النصّ القرآني مغلق من حيث إمكانية التغيير والتعديل فيه، ولكن هناك نصوص قرآنية وآيات توصف بأنها مغلقة، وأخرى تمثل آيات ونصوص مفتوحة، كقوله 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). فالانفتاح هنا يشمل غير المسلمين. بينما قوله: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥)، هو نصّ مغلق بسياج عقائدي. وبالتالي تتنوع النصوص القرآنية حسب وجهة نظر أركون بآيات

مغلقة وأخرى مفتوحة. وكذلك يقوم الفقهاء بإغلاق النصّ القرآني ببعض العقائد والأفكار، كفكرة الفرقة الناجية وباقي الملل في النار. وهنا يحاول أركون أن يبلور إيماناً واسعاً يتّسع للجميع، دون (سياج دوغمائي مغلق)، يشمل كل الأديان والمذاهب على أساس نواة أخلاقية كبرى؛ إذ رغم اختلاف العقائد والطقوس فإن جميع المذاهب والأديان تحرّم وتجرّم الكذب والغشّ والسرقة والذبح<sup>(٤١)</sup>.

وفي هذا الإطار يرفض محمد أركون أن يطلق على الأديان أهل كتاب، حيث يرى بأن المسلمين لا يشملهم مصطلح (أهل الكتاب). وبالتالي يغيّر هذا المصطلح إلى مصطلح (مجتمع الكتاب)، ليُدخل المسلمين ومَن معهم من الأديان السماوية تحت مظلة هذا المصطلح<sup>(٤٢)</sup>. وهنا لم يكن هذا المصطلح إلاّ لفظة أطلقها أركون لتجمع (أهل الكتاب والمسلمين)، وأراد بها تكوين خطاب يجمعهم. إلاّ أن القبول بهذا اللفظ يتبعه جملة تغييرات جذرية مهمة في إطار المفاهيم والمصطلحات الفقهية المتداولة لمصطلح أهل الكتاب، وما يرتبط بها من أحكام فقهية.

يرتبط القرآن بزمان النصّ، حيث يعتقد بأن محيط وزمان وتاريخ النصّ وظروف النزول لا بدّ أن يكون حاضراً لفهم القرآن والسياق التاريخي للقرآن في عصر النزول، وبالتالي تحتاج إلى مدخل تاريخي لفهم النصّ وأسباب النزول بالاعتماد على المنهج التفكيكي التاريخي للنصّ القرآني. إذا كان النصّ كتاباً سماوياً لجميع البشر إلى يوم الدين فإذا حبس النصّ برهانات تاريخية يصبح ظاهرة تاريخية، ويكون النصّ غير منفك عن التاريخ، والنصّ لا يكون بذلك صالحاً لهذا الزمن، إنما يراهن على وعي الفقيه بمدخل النصّ تاريخياً، والاستعانة بمنهج إنثروبولوجية وسوسيولوجية كمدخل بحثية في دراسة النصّ بثقافة المجتمع الذي نزلت فيه الآيات القرآنية، لتصبح عادات وأعراف تاريخية تحرّر من أيّ إشكال أيديولوجي، وبالتالي يعطي الفقيه فهماً جيداً لمخارج النصّ القرآني.

### الوحي في نظر أركون

يعتقد أركون أن الوحي رؤيةٌ قد رآها النبي محمد ﷺ في شكل مختلف، وقد عبّر ﷺ عنها بلغةٍ بشرية مفهومة بوصفه لها بحروف اللغة العربية. «الوحي عند

أركون لا يمثل حقيقة يمكن أن نتعرّف عليها، وإنما هو موجود من خلال تأثره. نعم، ربما يحاول أركون أن يكون هوسرلياً ظاهراتياً<sup>(٤٣)</sup>، يعتقد أن الحقيقة إنما هي الظواهر، ومهما يكن المقصود فلن نصل إلى حقيقة ما وراء الأثر، وإذا كان الأمر كما يقول فكيف تكون ظاهرة خارقة للطبيعة؟<sup>(٤٤)</sup>. يرى السعدي أن الوحي إعجاز، وبالتالي فإن وجهة النظر العقلية والمادية لأركون لا تتوافق مع ميتافيزيقية السعدي، الذي يعتقد أن الوحي إعجازٌ يفوق طاقة الفهم البشري وخوارق الطبيعة. إن أركون لا يرى أن الوحي مقتصرٌ على القرآن الكريم فقط، بل هو وحيٌّ لأنبياء آخرين، ولكن النبي محمد ﷺ هو آخر مَنْ نزل عليه الوحي، وقد أبرز النبي محمد لغة الوحي التي هي نداء الله<sup>(٤٥)</sup>.

إن اللغة التي ظهر بها الوحي - كما يرى أركون - لغةٌ لا تتسم بالثبات، وتقبل مئات القراءات؛ لأنها عبارة عن رموز. فالتدوين لا يراعي الخصوصيات الشفوية التي لا يمكن أن يتم تدوينها أو يُعبّر عنها بلغة الكتابة. وقد أغفل أركون أن هناك آيات كثيرة تدل على أن النبي ﷺ لم ينقل المعنى، بل نقله كما هو؛ بدلالة كثير من الآيات، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (القيامة: ١٨)، وقوله تعالى: ﴿وَكُتِبَ ثَقُولٌ عَلَيْنَا الْآثَارِ﴾ (الحاقة: ٤٤)، وهي تدل على أن النبي تلقى القرآن لفظاً، وليس معنى.

«إن القوة التي تُنزل الحقيقة والمعنى العقلي، وتميط اللثام بشأنها عن مرتبة عقل النبي الأكرم، هي التي تنزلها بالكشف الصوري، وتطبعها على صفحة عالم الخيال والمثال والحس. ولا يعني هذا أن تلك القوة حاضرة في أدنى مراتب الوجود، وأن النبي ﷺ هو الذي يعطيها مضمون الوحي وشكله، وأنه من دون ذلك لا يسع الناس فهم وإدراك ذلك المعنى العقلي السامي. فهل يعجز مبدأ الغيب - الذي يرسل الوحي ويكشف للنبي المعنى والمضمون بالكشف المعنوي - عن تنزيل ذلك المعنى وإدخاله في وعاء خيال النبي بالكشف الصوري، وجعله قابلاً لفهم الجميع؟ وهل يدرك النبي في هذا المجال - على مستوى الوحي - أكثر من قدرة مبدأ الوحي الغيبي؟ وهل يجهل ذلك المبدأ علم النبي وثقافة الناس الذين نزل الوحي لتكاملهم، وخاصة إذا افترض أن النبي كان قبل ذلك أمياً لم يقرأ ولم يكتب؟»<sup>(٤٦)</sup>.

وهناك إشكالٌ يطرح أيضاً على مَنْ يقول بأن القرآن هو ظاهرة لغوية ولفظ فقط، فكيف يكون القرآن لفظاً في حين أن هناك آيات تصرّح بأن هناك أكثر من حقيقة للقرآن، وربما هو ليس حروفاً ولفظاً. ففي قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَاهُ هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ (الحشر: ٢١) ما هي حقيقة القرآن الذي لو أنزل على جبلٍ هل هو قرآن بلفظ وشكل عربي لغوي أم له حقيقة أخرى؟ وما هي الحقيقة الأخرى التي يشير إليها الإمام عليّ عليه السلام في حربه مع معاوية بقوله: (أنا القرآن الناطق)؟ هنا لا يشير الإمام عليّ إلى المصحف الذي بين أيدينا، وربما يكون الإمام نفسه جزءاً من قرآن بحقيقة أخرى.

وهناك اعتقادٌ أيضاً بأن للنبيّ محمد ﷺ أكثر من حقيقة؛ فله حقيقة أرضية بشرية؛ وله حقيقة نورانية. ويعتقد بأنه يتواصل في عالم المثال بعالم نوراني يأخذ فيه الوحي في ذلك العالم، فقبل أن يخلق آدم كان النبي في عالم الأنوار، وهو ما يستفاد منه في حديث الإسراء والمعراج، حيث قال تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ♦ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ♦ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ♦ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ♦ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى ♦ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى ♦ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى ♦ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى ♦ إِذْ يَغْشَى السُّدْرَةَ مَا يَغْشَى ♦ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى ♦ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ (النجم: ٨ - ١٨)، وكان جبرائيل غير قادر على التقدم، ولو تقدّم لاحترق.

أما نزول الوحي فلا يقتصر على جبرائيل، بل الله تعالى يخلق الصوت في شيء ما يكلم به مَنْ يريد من أنبيائه ورسله أو مخلوقاته، كتكليمه للنبي موسى، وإيحائه للنحل. وهناك عقيدة أخرى متعلقة بروح القدس، وأن النبي محمد ﷺ مؤيد بروح القدس، وروح القدس قوة فوق قوة جبرائيل نفسه، وقد أيده الله بها.

وفي الردّ على أركون، عندما ينزل الوحي متوافقاً مع الواقع الثقافي والحضاري للمجتمع، ومتوافقاً مع لغة الخطاب للشعب الذي بعث فيه، فهو ضرورة لوجود لغة تخاطب مفهومة وواضحة. قد يبدو بأن اللغة الظاهرية تقيّد المحتوى بأطر شكلية، إلا أنها لا تقيّد محتواه بنطاقه الضيق. وعندما تدرّجت آيات القرآن الكريم من السهل إلى المركب، ومن البسيط إلى المعقد، كان انطلاقاً من الثقافة واللغة التي جعلت الأمة الإسلامية تتوسّع في أفق مدركاتها الثقافية وترقيتها علمياً، وهو ما

أشارت إليها السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام في خطبتها، بأن الله تعالى أنقذ الأمة بالنبي محمد صلى الله عليه وآله، ورفعها بعد أن كانوا أدلة خاسئين. فالهدف من الوحي هو الارتقاء العلمي والثقافي، الذي هو بمنزلة العقل الفاعل للمجتمع. وهذا ما يشهد له الواقع وتدعمه التجارب.

إن الغيب والوحي يعتبر علماً متعالياً عن المعارف البشرية، وهو علم ميتافيزيقي برؤية ملكوتية للغيب. فالنبي يسعى إلى تحرير الناس من ربكة التعلق بالماديات والدينيويات، «فلا ينصب همه على بيان شؤون هذا العالم وإعمارهِ، وخصوصاً أن الناس (...) متعلقين ويميلون إلى التعلق بالدينيويات والماديات»<sup>(٤٧)</sup>.

### هل القرآن صحيح؟!

يعتبر أركون أن البحث في مسألة الصحة الإلهية للقرآن مسألة مهمة في منظور تجديد الفكر الإسلامي، فيقول: «إن مجرد طرح مسألة الصحة الإلهية للقرآن اليوم تعني ممارسة عملٍ من أعمال الفكر الحي المنعش، ليس داخل إطار الفكر الإسلامي فقط، وإنما داخل المنظور الأكثر اتساعاً لتجديد الفكر الديني ككل»<sup>(٤٨)</sup>. وبالتالي تكشف هذه العبارة التشكيك في صحة القرآن، الذي يُعدّ من أهم مرتكزات المشروع الأركوني اللازم لتجديد الفكر الديني، وأساساً من أسس تجديد الفكر الإسلامي، مستفيداً من البحوث العلمية الابتكارية النقدية التي أُسس لها في اليهودية و المسيحية<sup>(٤٩)</sup>، وخاصة أن القرآن مليء بالبراهين التي تدعو للتحرّي. كما يستشهد أركون بآيات متعددة، كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعاً ♦ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيراً ♦ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَافاً أَوْ تَأْتِيَ بِاللّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلاً ♦ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْفَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِزُفْيِكَ حَتَّى تُنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَاباً نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولاً﴾ (الإسراء: ٩٠ - ٩٣)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلماً وَزوراً ♦ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً ♦ قُلْ أُنْزِلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً ♦ وَقَالُوا مَا لَهُذَا

الرَّسُولُ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا ♦ أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنَّ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا ﴿الفرقان: ٤ - ٨﴾، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ ﴿العنكبوت: ٤٧﴾، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴿فاطر: ٣١﴾، ويرى بأن كل تلك الآيات تدعو إلى النظر في صحة القرآن، وتحوي إشارات تشكيكية في النصوص القرآنية التي يدعو النصّ القرآني نفسه للتحقق منه.

إن الاعتقاد بأن القرآن بشري، أو مسّه التحريف، أو بوجود إشكال في النصّ القرآني، أو الشك في سقوط أجزاء من النصّ القرآني، أو الاعتقاد بأن النصّ القرآني ظهر بلغة بشرية وهو من صنع البشر، يترتب عليه عدّة اعتبارات فقهية. رغم أن أركون حين يرى بأن القرآن صناعة بشرية لا يتنافى في كونه يعبر عما يريد الله، فالقرآن الذي بين أيدينا وإن كان بشرياً، إلا أنه يعبر عن الله.

عندما يشك في النصّ القرآني، ويفترض وجود خلل أو سقوط شيء من القرآن، فإن هناك تردداً في دلالات النصّ، وبالتالي يفضي ذلك إلى سقوط حجّة الدلالة القرآنية. إلا أن السيد الخوئي قد قال: «حتى لو ثبت التحريف - وهو غير ثابت - لا يمنع عن الأخذ بظهورات القرآن الكريم»<sup>(٥٠)</sup>. ولكن القول بوجود تحريف سيريك حتماً أيّ اجتهاد لفقه القرآن. ولا يبقى إلا أن يتم الأخذ بالقدر المتيقن من الدلالات القرآنية في تحصيل النتائج الفقهية المستندة إلى القرآن.

ويرتبط الفقه القرآني ارتباطاً وثيقاً بنظريات اللغة بدلالاتها ومجازاتها واستعاراتها وكناياتها المختلفة، التي وردت في القرآن بمختلف أساليب البيان والتعبير والبلاغة. فالفقيه إذا لم يعتبر أن جميع تلك المفردات بتكراراتها ومجازاتها وما يتعلق بها صادرة من الله فلن تكون النتائج الفقهية بالدلالات اللغوية صحيحة<sup>(٥١)</sup>. فلو أخذنا مثال المسح في الوضوء والغسل، نجد أن تأويلات هذه النصوص الفقهية خاضعة لدلالات لغوية بالغة الدقة، متعلقة بتشكيل اللغة العربية، فمع الاعتقاد بوجود خلل لغوي ستتغير الأحكام المترتبة على هذه الإشارات اللغوية بترتيب الوضوء وكيفية. إن

وجود مباحث الألفاظ في أصول الفقه القرآني يقيّد ويحدّ من عمل الفقيه بنظره إلى لغة القرآن، سواءً كانت تعبيراتها حقيقية أو مجازية، الذي سيؤثّر مباشرةً في فهم آيات الأحكام<sup>(٥٢)</sup>.

القرآن الكريم ينفي عن نفسه البشرية، فهو وحيّ يوحى، حيث لم تؤثر فيه نظرة النبي محمد ﷺ واجتهاده الخاصّ ورؤيته الشخصية، بقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (الشورى: ٧)، وقوله تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)، وقوله تعالى ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لَأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (الأنعام: ١٩)، وقوله تعالى ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ (طه: ١١٤)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنْذِرُكُمْ بِمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠٣).

## خاتمة

تتولد مجموعة من الإشكاليات في فهم الحداثيين للقرآن. وعند التسليم بآرائهم، وبالخصوص آراء المفكر محمد أركون، تتعمق الأسئلة أكثر فأكثر، مما يجعلنا نزداد حيرةً أكثر؛ لتفتح المجال أمام مباحث جديدة وأبواب متفرعة ينبغي بحثها. فهل نحن أمام الإسلام في كينونته الذاتية؟ أم نحن أمام إسلام تاريخي ساهمت في تكوينه فترات تاريخية زمكانية، فانطبع بطابع اجتماعي تارةً، ولا بدّ من مداخل سوسيولوجية وإنثروبولوجية، أو بطابع سياسي ومذهبي تارةً أخرى؟ يحاول أركون نزع القداسة والإلهية لآيات القرآن الكريم، وإكسابها صفة البشرية؛ لإمكان التفكير فيه، ونقده كنصّ تاريخي كتب بلغة عربية تحتاج إلى التأويل والتفكيك والنقد والتحليل من منظور حداثي أكاديمي، بمراجعة نقدية، في ضوء منهجيات متقدمة متطورة، سبق وأن طبّقت في الغرب على الكتاب المقدّس، وأراد أن يطبّقها على الإسلام ونصّه القرآني المقدّس.



## الموامش

- (١) أبوالقاسم فنائى، الفقه الإسلامى وتحديات العصر الحديث، ترجمة: حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، ١٤ أغسطس ٢٠١٧.
- (2) Lewis, B. (٢٠٠٢). What Went Wrong? The clash between Islam and Modernity in the middle east. London: Weidenfeld & Nicolson.
- (٣) حيدر حبّ الله، المدخل إلى الفقه القرآنى، مجلة نصوص معاصرة، ١٩ سبتمبر ٢٠١٥م.
- (٤) المصدر نفسه.
- (٥) المصدر نفسه.
- (٦) المصدر نفسه.
- (٧) مسعود إمامى، المثقفون الدينيون وتحديث الفقه، ترجمة: صالح البدراوى، مجلة نصوص معاصرة، ٢٢ ديسمبر ٢٠١٤م.
- (٨) محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد: ٧٣، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٩٣.
- (٩) المصدر نفسه.
- (١٠) محمد أركون، قراءات في القرآن (الوصية الفكرية الأخيرة لمحمد أركون): ١٤٦، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٧.
- (١١) محمد أركون، العلمنة والدين: ٨٢، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ٣، ١٩٩٦.
- (١٢) محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد: ٥٠.
- (١٣) المصدر السابق: ٧٧.
- (١٤) محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامى: ٦٥، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٩م.
- (١٥) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامى المعاصر؟: ٩٠، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ٢، ١٩٩٥.
- (١٦) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، كيف نفهم الإسلام اليوم؟: ٢٨٤، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٠م.
- (١٧) محمد أركون، نافذة على الإسلام: ٧٠، ترجمة: صياح الجهم، دار عطية للنشر، بيروت، ١٩٩٦م.
- (١٨) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى: ٣٩، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ٢، ٢٠٠٥.
- (١٩) محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامى: ٣٣٧.
- (٢٠) أحمد فاضل السعدي، القراءة الأركونية للقرآن، دراسة نقدية: ٢٤٠، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامى (سلسلة الدراسات القرآنية)، بيروت، ٢٠١٢م.
- (٢١) محمد عابد، التجديد في التفسير القرآنى الشيعى، ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمى، مجلة

- نصوص معاصرة، ١٥ فبراير ٢٠١٥م.
- (٢٢) محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٦، مقدمة الطبعة العربية.
- (٢٣) الظهور الذاتي: هو الظهور سواء كان تصويرياً أو تصديقياً، يراد به الظهور في ذهن إنسان معين. ويتأثر بالعوامل والظروف الشخصية للذهن، والتي تختلف من فرد إلى آخر تبعاً لأنسه الذهني وعلاقاته.
- (٢٤) الظهور الموضوعي: وهو الظهور بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العام، وله واقعٌ محدد، ويتمثل في كل ذهن يتحرك بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العام.
- (٢٥) حيدر حب الله، المدخل إلى الفقه القرآني، مجلة نصوص معاصرة، ١٩ سبتمبر ٢٠١٥م.
- (٢٦) المصدر السابق.
- (٢٧) محمد أركون، الفكر الاسلامي، قراءة علمية: ٨٤، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦م.
- (٢٨) المصدر نفسه.
- (٢٩) فخر الدين محمد الرازي، مفاتيح الغيب (المشتهر بالتفسير الكبير) ٧: ٢٥٤.
- (٣٠) المصدر السابق ٧: ٤٢٨.
- (٣١) المصدر السابق ٧: ٤٥٤.
- (٣٢) المصدر السابق ٧: ٤٧٧.
- (٣٣) المصدر نفسه.
- (٣٤) علي حرب، نقد النص: ٨٣، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط٤، ٢٠٠٥.
- (٣٥) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ١٦١-١٦٣.
- (٣٦) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ٢٧٥، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط٣، ١٩٩٨.
- (٣٧) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ٥٧.
- (٣٨) فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون: ١٠٧، منشورات الاختلاف، الجزائر، والدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ٢٠٠٦.
- (٣٩) محمد أركون، ندوة فكرية تحت عنوان «التنوير إرث المستقبل»، قدمها محمد أركون، في دولة الكويت ١٥ أغسطس ٢٠٠٨م.

<https://www.youtube.com/watch?v=NckzaLg8fVE>

- (٤٠) محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ٢٠١١م.
- (٤١) المصدر نفسه.

- (٤٢) محمد أركون، قراءات في القرآن (الوصية الفكرية الأخيرة لمحمد أركون): ١٤٥.
- (٤٣) الفينومينولوجيا أو الظاهراتية هي مدرسة فلسفية تركز على الخبرة الحسية للظواهر، ثم

- 
- الانطلاق نحو تحليل الظاهرة؛ سعياً إلى فهم أعمق لوجود الإنسان والعالم.
- (٤٤) أحمد فاضل السعدي، القراءة الأركونية للقرآن، دراسة نقدية: ٤٠٣.
- (٤٥) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ٩ - ٢٠.
- (٤٦) حسين علي المنتظري، القرآن والوحي، دراسة فلسفية ودينية، ترجمة: السيد حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، ٢٧ مارس ٢٠١٥م.
- (٤٧) المصدر نفسه.
- (٤٨) محمد أركون، قراءات في القرآن (الوصية الفكرية الأخيرة لمحمد أركون): ١٢٥.
- (٤٩) المصدر نفسه.
- (٥٠) حيدر حب الله، المدخل إلى الفقه القرآني، مجلة نصوص معاصرة، ١٩ سبتمبر ٢٠١٥م.
- (٥١) المصدر نفسه.
- (٥٢) المصدر نفسه.

# تأثير الزكاة في الاستهلاك والمتغيرات الاقتصادية

د. الشيخ حسن آقا نظري<sup>(\*)</sup>

أ. باقر جاسم المبرقع<sup>(\*\*)</sup>

## مقدمة

يعتبر الاستهلاك أحد أهم مكونات الطلب الإجمالي في الاقتصاد، ودراسته مهمة؛ لدوره في التأثير على الناتج الكلي والعمالة. كما تتبع أهميته أيضاً من علاقته بالادخار، فالجزء الذي لا يستهلك من الدخل يُدَّخر، وهذا بدوره يكون متاحاً للاستثمار، الذي يعتبر قوة دافعة نحو النمو الاقتصادي.

وإذا نظرنا إلى الزكاة على أنها جزءٌ يقتطع من دخل المكلف القابل للإنفاق فلا شك في أن لها أثراً هاماً في تخصيص الدخل الصافي بين الاستهلاك والادخار. وهذا ما دفع عدداً من الباحثين في مجال الاقتصاد الإسلامي نحو دراسة علاقة الزكاة بالاستهلاك الكلي<sup>(١)</sup>.

تشير أدبيات الاقتصاد الإسلامي المعاصرة إلى تعدد الدراسات التي حاولت التعرف على أثر الزكاة في الاستهلاك الكلي.

واستخدم عددٌ من هذه الدراسات أسلوب التحليل الرياضي، ونماذج التحليل الكلي. ومع أن بعض الباحثين حاولوا صياغة نظرية للاستهلاك ضمن إطار إسلامي، إلا أن معظمهم استندوا إلى الإطار الذي وضعه (كينز) - نظرية الدخل المطلق -، حيث يعتبر الاستهلاك معتمداً على الدخل الجاري القابل للإنفاق، ثم قاموا بتتبع أثر بعض المتغيرات الإسلامية على الاستهلاك، مثل: إيتاء الزكاة؛ واستبعاد الإسراف.

---

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

(\*\*) باحث في الاقتصاد الإسلامي.

#### • تأثير الزكاة في الاستهلاك والمتغيرات الاقتصادية

وبالنسبة إلى الزكاة مع أن عدداً من الباحثين تنبّهوا إلى أن بعض مستحقي الزكاة يمكن أن يكونوا من الأغنياء، إلا أنه عند صياغة دالة الاستهلاك لدراسة أثر الزكاة تمّ تقسيم المجتمع إلى مجموعتين؛ بحيث تقوم المجموعة الأولى، وهم دافعو الزكاة (الأغنياء، مالكو النصاب)، بتحويل جزء من دخلهم (الزكاة) إلى المجموعة الثانية، وهم مستحقو الزكاة. كما افترضوا أن المجموعة الثانية تتألف في معظمها من الفقراء، ولذلك قاموا بتمثيل الأصناف الثمانية المستحقة للزكاة بفتة واحدة، لها نفس الميل الحدي للاستهلاك، الذي اعتبر أكبر من الميل الحدي للاستهلاك عند الأغنياء دافعي الزكاة، وتوصل بعضهم إلى أنه في الاقتصاد الإسلامي يكون كل من الميل الحدي (والمتوسط) للاستهلاك، وكذلك الاستهلاك الكلي، أعلى مما هو عليه في الاقتصاد الوضعي. ويعتبر الميل الحدي لاستهلاك دافعي الزكاة أقل منه عند مستلميها، وأنه يوجد دائماً في البلد الإسلامي عدد كافٍ من الناس الذين يستحقون الزكاة، وأن فرض الزكاة على الدخل الصافي للأغنياء يؤدي إلى إنقاص استهلاكهم من السلع الكمالية بنسبة معينة تعتمد على ميلهم الحدي للاستهلاك، وأن تحويل الزكاة إلى المستحقين يؤدي إلى زيادة دخل كل صنفٍ منهم بمقدار نصيبهم من الزكاة، ومن ثم زيادة استهلاكهم، اعتماداً على الكيفية التي حددت للتصرف بالزكاة<sup>(٢)</sup>.

#### مباحث تمهيدية على الاستهلاك ودالته

##### ١- الاستهلاك في المحاسبة الوطنية

ينقسم إلى: استهلاك إنتاجي أو وسيط؛ واستهلاك نهائي.

##### الأول: الاستهلاك الإنتاجي أو الوسيط

يعرف الاستهلاك الوسيط (الإنتاجي) على أنه عبارة عن مجموع السلع (من غير سلع التجهيز) والخدمات الإنتاجية المنتجة أو المستوردة، المستخدمة من قبل وحدات الإنتاج أثناء عملية الإنتاج في الفترة محل الدراسة، بحيث لا يتضمن الاستهلاك الوسيط الخدمات غير الإنتاجية التي لا تستهلك، كما لا يتضمن الاستهلاك الوسيط

• د. الشيخ حسن آقا نظري / أ. باقر جاسم المبرقع

هلاك أو تناقص قيمة السلع التجهيزية (أثناء عملية الإنتاج)، الذي يعتبر استهلاكاً للأصول الثابتة أو تلفاً<sup>(٣)</sup>.

### الثاني: الاستهلاك النهائي

وهو عبارة عن إجمالي السلع والخدمات الإنتاجية المستخدمة للإشباع المباشر والآني لحاجات الأعوان غير الإنتاجية المقيمة. وقيّم الاستهلاك النهائي بسعر الحصول، بما فيها الرسم الوحيد الإجمالي والرسوم والحقوق على الواردات بالنسبة إلى المنتجات المحصلة من السوق<sup>(٤)</sup>.

### ٢- تعريف دالة الاستهلاك

دالة الاستهلاك هي عبارة عن دراسة العلاقة الموجودة بين الدخل والاستهلاك على مستوى الاقتصاد الكلي. تتكوّن دالة الاستهلاك من جزئين:

### الجزء الأول: الاستهلاك الثابت أو التلقائي

وهو الجزء الثابت الذي لا يتبدّل مع تغيير الدخل، ويكون دائماً موجباً، حتّى وإن كان الدخل متاح للشخص مساوياً للصفر، ويرمز بحرف (a).

### الجزء الثاني: الاستهلاك التبعي

وهذا الجزء يكون معتمداً على المستوى متاح لدخل الشخص، ويرمز بحرف (bY).

وبهذا، يمكن كتابة دالة الاستهلاك بالصورة التالية:

$$C = a + bY$$

### ٣- الإنفاق الاستهلاكي

ويشمل هذا الإنفاق كل المبالغ التي قام الأفراد باقتطاعها عند مستويات الدخل المختلفة (الدخل متاح للتصرف)؛ لغرض إنفاقها على شراء السلع والخدمات

الاستهلاكية. ويقوم الأفراد عادةً بالإنفاق على:

#### أ- السلع المعمرة

وهي السلع التي يتم استخدامها لفترة طويلة من الزمن، مثل: (الثلاجات والغسالات والأثاث...إلخ).

#### ب - السلع نصف المعمرة

وهي السلع التي يتم استعمالها أكثر من مرة واحدة، ولكن ليس لفترات طويلة من الزمن، مثل: (أدوات التنظيف، والقرطاسية...إلخ).

#### ج - السلع غير المعمرة

وهي السلع التي يتم استعمالها لمرة واحدة فقط، مثل: (الوقود). ويعتمد هذا الإنفاق الاستهلاكي على مجموعة من العوامل، والتي اعتبرت كمؤشرات تؤثر على الميل الحدي للاستهلاك، وبالتالي على قيمة الاستهلاك. ومن أهم هذه العوامل:

#### ١- العوامل الشخصية

قام كينز بتحديد بعض العوامل لجعلها عوامل شخصية، كالكهرباء، والبخل، والبذخ، والاحتياط، وبعد النظر، والضغط الاجتماعي، والتوقعات.

#### ٢- كيفية توزيع الدخل

هو جعل نسبة من الدخل الممكن التصرف به، والتي سيستخدمها الفرد للإنفاق الاستهلاكي، تتوقف جزئياً على حجم دخله.

#### ٣- حجم الأصول السائلة

الأصول السائلة هي النقود والودائع الجارية، وأي أصول أخرى يمكن أن تتحول إلى نقود، مثل: (السندات، الودائع الادخارية).

• د. الشيخ حسن آقا نظري / أ. باقر جاسم المبرقع

### ٤- الائتمان الاستهلاكي

ويقصد به البيع بالتقسيط، الذي يسمح للفرد بالشراء أو الاستهلاك بنسبة أكبر مما يسمح له دخله، مثل: (شراء الثلاجات أو الأجهزة الكهربائية بالتقسيط).

### ٥- رصيد السلع المعمرة

إن حيازة مثل هذه السلع تخفض رغبة الفرد في شراء سلع إضافية منها طالما أنه يمتلكها، لكنّها توسّع من إنفاق الفرد على مشتريات السلع غير المعمرة، مثل: (حيازة السيارات تحفز على شراء البنزين، وحيازة جهاز التلفزيون يحفز على زيادة كمية استهلاك الكهرباء، وهكذا).

### ٦- توازن المستهلك

إن الإنسان خلال سعيه للوصول إلى أكبر قدر من الإشباع من خلال دخله المتاح هو يسعى في الحقيقة إلى حالة التوازن بين هذا الدخل والإشباع. وعلى ضوءه يعرف التوازن بأنه تحقيق أقصى إشباع ممكن ضمن حدود الدخل.

### ٧- الاستهلاك و المتغيرات الاقتصادية

#### العلاقة بين الاستهلاك والدخل

#### أ- قوانين أنجل

من خلال العديد من الدراسات الإحصائية حول الاستهلاك يوجد ثلاثة أنواع من المستقيمات ترتبط بثلاث فئات من السلع الاستهلاكية. وتعرف هذه المستقيمات بمستقيمات أنجل (Droite d'Engel)، أو قوانين أنجل، وهي<sup>(٥)</sup>:

**القانون الأول** لأنجل: يقرّ بأنه تحت ظروف محدّدة فإن الزيادة في الدخل الوطني تؤدي إلى زيادة الإنفاق على المواد الغذائية (بالكمّيات)، لكنّها تتناقص كنسبة منه (أي من الدخل).

**القانون الثاني** لأنجل: يؤكّد على أنه في ظروف معينة كذلك يؤدي ارتفاع الدخل الوطني إلى زيادة الإنفاق على الترفيه والتعليم. ليس فقط بالكمّيات، وإنما



• تأثير الزكاة في الاستهلاك والمتغيرات الاقتصادية

أيضاً كنسبة من الدخل الوطني.

**القانون الثالث** لأنجل: يقرّ بأن ارتفاع الدخل الوطني يؤدي إلى زيادة الإنفاق على السكن واللباس، ليس فقط بالكميات، لكن بشكل كبير جداً في النسبة التي تساوي نسبة الزيادة في الدخل الوطني.

**ب - مرونة الطلب الدّخلية<sup>(٦)</sup>**

نقصد بها مدى استجابة الكمية المطلوبة من سلعة معينة للتغير في دخل المستهلك. ويمكن حسابها من خلال العلاقة التالية:

مرونة الطلب الدخلية = النسبة المئوية للتغير في الكمية المطلوبة / النسبة المئوية للتغير في الدخل.

يمكن التطرّق لمرونة الطلب الدخلية لكل نوع (فئة) من النفقات التالية:

**١- الإنفاق على المواد الغذائية**

العلاقة أقل من الواحد الصحيح، إذا زاد الدخل بـ ١٪ فإن الإنفاق على الغذاء يزداد بأقل من ١٪، مهما يكن مستوى الدخل الجديد.

**٢- الإنفاق على السكن واللباس**

العلاقة (مرونة الطلب الدخلية) هي حوالي الواحد الصحيح. وهذا يعني أنه إذا زاد الدخل بـ ١٪ فإن الإنفاق عليها يزداد بنسبة ١٪.

**٣- الإنفاق على الترفيه والتعليم، النقل والصحة**

إن المرونة هنا أكبر من الواحد الصحيح، أي زياد الدخل بـ ١٪ يؤدي إلى زيادة الإنفاق على الترفيه والتعليم... بنسبة أكبر من ١٪. وقد أثّرت السياسة المالية (التخفيضات الضريبية) على الاستهلاك.

**ج - المتغيرات الأخرى وتأثيرها على الاستهلاك**

يلعب الدخل، كما هو معروف، الدور الأساس في تحديد الاستهلاك، إلا أن

• د. الشيخ حسن آقا نظري / أ. باقر جاسم المبرقع

هناك عوامل أخرى في تحديد الاستهلاك أيضاً. وفي الفقرة سنتناول أهم هذه العوامل:

#### أ- معدل الفائدة

إن معدل الفائدة هو الثمن الذي يدفع للأفراد مقابل التضحية بالاستهلاك الحالي، أو بمعنى آخر: هو عبارة عن المكافآت التي تُعطى للأفراد من أجل الاقتصاد أو الادخار، وهذا يعني أن الزيادة في معدل الفائدة سيشجع الادخار.

$$S = s (Y_d \cdot r)$$

أي إن الادخار (S) هو دالة تابعة للدخل التصريفي ( $Y_d$ ) والفائدة (r). وبما أن الاستهلاك يساوي، بالتعريف، الفرق بين الدخل والادخار فعليه تصبح دالة الاستهلاك على النحو التالي:

$$C = Y_d - s (Y_d \cdot r) = C (Y_d \cdot r)$$

ومن الواضح أن أي تغيير في معدل الفائدة سيؤثر بالسلب على الاستهلاك<sup>(٧)</sup>.

#### ب - الثروة

تدخل الثروة في كثير من الأحيان في دالة المستهلك الكلي كمحدد للاستهلاك. فمثلاً: يرى الاقتصادي الإنجليزي جيمس توبين بأن الزيادة في الثروة تؤدي إلى زيادة الاستهلاك، مؤدية بدالة الاستهلاك في المدى القصير إلى الانتقال إلى أعلى. كما أن الثروة تلعب أدواراً متعددة في نظرية الدخل الدائم لفريدمان، حيث تدخل الثروة في تعريف الدخل الدائم. وهذا، بالرغم من أنها لا تظهر صراحة في دالة الاستهلاك لفريدمان ( $C_p = K Y_p$ )، إلا أنها تدخل ضمناً في متغير الدخل الدائم. كما تعتبر الثروة من المحددات الهامة للاستهلاك في نظرية دورة الحياة المقترحة من قبل ألبرت أندو وفرنكو موديلياني، وعلى ضوء هذه النظرية فإن الاستهلاك الحالي دالة تابعة للدخل الحالي والدخل المتوقع والثروة<sup>(٨)</sup>.

#### ج - التوقعات لحركات الأسعار

لقد أثبتت الدراسات أن الاستهلاك يمكن أن يتأثر إيجاباً أو سلباً بسبب

#### • تأثير الزكاة في الاستهلاك والمتغيرات الاقتصادية

التوقعات المستقبلية المتعلقة بالأسعار. فعندما يتوقع الأفراد انخفاض الأسعار في المستقبل؛ لسبب من الأسباب، فإنهم سوف يجمعون عن شراء كل حاجاتهم منها، فيحتجزون بذلك جزءاً من الدخل النقدي، الذي ستكون له قدرة شرائية أكثر بعد أن تنخفض الأسعار. أما إذا توقع الأفراد ارتفاع أسعار السلع في المستقبل فإن ذلك التوقع سوف يدفعهم إلى شراء أكبر كمية ممكنة من السلع، وبالتالي زيادة الاستهلاك الكلي<sup>(٩)</sup>.

#### د - الأذواق

إن أي تغير في أذواق الأفراد أو رغباتهم سوف يؤثر إيجاباً أو سلباً على الاستهلاك، حسب طبيعة هذا التغير. وأذواق الأفراد ورغباتهم تتأثر بعوامل عديدة، مثل: العمر؛ تغير المستوى الثقافي والاجتماعي؛ ونشاط وسائل الإعلان والدعاية. وهذه العوامل تلعب دوراً كبيراً في التأثير على أذواق الأفراد، وبالتالي التأثير على الاستهلاك، مما يؤدي في النهاية إلى تغييره بالزيادة أو النقصان<sup>(١٠)</sup>.

#### هـ - المحاكاة

تبين نظرية دوسنبري، التي اهتمت بتحليل السلوك الاستهلاكي والادخاري للأفراد، أثر عامل المشاهدة والتقليد في زيادة الاستهلاك وتخفيض الادخار. فإذا كان نمط المعيشة المترفة، كإقتناء السيارات الفاخرة والفيديو و...، يتخذ نمطاً استهلاكياً فإننا نجد أغلب الأفراد يتطلعون إلى تقليد هذا النمط المعيشي، مما يزيد من استهلاك هؤلاء الأفراد زيادة كبيرة تمتص أغلب مدخراتهم<sup>(١١)</sup>. وباختصار إنَّ رغبة الأفراد في تقليد الأنماط المعيشية للطبقة التي تحظى بتقدير أفراد المجتمع، وتنعم بمستويات استهلاك مرتفعة، هي التي تدفعهم إلى زيادة الاستهلاك واستنزاف الادخارات.

#### المقاربات المختلفة المفسرة للاستهلاك

##### ١- المقاربات التقليدية

##### أ- المقاربات الكلاسيكية والنيوكلاسيكية

يحتل سلوك المستهلك في التحليل الكلاسيكي والنيوكلاسيكي مكانة

مهمة، فالمستهلك في هذا الفكر يفترض أنه عقلاني (رشيد)، ويبحث دائماً عن الأمثلية في توزيع دخله، أي تعظيم منفعته.

يرى التقليديون في كل سياسة إنعاش (توسع) استهلاكياً أنها مصدر محتمل للتضخم، ومن ثم الاختلال الخارجي.

لقد حاول التقليديون الجدد (وخاصة والراس، جيفونز، منجل...) إيجاد جواب حول الكيفية التي يقوم بها المستهلك بتقسيم دخله. وذلك عند مستوى دخل معين. بين مختلف السلع الموجودة في السوق. وقد عرف هذا التيار الفكري بالمدرسة الحديثة<sup>(١٢)</sup>.

إن نقطة الانطلاق في التحليل الحديث هي دالة المنفعة. فبالنسبة للحديثين إن قيمة الأشياء ترتبط بالمنفعة التي يمكن الحصول عليها من استعمال هذه الأشياء، وليس بتكلفة إنتاجها فقط. مثلاً: لنفرض شراء سلعة اقتصادية، ولتكن الأحذية مثلاً. شخص ليس لديه إلا زوج واحد من الأحذية فإن المنفعة الكلية لهذه السلعة (الأحذية) كبيرة جداً. إذا قام نفس الشخص بشراء زوج ثانٍ فإن المنفعة الكلية كبيرة، لكن المنفعة الحديثة (أي المنفعة الإضافية للزوج الإضافي من الأحذية) تنخفض. وب نفس الطريقة لو اشترى هذا الشخص الزوج الثالث... فإن المنفعة الحديثة تنخفض أكثر. بهذه الطريقة نصل إلى قانون تناقص المنفعة الحديثة، التي تركز على أن المنفعة الكلية تتزايد مع الكمية المستهلكة من سلعة ما، ولكن المنفعة الحديثة تتناقص<sup>(١٣)</sup>.

لكن إذا رجعنا إلى التحليل الحديث. فبالنسبة إليهم إن قيمة السلعة تتعلق من جهة بالمنفعة الاقتصادية؛ ومن جهة أخرى بكمية السلعة التي يمكن الحصول عليها (هذه الكمية محدودة بالندرة النسبية لهذه السلعة، التي ترتبط هي الأخرى بالقدرة الإنتاجية للجهاز الإنتاجي)، علماً أن الموارد الاقتصادية في العالم نادرة. المنفعة الحديثة ترتبط بالندرة النسبية للسلع، وبالتالي هي التي تحدّد القيمة. وبعبارة أخرى: كلما كانت المنفعة الكلية ضعيفة (وهي حالة السلع النادرة جداً) كلما كانت المنفعة الحديثة أكبر، وبالتالي كانت السلعة أغلى. وبالعكس، كلما كانت المنفعة الكلية كبيرة (وهي حالة السلع المتوفرة بكثرة) فممنفعتها الحديثة تكون أقل، وبالتالي يكون سعرها أقل. هذا التحليل يقوم على مجموعة من الفرضيات، والتي تعرضت لانتقادات شديدة، لعل منها ما يلي:

#### • تأثير الزكاة في الاستهلاك والمتغيرات الاقتصادية

- اعتبار منفعة السلع تامة. وهذا غير صحيح في الواقع.
- قرارات الشراء لها دوافع، ولا تتم بدون دراسة مسبقة.
- تفترض المدرسة الحديثة إمكانية اختيار واسعة، على الرغم من أن المهم في الاستهلاك يتعلق بمجموعة من القيود (وبشكل خاص الدخل)<sup>(١٤)</sup>.

#### ب - المقاربة الكينزية (نظرية الدخل المطلق) (The Absolute Income Hypothesis)

تسمى بنظرية الدخل المطلق؛ للتأكيد على أن قرارات الاستهلاك مبنية على القدر المطلق من الدخل الجاري الذي يحصل عليه الفرد.

#### القانون السايكولوجي الأساسي

بالنسبة لكينز فإن دالة الاستهلاك تعبر عما سماه (القانون السايكولوجي الأساسي)، على الميل الوسطي للاستهلاك (APC) وعلى الدخل. كما أن زيادة الاستهلاك المرافقة لزيادة معينة في الدخل تتوقف على الميل الحدي للاستهلاك (MPC)، وهذا يعني أن التغير في الاستهلاك إما أن يعود إلى تغير الدخل، مع ثبات الميل إلى الاستهلاك؛ وإما أن يعود إلى تغير الميل إلى الاستهلاك، مع ثبات الدخل. ومن المعروف أن الميل إلى الاستهلاك يتوقف على عوامل متعددة، منها: العوامل الذاتية، كالطبيعة الإنسانية، والعادات والتقاليد، وغيرها؛ ومنها: العوامل الموضوعية، كالتغير في مستوى الدخل، والتغيرات غير المتوقعة في قيمة الثروة، والتغيرات في معدلات الفائدة، والسياسة المالية والنقدية للدولة، وغيرها. ولقد لاحظ كينز أن العوامل الذاتية لا تتغير إلا في المدى الطويل، وبالتالي اعتبرها ثابتة. وهكذا قال بأن الميل إلى الاستهلاك يتغير في المدى القصير بتأثير العوامل الموضوعية فقط. ومن هذا استنتج كينز بأن الميل إلى الاستهلاك ثابت تقريباً في المدى القصير، بمعنى ثبات نسبة ما يخصصه المجتمع للاستهلاك من الدخل الجاري أو الحالي. وعلى ضوء ذلك تتوقف تغيرات الاستهلاك في المدى القصير على تغيرات الدخل، لا على تغيرات الميل إلى الاستهلاك. لذلك يعتبر الدخل الجاري بصورة عامة المتغير الأساس الذي يحدد

الاستهلاك في الفترة القصيرة. ولقد افترض كينز أن الاستهلاك يزداد كلما زاد الدخل، لكن الزيادة في الاستهلاك تكون أقل من الزيادة في الدخل. ولهذا السبب افترض كينز أن الميل الحدي إلى الاستهلاك أكبر من الصفر، وأقل من الواحد. كما افترض أن الميل الوسطي إلى الاستهلاك ينخفض كلما زاد الدخل. ومن أجل أن ينخفض الميل الوسطي إلى الاستهلاك بارتفاع الدخل فإن دالة الاستهلاك لا بُدَّ أن تقطع المحور العمودي (محور الاستهلاك) في نقطة تقع فوق مركز الإحداثين (الأصل)، كما يجب أن يكون الميل الحدي للاستهلاك أقل من الواحد<sup>(١٥)</sup>.

## ٢- المقاربات الجديدة أ- نظرية الدخل النسبي

تتلخص نظرية الدخل النسبي لجيمس ديوزنبيري في أن الاستهلاك هو دالة تابعة للدخل النسبي، أي الدخل نسبة إلى دخول الأفراد الآخرين أو استهلاكهم ونسبة إلى الدخل السابق أو الاستهلاك السابق. ولقد لاحظ ديوزنبيري أن الميل الوسطي إلى الاستهلاك لشخص ما ما هو إلا دالة عكسية لوضعه الاقتصادي نسبة إلى الأفراد الذين يعيشون معه أو يجاورونه. وهذا يعني أنه إذا كان هذا الشخص له أقل دخل في مجموعته فإن ميله الوسطي إلى الاستهلاك سيكون كبيراً؛ أما إذا كان له أعلى دخل فإن ميله الوسطي إلى الاستهلاك سيكون صغيراً؛ والسبب في ذلك أن هذا الشخص يشعر بالطمأنينة والارتياح إذا كان استهلاكه أكبر من استهلاك الأشخاص الآخرين، لذا ربما يكون هذا دافعاً له لتخفيضه. بينما لا يشعر بالطمأنينة والارتياح إذا كان استهلاكه أقل من استهلاك الآخرين، لذا ربما سيرفعه. وبما أن استهلاك الفرد هو دالة تابعة لدخله نسبة إلى دخول الأفراد الآخرين فلا داعي إذن لأن نفترض أن نسبة الاستهلاك إلى الدخل الكلي (الميل الوسطي الكلي إلى الاستهلاك) سينخفض عندما يرتفع دخل كل فرد من أفراد المجتمع.

ولقد افترض ديوزنبيري أن الاستهلاك الكلي هو دالة تابعة للدخل الحالي (الجاري)، وليس لأي دخل سابق، أي

$$C = f(Y_c, Y_{pp})$$

#### • تأثير الزكاة في الاستهلاك والمتغيرات الاقتصادية

حيث  $C$  تمثل، كالعادة، الاستهلاك الكلي أو الوطني و( $Y_c$ ) تمثل الدخل الحالي والجاري، و( $Y_{pp}$ ) تمثل أعلى دخل سابق، واستخرج دبوريزي دالة الاستهلاك التالية:

$$(C/Y_c) = a + b(Y_c/Y_{pp})$$

من هذا تستنتج أنه إذا كان ( $Y_c$ ) أكبر من ( $Y_{pp}$ ) (ولكنّ الزيادة في الدخل الحالي هي زيادة مؤقتة) فإن هذا الفرد سيزيد من استهلاكه ولكنّ بنسبة أقلّ من الزيادة في الدخل، أي إن هناك علاقة غير تناسبية بين الاستهلاك والدخل.

أما إذا كان ( $Y_c$ ) أكبر من ( $Y_{pp}$ )، ولكن الزيادة في الدخل الحالي هي زيادة دائمة، فإن الفرد سيزيد من استهلاكه بنفس الزيادة في الدخل، ما يعني أن هناك علاقة تناسبية بين الاستهلاك والدخل.

أما إذا كان أعلى الدخل السابق ( $Y_{pp}$ ) أكبر من الدخل الحالي ( $Y_c$ ) فإن الفرد سيخفض من استهلاكه. غير أن التخفيض في الاستهلاك سيكون أقلّ من التخفيض في الدخل؛ لأن هذا الفرد سيحاول المحافظة على المستوى السابق من الاستهلاك.<sup>(١٦)</sup>

#### مشاكل نظرية ديورنبري

يمكن التطرّق لبعض الانتقادات التي تعرضت لها نظرية الدخل المقارن:  
أولاً: رفض الكثير من الاقتصاديين فكرة أن الأفراد يبنون قرارات الاستهلاك على عوامل غير رشيدة، مثل: الدخل النسبي. فسعي الأفراد إلى تعظيم المنفعة والإشباع لا يمكن أن يدفعهم للتقليد.

ثانياً: مشكلة أخرى بالنسبة إلى نظرية الدخل النسبي هي تلك المتعلقة بآثر الثروة على الدخل، حيث إن الاختلاف في الثروة يؤدي إلى اختلاف في الميل إلى الاستهلاك، حتّى لو تساوت الدخول.

لا بدّ من الإشارة أخيراً إلى أن نظرية الدخل النسبي أو أثر التقليد على الرغم من الانتقادات التي تعرضت لها، إلّا أنها تفسّر بشكل كبير طريقة الاستهلاك في الدول النامية والمتخلفة، حيث يمكن ملاحظة أن أصحاب الدخول المرتفعة في هذه

الدول - وهم ذوو القدرة الادخارية - يحاولون تقليد نماذج الاستهلاك في الدول المتقدمة، ويسرفون في الاستهلاك الكمالي. علماً أن هذا يعتبر من أحد عوائق التنمية؛ لأن الإسراف في الاستهلاك على الكماليات يؤدي إلى تضائل في قيمة المدخرات، ما يعني تراجعاً في التكوين الرأسمالي، الذي هو أحد أهم أسس التنمية، كما هو معلوم<sup>(١٧)</sup>.

### ب - أثر الدخول الماضية أو أثر الكبح

حسب الاقتصادي تي. أم. براون فإن مستوى الاستهلاك لا يرتبط فقط بالدخل الجاري (كما أشار إلى ذلك كينز)، ولكن أيضاً بأكبر مستوى للدخل تم الوصول إليه في الماضي. وهذا ما يسمى بأثر الكبح أو أثر الذاكرة (memory effect)، حيث ستحجم العائلات عن تخفيض استهلاكها بنفس نسب انخفاض دخلها المتاح؛ لأنهم سيعتمدون أولاً على ادخاراتهم.

الحقيقة هي أن دوسنييري قد أشار إلى أثر الكبح ضمناً عندما قال بأن السلوك الاستهلاكي يكتسب بالعادة، وبالتالي فإن الأسر التي ينخفض دخلها الحقيقي المتاح سوف تحاول الحفاظ على نمطها الاستهلاكي<sup>(١٨)</sup>.

### ج - نظرية الدخل الدائم

التفسير الآخر المتعلق بعدم اتساق العلاقة بين الاستهلاك والدخل في المدى القصير والمدى الطويل يتمثل في نظرية الدخل الدائم، لميلتون فريدمان. ويرى فريدمان، مثل جيمس ديوزنبيري، أن العلاقة بين الاستهلاك والدخل في المدى الطويل هي علاقة تناسبية، حيث يقول فريدمان بأن الاستهلاك في المدى الطويل يتحدد بتوقعات الأفراد لدخولهم المستقبلية. فالخريج الجامعي الذي هو في بداية حياته المهنية يميل إلى التمتع بالاستهلاك المرتفع (عن طريق الاقتراض)؛ لأنه يتوقع أن يكون له دخل مرتفع في المستقبل. وبشكل عام يمكن تلخيص نظرية الدخل الدائم لفريدمان في نظام يتكون من ثلاث معادلات، هي:

$$C = k y_p \quad (١)$$

$$y_c = y_p + y_T \quad (٢)$$



$$C = C_p + C_T \quad (3)$$

تشير المعادلة رقم (١) إلى أن الاستهلاك الدائم أو المخطط للفرد ( $C_p$ ) عبارة عن كسر ما ( $k$ ) من دخله الحقيقي الدائم أو المخطط. ويرى فريدمان أن الباراميتير ( $k$ ) يعتمد على متغيرات متعددة، منها، بشكل خاص: معدل الفائدة ( $i$ )؛ الثروة غير البشرية إلى الثروة الكلية (بشرية وغير بشرية) ( $w$ )؛ وعوامل أخرى ( $u$ )، مثل: العمر، الذوق، الجنس، العادات... إلخ، أي:

$$k = f(i, w, u)$$

ولقد افترض فريدمان بأن ( $k$ ) ثابت نسبياً ومستقل عن الدخل الدائم، بمعنى أنه لا يوجد ارتباط بين ( $k$ ) و( $y_p$ ).

أما العلاقة الثانية فهي تبين مكونات الدخل الحقيقي الحالي ( $y_c$ ) خلال فترة زمنية معينة. ويعامل فريدمان هذا الدخل على أنه مجموع الدخل الحقيقي الدائم ( $y_p$ ) والدخل الحقيقي العابر ( $y_T$ ) (غير المتوقع). والدخل الدائم هنا هو عبارة عن المتوسط المرجح للقيم السابقة والحالية للدخل، أما الدخل المؤقت أو العابر (غير المتوقع) ( $y_T$ ) فهو يعكس في رأي فريدمان الفرق بين الدخل الحالي والدخل الدائم، وهو يمكن أن يكون موجباً (حالة ربح الرهان الرياضي) أو سالباً (حالة التوقف عن العمل).

أما المعادلة الثالثة فهي تبين أن الاستهلاك الجاري ( $C_c$ ) يؤلف مجموع الاستهلاك الدائم ( $C_p$ ) والاستهلاك المؤقت (العابر). والاستهلاك الدائم يعكس قيمة البضائع والخدمات المخطط استهلاكها خلال الفترة الزمنية المعينة، بينما الاستهلاك المؤقت أو العابر فيعكس شراء البضائع التي تكون غير متوفرة بشكل كافٍ، أو مفقودة وعندما تظهر فجأة في السوق فإنه يتم شراؤها. ومن المهم أن نشير هنا إلى أن الاستهلاك في هذه النظرية يستبعد منه البضائع المعمرة، حيث اعتبرت هذه البضائع ادخاراً، لأن استعمالها يستمر مدة طويلة. ولقد افترض فريدمان أيضاً عدم وجود ارتباط أو علاقة بين الاستهلاك المؤقت (العابر) والدخل العابر (المؤقت) وبين الاستهلاك العابر والاستهلاك الدائم، وأخيراً بين الدخل الدائم والدخل العابر. وهذه الفرضيات تعني أن أي زيادة أو نقص في الدخل العابر لن يتبعها أي تغير في الاستهلاك، ما يعني بالطبع أن الميل الحدي للاستهلاك الناجم عن الدخل العابر

يساوي الصفر، أي:  $C_c = k (y_c - Y_T) + C_T$  (دالة استهلاك الفرد).  
ومن خلال هذه العلاقة نلاحظ أن الاستهلاك الحالي يساوي جزءاً ما من الفرق بين الدخل الحالي والدخل العابر، بزيادة احتمال حدوث استهلاك مؤقت (سلبي أو إيجابي). وبما أن دالة الاستهلاك الكلية لها نفس خصائص دالة الاستهلاك الفردية لذا يمكن كتابة دالة الاستهلاك الكلية كما يلي:  $C = k (y_c - Y_T) + C_T$  (دالة الاستهلاك الكلي).

حيث (K) لها نفس المدلول السابق، إلا أن لها بالإضافة إلى ذلك مدلولاً كلياً. أما المتغيرات الباقية فهي متغيرات كلية، ولها نفس المدلول السابق أيضاً. ويجب أن نشير هنا إلى أن الفرضيات السابقة التي تنصّ على عدم وجود ارتباط بين الاستهلاك المؤقت والدخل المؤقت وبين الاستهلاك العابر والاستهلاك الدائم، وأخيراً بين الدخل الدائم والدخل العابر، تبقى سارية المفعول هي الأخرى في هذه الدالة الكلية.

وفي المدى الطويل، وبالنسبة إلى مجموعة كبيرة من الأفراد، يمكن لنا أن نتوقع أن العناصر المؤقتة للاستهلاك والدخل ستزول أو تلغي بعضها البعض. وبمعنى آخر: على المستوى الكلي، وفي المدى الطويل، إن ما يربحه شخصٌ ما عن طريق الرهان الرياضي (دخل مؤقت) سيلغي خسارة الشخص الآخر بسبب حادث سرقة مثلاً. كما أن الاستهلاك الإيجابي بالنسبة إلى فردٍ ما سيلغي الاستهلاك السلبي لفردٍ آخر. ونستج من ذلك أن الاستهلاك العابر في المدى الطويل، وعلى المستوى الكلي، سوف يساوي الصفر. كما أن الدخل المؤقت سيساوي الصفر أيضاً، أي:  $Y_I = C_T = 0$ .

ومن العلاقة الأخيرة يتبين لنا أن الميل الوسطي إلى الاستهلاك (APC) والميل الحدي إلى الاستهلاك (MPC) متساويان، أي:

$$\text{ثابت } (MPC) = \frac{\Delta C}{\Delta Y} = \frac{dC}{dY} = K = \text{ثابت}$$

$$\text{ثابت } (APC) = \frac{C}{Y} = K = \text{ثابت}$$

إذن

$$\text{ثابت } (APC) = \text{الميل الوسطي إلى الاستهلاك} = \text{الميل الحدي إلى الاستهلاك} = (MPC)$$

الحدّي إلى الاستهلاك.

وهكذا نستج أن هناك علاقة تناسبية في المدى الطويل بين الاستهلاك

#### • تأثير الزكاة في الاستهلاك والمتغيرات الاقتصادية

والدخل، أي عندما يزداد الدخل بنسبة ما فإن الاستهلاك سوف يزداد بنفس النسبة. أما في المدى القصير فإن العناصر المؤقتة (العابرة) للدخل والاستهلاك لن تساوي الصفر، بل نتوقع أن تكون لها قيم.

والآن لا بد أن يكون واضحاً أن القرارات الخاصة بالسياسة الاقتصادية، التي تغير فجأة أو مؤقتاً مستوى الدخل التصريفي للأفراد، ربما لن يكون لها أي أثر على سلوك الاستهلاك الحالي. فعلى سبيل المثال: خلال فترة التضخم عادة لا بد من رفع الضرائب؛ فإذا توقع المستهلكون أن التضخم سيستمر فإنهم ربما لن يخفضوا من استهلاكهم، بالرغم من أن دخولهم قد انخفضت جراء زيادة الضرائب. واستناداً إلى نظرية الدخل الدائم فإن الزيادة المفاجئة للضرائب ستؤدي إلى تخفيض الدخل العابر، وبالتالي سيكون لها أثر بسيط جداً، أو لن يكون لها أي أثر على الاستهلاك الحالي. وفي الحالة العكسية، حالة الكساد، عادة لا بد من تخفيض الضرائب، فإذا توقع الأفراد بأن ذلك إشارة على استمرارية الكساد فإنهم ربما سيخفضون من استهلاكهم، على الرغم من ارتفاع دخولهم نتيجة انخفاض الضرائب.

وعلى الرغم من أن الدراسات التجريبية التي تمت تدعم نظرية الدخل الدائم، إلا أن هناك انتقادات كثيرة موجهة إليها، ومن بينها: الانتقاد الخاص بالفرضية القائلة بعدم وجود ارتباط بين الاستهلاك العابر والدخل العابر، حيث ثبت أن هناك علاقة بين هذين العنصرين. أما الانتقاد الآخر فيتمثل في صعوبة قياس الدخل الدائم مهما كانت الوسائل الإحصائية المستعملة<sup>(١٩)</sup>.

#### د - نظرية دورة (حلقة) الحياة

١. تنص هذه النظرية، التي قدمها كل من: موديلياني وأندو، على أن المستهلك يرغب في توزيع موارده بشكل يمكنه من المحافظة على نفس المستوى تقريباً من الاستهلاك في كل سنة من سنوات حياته. فكما هو معروف إن دخل الفرد يتأثر بعوامل كثيرة، منها: العمر، الحالة التعليمية، الخبرة، إلخ. وبالتالي فإن الاستهلاك يتأثر أيضاً بهذه العوامل. فمن ملاحظة الشكل أدناه نجد أن الإنسان عندما يكون شاباً، وفي مستهل حياته الوظيفية، يستهلك كثيراً (زواج، شراء سيارة، شراء بيت،

إلخ)، بل إن استهلاكه يفوق دخله أحياناً (يستقرض مثلاً). لكن عندما يصبح في متوسط عمره (٤٠ سنة إلى ٤٥ سنة) فإنه يصبح يدّخر أكثر، وذلك كي يتمكن من أن يحافظ على نفس المستوى من الاستهلاك بعد التقاعد، حيث بعد تقاعده سوف يستعمل مدّخراته إلى أن يموت<sup>(٢٠)</sup>.

ولقد تعرّضت نظرية دورة الحياة هي الأخرى للانتقاد. وقد كان من أهم الانتقادات الموجهة إليها هو أنها تتكوّن من متغيرات مختلفة يصعب قياسها، وخاصة في ما يتعلق بالدخل المتوقع في المستقبل، حيث مهما كانت الوسائل الإحصائية الدقيقة المستعملة، ومهما كانت البيانات الإحصائية المجمعة، فإنه من الصعب جداً حساب الدخل المتوقع بشكل دقيق. كما تفترض النظرية وجود درجة غير معقولة من العقلانية لدى المستهلكين، حيث تفترض أن المستهلكين يمكن لهم التنبؤ بالمستقبل بشكل دقيق، وهذا بطبيعة الحال صعب جداً.

وبالرغم من هذه الانتقادات الموجهة إلى نظرية دورة الحياة فإنها تتضمن تفسيرات اقتصادية كلية لأثر معدل نمو السكان في النسبة الكلية للدّخار على الدخل، حيث إنها تبين أنه كلما كان معدل نمو السكان أسرع كلما كان معدل الدّخار الكلي أكبر، وهذا لأن زيادة عدد السكان يؤدي إلى زيادة عدد العائلات التي ستدّخر من أجل المحافظة على نفس المستوى من الاستهلاك بعد التقاعد.

### ٣- نظرية الاستهلاك في الإسلام

#### أ- تعريف الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي<sup>(٢١)</sup>

هو مجموعة التصرفات التي تشكل سلة السلع والخدمات من الطيبات التي تتّجه نحو الوفاء بالحاجات والرغبات المتعلقة بأفراد المجتمع، والتي تتحدّد طبيعتها وأولوياتها باعتماد على القواعد والمبادئ الإسلامية، وذلك لغرض التمتع والاستعانة بها على طاعة الله سبحانه وتعالى.

يمكن أن نجل أهميّة الاستهلاك في خمسة أمور رئيسية:

أولاً: جعل الله تعالى الطبيعة البشرية بحيث تتطلب حداً أدنى من الاستهلاك؛

لتستمر على قيد الحياة.

#### • تأثير الزكاة في الاستهلاك والمتغيرات الاقتصادية

- ثانياً:** يشكل الاستهلاك جزءاً رئيساً من مكونات الطلب الكلي.
- ثالثاً:** يعتبر نشاط القطاع الاستهلاكي هو المحور المولد الذي تدور حوله جميع نشاطات القطاعات الاقتصادية الأخرى.
- رابعاً:** بتحديد مستوى الاستهلاك يمكن استنتاج مستوى الادّخار المحلي، الذي يعتبر مهماً لتمويل الاستثمار، وتكوين رأس المال، الذي يعتبر عنصراً ضرورياً لتحقيق التنمية في العالم الإسلامي.
- خامساً:** إن اتباع الرشادة في التصرفات الاستهلاكية يؤدي إلى قيام المسلمين بواجباتهم ومسؤولياتهم تجاه مختلف أولويات المجتمع الإسلامي على الوجه الأمثل.

#### ب - الإطار النظري مبدأ الرشادة الإسلامي<sup>(٢٢)</sup>

- ومبدأ الرشادة يعني مجموع الدوافع العقلانية والمنطقية والقيمية التي توجه الكيفية التي يخصص بها الأفراد جزءاً من دخولهم للإنفاق على السلع والخدمات النهائية؛ للوفاء بمتطلباتهم الحياتية (العضوية) والنفسية والروحية.
- ويعتمد مبدأ الرشادة الإسلامي على ثلاثة عناصر رئيسة، وهي:
- ١- مفهوم النجاح والفلاح.
  - ٢- النطاق الزمني لسلوك المستهلك.
  - ٣- مفهوم المحافظة على الثروة وإنمائها.

#### ١- مفهوم النجاح

- هو الفلاح في توجيه الفرد لدخله؛ ليحقق أقصى منفعة له وللأفراد المرتبطين به، في إطار التعاليم والتشريعات الإسلامية

#### ٢- النطاق الزمني لسلوك المستهلك

- يقسم المستهلك المسلم موارد النادرة من الدخل والوقت في تحصيل منافع مادية وروحية في الحياة الدنيا والآخرة. وترتبط منافع المسلم المادية والروحية في الدنيا

• د. الشيخ حسن آقا نظري / آ. باقر جاسم المبرقع

والآخرة بمدى التزامه بأوامر الله سبحانه وتعالى، ومنها: نفع الغير، والإنفاق عليهم في سبيل الله، حتى ولو لم يتحقق نفع مادي مباشر من هذا السلوك.

### ٣- مفهوم المحافظة على الثروة وإنمائها

يعتبر الإسلام مقدرة بعض المسلمين على تكوين دخل مرتفع وتحقيق ثروة كبيرة من النعم التي يحبيها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده، إذا استخدمت في طاعته.

### ج - القواعد والمبادئ الرئيسية لنظرية الاستهلاك المتغيرات المستقلة الجديدة

١. الإيمان: يلعب الإيمان دوراً رئيساً في التأثير على توزيع دخل المسلم بين مختلف أوجه الإنفاق الاستهلاكية الحاضرة والمستقبلية والإنفاق في سبيل الله.
٢. معدل العائد على المضاربة: يستثمر المستهلك المسلم جزءاً من دخله بواسطة المضاربة أو المشاركة.
٣. الإنفاق في سبيل الله: ويشمل الزكاة والصدقات، والتي تعيد توزيع الدخل والثروة داخل المجتمع بمختلف فئاته الاجتماعية.

### المتغيرات السائدة

١. الدخل: يلعب الدخل تأثيره على استهلاك المسلم، وذلك في إطار حدّين: أدنى؛ وأعلى. فهناك حدّ أدنى لمستوى الدخل، الذي يمكن أن يتاح عادةً لكل مسلم. ويقابل الحدّ الأدنى للاستهلاك حدّ أقصى لإمكانية تأثير الزيادة في الدخل على الاستهلاك. وهذا الحدّ الأقصى مرتبط بتفسير الإسراف والتبذير حسب ظروف الزمان والمكان للمستهلك المسلم.
٢. الأذواق: هناك عدّة مبادئ تحدّد دور أذواق المستهلك المسلم في اختيار قائمة السلع والخدمات الاستهلاكية، وفي كيفية استهلاكها. فالطبيّات من السلع والخدمات هي القائمة التي يمكن أن تدخل في سلة

• تأثير الزكاة في الاستهلاك والمتغيرات الاقتصادية

الاستهلاك الإسلامية. ويمكن أن نجل خصائص الطيبات أو سلة السلع الاستهلاكية الإسلامية بما يلي:

١. إنها تشتمل على كل السلع والخدمات التي لم يرد نهياً أو تحريماً لها.
٢. إن الأصل في الأشياء الحل؛ حيث إن ما حرم قليلاً جداً بالنسبة إلى المجموع.
٣. استهلاك الطيبات باعتدال يؤدي إلى التوازن النفسي والروحي والجسمي للإنسان.

٤. السلع الطيبة هي السلع الاقتصادية.

د. النماذج الاستهلاكية التقليدية الإسلامية<sup>(٣٣)</sup>.

### ١- نموذج الاستهلاك في إطار الطلب الكلي

ويعتمد هذا النموذج على تقسيم أي مجتمع إلى فئتين، هما: مجموعة الأغنياء؛ ومجموعة الفقراء. ويفترض أن الميل الحدي إلى الاستهلاك في مجموعة الفقراء  $b_1$  أكبر الميل الحدي إلى الاستهلاك في مجموعة الأغنياء  $b_2$ ، وبالتالي يمكن كتابة دالة الاستهلاك في الإطار غير الإسلامي على الشكل التالي:

$$C = a + b_1 (RY) + b_2 \{ (1 - R) Y \} \quad (١)$$

حيث:

C: الاستهلاك في الاقتصاد غير الإسلامي.

A: القيمة الاستهلاكية أو الاستهلاك المستقل.

RY: دخل الأغنياء. وتمثل R ثابت بين الصفر والواحد (نسبة دخل الأغنياء إلى

الدخل الكلي).

( ١ R) Y -: دخل الفقراء.

وبإدخال عامل الزكاة مع الافتراضات السابقة يفترض النموذج أن ذلك يمثل

الإطار الإسلامي للاستهلاك، كما توضحه المعادلة التالية:

$$C^* = a + b_1 (R - Z) Y + b_2 (1 - R + Z) Y \quad (٢)$$

حيث:

❖ C: الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي.

Z: معدل أداء الزكاة.

وبطرح المعادلة (١) من (٢) نستخرج الفرق بين الاستهلاك في الإطار الإسلامي والاستهلاك في الإطار غير الإسلامي.

وبعد الطرح الجبري نحصل على:

$$C^* - C = (b_2 - b_1) zy \quad (٣)$$

وحيث إن الميل الحدي إلى الاستهلاك لمجموعة الفقراء  $b_2$  أكبر من الميل الحدي إلى الاستهلاك لمجموعة الأغنياء  $b_1$  فإن الجانب الأيسر من المعادلة (٣) أكبر من الصفر، وبالتالي فإن الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي أكبر من الاستهلاك في الاقتصاد غير الإسلامي.

وبمفاضلة المعادلة (٣) بالنسبة إلى الدخل نحصل على:

$$(b_2 - b_1) z = ٠ \quad (٤)$$

## ٢- نموذج الاستهلاك في إطار العرض الكلي

تعتبر النتائج في النموذج السابق عن نتائج إيجابية لو كان اقتصاد العالم المسلم اقتصاداً حديثاً متقدماً. ولكن العالم المسلم عالم نام، ولذلك فإن التنمية هي أهم مشكلة تواجه العالم المسلم. وإن النظام الاقتصادي الإسلامي لا بُدَّ أن يوضح استراتيجية تبرز الاهتمام بجوانب العرض الكلي. والعرض الكلي يتضمن الإنتاج الكلي الذي يتحدد بعناصر الإنتاج، وأهمها: العمل ورأس المال. وحيث إن النظرية السائدة في التنمية في النظرية الكلاسيكية، التي تؤكد على دور رأس المال، فإن الاستثمار، وهو معدل تراكم رأس المال، لن يصبح العنصر الأساس الذي يجب أن ينال الأولوية في استراتيجية التنمية، ومن ثم زيادة الادّخار، وهو الجانب التمويلي للاستثمار. وبالتالي يعتبر التقليل من الاستهلاك ضرورياً لأي محاولة جادة للتنمية الاقتصادية.

ولذلك فإن النموذج الحالي يعيد بناء نموذج الاستهلاك باستخدام دوال ومتغيرات أكثر شمولاً (التقوى، الإنفاق في سبيل الله...)، في إطار زمني يتسع ليشمل الأجلين: القصير؛ والطويل.



#### • تأثير الزكاة في الاستهلاك والمتغيرات الاقتصادية

إن أهم النتائج التي توصلنا إليها عند دراسة تنظيم الاستهلاك في الإسلام وسلوك المستهلك المسلم، مقارنةً بالأنظمة الاقتصادية الأخرى، هي:

هناك مآخذ على الاستهلاك في النظام الرأسمالي، منها: إن إطلاق الحرية في الاستهلاك قد أدّى إلى تفشّي الأزمات الاقتصادية، ونموّ العادات الاستهلاكية السيئة، من إسراف وتبذير، كما أدّى إلى التأثير على توجيه الموارد نحو إنتاج السلع الكمالية.

ومما يؤخذ على تنظيم الاستهلاك في النظام الاشتراكي عدم واقعيته، وتقييده لحرية المستهلك في اختيار السلع والخدمات، وعدم وجود ضوابط وقيود أخلاقية على الاستهلاك.

وهناك تميّز لتقسيمات السلع في الدراسات الفقهية عن تلك التقسيمات في الدراسات الاقتصادية.

ترتبط الحاجة في الاقتصاد الإسلامي بمقاصد الشريعة العامة وضوابط الشرع والقيم والأخلاق.

للاستهلاك في الإسلام ضوابطه، التي تجعل المستهلك المسلم يتّصف بدرجة عالية من الرشد الاقتصادي.

هناك عدّة وسائل لتنظيم الاستهلاك في الإسلام، تقوم في جانب منها على عقيدة الفرد المسلم، وفي جانب آخر على قيام وليّ الأمر بتطبيق قواعد السلوك الاستهلاكي.

تحليل سلوك المستهلك في النظام الرأسمالي لا يصلح للتطبيق في النظام الإسلامي؛ لاختلاف خصائص كلّ من النظامين.

يمكن قبول دالة الاستهلاك كما جاء بها كينز كأداة تحليلية، مع التحفظ على نتائج النظرية الكينزية؛ لإهمالها الجوانب الاجتماعية.

**دالة الاستهلاك في المجتمع الإسلامي أعلى منها في المجتمع غير الإسلامي  
الفروق الجوهرية بين النظام الاقتصادي الإسلامي والنظام الرأسمالي  
أولاً: من حيث المقصد**

يتمثل مقصد النظام الاقتصادي الإسلامي في إشباع الحاجات الأصلية

للاهتمام، وتوفير حد الكفاية الكريم؛ ليحيا الناس حياة طيبة رغيدة، وليعينهم على تعمير الأرض وعبادة الله عز وجل. وبذلك هو يهدف إلى تحقيق الإشباع المادي والروحي للإنسان. وأساس ذلك قول الله عز وجل: ﴿هُوَ أَشْأَكُكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَغْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: ٦١)، وقوله كذلك: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦).  
أما مقاصد النظام الاقتصادي الرأسمالي فهي تحقيق أقصى إشباع مادي ممكن، وتكوين الثروات، بدون أي اعتبار للإشباع الروحي.

### ثانياً: من حيث المنهج

يقوم النظام الاقتصادي الإسلامي على منهج عقائدي أخلاقي، مبعثه الحلال والطيبات والأمانة والصدق والطهارة والتكافل والتعاون والمحبة والأخوة، مع الإيمان بأن العمل (ومنه المعاملات الاقتصادية) عبادة. وأساس ذلك قول الله عز وجل: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالاً طَيِّباً وَاشْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ﴾ (النحل: ١١٤)، وقول الرسول (صس): (طلب الحلال فريضة بعد الفريضة) (متفق عليه).

أما النظام الاقتصادي الرأسمالي فهو يقوم على منهج الفصل بين الدين وحلبة الحياة، فلا دخل للعقيدة والأخلاق بالاقتصاد. ومن المفاهيم التي يلزمون بها أنفسهم: (الدين لله، والوطن للجميع)، (دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله)، كما يقولون: (الغاية تبرر الوسيلة)، وهذه المفاهيم وغيرها مرفوضة تماماً في الفكر الإسلامي.

### ثالثاً: من حيث التشريع

يضبط النظام الاقتصادي الإسلامي مجموعة من القواعد (الأصول أو الأسس) المستنبطة من مصادر الشريعة الإسلامية: القرآن والسنة واجتهاد الفقهاء الثقات. كما أنه لا يتعارض مع مقاصد الشريعة الإسلامية، بل يعمل على تحقيقها، وهي حفظ الدين والعقل والنفوس والعرض والمال. وتتسم قواعد الاقتصاد الإسلامي بالثبات والعالمية والواقعية، وتأتي المرونة في التفاصيل والإجراءات والأساليب والأدوات والوسائل.

بينما يحكم النظم الاقتصادية الوضعية مجموعة من المبادئ والأسس من

#### • تأثير الزكاة في الاستهلاك والمتغيرات الاقتصادية

استتباط واستقراء البشر الذي يصيب ويخطئ. كما تتأثر هذه المبادئ بالأيديولوجيا التي تنتهجها الحكومة، سواء أكانت حرةً برجوازية أو شيوعية أو اشتراكية أو تعاونية أو رأسمالية. وعليه هي غير ثابتة أو مستقرة، بل دائمة التغيير والتبديل. وتتصف كذلك بالتضاد والنقص والانقراض. كما تتأثر بالتغيرات الدائمة في الظروف المحيطة؛ وذلك لأن واضعيها ينقصهم المعرفة الكاملة باحتياجات البشرية، كما لا يعلمون الغيب.

#### رابعاً: من حيث الأساليب والوسائل

يستخدم فقهاء ومطبّقو قواعد الاقتصاد الإسلامي مجموعة من الأساليب والوسائل التي تحقق المقاصد والغايات، شريطة أن تكون مشروعة. وعليهم أن يأخذوا بأحدث أساليب التقنية الحديثة؛ فالحكمة ضالة المسلم، أينما وجدها فهو أحقّ الناس بها.

وطبقاً لهذا المفهوم نجد تشابهاً بين بعض الأساليب والوسائل الاقتصادية التي تستخدم في النظم الاقتصادية الإسلامية والرأسمالية؛ لأن ذلك من الأمور التجريدية. والفارق الأساس في هذا الأمر هو أن الإسلام يركّز على مشروعية الغاية ومشروعية الأساليب والوسائل، بينما لا يعتقد بذلك في النظام الاقتصادي الرأسمالي.

#### خامساً: من حيث المقومات

يقوم النظام الاقتصادي الإسلامي على مجموعة من المقومات، من أبرزها: زكاة المال، وتحريم الربا وكافة المعاملات التي تؤدي إلى أكل أموال الناس بالباطل. كما يطبق التكافل الاجتماعي، وغير ذلك من المقومات المشروعة التي تحقق للإنسان الحياة الرغيدة ورضا الله عزّ وجلّ.

بينما تختلف هذه المقومات في النظام الرأسمالي. فعلى سبيل المثال: تأخذ هذه النظم بنظام الفائدة ونظام الضرائب المباشرة وغير المباشرة. وهذه الأمور تسبّب خللاً في المعاملات الاقتصادية، وتقود إلى تكدّس الأموال في يد حفنة من الناس؛ ليسيطروا على مقادير الآخرين. وهذا ما يقول به علماء وكتّاب الاقتصاد الوضعي الآن.

• د. الشيخ حسن آقا نظري / أ. باقر جاسم المبرقع

### سادساً: الفرق من حيث حركة السوق

يعمل النظام الاقتصادي الإسلامي في ظلّ سوق حرّة طاهرة نظيفة، خالية تماماً من: الفرر والجهالة والتدليس والمقامرة والغشّ والاحتكار والاستغلال والمنازعة... إلخ، وكل صور البيوع التي تؤديّ إلى أكل أموال الناس بالباطل. ويضبط التزام المتعاملين بذلك كلّ من: الوازع الديني؛ والرقابة الاجتماعية؛ والرقابة الحكومية. ويجوز للدولة التدخل في السوق إذا ما حدث خللٌ يترتب عليه ضررٌ للأفراد والمجتمع.

يقوم النظام الاقتصادي الرأسمالي على فكرة حرّية السوق، أو ما يسمى أحياناً باقتصاد الطلب المنبثق من السوق بدون ضوابط أو حدود؛ لمنع الاحتكار والسيطرة والجشع وكل ما يمسّ ذاتية الإنسان، وحفظ عقيدته وعقله وعرضه ونفسه وماله.

بينما يعمل النظام الاقتصادي الرأسمالي في ظلّ سوق حرة مطلقة بدون ضوابط عقائدية أو خلقية، تؤديّ في معظم الأحيان إلى تكوين التكتّلات والاحتكارات والاستغلال. وهذا هو الواقع في الدول الرأسمالية الآن، والتي بدأت أخيراً بتدخل الدولة؛ للحدّ من تلك التكتّلات والاحتكارات.

### سابعاً: الفروق من حيث الملكية

الأصل في النظام الاقتصادي الإسلامي الملكية الخاصة، وتكون مسؤولية الدولة حمايتها، وتهيئة المناخ للنماء والتطوير. ويلتزم الأفراد بسداد ما عليهم من حقوق على هذه الملكية، مثل: الزكاة والصدقات والجزية والخراج... وكذلك من حقّ الدولة أن توظّف أموال الأغنياء في حال الضرورة إذا لم تكفّ الإيرادات. كما توجد الملكية العامة، بضوابط، ولتحقيق مقاصد معينة لا يمكن للقطاع الخاص الوفاء بها، مثل: المنافع العامة. كما لا يجوز للدولة أن تأخذ ملك إنسانٍ لمنفعة عامة عند الضرورة بلا عوض.

أما في ظلّ النظام الرأسمالي الاقتصادي فإن الأصل الملكية الخاصة، وتكون الملكية العامة في أضيق الحدود. وتتمثّل حقوق الدولة على أساس الملكية الخاصة في الضرائب والرسوم المختلفة، والتي عادة ما تكون مرتفعة. والمفهوم السائد هو: دعه

#### • تأثير الزكاة في الاستهلاك والمتغيرات الاقتصادية

يعمل، دعه يسير، وفي ظلّ النظام الاقتصادي. ويتّضح من التحليل السابق أن هناك فروقاً جوهرية أساسية بين النظام الاقتصادي الإسلامي وبين النظام الاقتصادي الرأسمالي، وأن من الخطأ القول بأن الاقتصاد هو الاقتصاد، وأنه لا فرق بين الاقتصاد الإسلامي وبين الاقتصاد الرأسمالي، أو نعت الاقتصاد الإسلامي بالرأسمالية.

وعندما تُطبّق أسس الاقتصاد الإسلامي في مجتمع إسلامي سوف تتحقق الحياة الرغيدة الكريمة للناس، وتكون مسؤولية الدولة هي توفير حدّ الكفاية لكل فرد، بصرف النظر عن دينه وفكره.

#### الخاتمة

مطالعتنا لعدد من الدراسات والأبحاث العلمية والمراجع التي عُيّنت بالمقارنة بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الرأسمالي، ومن خلال هذا البحث المتواضع والبسيط، قد خلصنا إلى عدّة نقاط جوهرية وهامة تبرز أوجه هذه الدراسة، وهي:

١. الفوارق الاقتصادية بين النظرية والتطبيق في كلا النظامين الإسلامي والرأسمالي.

٢. الفوارق الاجتماعية بين النظرية والتطبيق في كلا النظامين الإسلامي والرأسمالي.

٣. الفوارق الأدبية بين النظرية والتطبيق في كلا النظامين الإسلامي والرأسمالي.

ونقصد بالفوارق الأدبية البُعد الإنساني والسلوكي في النظرية والتطبيق بين كلا النظامين.

وقد كانت النتيجة في ما يتعلّق بالتنظير والتطبيق بين كلا النظامين هي ترجيح الفكر التنظيري والتطبيقي للنظام الإسلامي في المعالجات الاقتصادية عن النظام الرأسمالي، الذي اتّخذ من مبدأ الربح والخسارة متفرداً طريقاً وحيداً أو خياراً جازماً لتعاملاته الاقتصادية، في الوقت الذي اتخذ فيه نظام الاقتصاد الإسلامي جميع الأبعاد السابقة، اجتماعية واقتصادية وأدبية.

## المواش

- (١) حطّاب، دليل الباحثين إلى الاقتصاد الإسلامي والمصارف الإسلامية: ٦٥، ٢٠١٣.
- (٢) فرحي وبوسبعين، أثر الإنفاق الاستثماري والاستهلاكي للزكاة على الطلب الكلي، ٢٠١٢.
- (٣) بشرول، تقدير دالة الإنفاق الاستهلاكي العائلي في الجزائر باستخدام نماذج التكامل المشترك وتصحيح الخطأ: ٤، ٢٠١٠ - ٢٠١١.
- (٤) أقاسم، المحاسبة الوطنية: ٦٤ - ٦٥، ٢٠٠٢.
- (5) Perthel Vol. 43. 1995. pp, 211 ٢١٣..
- (٦) عابد صونيا، التحليل الاقتصادي الجزئي: ٥٨ - ٥٩، ٢٠١٠ - ٢٠١١.
- (٧) عمر، التحليل الكلي: ١٣٢، ١٣٩٨.
- (٨) عمر، المصدر السابق: ١٣٤.
- (٩) سلامي، الادخار في الاقتصاد الجزائري وأثره في التنمية الاقتصادية: ٥٤، ٢٠١٠ - ٢٠١١.
- (١٠) المصدر السابق: ٥٥.
- (١١) مصطفى وآخرون، مبادئ الاقتصاد الكلي: ١٤٢، ٢٠٠٠.
- (١٢) مريزق، الأزمة المالية العالمية كنتاج أزمة سلوك استهلاكي والحل البديل: ٧٠٧، ٢٠١١.
- (١٣) الأشقر، الاقتصاد الكلي: ٢١٧، ٢٠٠٧.
- (١٤) الموسوي، النظرية الاقتصادية التحليل الاقتصادي الكلي: ١٥٧، ١٩٩٤.
- (١٥) فليح، الاقتصاد الكلي: ١٥٨، ٢٠٠٧.
- (١٦) المصدر السابق: ١٥٩.
- (١٧) الموسوي، المصدر السابق: ١٦١.
- (١٨) صخري، التحليل الاقتصادي الكلي: ٢٣١، ٢٠٠٥.
- (١٩) أبديمان، الاقتصاد الكلي: النظرية والسياسة: ٢٧١ - ١٦٢، ٢٠٠١.
- (٢٠) الحمداني، نظرية الاقتصاد الكلي: ١٥٩، ٢٠١٥.
- (٢١) كباره، الاستهلاك، الموسوعة العربية، ٢٠١٠.
- (٢٢) يوسف، القيم الإسلامية في السلوك الاقتصادي: ٥٧ - ٩٧، ١٤١٠هـ.
- (٢٣) الكبيسي، الحاجات الاقتصادية في المذهب الاقتصادي الإسلامي: ٢٥٣ - ٢٦٣، ١٤٠٨هـ.

# التصور الإسلامي للمشكلة الاقتصادية

## وسبل مواجهتها

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد(\*)

### المفاهيم

- بدءاً يلزمنا للوصول إلى حقيقة هذا التصور أن نحدد - أولاً - المراد بـ:
١. التصور الإسلامي للمشكلة.
  ٢. مفاهيم النظم الوضعية للمشكلة الاقتصادية.
  ٣. تصور الإسلام للعلاج، والدراسات السابقة وتعدد الآراء والبرامج.

### ١- مفهوم التصور الإسلامي

يندرج تصور الإسلام للمشكلة الاقتصادية في مجال مجمل تصورات الفكر الإسلامي عامة. والفكر الإسلامي يُستقى من مصدرين: الأول: مصدر النص، والثاني: مصدر الاجتهاد. ويسمّي الأصوليون مصدر النصّ بـ «الأدلة الأصلية النقلية المتفق عليها، وهي: القرآن الكريم؛ والسنة النبوية الثابتة صحيحة الصدور»<sup>(١)</sup>. ويعتمد المحققون على ما تقوم به الحجّة منها<sup>(٢)</sup>. والسنة أدنى درجة من القرآن في الراجح من الخلاف؛ لأن القرآن المرجع الأول والأساس لعموم الحضارة والفكر الإسلامي، وإليه ترجع كلّ المصادر، وبه تقاس صحة المقولات المنهجية كافّة، بل والمعرفية أيضاً؛ أما السنة النبوية فهي وإن كانت المصدر النقلي الثاني للحضارة والفكر، إلا أن وظيفتها في الأعم الأغلب بيان أحكام القرآن.

---

(\*) رئيس قسم الدراسات العليا في كلية الفقه، ومدير مركز الدراسات، في جامعة الكوفة. من العراق.

يقول الشاطبي: «كتاب الله هو أصل الأصول، والغاية التي تنتهي إليها أنظار النظائر ومدارك أهل الاجتهاد»<sup>(٣)</sup>.

ويستقر الاعتقاد بأن النص القرآني آخر دستور إلهي نزل، محيطاً بالكتب السماوية السابقة، ومضيفاً إليها أحكاماً جديدة في مجال التشريع، اقتضتها حركة تطور العقل البشري والمدنية في عالم الرقيّ الإنساني. ويلزم من ذلك أن يكون القرآن الكريم هو السقف الأعلى المحيط والموجه لآخر إنجازات العقل البشري نحو سعادة الإنسان، فهو معيار صحتها، وفيه إشارات وتلميحات لها جميعاً؛ لأن في القرآن علوم الأولين والآخرين<sup>(٤)</sup>. ولأنه كتاب الهداية السماوية يلزم أن يكون شاملاً، وإن كانت طبيعة عرض القرآن للمضامين الفكرية في الأغلب طبيعة كلية أو عامة، كطبيعة الدساتير بالنسبة إلى القوانين المتفرعة عنها، فهو لا يتطرق إلى التفاصيل، إنما يضع الأسس العامة والقواعد الكلية، ويترك للعقل حرية الحركة في ضوء تلك القواعد والأسس؛ لتطبيقها على المصاديق الواقعية على اختلاف صورها.

ولم تقتصر المضامين الفكرية في القرآن على أحكام العبادة بمعناها الأخصّ، أو أحكام الأسرة، أو القيم الأخلاقية، كالصبر والمراعاة والإحسان، بل تعددت آفاقها لتشمل مجالات الحياة كافة.

فمن أحكام القرآن الأحكام العملية التي تنظم نشاط الإنسان عامة، ونشاطه الاقتصادي خاصة، كقواعد الملكية، والمعاملات المالية، والإرث، وأحكام البيع والإنتاج والتبادل والتوزيع والاستهلاك، وطرق انتقال الحقوق في المعاملات، وفيه حدود ينهى القرآن عن تجاوزها، والعدوان عليها، وكمثال على تلك القواعد والحدود قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩).

يقول القرطبي في تفسير الآية: إن «الباطل هو غير الحقّ، ووجوه ذلك تكثر. وعبر النص بالتجارة وأراد بهذا اللفظ الخاصّ عموم النشاط المنتج؛ لأنها عبارة عن المعاوضة»<sup>(٥)</sup>. وقال في المسألة الرابعة من تفسيره للآية: «اعلم أن كل معاوضة تجارة، على أي وجه كان العوض». وقوله بالباطل أخرج منها كلّ عوض لا يجوز شرعاً، من رباً أو جهالة أو عوض فاسد، كالخمر والخنزير. والتراضي: أي حالة الرضا»<sup>(٦)</sup>.



وأردفت السنّة الشريفة هذا البيان الكلي بقول الرسول ﷺ: «التاجر الصدوق الأمين المسلم مع النبيين والصديقين والشهداء يوم القيامة»<sup>(٧)</sup> لذلك اشتق من الآية والحديث ضرورة التوازن بين العوضين، ووجوب الوفاء بالالتزامات، وأداء الأمانات... إلخ من الأحكام.

ومن مجموع الآيات والأحاديث التي تنظم مثل هذه الوقائع تُشتق المذهبية الاقتصادية الإسلامية، وتعيننا في ذلك السنة النبوية، التي تأتي أحياناً إيضاحاً لمراد النصّ، أو تفصيلاً لمجمله، أو تخصيصاً لعمومه، وأحياناً تعميماً لخاصّه، أو تقييداً لمطلقه. وتجد تفاصيل هذه عند الأصوليين في مباحث الألفاظ التي يصدرّون بها مدوّناتهم الأصولية.

إن النصّ قطعي الدلالة المؤسّس للفكر الإسلامي من جنس الوحي الإلهي الثابت الذي لا يسوغ الاجتهاد مقابله؛ إذ لا اجتهاد في معرض النصّ. أما المصدر الآخر فهو الاجتهاد، الذي يعرف بأنه بذل الفقيه للوسع والنظر في الوقائع والنصوص التي تؤسّس الحكم الشرعي لاستنباطه كموقف إسلامي من الواقعة، وهو حصيلة نظر العلماء المنضبط بمنهجية صارمة لاستنباط حكم ما سكّت عنه النصّ، أو لتطبيق قواعد النص الكلية على مصاديقه العلمية. والاجتهاد نوعان:

أ. اجتهاد جماعة العلماء المتوافق على حكم ما، ممّا يطلق عليه (الإجماع). وقد عرفوه بأنه اتفاق مجتهدي عصر من العصور على حكم اجتهادي شرعي بدليل قائم<sup>(٨)</sup>. وهو المصدر الثالث من مصادر التشريع والفكر والحضارة.

ب. اجتهاد المجتهد الفقيه لوحده، سواء وافق غيره أو خالفه. وقد عرفه الجرجاني بأنه «استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظنٌّ بحكم شرعي»<sup>(٩)</sup>، على أن يراعى في ذلك الجهد منهجية علم النصّ وأصول الاجتهاد والسوابق الفقهية التي سبقته، من إجماع أو اجتهادات فردية، وكذلك مراعاة العرف والتطور المدني، ولا سيّما الأعراف المسكوت عنها شرعاً، الثابتة منها والمتغيّرة<sup>(١٠)</sup>. وللفقيه أن يستخدم الآليات التي يعتقد بصحتها وسلامة إنتاجها للحكم الشرعي، كالقياس الصحيح؛ لتحصيل حكم (مجهول) لواقعة قائمة من نصّ يتحد حكمه مع علة الفرع؛ لأن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً، إذا كان قد توصل إلى أن القياس طريق سليم

لإنتاج المعرفة التشريعية. وكذلك حينما يراعى المصالح المرسلّة التي لم ينصّ الشارع على إلغائها أو اعتبارها، وطبقاً لما يعتقد من سلامة مصدر «تحكيم المصالح» كطريق منتج أو أصل يستند إليه. وإذا وجد المجتهد حكماً مباحاً يشكّل ذريعة لمفسدةٍ جاز له إيقافه؛ لأنّ للواجب وللبعض المصالح مقدّماتها التي ترتفع إلى درجة اللزوم. وإنّ للمحرم والفساد مقدّماته التي ينبغي الحكم بفسادها وإنّ كانت من حيث هي مباحة<sup>(١١)</sup>. ومن أدوات الاجتهاد مبدأ الاستصحاب، وهو «استدانة حكم سابق في زمان لاحق على أساس عدم ثبوت ما يزيله»<sup>(١٢)</sup>. وكلّ هذه الآراء الاجتهادية قابلة للتغيّر والنقض والاجتهاد في مقابلها، فهي من جنس المتغيرات مقابل الثابت الذي هو (النصّ قطعيّ الصدور والدلالة)، كما تقدم.

وعلى هذين المصدرين (النصّ والاجتهاد) يتأسس التصور الإسلامي الموصف للظواهر الحياتية العامة. فما استند جلياً إلى نصّ قطعيّ الصدور وقطعيّ الدلالة يصير حكماً ثابتاً لا يمكن أن يتغيّر؛ وما كان مستنداً إلى نصّ ظني، أو دلالة ظنية وإنّ كان من نصّ قطعيّ الصدور، فهو في دائرة ما يجوز التحاور فيه<sup>(١٣)</sup>. وبذلك تتسع الشريعة الإسلامية لملاحقة التطورات، واستيعاب تعقيد المدنيات، وتعدّد وتنوع مشكلات الإنسان إزاء الطبيعة أو الاجتماع الإنساني، وهما الوضعان اللذان يتطلبان درجة عالية من الموازنة في تحديد موقف الإنسان منهما. ولكي نعرف تصور الإسلام عن المشكلة الاقتصادية ينبغي تعريف مفهوم المشكلة.

لقد وُجد الإنسان على وجه الأرض كائناً مفكراً، له حاجات طبيعية وحياتية، هو بحاجة دائمة إلى أن يوفرّ لنفسه ما يديم به حياته، ولا يتمّ ذلك إلاّ بتلبية حاجاته الجسدية والعقلية والروحية. فإذا عجز الفعل الإنساني عن أن يوفرّ ما يشبع هذه الحاجات كانت هناك مشكلة اقتصادية، لا يتوفرّ حلّ لها إلاّ إذا تمّ ضبط نوع العلاقة بين الإنسان كمحور في هذه المشكلة، والفكر، والأديان، والثقافات، ومجموعة عوامل، منها: الطبيعة ومواردها، وعدد السكان، ونوعية المستوى الحضاري والمعيشي لهم، ونوع الموارد المتاحة، والعلم والمعرفة الكفيلة بالإفادة من هذه الموارد، والمذهبية التي ترتّب أولويات نشاطه. كلّ تلك العوامل لها علاقة في تحديد المراد بالمشكل الاقتصادي، إلى جانب علاقة القدرة البشرية على اكتشاف الموارد

#### ● التصور الإسلامي للمشكلة الاقتصادية، وسبل مواجهتها

وتحويلها لتلبي حاجاته، بما في ذلك القدرة من جوانب عدّة، منها: النفسية، والعلمية، والمذهبية التي مهمتها أن تضبط القواعد الموجهة للإنسان في اكتساب الملكية، وطبيعة الإنتاج، ونمط التبادل، ونظم التوزيع، وشكل الاستهلاك، واستراتيجية التنمية، ومعيّار التقدّم العام، والتقدم الاقتصادي.

فتمت تضافرت هذه لعناصر (الموارد، المهارات البشرية، والنظام الاقتصادي الناجح)، وكان الأفراد على مستوى من القناعة بقواعده التي تحفزهم للأداء الفعّال، تمكّنت المجموعات البشرية من حلّ المشكل الاقتصادي، بإنهاء حالة عجز الفرد والمجتمع عن توفير مستلزمات البقاء والارتقاء، وتطوير كفاءة الإنسان العلمية والإنتاجية، بما يقابل زيادة السكان واندثار رأس المال العام. فمفهوم المشكل الاقتصادي إذن هو: مجموعة العوامل التي تؤدي إلى إعاقة صنع الإنسان لمستوى من المعيشة يتوفّر عليها سداد الحاجة البيولوجية والترفيهية بما يحقق مستوى الكفاية على مستوى دخل الفرد، أو المدخلات العامة للمجتمع. والنشاط الاقتصادي هو المسبب لهذا المستوى إذا توفرت الشروط الذاتية (الإنسان)، والموضوعية (الموارد، المذهبية العلمية)، ذلك النشاط المنصبّ على موارد كافية، ويعمل منظّم وفاعل ومحفّز، ومذهبية فاعلة تقود وتوجّه ذلك النشاط نحو البناء الشامل للإنسان وإعمار الأرض.

#### تصورُ النظم الاقتصادية الوضعية للمشكل الاقتصادي

إن أبرز مشكلة من المشاكل المنهجية في الفكر البشري نزوع أغلب نظرياته إلى تفسير الظواهر بالعامل الواحد، أو تغليب عامل على العوامل الأخرى المسببة للظاهرة. فالنظريات الاقتصادية المعاصرة (الليبرالية والماركسية) عندما أعطت تصوّرها للمشكلة الاقتصادية اعتمد بعضها العامل الواحد، ووقع بعضها الآخر في إشكالية الفهم الانتقائي للعوامل المسببة للمشكلة. فالمدرسة الرأسمالية بنّت تصوّرها على أساس أن المشكلة ناتجة عن ندرة الموارد وقلة الخيارات المتاحة تحت ضغط المalthوسية، وأطلق على هذا الاتجاه فيما بعد مفهوم الندرة أو النقص الطبيعي للموارد الكونية، مقابل الحاجات المتعدّدة. وضمن منطق هذه المدرسة فإنها سمحت بتفكيك هذه المشكلة، ونقلها من مشكلة جماعية من جهة، وفردية من جهة (مشكلة

مركبة)، إلى اعتبارها مشكلة الفرد نفسه، فأوكلت له حلّها، وأعطته الفرصة تحت شعار الحرّية الاقتصادية، تحت مظلة قوانين السوق من جهة، وأباحت له أن يستولي على ما يقدر على الاستيلاء عليه من الموارد<sup>(١٤)</sup> من جهة أخرى.

ولقد انتقل هذا التصوّر من سلوك الفرد إلى سلوك الدولة التي تتبنّى الرأسمالية نظاماً، فأسست (مشروعية) الاستيلاء على ثروات الأمم. وقد كان هذا هو الأساس الفلسفي للنهب الغربي لثروات الشعوب، ونهب دخولها، بتصدير السلع إليها بما يحقق لهم أرباحاً. فتمركزت الثروة في دول الغرب، وتهشّمت دول أطلق عليها فيما بعد وصف (النامية). ولم يُراعَ في ذلك الإنتاج مقدار وحجم النفع العام للإنسان، أو خطورة الضرر الكامن في السلع المنتجة الضارة. كما لم تُراعَ آثار التلوث، واستنزاف الموارد، والكلفة الاجتماعية، والتوزيع غير العادل للدخل، حتى مع المنتجين الغربيين. ولأنها لم تتدخل تحت مبدأ حرّية السوق في تكييف فاعلية الإنتاج فقد اضطرت إلى قبول مبدأ الاحتكارات الاقتصادية للشركات، وقبلت مبدأ تحكّم رأس المال وطبيعة استثماراته، وشجّعت الاستهلاك غير المحدّد والمفرط طالما تحقق وراء الاستهلاك استنزاف الدخول. فالمحدّد للاستهلاك وفق هذا المنطق لم يكن إلاّ قدرة دخل الفرد على الإنفاق على الاستهلاك<sup>(١٥)</sup>. إذن العمل وحده لم يكن هو الحلّ؛ لأنه على وفق منطق نظرية الندرة الموارد المتاحة (إقليمياً) لا تسدّ الحاجة الفعلية القائمة؛ فالعمل وحده إنما يتكفّل بالحلّ لأنه لا يعمل في فراغ. لذلك زعمت هذه المدرسة أن قوانين السوق، وما يترتب عليها من معطيات تكوينية طبيعية، لا سبيل إلى تغييرها، كما لا سبيل إلى تغيير المناخ أو التكوينات الأخرى. لذلك تكيّفت للخضوع لهذه القوانين تكييفاً أضرّ بالآخرين، وبتعاشيش الشعوب، ولكنّ ليس على قيم العدل، إنما على مقتضى القوّة والتمركز والمنافسة غير المتكافئة. ولعلّ نظرية العولمة آخر ما يُطوّر بها الاقتصاد الرأسمالي، فهي ليست إلاّ محاولة لسيطرة القوة الاقتصادية والتقنية على ثروات وأسواق العالم المتخلف<sup>(١٦)</sup>، مدعومة بالسيطرة العسكرية والثقافية؛ حيث إن النظرية الكونية للتبادل الاقتصادي في مثل أوضاع العالم المعاصر تجري لصالح الأقوى والأكثر تقنية وخبرة، فتكون العولمة بريقاً نظرياً لنهب عملي للثروات والمداخل للدول (خارج النادي الغربي). وعلى ذلك صار من الحقيقة أنّهم

• التصور الإسلامي للمشكلة الاقتصادية، وسبل مواجهتها

العالم الثالث للدول الرأسمالية بأنها تدخلت في مسار تطورها الاقتصادي سلباً، وعمقت مشكلتها الاقتصادية، وعطلت نموها الترموي، ونهبت ثرواتها، وفرضت عليها أنماطاً متخلفة من التغيرات، ولا تزال.

أما المدرسة الماركسية فعلى الرغم من أنها تزعم بأنها ردّ فعل فلسفي واقتصادي على الرأسمالية، وأشاعت في العالم أنها المنقذ للإنسانية من شرور الرأسمالية، فإنها وإن لم تصرّح بجلاء بالنقص الطبيعي للموارد المتاحة، إلا أن في ثانياً تصورهما وعلاجها للمشكلة لمحت إلى ذلك، ولم تنفّ كون الموارد نادرة<sup>(١٧)</sup>؛ لأن تركيزها انصبّ على أسلوب التوزيع الرأسمالي الذي عدّته بحق غير عادل وغير متكافئ؛ لأنه تبع لقوانين السوق العمياء، ولأن الهيئة الاجتماعية (الدولة) غائبة عن تعديلاته، وإعادة تركيبه، وتسويته لصالح ذوي الدخول غير الكافية، فنشأ عنه تناقض بين قوى الإنتاج وعلاقاته، ما أدّى إلى نقص الإنتاج. ولأجل العلاج لا بُدّ من التعامل مع الندرة النسبية المفترضة، والحاجات المتنوعة والالانهائية، بإشراك كلّ قوى العمل بالعمل، وتتميط الحاجة وتخطيط النشاط الاقتصادي تخطيطاً مركزياً، وتوزيع ثمراته توزيعاً يغطّي حاجة قوى العمل كلّها، وعلى حسب أولوية ما يسدّ من الحاجات.

إن التفسير الماركسي - كما هو واضح - مركّز على دور المذهبية الاقتصادية الرأسمالية في خلق المشكل الاقتصادي، وتوفر على اتهام نمط التوزيع فيها، وبخاصة في تعاظم وتعقيد المشكلة الاقتصادية، مهماً بذلك طبيعة الموارد والتأهيل البشري، والحوافز النفسية والاقتصادية للعمل البشري. وهكذا يُعدّ التفسير الماركسي للتخلف لائحة اتهام ضدّ الرأسمالية، أكثر من كونه تحليلاً فلسفياً أو اقتصادياً لعناصر المشكلة ذاتها.

مما تقدّم يتبين أن كلتا المدرستين تقرّان بوجود الندرة النسبية للموارد، وإن كان الرأسماليون أكثر صراحةً لآثار المalthوسية عليهم. وكلتاها عالجتا قضية الندرة بأسلوب خاصّ بكلّ منهما؛ فالرأسمالية أطلقت قوانين السوق؛ والماركسية طالبت بإعادة التوزيع. فخلافاً للمدرستين بشأن الندرة يكاد يكون ضيقاً جداً؛ فقد كان الحلّ في الرأسمالية في مجالي الإنتاج والتبادل، وكان الحلّ في الماركسية في

مجالى التوزيع والاستهلاك. أما خلافهم فى لا نهائية الحاجات كمّاً ونوعاً فضيقاً أيضاً؛ فلا تتدخل الرأسمالية فى تحديد الاستهلاك إلاّ بمحدّدات الدخل الفردي، بينما الماركسية تتدخل بالتخطيط، وبالدخل المخطط للفرد، وبإنتاج السلع التى تلبى الحاجة المخططة، ثم تتميط الإنتاج والاستهلاك معاً.

١. إن كثيراً من الدارسين يخلطون بين مفهوم الندرة المطلقة والندرة النسبية. والحقّ أن الندرة المطلقة هى ذلك النقص الهائل والعام فى الموارد على عموم الأرض، مقابل تزايد هائل فى حاجات السكان، كمّاً ونوعاً. بينما الندرة النسبية هى ذلك النقص فى بعض الموارد، وربما يكون مقابل فائض فى غيرها، حسب الإقليم والزمان ونوع القدرة البشرية على اكتشافها وإعادة إنتاجها. والقول بالندرة المطلقة أصبح قولاً لا يستطيع مواجهة الردود العلمية عليه.

٢. إن كلتا المدرستين تقرّان بوجود الحاجات الاقتصادية للإنسان وجوداً مطلقاً، ولا نهائياً، فى الكمّ والنوع، إلاّ أنهما مضطرتان إلى تحجيم هذه اللانهائية؛ إمّا بإحالة (أمر تحجيم هذه الحاجات لنشاط الفرد)، فيتدخل الدخل المحدود فى حرمان الفرد من بعض رغباته - وهو مذهب الرأسمالية -؛ أو أن الدولة تتدخل ابتداءً فى وضع قائمة الحاجات التى تستحق الإشباع، لتشكل من الحاجة موجّهاً للإنتاج، وتخطّط ليكون دخل الفرد لا يغطي أكثر من الحاجات المخططة ابتداءً.

٣. إن كلتا المدرستين تربطان بين الموارد والحاجات بالعمل البشري بنوعيه الذهني والجسدي، وتعتني بوجود الحوافز على العمل، سواء أكان الحافز بايولوجياً أو نفسياً (الربح والتملك) أو قيمياً. فالعمل فى أجواء الرأسمالية حوافزه بايولوجية ونفسية (ديمومة العيش والتوسع فى التملك). والحوافز فى الماركسية بايولوجية (ديمومة العيش) وقيمية؛ لاعتبار إقامة وطن الاشتراكية، ومقاومة الرأسمالية وعدوانها.

ويلاحظ أن الرأسمالية تعتقد بأنّ مجموع حلول الأفراد لمشكلتهم الاقتصادية يشكلّ الحلّ الاجتماعي للمشكل؛ بينما فى الماركسية يكون حلّ الدولة (الحلّ الاجتماعي) الذى يفكّك إلى حلول، إلى حلّ الأفراد، حلّ كلّ فرد لمشكلته. فالحلّ الرأسمالي مركّب من حلول الأفراد؛ والحلّ الماركسي مجزّأ من الحلّ العام للدولة.

#### • التصور الإسلامي للمشكلة الاقتصادية، وسبل مواجهتها

ويُلاحَظ أيضاً أن تأهيل قوة العمل بالمهارات كجزء من آليات حلّ المشكل الاقتصادي هي من مسؤولية الأفراد في نظام رأسمالي، بيد أنه من مسؤولية الدولة في نظام ماركسي. فالتأهيل هو الآخر يخضع للتخطيط والبرمجة. ويُلاحَظ ثالثاً أن القاعدة الاقتصادية في الماركسية هي ترشيد استخدام الموارد، بينما مبدأ الترشيد هو الاستثناء في الرأسمالية؛ لأنها تسعى إلى الإنتاج الوفير والحرّ.

ويُلاحَظ أن طبيعة التصوّر لكل نظام للمشكل الاقتصادي طبيعة غير تجريدية، إنما هو جزء من الهرمية المذهبية. فللمشكل تفسير أيديولوجي أكثر منه فنياً محضاً، ولا سيّما في الفكر الماركسي. وأخيراً أفرز التراكم المعرفي مجموعة من الأفكار، تجعل ما تقدّم من آراء آراء كلاسيكية؛ إذ ستتدخل قضية التفريق بين الندرة المطلقة والنسبية، والتفريق بين اقتصاد مغلق واقتصاد مفتوح، ودور المكتشفات العلمية في إحباط قضية الندرة، ثم دور الدين والثقافات في تحديد الحاجة ودورها في الاستهلاك، فكلّ التصورات السابقة لم تعتمد هذه المتغيرات بتوازن حينما وضعت تصورها للمشكلة الاقتصادية.

#### التصور الإسلامي للمشكلة الاقتصادية (التخلف)

كيف يتصور المفكّرون الإسلاميون المعضل الاقتصادي؟  
لعل الوقوف على التصور الإسلامي للمعضل الاقتصادي يتطلب أن نجيب - أولاً -  
عن السؤال التالي: هل يعتقد الفكر الإسلامي أساساً بوجود مشكلة اقتصادية؟  
وللإجابة عن هذا السؤال نقول: يجد المتتبع في ثنايا الكتاب الإسلاميين أكثر  
من اتجاه.

فأحد اتجاهات المجتهدين الإسلاميين في مجال الاقتصاد ينكر وجود مشكلة اقتصادية طبيعية، بسبب نقص الموارد أو تنامي الحاجات. فعنده إن الله تعالى خلق كل شيء بقدر، وإن النظام الإسلامي يحدّد الحاجات بما يقابل ذلك القدر. فلو تحقّق الالتزام بأحكام الإسلام فليس هناك عجز في تلبية الحاجات. ويحيل هؤلاء مشكلة العجز إلى عدم الامتثال للحكم الشرعي في مجال الإنتاج والملكية والتبادل والتوزيع،

وأخيراً في نمط الاستهلاك. ويبني هذا الاتجاه نظريته على أساس أن الله تعالى خلق الكون قابلاً للانتفاع به، وإن معطاته كافية، وإن أحكام الله التشريعية تتضافر مع تلك القوانين الطبيعية لسعادة الإنسان ورقّيه، فمتى حصل التكامل تحقّقت الرفاهية، ومتى تمّ الانفصال بين المجموعتين من القوانين، والتعارض بينهما، ينشأ العجز الاقتصادي. ولعل هذا هو الأساس الفلسفي للإسلاميين في تفسير التخلف.

ويُردُّ هذا الاتجاه بأن تفسيرهم للتخلف والمعضل الاقتصادي واحد، مع الاختلاف في طبيعة الموضوع المفسّر. كما يُناقش بأن إنكار وجود مشكلة اقتصادية أصلاً يترتب عليه عدم الحاجة إلى قواعد اقتصادية. وإن إحالة الأمر إلى عدم الامتثال للحكم الشرعي تفسير إجمالي لا بُدَّ من تحليل (مقتضياته الفعلية) تحليلاً علمياً وإحصائياً، وهذا من المهمات الصعبة<sup>(١٨)</sup>.

أما الاتجاه الثاني فإنه يقرّر أن الموارد كافية، استناداً إلى عددٍ من آيات القرآن الكريم. لكنّه يردّ المشكلة إلى تعدّد الحاجات وتنوّعها اللانهائي، بحيث تعلو على كفاية الموارد. لذلك يميل في حلّ المشكل إلى جانب الطلب أو عنصر الاستهلاك، ويدعو إلى تحديده وتمييطه فقط<sup>(١٩)</sup>، بحيث يوجد التوازن بين الموارد المتاحة بقدر، والحاجات المشروعة.

ويلحظ اتجاه ثالث أن الموارد كافية كفاية نسبية، والحاجات أساساً محددة تحديداً؛ بسبب تأثير الثقافة والدين والدخل. فالمشكلة تكمن في العمل الإنساني، وأساليب التأهيل، ونوعية المذهبية التي تقود الاقتصاد وتوجّهه<sup>(٢٠)</sup>.

أما الرأي الراجح فقد تقدّم أنّ المشكل الاقتصادي عبارة عن مركّب من العوامل التي تعيق الإنسان من أن يصنع مستوى متقدّماً من المعيشة، ولا بُدَّ من تشخيص هذه العوامل ضمن معادلة دقيقة وعالية التوازن، والرجوع إلى ما تقرّره أصول الفكر الإسلامي.

وبالنظر في أصول الفكر الإسلامي نلاحظ أولاً أن القرآن الكريم يشكلّ عموم النظرة من خلال الآيات التالية:

قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (البقرة:

٦٠).



وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ (الذاريات: ٥٨؛ وانظر: العنكبوت: ١٧).

وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ﴾ (الرعد: ٢٦؛ القصص: ٨٢؛ العنكبوت: ٦٢؛ الروم: ٣٧).

وقوله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ (الذاريات: ٢٢).  
 وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود: ٦).  
 وقوله تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ﴾ (العنكبوت: ٦٠).

من خلال هذه الآيات يظهر لنا مصطلح الرزق. وبملاحظة النصوص يظهر أنه عبارة عن الهبات الإلهية للبشر. اقترن بهذه الهبة في النص الأول النهي عن الإفساد في الأرض «إتلاف الهبات الإلهية أو سوء استعمالها». ويحدد النص الثاني أن مصدره هو الله وحده، ذي القدرة المطلقة في إمداد العباد بالموارد، وأن مقادير الرزق المنزّل خاضعة للحكمة الإلهية، فهو جلّ وعلا يبسط الرزق لبعض عباده، ويضيّق على بعضهم، والبسط والقبض كلاهما فعل الله الذي لا ينطلق إلا من حكمة، ولا يهدف إلا لحكمة مطلقة، قال تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنْزِلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (الشورى: ٢٧). ومن الآية الشريفة ينتزع أن الله تعالى لو أغدق على الناس الموارد والطيبات لأفسدهم ذلك الإغداق؛ لأن ذلك سيؤدي إلى استغنائهم أو امتناعهم عن العمل، وامتلاك المواهب والمهارات، ولأنهم مكفولون مطلقاً فستكون قواهم متّجهة نحو العدوان والشرّ، بدل البناء والإعمار. فكما أن شحة الموارد حافز للعمل فإن وفرة الموارد حافز للعدوان. وقوله: ﴿يُنْزِلُ بِقَدَرٍ﴾ إشارة إلى الندرة النسبية، والفعل (ينزل) فيه دلالة على تجدد ظهور الموارد عبر الأزمان. فكما تتجدد الحاجات كمّاً ونوعاً عبر الأزمان، تتجدّد الموارد وتظهر مع تطوّر القدرات العلمية. ومن هنا تجد عملية الربط بين الوفرة والإنفاق في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ﴾ (الطلاق: ٧)، كما أنك تجد أن هناك ربطاً بين الإيمان والالتزام وبين الوفرة في قوله تعالى: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (الحج: ٥٠؛ سبأ: ٤).

وإذا تابعنا نصوص السنّة الشريفة نجد أن النبي ﷺ يحدّد بأقواله الكريمة ملامح الموقف الإسلامي.

فقد روى البخاري عنه قوله ﷺ: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ أَوْ يُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ، فَلْيَصِلْ رَحْمَهُ»<sup>(٢١)</sup>.

وقوله ﷺ: «إِنْ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَوِيَ فِي رِزْقِهَا»<sup>(٢٢)</sup>.

وقوله ﷺ: «مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَاماً قَطُّ خَيْرَ مَنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ»<sup>(٢٣)</sup>.

وقوله ﷺ: «الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ، وَالْمَحْتَكِرُ مَلْعُونٌ»<sup>(٢٤)</sup>.

وقوله ﷺ: «مَا أَحَدٌ أَكْثَرَ مِنَ الرِّبَا إِلَّا كَانَتْ عَاقِبَةُ أَمْرِهِ إِلَى قَلَّةٍ»<sup>(٢٥)</sup>.

وتجد في أقواله ﷺ نهيه عن النجش والغش والربا، وحثّه ﷺ على الإجمال في الطلب. وأخيراً تحديده ﷺ لمبادئ ضمان الدولة للأفراد في قوله ﷺ: «مَنْ تَوَفَّى وَعَلَيْهِ دَيْنٌ فَعَلِيَ قِضَاؤُهُ، وَمَنْ تَرَكَ مَالاً فَلَوْرَثَتَهُ»<sup>(٢٦)</sup>.

من هذه العينات، التي سيقّت على سبيل المثال لا غير؛ لأن هناك عشرات النصوص المناظرة لها، يتّضح أن مصدر الخير والهبات الإلهية والموارد الطبيعية هو الله تعالى. ولأن الله تكفّل برزق عباده فلا يستسيغ منطق الشريعة مقولة (الندرة المطلقة). لكن لتصريح القرآن بأن الله ينزلها بقدر، وهذا القدر محفّز على العمل ضمن قوانين الحكمة الإلهية المتمثلة بالسنن الكونية، فإن الندرة النسبية أمرٌ تحتمله معاني النص. ويقابل ذلك أن الحاجة الإنسانية مخلوقة خلقاً تكوينياً، ومن الحاجات ما لا يستطيع الإنسان الاستغناء عنها، كالمأكل، لكن منها ما له بديل، ومنها ما لا ضرورة له، ومنها ما لا مشروعية له البتّة. وعليه كما أن الموارد نادرة ندرة محفزة على العمل، كافية لنمطٍ من الحاجات، وإن الحاجات متنوعة بحيث يمكن أعمال معادلة التوازن التشريعية في تحديدها وتكييفها، فإن هذين العنصرين سيخضعان سلباً أو إيجاباً لأمرين آخرين، هما: العمل البشري ومقتضياته؛ والمهارات البشرية ومعطياتها. ولما كان العمل البشري «هو الجهد الذي يحوّل الموارد إلى سلع تشبع الحاجات»، فيحتاج إلى حوافز نفسية وقيمية ومادية وأصول مذهبية تقوده، وتحتاج المهارات البشرية إلى برامج واعية وملاحقة للتطور ودوافع نفسية وروادع؛ لكي لا تستخدم إلاّ للنفع العام، لأن التقنيات جميعاً سلاح ذو حدّين، لذلك لا نميل إلى ما ذهب إليه مَنْ أوقعه هاجس

مخالفة الفكر الوضعي في التطرف الفكري، فأنكر الندرة مطلقاً، تلك المطلقة التي ننكرها، وأنكر النسبية التي نذهب إليها، وأنكر لانهائية الحاجات، وهو لا يدري أنه قد أوقع نفسه في اللا حاجة إلى (علم الاقتصاد أو الفكر الاقتصادي) طالما أن الموارد وفيرة والحاجات محدودة. وأظن أن الاستناد إلى آثار الزهد والنسك والورع والتصوف؛ للتدليل على محدودية الحاجات، هو استناد إلى ما لا ينهض كقاعدة عامة تشكّل موقفاً نظرياً شاملاً يفسّر ظاهرة شمولية. وعلينا أيضاً أن ننبّه إلى ضرورة مراعاة البُعد الفني في (طبيعة الموارد)، ففيها مع وجودها ما لا يصلح لإشباع الحاجات؛ أما لطبيعة المورد أو لمستوى المهارة والمعرفة البشرية، فهذا بحكم العدم (حالياً)، وهو بحكم المخزون (مستقبلاً).

كما لا يفوتنا أن ننبّه أيضاً إلى أن بعض إخواننا دارسي الفكر الاقتصادي الإسلامي لم يلتفت إلى تقسيمات وأنواع الحاجات:

- فمنها: الحاجة الطبيعية البايولوجية؛ والأخرى الحضارية والمكتسبة.

- ومنها: الحقيقية؛ والمتوهمة (الناشئة عن خطأ في التصور).

- ومنها: المشروعة؛ وغير المشروعة، ومنها: النبيلة؛ وغير النبيلة.

فمن قال بلا نهائيتها تماشى مع الفكر الوضعي، ومن قال بمحدوديتها غلب اجتهاده النظري على حقائق الواقع. فهي متعددة منشطرة كمّاً ونوعاً، ولكنها قابلة للتحديد والتكييف. فالضاغط الفكري والعقائدي له آثاره على طبيعة الحاجة، لذلك نذهب إلى:

١- أن الموارد المتاحة هي لكل الأجيال، ولكل جيل حظه الكافي منها، إذا أعمل طاقاته، وفق أصول مذهبية اقتصادية أرقى. وبهذا فهي نادرة مع عدم توفر الشروط الأخرى، وكافية وليست وفيرة مع توفر شروط استثمارها.

٢- أن الحاجات التي تشكّل المعادل المقابل للموارد ليست لانهائية مطلقاً، وليست محدودة مطلقاً، فهي متنوعة منشطرة، قابلة للتحديد والتكييف.

٣- أن العمل الإنساني هو الذي يدخل مع الموارد ليكون جانب العرض (الإنتاج والتبادل). فلا بد أن يكون العمل منظماً ومقتدراً ومزوداً بالمهارات، وخاضعاً لتوجيه مذهبي إلهي شمولي، يقابله إشباع الحاجات التي تعترف بها الأصول الحضارية للأمة،

بحيث يشكل ذلك جانب الطلب (التوزيع والاستهلاك). وهذه النظرية فيما نرى وسطاً، تتلافى عيوب التوجُّهات الأخرى؛ لأن القول بالوفرة المطلقة يتعارض مع الحاجة إلى علم أو فكر اقتصادي؛ والقول بالندرة المطلقة يجعل من العمل قضية هامشية؛ لأنه يجري في فراغ؛ والقول بالإنهائية الحاجة يجعل من الموارد والعمل تابعين للاستهلاك المسرف؛ والقول بالحاجة المحدودة معارض بحقائق الواقع. فالمنهج المتوازن ينظر للمشكلة من خلال الجدول التخطيطي التالي:

تحقيق متطلبات الحياة			بالعمل الإنساني			الموارد		
إعمار الأرض	الرفاه	ديمومة الحياة	مذهبية	خوافز	مهارات	وفيرة للأجيال	كافية حالياً	

وهذه التوازنية حينما تنظر للندرة على أنها نسبية فهي تندفع نحو التعاون بين البشر للتبادل، وحينما تنظر للعمل كرابط فهو في معطياته متحرك يعوض النقص النسبي للموارد والزيادة النسبية للحاجة، وهنا تكمن أهمية التأهيل والخوافز المذهبية، فالكل يتجدد (الموارد والحاجات وطبيعة العمل). وتقف المذهبية مانعة لقصور الإنسان وتقصيره والإساءة إلى الموارد، أو هدرها وعدم الترشيح باستخدامها وتعطيلها، مما يسهم في تعميق آثار المشكلة الاقتصادية. وبهذا الاستنتاج المستند إلى تحليل النصّ وقراءة الوقائع يمكننا القول: إن الفكر الاقتصادي الإسلامي وهو يعالج المشكلة الاقتصادية في تصوُّره الفلسفي الكوني لا يقع في يوتوبيا التصورات، ولا يهبط إلى المنظور الفكري التجزيئي، وبعد منطقياً من أكثر العلاجات توازناً ومقبولية. ولنا وقفة أكثر تفصيلاً على آليات المواجهة الإسلامية للمشكلة الاقتصادية.

### سبل مواجهة المشكل الاقتصادي في الإسلام

بعد أن وقفنا على أن جوهر المشكلة الاقتصادية هو بروز مقتضيات الطلب الإنساني على ما يمكن أن يشبع الحاجات من سلع في جانب العرض، سواء قبل مرحلة الإنتاج (الموارد مقابل مستلزمات الإنتاج) أو بعد مرحلة الإنتاج (الموارد + العمل + رأس المال / مقابل الحاجات والمتطلبات الاستهلاكية)، نجد أن المشكل الاقتصادي

في صورته الأولى عملية تحدٍّ أولي للإنسان، يدفعه إلى أن يمتلك قدرة العمل وتقنياته، ويعتق مذهباً للإنماء، ويمارس العمل والإنماء لكي يواجه التحدي. وحينما يعجز عن مواجهة التحدي يقع تحت طائل العجز الجزئي أو الكلي. أما في الحالة الثانية فالمشكلة الاقتصادية التي يعجز مجتمع ما عن حلها تحوُّله إلى وضع التخلف الشامل، والذي لا تعالجه إلا التنمية الشاملة. فارتباط مقولة المشكلة الاقتصادية بالتخلف والتنمية ارتباطاً عضوي وجوهري، وإن كان التخلف من حيث ماهيته متأخراً رتبةً عن المعضل الاقتصادي جوهراً وماهية، وبهذا تتضح وجهة القول: إن مقولة التخلف: «انخفاض إجمالي الإنتاج بسبب انخفاض إنتاجية السكان»<sup>(٣٧)</sup> وإن كان تحديداً ناقصاً، والأصح منه تدني كفاءة مجمل النشاط الاقتصادي والعلمي والتأهيلي والفكري في مجتمع يعيش وضع التخلف، بحيث تقابله مقولة التنمية الشاملة والمستدامة؛ لأنه ينشأ عن التحديد الأولي إهمال عدة عوامل، منها: تدني نسب المتعلمين، وتدهور النظام الحقوقي، وعدم كفاءة المؤسسات الاقتصادية والعلمية والتأهيلية، وبالتالي إهمال أن العجز عن مواجهة المشكلة ناشئ عن عجز القدرة الاقتصادية عن تحقيق مستوى كفاية العيش للمجتمع<sup>(٣٨)</sup>.

وهذا التحليل صحيح إذا عزلناه عن تجربة منفصلة في مجتمع ما عن التأثيرات الخارجية، أما إذا ناقشنا الموضوع في وضع اقتصادات عالمية مفتوحة فإننا مضطرون بالقبول بفكرة أن التخلف مقولة عالمية خاصة بالسلوك الرأسمالي للدول الغنية، ومرتبطة بنوع العلاقات الاقتصادية الدولية، وقضايا تقنية الإنتاج، وطبيعة وسائله<sup>(٣٩)</sup>، وأسلوب العولمة في إعادة تقسيم العمل بين دول العالم إلى: دول ريعية؛ ودول صناعية، لذلك عرفه عمرو محي الدين بوصفه ظاهرة منعزلة في قوله: «إنه ظاهرة بنيانية تتخلف فيها قوى الإنتاج كفاءة، قياساً على درجة التطور الفني، وتخلف المهارات ينتج عنه انخفاض في مستوى الدخل القومي»<sup>(٤٠)</sup>.

ولا عبرة بعد ذلك بالنظريات التي ترد أسباب التخلف إلى: عوامل عنصرية<sup>(٤١)</sup>؛ أو جغرافية<sup>(٤٢)</sup>؛ أو ثقافية؛ أو نقص القدرة على التموين؛ والحلقات المفرغة<sup>(٤٣)</sup>. فسويسرا مثلاً، على الرغم من نقص الموارد فيها، هي من الدول المتقدمة، مقابل بعض دول آسيا وأفريقيا، إذ على الرغم من وجود الموارد فإن أغلب أقطار القارتين لا تزال متخلفة<sup>(٤٤)</sup>.

وكذلك لا عبرة في نظريات الغربيين في أن العقائد الدينية عموماً وراء التخلف. ولكن لأننا نسعى وراء تفسير متعدد العوامل للعجز الإنساني في مواجهة المشكلة فإن الدين والعقائد مطلقاً لهما أثرٌ في إنهاض الدوافع الذاتية الداخلية للإنسان؛ للسعي وراء التقدم الأشمل، ونقرّ ما شخّصه ماكس ويبر من أن البروتستانتية سهلت للرأسمالية طريقها بالإصلاحات الدينية، كما نقرّ إجمالاً رأي (MEIR. BALDWIN) في أن تركيب وبنية القيم الدينية والأخلاقية لها دورٌ في المواجهة<sup>(٣٥)</sup>. لكننا نضيف: إن للإسلام، إضافة إلى الحوافز والقيم الدافعة، نظاماً تشريعياً واقتصادياً خاصاً به. كما أننا نلاحظ أن أحد عناصر المواجهة مرتبط بكيفية امتلاك وسائل الإنتاج، والتوافق بين ملكية هذه الوسائل والعوائد التي يحصل عليها المالكون، وطرق إنفاق هذه العوائد. ونرى أن كل تلك الزوايا يمكن أن تتجمع ويعاد رصفها لتفسير ظاهرتي العجز والإنماء، طالما هما ظاهرتان شاملتان، فتفسيرهما يجب أن يعول على (العوامل المتعددة)؛ لأن الظاهرة الاقتصادية بطبيعتها ظاهرة مركبة. لأجل ذلك سنظهر لدينا من مجريات البحث قضية (التوازن العام)، فيقودنا البحث إلى تفسير العجز عن المواجهة بأنه عجز النظم الحضارية عامة - والاقتصادية خاصة - عن تلمس نقطة التوازن، وخواص شمول الرؤية في تسيير حركة الإنسان بالتوافق مع حركة أجزاء الكون والطبيعة.

ويقودنا ذلك إلى القول: إن نتيجة عجز المواجهة هو إخفاق بنية المجتمع الاقتصادية في تحقيق «مستوى الكفاية المتحرّك بالتناسب مع زيادة السكان والتقدم المدني واتساع الحاجات كمّاً ونوعاً، مما ينتج عنها تدني كثير من الطاقات والموجودات في الإنسان والطبيعة على مواجهة الفقر»، فندخل بمفهوم أشبه بمفهوم الحلقة المفرغة، وتوضح نقطة الشمول والتوازن بالإجابة عن (ما المنسق في أيّ نظرية اقتصادية بين معطيات الطبيعة ومخزوناتا وبين حركة الإنسان واتجاهاتها؟).

فلا قائل مطلقاً في كل النظم الاقتصادية: إن منظّرها موجد ومنظّم حركة أجزاء الكون ومعطياتها، ولا قائل مطلقاً بأن أحداً ما لعلمه بها قادر على أن ينسق حركة الإنسان مع جزئيات الكون، إلاّ الله تعالى خالق الكون والإنسان. وهذا ما تنفرد به فلسفة الخطاب الاقتصادي الإسلامي.

يقول الله تعالى على لسان نوح عليه السلام: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً ﴿١٠﴾ يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً ﴿١١﴾ وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَيَبِينْ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَاراً﴾ (نوح: ١٠ - ١٢). فكما أن السنن الكونية تؤثر في حركة الإنسان، كتأثير المناخ على طبيعة النمو الاقتصادي، فإن حركة الإنسان عندما تصطدم مع قوانين الطبيعة تؤثر في معطياتها. ألا ترى أن إباحة قطع أشجار الغابات يؤدي إلى التصحر، وأن زيادة عوادم المصانع في الهواء والمياه تؤدي إلى تلوث البيئة، فإذا كان الله تعالى ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠) فإن المذهبية الإلهية الإسلامية الخاتمة للأديان ستكون الموجة العام لحركة الإنسان في تدبير اقتصادياته؛ ليتواءم نشاطه مع قابلية أجزاء الكون المسخر على إخراج معطياتها.

ولو نظرنا إلى قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (النحل: ١١٢) لعرفنا الربط بين الكفر والرفاهية العامة تعارضاً، وبين الجوع والخوف تسبباً.

ولو نظرنا إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقاً﴾ (الجن: ١٦)، ونعرف أن المراد بالطريقة هي شرع الله الحكيم، والماء الغدق كناية عن الرزق الوفير، فسنرى أن الاستقامة (أمر تشريعي)، والخير العميم (أمر تكويني)، فرتب التكويني على مقدمة تشريعية<sup>(٣٦)</sup>. لذلك يقول الفنجري: إن معرفة العجز تتم من خلال نوع المستوى الذي يعم الشريحة الأدنى من الناس، أي عدد الأشخاص الذين يمتلكون نصاباً شرعياً فما فوق مقسوماً على عدد السكان الكلي، وحينئذ نستطيع معرفة (درجة العجز عن مواجهة المشكلة)<sup>(٣٧)</sup>.

فالمواجهة الإسلامية للمشكلة الاقتصادية فكرياً تشترط أولاً: الالتزام بالتشريعات الإلهية كمقدمة شمولية تتناسب مع حركة الكون. وإن الندرة النسبية المفترضة هي ندرة محفزة على العمل والتعاون مع الشعوب، فهي ليست ندرة مطلقة، ولا وفرة مطلقة؛ لاستلزام الأولى العجز التام والدائم؛ وتستلزم الثانية عدم الحاجة إلى اقتصاد (علم/ مذهب) وعدم الحاجة إلى العمل. كما أن الحاجة ليست لا نهائية مطلقاً، إنما هي متعددة منشطة، لكنها قابلة للتحديد، فهي مثل الموارد، كلما

توهم الإنسان أنها قد شحّت جاء العلم فدلّ على وجود موارد جديدة. فمذهبية الإسلام هي مذهبية التوازن التي تحدّد نوع العلاقة النظامية التي تربط بين مدى قدرة الإنسان على تكييف حاجاته مع الموارد المتاحة، والقدرة الأنموذجية على العمل الخلاق. لهذا يقرّر المفكر الجزائري مالك بن نبي أن شروط الحضارة توازن النسب بين عناصر ثلاث: (الإنسان؛ التراب؛ الوقت). ويعني بالوقت المستثمر منه والمهدور.

لذلك فإن الإسلام يسعى لمواجهة المشكلة من خلال المنظور التالي:

١- إن الإسلام يوجب على الفرد، والمجتمع، الدولة، كلّ على نطاقه، أن يمارس العمل بأعلى صورته وأتقن أنواعه؛ لإعمار الأرض. وقد ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: ٦١)، أي أمركم وأوجب عليكم استثمار مواردها. وأعطى للإنسان أعلى درجات التكريم بأن جعله خليفة بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. وقد دعا القرآن الكريم إلى امتلاك القوة، وهي كلّ أدوات التقدم، فقال: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾. لذلك فإن المجتمع الإسلامي يجب عليه شرعاً أن يخطّط وينفذ برنامجاً تربوياً. وإن معيار مشروعية سلطة وليّ الأمر قدرة أجهزة الدولة على تطبيق التشريع الاقتصادي المؤدّي للوصول إلى حالة الإنماء الشامل. لهذا يقول الفنجري: إن المسلمين مقرّبون إلى الله بقدر تعميرهم للدنيا<sup>(٣٨)</sup>. وقد ورد ذلك استناداً إلى خطاب الإمام عليّ عليه السلام لأحد عماله: «أما بعد... فإن رجالاً من أهل الذمّة من عمالك تركوا نهراً في أرضهم قد عفي وأدفن... فانظر أنت ثم عمّر وأصلح النهر»<sup>(٣٩)</sup>.

٢- إن للإسلام نظرية شمولية متوازنة في تخصيص الموارد. فمن الموارد: ما وهبها الله للإنسانية كافّة، كالهواء والشمس والفضاء والمياه الطبيعية؛ ومنها: ما هو من المشتركات العامة لمواطني الدولة الإسلامية، إضافة إلى الأصناف المتقدمة، كالغابات غير الداخلة في ملكية خاصّة، والمعادن، والأرض غير المستصلحة. وهذه الموارد كلّها (مما تمّت صيرورته التكوينية بلا فعل بشري، وهي من معطيات ينتفع بها إن لم نقل: من الضروريات، وإنها تتجدد ذاتياً، ولا ينقصها انتفاع المنتفعين منها). ولعل هذا هو مناط كونها من المشتركات العامة، فمتى تدخل الإنسان في امتلاك أرض أو ثروات، أو حيازتها بسبب شرعي، اكتسب بها حقّاً قانونياً على قدر نوع



السبب.

وهناك فارقٌ بين ما يطلق عليه (المشتركات الإنسانية العامة) وما يصطلح عليه بـ (المباحات الأصلية). فالماء الطبيعي (في مجاريه الطبيعية) محلٌّ لحقٍّ مشتركٍ لكل الناس على شواطئه، ولا يحقُّ للأعلى الحبس عن الأسفل، إلاَّ بقدر الحاجة الفعلية للإقليم. وكذلك الهواء وإمكانات الفضاء وقاع البحار والمحيطات و«المياه الدولية» والطاقة الشمسية والطيور والصيد البرية. وهذه كلها من جنس المشتركات العامة<sup>(٤٠)</sup> للبشرية جمعاء، ولا تتمُّ الاستفادة منها إلاَّ بشرط الحيابة الشرعية. أما المباحات الأصلية فهي الموارد الثابتة والمستقرة في إقليمٍ يختصُّ بمواطني الإقليم جميعاً، وهي الأرض الموات (غير المستغلة)، والمعادن والغابات داخل إقليم الدولة أو حدودها السياسية<sup>(٤١)</sup>، والموارد الموقوفة للناس وقفاً عاماً (ينتفع بها، وتبقى رقبته محبوسة). يقول العيني في عمدة القارئ: (لا يجوز للإمام تملك نهرٍ لأحد، وإنَّ جاز أن يملك رجلاً أرضاً. وإذا احتاج الإمام إلى بيع أرضٍ في نوائب المسلمين جاز له. ولا يجوز في مائهم ولا أنهارهم، فالإمام فيها كسائر الناس)<sup>(٤٢)</sup>. ويظهر من النصِّ موضوع الفارق بين المشتركات العامة والمباحات الأصلية، وهذا ما لم نجده واضحاً وجلياً في كتب التراث.

وإذا عرفنا ذلك فإن التشريع الإسلامي يتعامل مع المشتركات بأسباب الحيابة، ومع الأرض بأسباب الإحياء والاستثمار، بوصفها عنصر إنتاج. ويقسم التشريع الأرض إلى أنواع:

**الأولى: الأرض العامرة بفعل إنساني:** وهي لأفراد الناس قبل الفتح الإسلامي؛ فإنَّ أسلموا عند الدعوة عليها فهي لهم، وعليهم الحقوق الشرعية المترتبة على إقرار الملكية؛ وإنَّ قاوموا المسلمين في دعوتهم إلى إقامة مجتمع الحق والعدل فتحوَّل إلى ملك عام للمسلمين، ينظر الإمام بمن يعمل عليها، سواء من أصحابها بعد نزع الملكية منهم أو تحويلها إلى القطاع العام يستغلها لصالح المسلمين جميعاً، بالشركات أو منح امتيازات الاستثمار إلى غيرهم.

**الثاني: الأرض الصلحية:** وهي ما تصالح أهلها مع المسلمين، فيكون أمرها حسب بنود الصلح. وعموماً إنَّ أساس ما يُسمَّى بـموارد الملكية العامة للأمة قد أسسها التشريع الإسلامي من العامرة إذا قاتلوا عليها، أو ممَّا جلى عنها أهلها ومما لم

يملكها أحد. وللإمام . ولي الأمر . أن يوقف استثمار الأراضي الموات لاستصلاحها بصلاحيته للناس كافة، وكذلك المعادن، بنوعيتها: الظاهرة؛ والباطنة، استحساناً، وما تصالح عليها مع أهلها على أن تكون ملكيتها وريعتها للمسلمين، مقابل البقاء على دينهم والانخراط في المواطنة الإسلامية، فإنها تبقى ملكاً عاماً، وما تصالحوا على أن تقرر ملكيتهم محلّها فإنها تبقى أرضاً مملوكة.

**الثالث: الموات:** إن الأصل في غير المستصلح أن يكون مشروعاً مفتوحاً لكل مسلم قادر على استصلاحه واستثماره بإذن ولي الأمر، على رأي أغلب الفقهاء. وله أن يأذن للناس كافة من مواطنيه باستثمارها. ويدخل في مصطلح الأرض المعادن والمياه معاً، فكل ثروة غير مستغلة تسمى «مواتاً»<sup>(٤٣)</sup>، يمكن أن تتخرط في ملكية القطاع العام، ويمكن أن يستثمرها أفراد الناس بإذن الإمام بخراج (الشراكة بين القطاع العام والنشاط الخاص).

٣. للإسلام نظرية إنتاج تقوم على أسس لدوافع الإنتاج، وغايات العملية الإنتاجية، وعناصر الإنتاج، وأهداف المنشأة، وقطاعات الإنتاج<sup>(٤٤)</sup>. فدافع الإنتاج الأكبر ممارسة الاستخلاف الإلهي للإنسان لإعمار الكون عبادة لله تعالى. أما غاياته فتحقيق الرفاهية للمجتمع الإسلامي، والقوة الشاملة للأمة والعقيدة. ويتفرع عن هذه الغايات مجموعة أمور، منها: استثمار الموارد، وتشغيل الأموال، وتكافؤ الفرص، وحظر الإنتاج المضّر طبقاً لقاعدة درء المفسد أولى من جلب المصالح، وضرورة امتلاك التقنية الإنتاجية لمواجهة المشكلة الاقتصادية بالإفادة من الموارد المتاحة (نسبياً)، وتنميط الحاجات فكرياً وفنياً، ومقاومة الفقر والعجز، وبالتالي تحقيق الإنماء العام والشامل.

أما عناصر الإنتاج فهناك ثلاث اجتهادات من الاقتصاديين الإسلاميين:

١. ما يذهب إلى مسايرة الفكر الاقتصادي الوضعي في عدّها أربعة، مع تعديل على معطيات رأس المال، بإلغاء مقولة الربا.
٢. ما يذهب إلى إدخال عنصر التنظيم الفني والإداري مع عنصر العمل بوصفه عملاً ذهنياً وفعالاً، وبالتالي فهي ثلاثة: (الأرض، العمل المنظم، رأس المال)، مع التعديل على ريع رأس المال، بإلغاء مقولة الربا<sup>(٤٥)</sup>.

٣. ما يذهب الى حصره في عنصرين اثنين، هما: (الأرض؛ والعمل)؛ باعتبار أن رأس المال عمل متراكم يخضع لمقولة العمل وطرق اكتسابه في الإسلام، كما أن التنظيم يندرج ضمن العمل، فتكون عناصر الإنتاج اثنين:

**الأول:** ما يُسمّى المسخّر (ومنه: الطبيعة والأرض والمياه والمعادن والفضاء)، مما لم يسهم الانسان في خلقه وديمومة عطائه.

**الثاني:** الإنسان، أي العمل المباشر بنوعيه: الجسدي؛ والعقلي (الذهني)؛ وغير المباشر، وهو رأس المال (المتراكم) إذا كان مكرّساً للاستخدام من جديد. وحيث لا يوجد نص شرعي يعارض هذه الرؤية، ووجود ما يؤيدها، فهي عندي أصح من غيرها؛ لقوله تعالى: ﴿لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾.

أما أهداف المنشأة المنتجة فهو تحقيق أعلى منفعة ممكنة ومشاركة بين المنتج والمستهلك معاً. وقد انحاز الباحث نجاة الله صديقي إلى المنتج حين جعل أهداف المنشأة تحقيق عوائد للمنتج، مع تحقيق النفع العام للمستهلك، دون الضغط الهائل على الأجور بواسطة الأسعار أي (الكلفة + هامش معقول من الربح). وهنا يجب التنبيه إلى أن درجة تدخل القانون الإسلامي وسلطة الدولة في اقتصاديات المجتمع الإسلامي أكثر درجة مما في النظام الرأسمالي، وأقل منها في النظام الماركسي. على أن لا نغفل أن في الإسلام نظام الحسبة (الرقابة الاقتصادية والإدارية)، الذي من مهماته مراعاة حقوق العامة، والتأكد من الالتزام الشرعي والخلقي للمنشأة. بينما لا نجد في النظام الرأسمالي إلا دوراً هامشياً للسلطة العامة في تحقيق قيم النفع العام والمتوازن والشامل في ما وراء نصوص القانون<sup>(٤٦)</sup>.

ويتضح مما تقدم:

١. أن للإسلام نظرية إنتاج تتخطى الوصايا الأخلاقية إلى مستوى الأطروحة الفلسفية، ومدعومة بالهيكل الحقوقي الإسلامي، الذي يدفع باتجاه تحويل الخامات إلى سلع متناسبة مع إشباع حاجات العصر. وهذه الصياغات الاقتصادية من النصوص التي تشكل الأسس العلمية لمذهب اقتصاد إسلامي في مجال الإنتاج<sup>(٤٧)</sup>.

٢. ونجد في القرآن الكريم إشارة إلى مبدأ تقسيم العمل؛ فقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ للإشارة إلى النشاطات الزراعية، والصناعية،

والتحويلية، والتعدين؛ وقوله: «لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا» للإشارة إلى مشروعية العمل. في حين كان الفيزوقراط حتى القرن الثامن عشر يقصرون الإنتاج الزراعي بوصفه النشاط الوحيد الذي يعطي إنتاجاً صافياً خارج مستويات الكلفة.

٣. ونلاحظ أن أطروحة الإنتاج في الإسلام، من تحويل الخامات إلى سلع، بل من توزيع عناصر الإنتاج على المنتجين لتأسيس مصاديق الملكية على أساس شرعي، تعتمد أساساً قانونياً؛ وأن ذلك التوزيع لا يتم على أساس القوة، والوجاهة الاجتماعية. فنظام الملكية فيه ليس هبة الدولة للأفراد، ولا مقتضى قوة الأفراد، إنما هو حق شرعي. فالملكية ليست حقاً طبيعياً خالصاً، كما تقرره الرأسمالية؛ ولا وظيفة اجتماعية، كما تقرره الماركسية، إنما هو محصلة لحكم شرعي، ما يعني أن المؤسسة الاقتصادية الإسلامية مؤسّسة قانونية.

٤. ونلاحظ أيضاً أن نظرية الإنتاج الإسلامية ناتج علمي عن فلسفة الاستخلاف، فلا فاصل بين نظرة الاستخلاف للموارد وطريقة الإفادة منها. مما يفهم منه أن النظام الإسلامي يتناول أدق فروع هذا النظام بالتكامل والتسويق بين مفرداته الجزئية وقواعده الكلية.

٥. ويلاحظ أن تقنين الإسلام للملكية الأرض يقلل من الريع، وبالتالي يقلل من كلف الإنتاج لصالح المستهلك، والتوازن مع الأجور، وأنه ينظر لدور رأس المال نظرة ثانوية، فالأصل هو عمل الإنسان.

٦. ونلاحظ أن القانون الإسلامي وسلطة الدولة لها أن تحدّد ماذا تنتج وفق مصطلح (الطبيّيات)، ولها أن تنفذ أحكام حرمة الفساد والإفساد والاستغلال. وطبقاً لضروريات الواقع وحاجياته وكمالياته من جهة تتحدّد السلعة المشروع إنتاجها، مقابل إنتاج السلعة المحرّم إنتاجها. فمتى أضرّ الإنتاج بالحياة والإنسان والبيئة، وإن كانت عوائده المالية مربحة، يجب إيقافه. فيتجاوز هدف الإنتاج تحقيق الرفاه العام، إلى مفهوم النفع العام الشامل، فتتحدّد له بذلك أهداف فكرية وعبادية.

٧. وفي ملحقات الإنتاج نلاحظ حرص الإسلام على استيفاء الأجور التي يستوفيهما الأجراء، سواء كانوا عمالاً أو شركاء، في عقود المزارعة و المضاربة والمساواة والإجارة والجعالة، كمّاً ونوعاً، بحيث تتوازن مع الأسعار في الأعم الأغلب.

٨. وثمة قضية خطيرة نلاحظها، وهي أن الإسلام يوصي بأن نتصرف بفوائض الإنتاج لإشباع جياح العالم، والتصدق على المحرومين من البشر، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، مع إعطاء المسلم أولوية؛ لتصوّر الإسلام أن المشكلة الاقتصادية ليست من مسببات (الندرة المطلقة)، ومسؤولية المسلم عن عموم الإنسانية، وإيمانه بأن حقّ الحياة حقّ مقدّس للإنسان.

٩. ويلاحظ أيضاً أن استثمار المنتج على (ملكية الدولة) يجعله مثقلاً بدفع الربح لمصلحة المجتمع؛ لأن المجتمع مكّنّه من فرصة عمل مهيّأة، هي في الأصل هبة من الله للمجتمع كله، فصار من حقه صرف الربح على استحقاقاته. بينما كلفة المشروع الخاص، مضافاً إلى الحقوق الشرعية (الزكاة والخمس)، أنّه يعطي من ريع الأرض مقابل تمكينه من الاستثمار؛ لأنه حقّ لعموم الإنتاج فرصة جديدة للدخل القومي، بإيجاده فرصة عمل من العدم، كإحياء الأرض مثلاً.

١٠. ويلاحظ أخيراً أن الإسلام لا يقيم الإنتاج على أساس الخصخصة فقط، ولا على أساس تأميم القطاعات كافة، وإحالتها لإدارة الدولة فقط، إنما يؤسّس قطاعات الإنتاج على الأشكال الثلاثة:

١١. قطاع الإنتاج العام، وهو ما تديره الدولة، ويراقبه المجتمع، وتصرف عوائده في المنافع العامة.

١٢. قطاع التعاون بين إمكانات الدولة، وطاقات الأفراد. فالعوائد فيه منصفة.

١٣. القطاع الخاص، وتديره الأفراد، ويكون مثقلاً بالحقوق الشرعية المالية المعروفة في النظام المالي الإسلامي.

وللإسلام نظرية في توزيع عوائد عناصر الإنتاج، بعد أن عرفنا توزيع عناصر الإنتاج. فهو يجعل ريع الأرض العامة أساساً لعموم المجتمع إذا كانت خراجية، وإذا كانت صلحية جعلت للأمة كافة طبقاً لمعاهدة الصلح، وللأفراد إذا تملّكوها بسبب شرعي. ولكن مع تعسّفهم ورفع الأسعار، كالاحتكار، تنافسهم الدولة بتهيئة فرص للمستثمرين، وتفتح المجال لاستثمار غير المستغلّ في الأرض، وتقرض أصحاب المشاريع الخاصة، وتمدّهم بالمشورة والمستلزمات الفنية والإدارية؛ لكي لا يستبدّ القطاع الخاص بالسوق، ولأجل أن توجد درجة في التوازن بين القطاعات. ومع عوائد رأس المال

فإن الشريعة الإسلامية ألغت الربا، وحاربت الاكتناز، وشجعت رأس المال النقدي على الدخول كعنصرٍ فعّالٍ في العملية الإنتاجية، مشاركاً في الأرباح، غارماً في الخسائر. وتجد ذلك في أحكام المضاربة والمزارعة والشركات. ومع التنظيم فهي مع أجر الجهد الذهني، بشرط عدم التعسّف والعدوان، سواء بصيغة غمط حقوق الأجراء أو الاحتكار. أما العمل فقد أوّلُت الأجراء عناية رفيعة في إعطائهم حقوقهم، كماً ونوعاً، وشرعت لهم نظاماً للحوافز المادية والاعتبارية<sup>(٤٨)</sup>.

وفرضت على أصحاب الأموال حقوقاً شرعية لإسعاف ذوي الدخل المحدود، وأناطت بالدولة مهمة ضمان العاطلين عن العمل والعاجزين عنه، وجعلت عوائد القطاعات الخراجية للخدمات العامة، كالتعليم والصحة والخدمات الأخرى، تخفيفاً لضغط الإنفاق على الأجور، ودفعتاً للادخار. وشرّعت فوق ذلك على الموسرين حقوقاً خارج نطاق الواجبات المحددة، كالصدقات التطوعية والوقف والكفارات المالية والمبرات والوقف وغيرها من العمل النافع، لصالح رأس المال الاجتماعي.

١٤. وللإسلام نظرية محكمة في التبادل، تفرض أعلى درجات الجودة وإقامة السوق النظيفة من الغشّ والتدليس والغبن والنجش، تطبيقاً لمقولات العمل الصالح، والرقابة الذاتية، والحساب الأخروي. مضافاً إلى القوانين التي تمنح المغبون والمغشوش والمدلس عليه حقّ رد السلعة أو أخذ الفارق السعري. مضافاً إلى تأسيس جهاز رقابة له عدّة صلاحيات لمراقبة السوق، يُسمّى (جهاز الحسبة).

ومن الأمور المهمة أن السوق الإسلامية يتوفّر فيها حدّ معقول من المعلومات عن السلعة وحجمها والأسعار وما له علاقة بالسوق. ففرص التعاقد مع جهالة السوق قليلة جداً. ومن الواجبات على الدولة توفير هذه المعلومات لكلّ المتعاملين في السوق. وتشدد نظرية التبادل على منع أشكال الاحتكار كافة. وتتدخل الدولة إذا تعرض قانون العرض والطلب لظروف طارئة لمصلحة المنتج والمستهلك معاً، ففي نظرية التبادل والسوق الإسلامية تمتزج الحرية الاقتصادية مع مسؤولية الفرد عن نفسه ومسؤولية الدولة عن الناس امتزاجاً لا يمكن فصله<sup>(٤٩)</sup>. وهذا النمط من توزيع المسؤوليات يحقق مشاركة واسعة في بناء وضع اقتصادي سليم.

إن نظرية الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي تقوم على أساس أن السلعة

#### ● التصور الإسلامي للمشكلة الاقتصادية، وسبل مواجهتها

المستهلكة هي ذلك المنتج النافع للإنسان أو ما يؤدي استعمالها إلى تحسين المنفعة الشاملة. فكلُّ ما لا يؤدي إلى أحد هذين لا يعدُّ من السلع الاستهلاكية. وهذا التحديد يتفرع عنه مجموعة أمور تغطي قيم السلع والأسعار والحق في دخول السوق الإسلامية، إنتاجاً أو استيراداً أو تبادلاً، فضلاً عن الاستهلاك.

وإن هدف الاستهلاك هو التمتع بالطيبات، والبناء الأمثل للإنسان، وتمكينه من مواصلة دوره في إعمار الأرض وعبادة الخالق، ولذلك تجد حرمة الإسراف والتبذير مما يحفظ للأمة ثرواتها، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾. وتجد أن حشداً من السلع لا يجوز استهلاكها (المحرّمات لذاتها)، ومنها ما لا يجوز استعمالها من قبَل الرجال فقط (الذهب والحديد)، ومنها ما لا فائدة فيه، ممّا يقلل من الممارسات العبيثية التي تهدد بعض الموارد بلا طائل. فيكون الاستهلاك مع (مقولة التوازن) منسجماً مع هدف تكوين الطاقات اللازمة لعمرارة الأرض، وعلى أولويات هذا الهدف يؤسّس الهيكل السلعي في السوق الإسلامية.

وبهذه المفاصل يواجه الإسلام المشكلة الاقتصادية، ويحوّل الموارد والممارسات الفعلية إلى «حلّ» هذه المشكلة، من خلال التوازن لإقامة المجتمع المتوازن.

## الهوامش

- (١) د. مصطفى الزلي، أصول الفقه ١: ٢٢.
- (٢) أي إذا كان الحديث مما يحتج به، وإن وضعه المحدثون بدرجة أدنى من الصحيح، كالحسن والموتق.
- (٣) الشاطبي، الموافقات ٣: ٣٤٦.
- (٤) الغزالي، جواهر القرآن.
- (٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٥: ١٥٢.
- (٦) المصدر السابق ٥: ١٥٣.
- (٧) المصدر السابق ٥: ١٥٤.
- (٨) البزدوي، كشف الأسرار ٣: ١٤٦، الشوكاني، إرشاد الفحول: ٧١، التفتازاني، التلويح ٢: ٣٢٦.
- (٩) الجرجاني، التعريفات: ١٠٠.

- (١٠) خلاف، علم أصول الفقه: ٨٩.
- (١١) كبيع العنب لمن يصنعه خمراً، فبيع العنب وحده عقد شرعي صحيح، لكنه لما صار مقدمةً لحرام أو مفسدة انسحب الحكم من النتيجة إلى المقدمة.
- راجع: الحكيم، الأصول العامة.
- (١٢) أصول السرخسي ٢: ٢٢٣، القرافي، شرح تنقيح الفصول: ٤٤٧، المحلي، جمع الجوامع ٢: ٢٢٢، الشوكاني، ارشاد الفحول ٣٢٧.
- (١٣) حمد الكبيسي، أصول الأحكام: ٤٨.
- (١٤) كوكس، الرأسمالية نظاماً: ٥٨، ترجمة: إبراهيم كبة.
- (١٥) عبد الأمير كاظم زاهد، التنمية في الاقتصاد الإسلامي: ٣٤ - ٣٦، ٣٨ - ٤٤.
- (١٦) فغ العولة.
- (١٧) فتح الله، الاقتصاد السياسي: ١١.
- (١٨) أحمد عواد، الحاجات: ٤٣. انظر: شوقي أحمد دنيا، الإسلام والتنمية الاقتصادية: ٤٦.
- (١٩) عبد اللطيف هميم، دور الدولة في النشاط الاقتصادي.
- (٢٠) المصدر نفسه.
- (٢١) شرح الكرمانى على البخاري ٩: ١٩٥، العيني، عمدة القارئ ٥: ٤١٣، ورواه مسلم وأبو داود في الزكاة.
- (٢٢) سنن ابن ماجة ٢: ٧٢٥.
- (٢٣) فتح الباري ٤: ٢٥٩، شرح الكرمانى على البخاري ٩: ١٩٨.
- (٢٤) سنن ابن ماجة ٢: ٧٢٨.
- (٢٥) المصدر السابق ٢: ٧٦٥.
- (٢٦) المصدر السابق ٢: ٧٧٠.
- (٢٧) شوقي دنيا، الإسلام والتنمية: ١٠.
- (٢٨) حسين درويش، التنمية الاقتصادية: ١٨.
- (٢٩) عمرو محي الدين، التخلّف والتنمية: ٤٧.
- (٣٠) المصدر نفسه؛ وانظر: أوسكار لانج، أبحاث في التخطيط: ٨٩.
- (٣١) محمد فاضل ومحمد عزيز قنطان، التنمية الاقتصادية: ٧٩ - ١٠٠.
- (٣٢) المصدر نفسه.
- (٣٣) هشام البعاج، المغزى الحقيقي لنظرية الحلقات: ١٥.
- (٣٤) توماس سنتش، ٩٩٩: ٦٧، ٧١.
- (٣٥) توماس سنتش، ٩٩٩: ١١٩؛ وانظر: كوكس، الرأسمالية نظاماً: ٩٥؛ وبوكانان، وسائل التنمية: ١٥١.
- (٣٦) عبد الأمير زاهد، تأملات في النصّ القرآني: ٤٧.
- (٣٧) محمد شوقي الفنجرى، الإسلام وعدالة التوزيع: ٣٤٥.
- (٣٨) المصدر السابق: ٣٤٨.



- (٣٩) البلاذري، فتوح البلدان: ١٩٠.
- (٤٠) عبد الأمير زاهد، المياه ملكيتها والانتفاع بها (أطروحة دكتوراه): ٣٧.
- (٤١) المصدر السابق: ٣٨.
- (٤٢) العيني، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري ٥: ٧٣٢.
- (٤٣) للتفاصيل انظر: العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية ١: ٣٧٢.
- (٤٤) محمد منذر القحف، الاقتصاد الإسلامي: ٦٥ وما بعدها.
- (٤٥) المصدر السابق: ٧٥.
- (٤٦) أستاذنا د. فاضل الحسب (المذهب الاقتصادي الإسلامي).
- (٤٧) نظرية إنتاج إسلامية: من مباحث إحياء الأراضي، بحث د. عبد الأمير زاهد، ندوة عدن، ١٩٩٢.
- (٤٨) د. تقي العاني، الإسلام والمشكلة الاقتصادية، مجلة دراسات اقتصادية.
- (٤٩) عبد اللطيف همم، وظيفة الدولة الاقتصادية للإسلام (أطروحة دكتوراه).

# نشأة اليهود القرائين

## بين التراث العبري والإسلامي

أ. عماد الهاللي (\*)

### مقدمة تمهيدية

إنَّ اليهود افترقوا على فرق كثيرة متعددة، كما افترق المسلمون والمسيحيون. ولقد كان انشقاق بعض هذه الفرق مبكراً في تاريخ اليهودية. كما أن منها ما اندثر واختفى، ولم يبقَ منها إلا أخبارها يتلوها علينا التاريخ ويحدثنا عنها؛ ومنها ما استمرَّ في البقاء إلى العصر الحاضر. وفرقة القرائين هي واحدة من هذه الفرق، التي ظلت باقية إلى يومنا هذا، بعد أن مرَّ على ظهورها أكثر من ألف ومئتي سنة. ويعتبر انشقاق فرقة القرائين عن اليهودية، وانفصالها عنها في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، حدثاً من الأحداث الكبرى في تاريخ اليهودية.

وقد خلفت هذه الفرقة تراثاً قد يكون من أضخم ما خلفته أيَّ فرقة يهودية أخرى، كمّاً ونوعاً، وهو تراث حريّ بالقارئ العربي أن يعرفه ويطلَّ عليه؛ ليرى جانباً آخر من جوانب اليهودية، التي يقول القراءون أنَّهم أحقُّ من يمثلها، وأصدق من يتبع أحكامها.

واعتماد القرائين على التوراة وحدها كان بسبب رفضهم للمصدر الرئيس الآخر لدى اليهودية، وهو «التلمود»، الذي يعتبر لدى عامة اليهود جزءاً مهماً ومكملاً للتوراة، ولذلك أطلق عليه اسم «الشرعية الشفوية»، مقابل «الشرعية المكتوبة» (التوراة). وكان رفض القرائين للتلمود رأس المسائل التي سبَّبت الانشقاق وبدأته بينهم

---

(\*) باحثٌ متخصصٌ في دراسات الأديان المقارنة. من العراق.

وبين عامة اليهود، والذي ازداد عمقه وتشعبت مسأله بمرور الأيام<sup>(١)</sup>. هذا، ولا يسعني أن أغادر هذه المقدمة القصيرة دون أن أزجي خالص الشكر والعرفان إلى الباحث العراقي المتخصص باليهودية واللغة العبرية واللغات السامية الأخرى الدكتور جعفر هادي حسن، الذي وضع بتصرُّفه وقته وعمله لإنجاز هذا البحث عن الفرقة القرائية.

### ١- عن مؤسس الفرقة

إن حركة إنكار التلمود، وعدم الاعتراف بأحكامه وبتعاليم الربانيين والحاخامات، والتمسك بأسفار العهد القديم وحدها، تلك الحركة الدينية التي نادى بها السامريون والصدوقيون من قبل<sup>(٢)</sup>، ظهرت من جديد في القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري) في بغداد على لسان عنان بن داوود<sup>(٣)</sup>.

«هذه الفرقة التي أسسها الحبر عنان بن داوود في العراق (بغداد)، والتي تعتبر من أهم الفرق اليهودية المعارضة لليهودية الحاخامية»<sup>(٤)</sup> وثانية الفرق اليهودية من حيث عدد أتباعها، وذات الأهمية الكبرى في تاريخ الفكر الديني اليهودي عامة»<sup>(٥)</sup>. «وهي تدعو لنيل التلمود، وتنادي علناً برفضه»<sup>(٦)</sup>، وتصف تعاليم الربانيين بأنها خارجة عن التوراة. وقد أطلق أتباع هذه الفرقة على أنفسهم اسم «القرائين»<sup>(٧)</sup> و«بني المقرأ»، أي قارئو التوراة دون التلمود، فانشقوا بذلك عن غالبية اليهود، التي تنظر إلى التلمود نظرة المسلمين إلى الحديث»<sup>(٨)</sup>.

ولم تستخدم كلمة «قرائين» للإشارة إليهم إلا في القرن التاسع الميلادي؛ إذ ظلّ العرب يشيرون إليهم بالعنانية نسبةً إلى مؤسس الفرقة<sup>(٩)</sup>. يقول الفخر الرازي (٦٠٦هـ)، شارحاً فرقة العنانية: «العنانية: أتباع عنان بن داوود. ولا يذكرون عيسى بسوء، بل يقولون: إنه من أولياء الله تعالى، وإن لم يكن نبياً. وكان قد جاء لتقرير شرع موسى عليه السلام»<sup>(١٠)</sup>.

ولا بد أن نشير هنا إلى أن البيروني (٤٤٠هـ) خلط بين عنان بن داوود وبين حفيده عنان بن دانيال بن شاول بن عنان بن داوود، فهو يقول: «ومنهم: فرقة يسمون العنانية، وهم منسوبون إلى عنان رأس الجالوت، كان منذ مائة وبضع سنين، ومن شأن رأس

الجالوت أن يكون من آل داوود ، لا يصلح من غيره... وكان عنان هذا ابن دانيال بن شاؤول بن عنان بن داوود بن حسداي بن قفناي بن بوستناي بن هونمار... بن يهوشافاط بن أسا بن أبيا بن رحبعام بن سليمان بن داوود»<sup>(١١)</sup>.

ويوجد رأي يقول: «وهناك مَنْ ذكر أن أصل فرقة اليهود القرائين يعود إلى فترة سابقة على ظهور الإسلام، وقبل ميلاد المسيح. ويؤكد المقريري هذه الحقيقة بقوله: إنّ العنانيّة فرقةً أخرى غير القرائين الذين أرجع تاريخهم إلى فترة سابقة. ويبدو أنّ القرائين والعنانيّة قد اندمجوا في كيانٍ واحد بعد موت عنان»<sup>(١٢)</sup>.

## ٢- تسمية (القرّاءون)

«تسمية القرائين بهذا الاسم ترجع إلى أن العهد القديم (التوراة والأنبياء والكتب) كانت تُسمّى عند اليهود المقرّاء»<sup>(١٣)</sup>، أي (المقروء)، أو (القرآن). وهذه الفرقة رفضت العننات<sup>(١٤)</sup> الحبريّة، والمرويات الشفويّة، التي تناقلها (التّأوّن) في المشنة، و(الأموراثيون) في التلمود، «وجعلت المرجع الأول والأخير في الدين هو النصّ المقدس المكتوب المنزل، المسمّى (المقرّاء)»<sup>(١٥)</sup>.

و«قرّاءون» كلمة مشتقة من الكلمة العبريّة المطابقة لكلمة قرأ العبريّة»<sup>(١٦)</sup>. والمصطلح يقابله في العبريّة (قرّائيم) أو (بني مقرّاء)، أو (بعلي هامقرّاء)، أي: أهل الكتاب. «وقد سُمّي القراءون بهذا الاسم لأنهم لا يؤمنون بالشرعية الشفويّة (السماعيّة)، وإنما يؤمنون بالتوراة (المقرّاء) فقط»<sup>(١٧)</sup>.

## ٣- نشأة الفرقة

في حدود عام ٧٦١م توفي حاخام العراق الأكبر الگّاؤون سليمان، حيث كان رأس الجالوت في الدولة الإسلامية، وزعيم المحافظين على التلمود؛ بحكم منصبه. ويبدو أنه لم يترك أولاداً يخلفه أحدهم في وظيفته. وكان أحد المرشحين لذلك ابن أخيه عنان بن داوود، وكان معروفاً بميوله التحرّرية، وبخاصّة إزاء شرائع التلمود. يحدثنا الرحالة المسيحي «ديونيسيوس»، الذي زار بغداد في عهد المأمون، عن هذا الانقسام الخطير بين اليهود، قائلاً: «في هذه الأثناء أصدر المأمون قراراً يقضي

● نشأة اليهود القرائين، بين التراث العبري والإسلامي

بعدم معارضته أي مجموعة من عشرة أشخاص فأكثر تريد إقامة رئيس لها ، وذلك من أجل إضعافنا والتحكّم فينا»<sup>(١٨)</sup>.

«فنزل أبيرام إلى بغداد ، وجلب فرماناً يخوّله أن يكون بطريركاً. وقد عنّفه عبد الله بن طاهر مرّات عديدة ، ولامه على تمرّده. وهو ما دعانا إلى زيارة الخليفة في بغداد لإلغاء هذا القرار ، حيث ساد الخوف بعد انقسام اليهود إثر إقامة الذين في طبرية شخصاً يُدعى داوود حبراً لهم ، في حين أقام الذين في بابل شخصاً آخر يدعى دانيال من شيعة الكنعانيين ، الذين يحلّون السبت ويحفظون الأربعاء ، فلما وصلت قضيتهم إلى المأمون قرّر أن يختار كل جانب من يشاء رئيساً له»<sup>(١٩)</sup>.

درس عنان اليهودية في العراق منذ الصغر. وكان من أساتذته علماء مشهورون ، مثل: الگاؤون يهودا بن نحمان. وقد وصل عنان مرتبة علمية متقدمة ، أقرّ له بها علماء اليهود في العراق ، واعترفوا به علماً متميّزاً.

وكان عنان مرشحاً لتولي رئاسة الطائفة؛ لتوفّر الشروط فيه. ولكن يبدو أن آراءه المخالفة لليهودية الرسمية وللحاخامين حرّمته من ذلك ، ورُشّح بدله أخوه (حنان). والسبب الرئيس لعدم ترشيح عنان بحسب قراءتي للمصادر اليهودية هي رفض عنان مرجعية التلمود وقديسيته. فالتلمود يعتبر عند اليهود «شريعة شفوية» مقدّسة ، إلى جانب التوراة ، التي تعتبر «الشريعة المكتوبة». بينما رفض عنان أن يكون للتلمود قدسية كالتوراة؛ إذ كلّ ما فيه - بحسب عنان - إنما هو آراء الحاخامين وأحكامهم. وقد رأى أن التوراة وحدها لها القدسية ، ويجب الاعتماد عليها في أخذ الشريعة اليهودية<sup>(٢٠)</sup>.

«وكان من المسائل المهمة التي انتقدها عنان أيضاً مسألة التقويم الشرعي ، الذي كان معمولاً به منذ منتصف القرن الرابع»<sup>(٢١)</sup> ، وتحديد اليوم الأول من الشهر. فاليهود في عصره كانوا ، وهم مازالوا إلى اليوم ، يعتمدون الحسابات الفلكية في تحديد اليوم الأول من الشهر. ولكنّ عنان انتقد هذا النظام ، وطالب اليهود بالرجوع إلى ما كانت تأخذ به اليهودية القديمة ، وهو تحديد اليوم الأول من الشهر بواسطة رؤية الهلال. «وهذه القضية ذات أهمية شرعية كبيرة عند اليهود؛ إذ بهذا التحديد تعرف أوقات المناسبات الدينية والأعياد»<sup>(٢٢)</sup> ، وهي منذ البداية قد أصبحت موضع اختلاف كبير بين القرائين والتلموديين»<sup>(٢٣)</sup>.

إذن كان لعنان بن داوود الدور الأكبر في ظهور حركة اليهود القرائين. ولولا ظهوره لما كان لهم هذا الأثر الكبير في تاريخ اليهودية. وكان عنان عالماً يهودياً عراقياً، وُلد وعاش وتوفي في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وكان ظهوره كمعارضٍ لليهود التلموديين، كما يذكر ذلك العالم اليهودي البغدادي أبو يعقوب القرقيستاني<sup>(٢٤)</sup> وغيره، أيام حكم أبي جعفر المنصور العباسي (١٥٨هـ/ ٧٧٥م)، في بغداد، في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي.

### ٣- القراءون والمعتزلة في العراق

ولما كان العراق في هذه الفترة يموج بتيارات حيّة من الحوار الفكري والتفاعل الثقافي، ويشهد ظهور العديد من الفرق والمذاهب الفلسفية والدينية، فقد اختار اليهود بغداد لتكون لهم مركزاً اجتماعياً وثقافياً؛ نظراً لكونها حينذاك عاصمة الخلافة العباسية والمركز الثقافي للمسلمين. وكان لهذه الحرية الاجتماعية والاقتصادية المنتعشة أثرها على الجانب الثقافي عند اليهود، فخرج اليهود عن عزلتهم الثقافية التي فرضوها هم على أنفسهم، حيث كانوا يقتصرون في ثقافتهم على تعلّم التوراة والتلمود، حيث تعقد جلسات دراسية مهمتها الإفتاء وإصدار التشريعات، وإلقاء القصص والمواعظ الأخلاقية المستقاة من التوراة والتلمود.

«ولكن مع ظهور علم الكلام الذي يُعدُّ في جوهره علماً جدلياً، هدفه الدفاع عن أصول الدين، أصبحت الكتب الدينية موضوعاً للدراسة العلمية النقدية، فبدأ الكثير من علماء المسلمين يوجّهون نقدهم للنص التوراتي وما فيه من تناقضات»<sup>(٢٥)</sup>، الأمر الذي أوقع حاخامات اليهود في أزمة حقيقية على الصعيد الخارجي والداخلي في آن واحد؛ فعلى الصعيد الخارجي ألّف الكثير من علماء المسلمين كتباً لنقد التوراة والتلمود؛ في حين ألّف على الصعيد الداخلي بدأت تظهر حركات يهودية مناهضة لحاخامات التلمود، فظهر من يدعوهم أنهم المسيح المنتظر، أمثال: أبي عيسى الأصفهاني، الذي كان يعيش في زمن مروان بن عبد الملك (٦٥ - ٨٦هـ / ٦٨٥ - ٧٠٥م). «وفي العصر الوسيط اعتنق كتاب اليهود آراء مدارس الكلام والمعتزلة، فألفوا بأفكارها وحججها روائع أدبية، واستمر تأثيرها إلى العصر الحديث»<sup>(٢٦)</sup>.

● نشأة اليهود القرائين، بين التراث العبري والإسلامي

ولكن الخطر الأكبر الذي هدّد سلطة حاخامات التلمود كان ظهور الناقد اليهودي «حيوي البلخي» وفرقة القرائين.

ويعود أصل حيوي البلخي إلى مدينة بلخ في أفغانستان الحاليّة، ظهر في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، ورغم أنّه لم يتبقَّ شيءٌ ممّا ألفه<sup>(٢٧)</sup>، فقد عرف فكره من المؤلّفات التي تصدّت لهذا الفكر. وقد وجّه سهاماً قاتلة للتوراة بوجه خاص، وللعهد القديم بوجه عام، مثل: سؤاله عمّا إذا كان الرّب يعرف كلّ شيء، لماذا سأل آدم أين أنت، عندما كان في الجنّة؟ لماذا اختار بني إسرائيل من بين كل الشعوب؟ هل يقدر الله على كلّ شيء؟ لماذا الله يغيّر عقيدته باستمرار؟ ... هذا بالإضافة إلى التناقضات والانتقادات التي أشار إليها في التوراة، والتي تربو على المئتين، مثل: تكذيبه لمعجزات الأنبياء، كمعجزة موسى في شقّ البحر، وأنّ الرّب هو الذي غرز الشرّ في الإنسان وظلمه، وحبّ إليه القتل وتعطّشه للدم. كما فنّد كل قوانين النجاسة والطهارة، وعاب على العهد القديم التجسيم الذي زخر به، ورأى أنّ المعجزات من فعل الطبيعة<sup>(٢٨)</sup>.

وقد تأثر اليهود بهذه الأجواء الثقافية الحيوية، وتأثّر بعضهم بفكر المعتزلة وأصحاب علم الكلام من المسلمين، ونشأ لأول مرّة في تاريخ اليهود علم الكلام اليهودي العقلاني، معتمداً على الحجج والبراهين، على غرار علم الكلام الإسلامي، ومكتوباً باللغة العربية. «ونشأت الفلسفة اليهودية على نسق فلسفات المسلمين عند الكندي والفارابي»<sup>(٢٩)</sup>، فأخذوا في نقد تعاليم الربانيين، وتوجيه انتقاداتهم إلى تعاليم التلمود وأحكامه. وكان على رأس هذه الحركة ثلاثة من أبحار اليهود في العراق هم: إفرايم، وأليشع المعلم، وحنوكة. «ووجد هؤلاء الثلاثة في حركة عانان بن داوود، والنزاع الذي نشب بينه وبين أخيه الأصغر (حنانيا)، فرصتهم؛ بسبب ما كان عانان يتمتع به من نفوذ ومكانة كبيرة بين اليهود آنذاك، ونصبّوه رئيساً لحركتهم»<sup>(٣٠)</sup>.

وما إن شاعت آراء عانان بين اليهود العراقيين حتّى أيّده مجموعة منهم، وانضموا إليه. ولم تكن المؤسسة الدينيّة «رأس الجالوت» لتحتمل نقدها ونقد التلمود، وخاصة أن عانان لم يكن رجلاً من عامّة الناس، بل كان عالماً له منزلته ومكانته العلميّة، لذلك أصدرت قراراً بطرده من اليهوديّة، وأعلنوه لليهود. ولكنّ عانان استمرّ في الدعوة

إلى أفكاره والترويج لها. ولما خشيت المؤسسة الدينية اليهودية من تأثيره على اليهود لجأت إلى الحكومة في بغداد تشكوه لها؛ بتهمة المروق عن الدين، وعدم الاعتراف باليهودية الرسمية<sup>(٣١)</sup>.

وقبض على عنان، وأودع السجن، كما تذكر الروايات. وذكر بعض القرائين، مثل: إلياهو بن أبراهام، أن عنان حكم عليه بالقتل<sup>(٣٢)</sup>. وهو يذكر أيضاً أنه التقى في السجن بعالم مسلم<sup>(٣٣)</sup>، كان سجيناً معه، وعندما عرف هذا العالم بقصة عنان اقترح عليه أن يجد طريقة للقاء أبي جعفر المنصور، ويشرح له معتقده باليهودية، ويبين له أنه لم يخرج عنها، ولم يرتد عن دينه، وإنما هو صاحب رأي يخالف التلموديين<sup>(٣٤)</sup>. واقتنع عنان بهذا، ورُتب له لقاء مع أبي جعفر المنصور. كما تقول الروايات.. وبعد لقائه هذا أمر الخليفة بإخراجه من السجن وإطلاق سراحه. ألف عنان عام ٧٧٠م كتاباً في الفقه بعنوان: «سفر هامصفوت»<sup>(٣٥)</sup>، أي: كتب الفرائض<sup>(٣٦)</sup>. «وقد كتبه باللغة الآرامية، التي لم تكن قد اختفت تماماً في العراق في تلك الفترة، والتي كان يعرفها العلماء اليهود، من خلال النصوص الدينية عندهم والتلمود»<sup>(٣٧)</sup>. وربما أراد عنان لكتابه أن يكون، مثل التلمود، الذي كتب أغلبه بالآرامية، كتاباً مدرسياً لأصحابه، يُقبلون عليه ويدرسونه، كما يدرس اليهود الآخرون التلمود.

و«كتاب (سفر هامصفوت) كتاب مختصر في أحكام الفقه اليهودي. وقد عثر على بعض بقاياها في جنيزة<sup>(٣٨)</sup> القاهرة<sup>(٣٩)</sup>. التي احتوت على الكتابات اليهودية المقدسة التي لا يجوز إبادة، حتى وإن لم تعد تستعمل، وذلك لما يُفترض من ورود اسم الرب في ثناياها»<sup>(٤٠)</sup>.، وطُبعت مع آرائه التي نقلها العلماء القراءون في مؤلفاتهم. ويتضح مما بقي من نصوصه أن عنان لم يعتمد على رأي حاخام من حاخامات اليهود، وإنما جعل التوراة مصدر أحكامه الفقهية وفتاواه. والكثير من آرائه اجتهادية، تعتمد على القياس المتداول في الفقه الحنفي، الذي وسَّع دائرته وتطبيقاته<sup>(٤١)</sup>.

وتأثر بعض القرائين بفكر المعتزلة. كما ذكرنا سابقاً. وأصحاب علم الكلام من المسلمين، حيث كان العراق يموج في زمن عنان بحركة فكرية اعتزالية قوية، بزعامة واصل بن عطاء (١٣١هـ/٧٤٨م)، فأخذوا في نقد تعاليم الربانيين وتوجيه



● نشأة اليهود القرائين، بين التراث العبري والإسلامي

انتقاداتهم لتعاليم التلمود وأحكامه. «فقد ذهب عنان وأتباعه من أحبار اليهود في العراق<sup>(٤٢)</sup> في بعض الأحيان مذهب أهل الاعتزال في الأصول وفي الفروع، وفي التوحيد والعدل والصفات، وفي الحُسْن والقُبْح، وفي الخلق والجبر والاختيار والمادة والهيولى، وما شاكل ذلك من مشكلات أثارت جدلاً حاداً بينهم وبين خصومهم اليهود، حتى ليصعب على المرء التفريق بين كتب المعتزلة وكتب القرائين في موضوعات علم الكلام»<sup>(٤٣)</sup>.

حوالي نهاية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي على الأقل كان هناك عددٌ كبير من اليهود المتكلمين، والذين كانوا من المتأثرين بمذهب المعتزلة البهشمية<sup>(٤٤)</sup>. ومن بين الربانيين نذكر على الخصوص: صاموئيل بن خوفني (١٠١٣م)، ومن بين القرائين البارزين لهذا الخط: أبو يعقوب يوسف البصير (بحدود ٤٣١هـ/١٠٣٨م)، وتلميذه يشوع بن يودع<sup>(٤٥)</sup>.

«وقيل: كانت للقرائين صلاةٌ قريبة من صلاة المسلمين، يسبقها نوع من الطهارة والغسل والوضوء، وفيها حركات تشبه القيام والركوع والسجود في صلاة المسلمين»<sup>(٤٦)</sup>. «ويرى البعض أن القرائين هم الذين وضعوا النجمة السداسية شعاراً لهم»<sup>(٤٧)</sup>.

حتى أننا نجد بعض اليهود القرائين يدوّنون أو يختصرون بعض الكتب الكلامية ذات النزعة الاعتزالية، وحذف بعض موادها التي لا تتعلق بالفكر القرائيني اليهودي، كالمباحث القرآنية وما شابه ذلك، مثل: كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار (٤١٥هـ/١٠٢٥م)، وكتب أخرى للمعتزلة<sup>(٤٨)</sup>.

وتعتبر مصادر عنان، والتي استند عليها في آرائه، ذات قيمة هامة. «والحقيقة أن القرائين اعتبروا موت المسيح كشهيداً من أجل الشرع الموسوي بمثابة الاتهام ضدّ الربانيين؛ وربما نتج ذلك بتأثير من الخلاف حول لاهوت المسيح، كما ورد عن القرآن الكريم وما شابهه، ونجده لدى السامريين»<sup>(٤٩)</sup>.

«وقد كان الكتاب القراؤون المعتبرون حذرين في القرن العاشر إبان هجومهم على محمد والإسلام، ولذلك فقد استخدموا العبرية لغةً للتأليف»<sup>(٥٠)</sup>.

## ٥- أصول الفقه القرآني

يعتمد الفقه القرآني على أصول ثلاثة، هي:

أ. النص: ويقصد به التوراة، وله صور متعددة بحسب قراءاتهم.

ب. القياس: وهو يعتمد على الاجتهاد<sup>(٥١)</sup>.

ج. الإجماع: وأمّا الإجماع<sup>(٥٢)</sup> فهو يقتصر عند القرّائين على مجرد رؤية العلماء والكهنة لوجوب شيء ما، واتّفاقهم على اتّباع هذا الشيء<sup>(٥٣)</sup>.

## ٦- من مبادئ القرّائين

١. لا يؤمنون إلّا بالكتاب المقدّس العبري فقط (بكل أسفاره)<sup>(٥٤)</sup>.

٢. لا يؤمنون بالروايات الشفهيّة، التي تُسمّى بالمشنة، والگماره (التلمود)، وإنما يعدّونه لا يمتّ إلى الوحي بصلّة، وإنما يرونها من عمل الأحبار والحاخامات<sup>(٥٥)</sup>.

٣. لا يعترفون بسلطة الحاخامات.

٤. يعتمد القرّاءون في فكرهم وفلسفتهم على العقل واللغة<sup>(٥٦)</sup>، حتّى سمّاهم البعض بفرسان العقلانيّة.

٥. الاعتقاد بيوم الدين وما فيه من البعث والنشور<sup>(٥٧)</sup>.

٦. يعتقدون بالاجتهاد، حيث بقي باب الاجتهاد عندهم مفتوحاً، في حين أغلق هذا الباب لدى الريانيين بواسطة التلمود<sup>(٥٨)</sup>.

٧. رفض التقويم الرّبّاني، والأخذ بالتقويم القمري<sup>(٥٩)</sup>.

٨. الاعتقاد بالقبلة المكرّمة التي موضعها بيت المقدس<sup>(٦٠)</sup>.

٩. ينكرون جميع القوانين والأحكام التي جاء بها الريانيون<sup>(٦١)</sup>.

لليهود القرّائيم في العراق شخصيّات كثيرة، مثل: إسماعيل العُكبري؛ وموسى الزعفراني الشهير بأبي عمران التفليسي، الذي هاجر من بغداد إلى مدينة تفليس<sup>(٦٢)</sup>، واستقرّ هناك؛ وملك رملي؛ وميشويه العُكبري؛ ودانيال بن مشه الدامغاني المعروف بالقومسي؛ وشخصيّات أخرى<sup>(٦٣)</sup>.

## ٧- أهم الشخصيّات القرّائيّة

نذكر في ما يلي أسماء بعض أهمّ الشخصيّات اليهوديّة من القرّائين، ونحاول

التزام التسلسل التاريخي في استعراض كتاباتهم:

### بنيامين بن موشيه (موسى) النهاوندي (أوائل القرن ٣هـ / أواسط القرن ٩م)

يقول القرقيستاني عنه بأنه كان «عالماً بالتوراة، وكان قاضياً لليهود»<sup>(٦٤)</sup>. «لعب بنيامين دوراً هاماً في تدوين وإصلاح بعض أفكار وآراء عنان، ولم يكن متشددًا كعنان في الأحكام الشرعية، مثل: أحكام يوم السبت (شبات)، حيث كان يجيز المشي خارج البيت في يوم السبت»<sup>(٦٥)</sup>. له كتاب باسم «سفر هادينيم» أي: كتاب الشرعيّات، وكان مصدراً مهماً للأحكام الشرعية لدى اليهود القرائيم. ونشر هذا الكتاب تحت عنوان «مسّات بنيامين». وبقي لنا قسمٌ من كتابه «سفر هاميصووت» حيث نقل بنفسه بعض أجزاءه. وله أيضاً تفاسير وشروحات لكتب: التوراة، أشيعا، نشيد الأنشاد، الجامعة، ودانيال. كانت كتبه بيد العالم اليهودي الأندلسي أبراهام بن عزرا (٥٦٠هـ)، حيث مدح وبجلّ هذه الكتب التي كانت بين يديه<sup>(٦٦)</sup>.

### يوسف بن أبراهام (حوالي ٩٣٠م)

جادل يوسف الفرق الإسلامية والمسيحيين في كتابه «المحتوى»، وقد وصلنا هذا الكتاب، بالإضافة إلى مختصره، ويسمى «كتاب التمييز»، في ترجمة عبرية.

### أبو يعقوب يوسف البصير (١٠٤٠م)

يُعدّ البصير واحداً من أبرز متكلمي القرائين ومتفلسفيهم. ولقد تأثر هذا الرجل كثيراً بكتابات المتكلمين المسلمين وفلاسفتهم. يقول عنه الباحث العراقي المعاصر، المتخصص باليهودية واللغة العبرية، الدكتور جعفر هادي حسن: «ولم أكن أعرف مقدار هذا التأثير (يقصد تأثير الثقافة الإسلامية على اليهود القرائيم) إلا بعد أن عثرت على كتابه «المحتوي»<sup>(٦٧)</sup>، وهو مكتوبٌ بلغةٍ عربيةٍ وحروفٍ عبريةٍ. وهو يُعدّ ذا قيمة وأهمية كبيرة في القضايا الكلامية والفلسفية، التي كان يدور الجدل حولها في عصر المؤلف. كما يعطينا الكتاب كذلك فكرة عن مدى تفاعل أتباع الأديان الأخرى مع الثقافة الإسلامية، وتأثرهم بها، وهضمهم لها. ويتبع

البصير في كتابه هذا، وفي آرائه عموماً، آراء القاضي عبد الجبار، أحد زعماء المعتزلة المعروفين، ويدافع عنها، كما أنه يذكر بعض المتكلمين بالاسم<sup>(٦٨)</sup>.

### سليمان بن يرواحم

ويدعى سليم بن رُحيم بالعربية، وقد كتب - كما يبدو - تفسيراً للكتاب المقدس.

### سهل أبو ساري بن مازلياح كوهين

وصف الإسماعيليين وأدوم بـ «الطفاء»، في مقابل وصف الريانيين بـ «المفسدون».

### يافث بن علي (حوالي النصف الثاني من القرن ١٠م)

يذكر بأن لديه تفسيراً باللغة العربية للكتاب المقدس. وقد اقتبس عن تفسيره بعض العلماء اليهود<sup>(٦٩)</sup>.

## الهوامش

- (١) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ الظهور حتى العصر الحاضر: ٥ - ٦، ط٢، بيروت، المعارف للمطبوعات، ٢٠١٤م.
- (٢) انظر: أحمد سوسة، ملامح من التاريخ القديم لليهود العراق (سلسلة دراسات فلسطينية ١٢: ١٩٧)، ط١، بغداد، مركز الدراسات الفلسطينية، ١٩٧٨م.
- (٣) علماً بأنه وفي وقت قريب ظهرت حركات أخرى تنادي بنبذ التلمود، ومنها: حركة شخصي يهودي من سوريا اسمه (سيرينوس)، ظهر في سنة ٧٢٠م، ونادى بترك التلمود، وجعل شعاره (اتركوا تعاليم التلمود)، وصار له أتباع كثيرون، حتى أعلن أنه المسيح المنتظر. وكان ذلك في خلافة يزيد بن عبد الملك (٧٢٠ - ٧٢٤م). ثم ظهر بعده شخص يهودي من مدينة أصفهان، يدعى (عوبيدا بن عيسى)، الشهير بأبي عيسى الأصفهاني (القرن ٨م / القرن ٢هـ)، ونادى بنفس الإصلاحات، وادخل إصلاحات عديدة على الأحكام اليهودية. وكان ذلك في حوالي سنة ٧٥٠م. وكانت تعرف هذه الفرقة باليعسوية. وقد ذكر ابن حزم تفاصيل هذه الفرقة في كتابه: الفصل في الملل والأهواء والنحل ١: ١٠٣، تحقيق:

- يوسف البقاعي، ط١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٢م.
- (٤) محمد خليفة حسن أحمد، تاريخ الديانة اليهودية: ٢٢٧، ط١، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ١٩٩٨م.
- (٥) عبده قاسم قاسم، التأثير الإسلامي على الفكر الديني اليهودي، فرقة القرائين، مجلة العربي، العدد ٦١٤: ٢٤، الكويت، ٢٠١٠م.
- (٦) انظر: شاهين مكاربوس (١٩١٠م)، تاريخ الإسرائيليين، اليهود في العصور القديمة والوسطى والحديثة، وسير أشهر رجالاتهم في الغرب والشرق: ١١٤، (أوفست عن الطبعة الأصلية التي طبعت في القاهرة من قبل مطبعة المقتطف، سنة ١٩٨٤م)، خاتمة بقلم: حاخام مصر الأكبر روفائيل بن شمعون، جبيل (لبنان)، دار ومكتبة بيبليون، ٢٠٠٧م.
- (7) Karaites.

#### وبالعبرية: יהדות קראית

- (٨) جواد علي، أبحاث في تاريخ العرب قبل الإسلام ٢: ٢٢٨، دراسة ومراجعة: نصير الكعبي، ط١، المركز الأكاديمي للأبحاث، ٢٠١١م.
- (٩) عبد الوهاب محمد المسيري (٢٠٠٨م)، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد ٥: ٣٢٨، ط١، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٩م.
- (١٠) فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ٨٢ - ٨٣، مراجعة وتحرير: علي سامي النشار، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٨م.
- (١١) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية: ٥٨ - ٥٩، تحقيق: إدوارد زاخاؤ (Eduard Sachau)، ليبزك (Leipzig)، ١٩٢٣م. وكذلك: ٦٧ - ٦٨، طبعة ميراث مكتوب في طهران، بتحقيق وتعليق: پرويز أذكائي، المطبوعة سنة ٢٠٠١م.
- (١٢) فهد حجازي، الوظيفة اليهودية من أرتحشتا إلى بلفور: ١٠٣، ط١، بيروت، دار الفارابي، ٢٠١٦م.
- (13) Lasker, Daniel J, (Karaism), Encyclopedia of Jews in the Islamic World, (ed) Norman A. stillman, Leiden, Brill, 2010, vol. 3, p. 104.

- (١٤) العننة: اسم مفعول من العننة، مصدر جعلي، كالحمدلة والبسمة. وهو مصطلح في علم الحديث والدراية. بمعنى: رواية الحديث بصيغة عن فلان. فيقال: فلان عن فلان، من غير ذكر للحديث والأخبار والسماع، ومن هنا سمي معنعناً.
- (١٥) حسن ظاظا، الفكر الديني اليهودي، أطواره ومذاهبه: ٢٧٤.
- (١٦) نسيم رجوان، موجز تاريخ يهود العراق من سبي بابل إلى نزوحهم عام ١٩٥١: ٥٨.
- (١٧) المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيري جديد ٥: ٣٢٨.
- (١٨) نشأ الخلاف أيام المأمون بين رؤساء الجالوت، وهو لقب أمير الجماعة اليهودية الدنيوي في بلاد الرافدين العراق، ورؤساء المدارس أو الفقهاء الكاؤونيم، أي الرؤساء الدينيين، مما أضعف هاتين الرئاستين. وكان المأمون يحكم بينهم، حتى ضاق صدره، فاتخذ القرار الذي ينص على السماح لكل

- عشرة أشخاص إذا اتفقوا فيما بينهم أن يقيموا رئيساً عليهم.
- (١٩) ديونيسيوس التلمحري، رحلات البطريرك ديونيسيوس التلمحري في عهد الخلفتين المأمون والمستعصم: ٦٨ - ٦٩، جمعها وحققها وعلّق حواشيها: تيسير خلف، ط١، دار السويدي/أبو ظبي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر/بيروت، ٢٠١٤م.
- (٢٠) والقراؤون يرفضون، إلى جانب التلمود، أن يكون للأدبيات اليهودية الأخرى قدسية، وتكون مصدراً للتشريع.
- (٢١) فؤاد حسين علي، من الأدب العبري: ١٣٢، القاهرة (مطبعة الرسالة)، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالمية، ١٩٦٣م.
- (٢٢) للمزيد عن التقويم اليهودي راجع: أبو جعفر محمد بن موسى الخوارزمي، مقالة في استخراج تاريخ اليهود وأعيادهم، ضمن كتاب: الرسائل المتفرقة في الهيئة للمتقدمين ومعاصري البيروني: ٢ - ٩، ط١، حيدر آباد الدكن، جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٧م. وكذلك راجع: ابن بامشاذ القاباني، مقالة في استخراج تاريخ اليهود، ضمن كتاب: الرسائل المتفرقة في الهيئة للمتقدمين ومعاصري البيروني: ٢ - ٦.
- (٢٣) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ الظهور حتى العصر الحاضر: ٢٥ - ٢٧، ط٢، بيروت، المعارف للمطبوعات، ٢٠١٤م.
- (٢٤) أبو يوسف يعقوب بن إسحاق القرقستاني، الأنوار والمراقب ١: ١٣، تحقيق وتصحيح: Loon Nemoy، نيويورك (NEW YORK)، The Alexander Kohut Memorial Foundation، ١٩٣٩م.
- يعتبر القرقستاني، المنسوب إلى مدينة قرقستان القريبة من بغداد في بلاد ما بين النهرين، أحد أشهر علماء القرائين في العراق. ويعتبر كتابه الأنوار والمراقب، الذي ألفه في العراق سنة ٣٢٥هـ - وهو بمثابة الموسوعة في عقائد اليهود القرائين، من أهم التراث القرائيني الذي وصل إلينا. ذكر في كتابه الكثير من الشخصيات القرائية التي اندثر تراثها، أو لم يصل إلينا.
- (٢٥) زلمان شازار، تاريخ نقد العهد القديم، من أقدم العصور حتى العصر الحاضر: ٤١ - ٤٤.
- (٢٦) نازك إبراهيم عبد الفتاح، أبحاث ندوة التأثيرات العربية في اللغة العبرية والفكر الديني والأدب العبري عبر العصور (تمهيد): ٦، القاهرة، دار الزهراء للنشر - جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم اللغة العبرية وأدائها، ١٩٩٢م.
- (٢٧) أغلب الباحثين يشيرون إلى إمكان أن يكون حيوي البلخي قد ألف رسالته في نقده للتوراة باللغة العربية، اللغة العلمية في ذلك الوقت. كما أكد ذلك الباحث اليهودي والأستاذ في الجامعة العبرية في أورشليم أمنون نتصر (Amnon Netzer) في كتابه: يادياوند، پژوهشنامه يهود إيران ٢: ٢٧، لوس أنجلس، منشورات مزدا، ١٩٩٧م.
- (٢٨) انظر في ذلك: عزة محمد سالم، أثر مناهج تفسير القرآن الكريم في تفسير الحاخام سعديا جاؤون لسفر التكوين: ٢١ - ٢٣، تقديم: محمد عوني عبد الرؤوف، القاهرة، مكتبة الآداب، ٢٠٠٩م. وكذلك انظر: أمنون نتصر، يادياوند، پژوهشنامه يهود إيران ٢: ٢٥ - ٣٤.
- (٢٩) حسن حنفي، (اليهود والتراث الإسلامي... وجذور النهضة)، الإمارات العربية المتحدة، جريدة

الاتحاد، ١٥ نوفمبر ٢٠١٤.

(٣٠) عبده قاسم قاسم، التأثير الإسلامي على الفكر الديني اليهودي، فرقة القرائين: ٢٤.

(٣١) انظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام ٢: ٣٤٦، ط٧، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.

(٣٢) انظر: جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ الظهور حتى العصر الحاضر: ٢٧، وكذلك انظر: حسن ظاظا، الفكر الديني اليهودي، أطواره ومذاهبه: ٢٤٩.

(٣٣) ذكرت بعض مصادر القرائين القديمة أن هذا العالم المسلم هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي (١٥٠هـ / ٧٦٧م)، الفقيه البغدادي الشهير، وصاحب المذهب الحنفي الأشهر. ويذكر ابن خلكان أن سبب سجن أبي حنيفة كان رفضه أن يتولى القضاء، حيث أقسم أن لا يفعل، فسجنه المنصور، ومات في السجن. وهناك من الباحثين المعاصرين من يميل إلى أن عنان كانت له علاقة صداقة مع أبي حنيفة. وأنا شخصياً لا أستبعد ذلك، ولا سيما إذا درسنا منهج الاثنين في القياس، ورؤيتهما للنصوص الدينية الثانوية. والرواية شهيرة عن أبي حنيفة أنه لم يقبل من روايات النبي إلا ١٧ رواية فقط. انظر:

Nemoy, Leon, Encyclopaedia Judaica, Anan Ben David, Fred Skolnik, editor. in. chief; Michael Berenbaum, executive editor. 2nd ed., United States of America, Thomson Gale & Keter Publishing House Ltd., Jerusalem, 2007, Vol. 2.

(٣٤) انظر: نسيم رجوان، موجز تاريخ يهود العراق، من سبي بابل إلى نزوحهم عام ١٩٥١: ٥٨.

(٣٥) أو سفر هامسفوت.

(٣٦) الأوامر والنواهي.

(37) Encyclopaedia Judaica, (Karaites), Second Edition, United States of America, Thomson Gale & Keter Publishing House Ltd., Jerusalem, 2007, vol. 11, pp. 785-786.

(٣٨) المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، نموذج تفسيرى جديد ٥: ٣٣١.

تعني كلمة «جنيزة» بالعبرية: مخبأ أو تخبئة أو مخزن. وهي من الجذر العبري، أي: جتر = خزن. وقد وردت الكلمة في التوراة بمعنى خزانة أو بيت المال، في سفر أستير (٣ - ١٠) بصيغة «جتر»، بدون تاء التأنيث. ويرى البعض أنها من الكلمة الفارسية «نج»، التي لها المعنى نفسه. وأصبحت تطلق عند اليهود على مكان تخزن فيه الكتب والأوراق، التي تحتوي على أسماء الله أو أشياء دينية ومقدسة، والتي لا يستفاد منها، فتحفظ في هذا المكان إلى أن يحين وقت دفنها. ولكنهم أيضاً وضعوا فيها أشياء غير هذه، حيث نعرف ذلك مما اكتشف في جنيزة القاهرة. وقد تكون الجنيزة في كنيس أو ملصقة به أو في بيت، أو حتى في مقبرة أو في مكان خاص. (انظر: جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ الظهور حتى العصر الحاضر: ٩).

(٣٩) تطلق جنيزة القاهرة اليوم على الجنيزة التي اكتشفت في كنس بن عزرا، أحد كنس القاهرة المعروفة، حيث عثر على عشرات الآلاف من المخطوطات، التي يقدر عدد وثائقها بأكثر من ربع مليون وثيقة.

وأصل هذه الفكرة أخذت من المسلمين، عندما واتت المسلمين فكرة جتر، وإيداع الكتب الدينية البالية

- في غرفة بالمسجد؛ حماية لها من لمس غير المطهَّرين، فحاكاهم يهود العصر الوسيط، فجتروا، وأودعوا كتبهم المقدسة البالية في غرفة حصينة، بمصلى السيدات، في معبد ابن عزرا (بمصر القديمة)، وهو ما يعرف بـ «الجنيزا». نازك إبراهيم عبد الفتاح، أبحاث ندوة التأثيرات العربية في اللغة العبرية والفكر الديني والأدب العبري عبر العصور (تمهيد): ٦.
- (٤٠) مارك كوهن، المجتمع اليهودي في مصر الإسلامية في العصور الوسطى: ٩١، ترجمة: نسرين مرار وسمير نقاش، تل أبيب، مكتبة لقاء المعهد اليهودي العربي - جامعة تل أبيب، ١٩٨٧م.
- (٤١) انظر: جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائن منذ الظهور حتى العصر الحاضر: ٢٨.
- (٤٢) مثل: إفرايم، وأليشع المعلم، وحنوكة.
- (٤٣) جواد علي، أبحاث في تاريخ العرب قبل الإسلام ٢: ٣٢٨.
- (٤٤) البهشمية: فرقة من المعتزلة من أتباع أبي هاشم الجبائي (٣٢١هـ / ٩٣٣م).
- (٤٥) للمزيد حول هذا الموضوع انظر: سايينا شمتكه، (مواجهة القرائن مع فكر أبي الحسين البصري)، التسامح، العدد ٩: ٢٢٤ - ٢٣٦، مسقط (سلطنة عمان)، ٢٠٠٥م.
- (٤٦) فؤاد علي حسنين، اليهودية واليهودية المسيحية: ٢، معهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية، ١٩٦٨م.
- (٤٧) محمد غالب بركات، الفرق والمذاهب في الرسالات الثلاث: اليهودية - المسيحية - الإسلام، دراسة مقارنة: ٥١، ط١، القاهرة، دار الأفاق العربية، ٢٠١١م.
- (٤٨) انظر في ذلك: وأن المؤلف يهودي وعلى الأرجح من القرائن، نكت الكتاب المغني، مختصر منقح من المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (الكلام في التوليد - الكلام في التكليف - الكلام في الاستطاعة - الكلام في النظر والمعارف)، قدم لهذه الأقسام الباقية وحققها: عمر حمدان وزاينيه اشמידكه، ط١، بيروت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، ٢٠١٢م، ص«ط» و «ي» (من المقدمة).
- (٤٩) موريتش شتيتشنيدير، أدب الجدل والدفاع في العربية بين المسلمين والمسيحيين واليهود: ٣٣٤.
- (٥٠) المصدر السابق: ٣٣٥.
- (٥١) القياس في الحقيقة هو أصل إسلامي بحت، لا نجد له أصلاً أساساً في الفكر الديني اليهودي. بل هناك من علماء القرائن من أشار إلى استحسانه للاجتهاد والقياس على نحو ما عند المسلمين.
- (٥٢) الإجماع عند القرائن يختلف عما ذهب إليه المسلمون؛ إذ وضع المسلمون للإجماع شروطاً تحميه.
- (٥٣) انظر: محمد جلاء محمد إدريس، (التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دراسة نقدية مقارنة لطائفة القرائن)، ضمن كتاب: أبحاث ندوة التأثيرات العربية في اللغة العبرية والفكر الديني والأدب العبري عبر العصور: ١١٤ - ١١٥.
- (٥٤) عماد الهلالي، (القرؤون اليهود أسقطوا من التاريخ لمعاداتهم السامية)، جريدة العرب، العدد ٩٦٧٨: ١٦، لندن، ٢٠١٤م.
- (٥٥) عبد المجيد همو، الفرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات: ١١١.



- (٥٦) وهما أيضاً ركنان بارزان في الفكر الاعتزالي.
- (٥٧) والحقيقة أن أسفار موسى الخمسة خالية تماماً من الحديث عن البعث والثواب والعقاب. وأما النصوص الواردة في أسفار الأنبياء (مثل: أشيعا ٢٦: ١٩) فهي نصوص كانت وما زالت محل خلاف بين مفسريها؛ إذ يرون في «البعث» الوارد فيها «بعثاً قومياً» دنيوياً.
- (٥٨) انظر في ذلك: حمدي عبد العال، الملة والنحلة في اليهودية - المسيحية - الإسلام: ٤٩، ط١، الكويت، دار القلم، ١٩٨٩م.
- (٥٩) كما هو الحال لدى المسلمين في تحديد أمورهم الدينية.
- (٦٠) محمد جلاء محمد إدريس، (التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، دراسة نقدية مقارنة لطائفة القرائين)، ضمن كتاب: أبحاث ندوة التأثيرات العربية في اللغة العبرية والفكر الديني والأدب العبري عبر العصور: ١١٣ - ١١٤.
- (٦١) بعد ذلك انقسمت فرقة القرائين إلى فرق متعددة، واشتهرت منها فرقتان: بنيامين؛ والأكبيريّة. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند: ٢٢٦، ط٢، الرياض، مكتبة الرشد ناشرون، ٢٠٠٣م.

(62) Tbilisi.

- عاصمة دولة جورجيا (Georgian) في العصر الحاضر.
- (٦٣) للمزيد عن هذه الشخصيات وشخصيات أخرى راجع:
- القرقستاني، الأنوار والمراقب ١: ١٣ - ١٤، ٥٧ - ٥٩، تحقيق وتصحيح: Loon Nemoy، نيويورك (NEW YORK)، The Alexander Kohut Memorial Foundation، ١٩٢٩م.
- (٦٤) المصدر السابق ١: ١٣.
- (٦٥) المصدر نفسه.
- (٦٦) للمزيد عن حياة بنيامين بن موشه راجع:
- أمنون نتصر، يادياوند، پژوهشنامه يهود إيران ٢: ٣٩ - ٤٤، لوس أنجلس، منشورات مزدا، ١٩٩٧م.
- محمد كاظم رحمتي، (فرقه قرائين وكلام إسلامي)، طهران، فصلية تاريخ وتمدن إسلامي، العدد ١٦: ٥٥ - ٥٦، السنة ٨، ٢٠٠٢م.
- (٦٧) نشر الكتاب باللغة العربية، ولكن بحروف عبرية، عام ١٩٨٥م.
- (٦٨) جعفر هادي حسن، تاريخ اليهود القرائين منذ الظهور حتى العصر الحاضر: ١١٩.
- (٦٩) انظر: موريتس شتينشneider، أدب الجدل والدفاع في العربية بين المسلمين والمسيحيين واليهود: ٣٣٥ - ٣٣٦.

# الاستنساخ البشري

## مطالعةٌ فقهيةٌ في القواعد الشرعية

السيد مجتبى حسين نجاد(\*)

### ١- إشكالية البحث

بعد التقدم العلمي، خصوصاً في العلوم الطبيعية، كعلم الحياة، ظهرت موضوعات جديدة غير مسبقة. لذلك على الفقهاء وعلماء علم الحقوق، مع مساعدة الخبراء والاختصاصيين في هذا الفن، أن يطالعوه بالدقة. وتكنولوجيا الاستنساخ البشري (cloning) أحد الموضوعات اليومية المطروحة، التي تستوجب التطرُّق إليها من الجوانب العلمية والفقهية والحقوقية والاجتماعية و.... هذا المصطلح (Cloning) يتجزأ من «كلون» من الجذور اليونانية، ويعني الافتسال والبرعمة والانقسام، وكلونينك عبارة عن القطع والانقسام<sup>(١)</sup>. والاستنساخ نوعان:

**النوع الأول: الاستنساخ الجنيني (Embryonic cloning):** في هذه المرحلة تحت الخلية على الانقسام، وتُقسم إلى قسمين قبل أن تصل إلى مرحلتها الجنينية. وبينهما مشابهة تامة من ناحية وراثية (D.N.A)، ويكون التوأمان نتيجة هذه العملية في العالم.

**النوع الثاني: الاستنساخ العلاجي (Therapeutic cloning):** يستخدم في علاج الأمراض المستعصية مثلاً، حين تنتج الخلايا الدموية البشرية الترياق، تبدأ الخلايا السالمة تنتج العضو السالم أو الخلايا الدموية، والتي لها قدرة في إنتاج الترياق.

**النوع الثالث: الاستنساخ التوالدي (Reproduction cloning):** تستخدم هذه

---

(\*) أستاذ مساعد في قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلامية في مؤسَّسة پارسا المستقلَّة المتخصَّصة في الدراسات العليا.

العملية في توليد الإنسان والحيوانات المتشابهة<sup>(٢)</sup>، والتي سندرسها في بحثنا هذا.

الاستنساخ البشري هو خلق نسخة من إنسانٍ دون آخر، واستخدام مني الرجل وبويضة المرأة. وفي هذه الحالة تفصل نواة خلية من الشخص المانح (الذي يتم الاستنساخ على خلاياه)، ثم تدخل هذه النواة في بويضة انفصلت نواتها. بعد ذلك تتعرض للمواد الكيميائية والصدمة الكهربائية، وتندمج نواة الشخص المانح مع بويضات المضيف، ويبدأ الانقسام. وحين يتم انقسام البويضة الناضجة تزرع في رحم المرأة بطريقة طبية خاصة (تقنية النقل النووي). وذلك يسمى بالاستنساخ التناقلي أو التوالدي. يتم اللقاح الطبيعي عبر لقاح خلية مني الرجل مع بويضة المرأة. يبلغ عدد كروموسومات الخلايا الجنسية لكل موجود نصف كروموسومات سائر خلايا جسمه. وعلى سبيل المثال: للإنسان ٤٦ كروموسوماً، بينما يصل عدد خلاياه الجنسية إلى ٢٣ كروموسوماً، ويكتمل هذا العدد عبر لقاح الكروموسومات، ويتولد جنين له نواة من ٤٦ كروموسوماً. وذلك يعني مشاركة نواة البويضة والمني في توليد الجنين. ولكن لا تلعب البويضة دوراً أساسياً في توليد الجنين عبر عملية الاستنساخ البشري؛ لأنه انتزعت نواة البويضة، ولها دورٌ في نمو الجنين فقط. وعلى صعيد آخر ليس هناك ضرورة لحضور المني بعد لقاح نواة خلية غير جنسية تتضمن ٤٦ كروموسوماً داخل البويضة. ويلعب صاحب نواة الخلية في ميزات الجنين فقط، بينما مانح الخلية يمكنه أن يكون الأنثى أو الذكر<sup>(٣)</sup>.

في العقدين الأخيرين وردت الأخلاق إلى علوم عديدة، نحو: الفلسفة واللاهوت والطب والحقوق وعلم الاجتماع والسياسة. وصار لها تواجد بين جميع الاختصاصات الجامعية. والاستنساخ من المسائل الأخلاقية البيئية، وله أرضية فلسفية وكلامية وفقهية وحقوقية. وتطرح حوله أسئلة معقدة شغلت أذهان العامة، خصوصاً على صعيد الفقه والحقوق، ومن أهمها: حلية أو حرمة الاستنساخ البشري. ومن أهم ميزات هذه الدراسة، مع الالتفات إلى الأحكام الثانوية، أنها تدرس الاستنساخ البشري مع تطبيق على القواعد الأربع، وهي: لا ضرر، كرامة الإنسان الذاتية، حرمة الإخلال بالنظام، والعدالة الإنسانية. وتستنتج حرمة الاستنساخ البشري نظراً للأحكام الثانوية. وندعي بالجرأة والشجاعة التامة أنه لم تتم أي دراسة حول الاستنساخ البشري

من هذه الناحية.

## ٢- الآراء حول حكم الاستنساخ البشري الرأي الأول: الحرمة

حرّمت الكنيسة الكاثوليكية الاستنساخ البشري، وأعلنت أنه تدخّل في أمر الله. وأسندت إلى دلائل عديدة، ولها صبغة كلامية وأخلاقية. وأهمّ دلائلها هي نقض الكرامة الإنسانية وذرائعية الإنسان وتضاؤل دور الأسرة<sup>(٤)</sup>. كما رفضته الكنيسة البروتستانتية، وتعتقد أنه يخالف كتاب الإنجيل المقدس في تعاليمه على صعيد الأسرة والعلاقة بين الأب والأم والولد. كما تعتقد أنّ الإنسان في الحقيقة يمثّل دور الله تعالى بالاستنساخ البشري<sup>(٥)</sup>. على ما يبدو يرفض علماء أهل السنّة أيضاً كلّ أشكال من الاستنساخ البشري. يذهب فقهاء أهل السنّة إلى أنّ الاستنساخ البشري حرام؛ للأدلة المختلفة، ومنها: التدخّل في أمر الله، الفساد في الأرض، وتغيير سنّة التنوع والخلق، وإيجاد الخلل في معتقدات المسلمين. وقاموا بردود الفعل عبر الفتاوى والبيانات والقرارات. وهذا الموضوع واضح كضوء الشمس، وليس محلاً للنقاش أبداً<sup>(٦)</sup>. ومنهم: شيخ الأزهر محمد حسين طنطاوي<sup>(٧)</sup> والمفتي السعودي عبد العزيز بن باز، اللذان أكّداً على حرمة الحتمية<sup>(٨)</sup>. وبعضهم وجّهوا اتهام المحاربة إلى القائمين بهذا العمل<sup>(٩)</sup>. وقد خالفته الجامعة العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي (أهل السنّة) بكلّ صراحة. ووافقت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية (أهل السنّة) على حرمة الاستنساخ البشري<sup>(١٠)</sup>. ومن جانب آخر، ومن بين فقهاء الشيعة، حرّمه الشيخ التبريزي؛ بسبب تشويش النظام الاجتماعي واضطرابه<sup>(١١)</sup>. كما حرّمه العلامة محمد مهدي شمس الدين من فقهاء الشيعة، مزامناً لفتوى العلامة فضل الله، القاضي بحليته، وأكّد على حرمة الحتمية والمطلقة<sup>(١٢)</sup>.

## الرأي الثاني: الحلية المطلقة

أجازته مجموعة من فقهاء الشيعة، ومنهم: السيد السيستاني والسيد الموسوي الأردبيلي والشيخ النوري الهمداني والسيد الروحاني؛ نظراً لقاعدة الحلية هذه: «كلُّ

شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه، فتدعه»<sup>(١٣)</sup>.

### الرأي الثالث: حلية أولية وحرمة ثانوية

أجازت مجموعة من فقهاء الشيعة الاستنساخ البشري بالحكم الأولي، ومنهم: السيد صادق الشيرازي والسيد كاظم الحائري، استناداً إلى قاعدة الحلية هذه: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه، فتدعه». ولكنهم حرّموه بالحكم الثانوي؛ بسبب تداعياته السلبية ومفاسده الحالية والمتوقعة، ومنها: اختلاط الأنساب، تزلزل نظام الأسرة، تشويش النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وعدم تشخيص الظالم والمظلوم، و...<sup>(١٤)</sup>.

### ٣- الحكم الأولي للاستنساخ البشري

قبل تبين هذا الموضوع من اللازم أن نتحدث عن ماهية الاختلاف بين الأحكام الأولية والثانوية. ومن منظور الفقه ينقسم الحكم الشرعي من عدة حيثيات، ومنها: تقسيم الحكم حسب الأحوال والظروف الحاكمة على المكلف. ومن هذا المنظور ينقسم الحكم إلى: الأولي؛ والثانوي. والأحكام الأولية الواقعية أمرٌ يدلّ على أفعال المكلف فقط حسب عناوينه الأولية، دون اهتمام بوضعه الاستثنائي وحالته الصعبة. مثلاً: يجب الوضوء للصلاة. ولكن الأحكام الثانوية الواقعية هي أحكام تترتب على الموضوع حسب الاضطراب وسائر عناوينه الثانوية. وبعبارة أخرى: تسمى الأحكام الثانوية، وتجب على المكلف بسبب عوامل تسنح له. مثلاً: الإكراه والاضطرار والعسر والحر، أو بسبب عناوين مثل: النذر والعهد واليمين والتقية. وعلى سبيل المثال: إنّ حكم الصوم في شهر رمضان هو الوجوب، ولكنه ليس واجباً على الشخص المضطر والمريض وكبير السن. وسبب تسميته يرجع إلى أنه في طول الأحكام الأولية<sup>(١٥)</sup>. وببيان آخر: تشمل الأحكام الأولية المصاديق الخارجية كلها كقضية ثابتة، ولكن تظهر الأحكام الثانوية بشكل قضية حينية وصفية مادامية<sup>(١٦)</sup>.

لا ريب في أنّ الموضوعات الجديدة، كعلم الحياة، والتمسك بأصل الإباحة وقاعدة الحلية، وأيضاً قبول الأحكام الأولية في البداية، تُعدّ خطوة أولى. وأجاز

الشيخ الطوسي التخلي عن هذا الأصل في حالة إقامة الدليل الحاسم فقط، وهذا القرار اتخذ جماعياً، قائلاً: «الأصل في الأشياء إباحة، ولو ادعى شخص حرمة فعله أن يقيم دليلاً، وعليه اتفاق بين فرق المسلمين العديدة. أجاز الكثير من فقهاء الشيعة الاستساخ البشري بالتمسك بهذا الأصل<sup>(١٧)</sup>.

### ٤- الحكم الثانوي للاستساخ البشري

رغم كون الحكم الأولي للاستساخ البشري هو الحلية، اعتماداً على أصالة الإباحة، لكن هذه الأحكام معتبرة ما لم يكن هناك دليل يخالفها. ونظراً لدخول الاستساخ البشري في القواعد الأربعة، وهي: لا ضرر، كرامة الإنسان الذاتية، حرمة الإخلال بالنظام، والعدالة الإنسانية، يحرم بالحكم الثانوي؛ لأن للأحكام الثانوية أولوية عند التعارض بين أدلتها وأدلة الأحكام الأولية؛ إذ دليل الأحكام الثانوية حاكم على دليل الأحكام الأولية. وبعبارة أخرى: دليل الأحكام الثانوية لموضوع ما يعبر عن سعة أحكام الموضوع بالذات بعنوانه الأولي. ومن أجل تبين هذا الموضوع سنسلط الضوء على هذه القاعدة، وتطبيقها على المسألة الحالية.

#### أ- قاعدة لا ضرر

قاعدة لا ضرر الفقهية والاجتماعية من القواعد الهامة والجذرية، والتي يُستند إليها في المسائل العبادية والاقتصادية والحقوقية. تمنع هذه القاعدة أي ضرر مالي وحياتي وحقوقى على المسلمين، بل على الإنسان كله. وهذه من ميزات القوانين الإسلامية، والتي سلط الضوء عليها فقهاء وعلماء الإسلام منذ زمن بعيد، ودرسوها بشكل مستقل. تركز قاعدة لا ضرر على بعض الآيات القرآنية، نحو: ﴿وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، و﴿لَا تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِكُمْ وَلَا مَوْلُودُ لَهْ بَوْلِكُمْ﴾ (البقرة: ٢٣٣). وقد رفض تحميل الضرر وتحمله في الروايات الإسلامية، ومنها: حديث «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»<sup>(١٨)</sup>. وبغض النظر عن الأدلة اللفظية على قاعدة لا ضرر، يعتبر أصل العقلاء سنداً متقناً لهذه القاعدة. ولا شك أن أصل العقلاء يؤكد على أن إلحاق الضرر بالحياة الاجتماعية المدنية أمر غير مقبول. دراسة وثائق هذه

القاعدة تستغرق وقتاً طويلاً، وتتطلب بحثاً مستقلاً، لذلك لا ندخل فيه<sup>(١٩)</sup>. من حيث المجموع لا ريب في صحة هذه القاعدة؛ لأن هناك كثيراً من الروايات، ولقد ادّعى فخر المحققين التواتر في الإيضاح<sup>(٢٠)</sup>. واعتبرها بعض أصحاب الرأي قاعدة مسلّمة بين الفقهاء<sup>(٢١)</sup>. ومضافاً إلى ذلك، ورغم وجود آيات وروايات عديدة تؤكد على القاعدة المذكورة، نرى أنّه توجد أدلة عقلية محكمة، وهي تدخل في زمرة المستقلّات العقلية، ويقبلها عقل الإنسان.

وبنظرة عابرة يمكننا أن نقول: إنّ التمعّن في مضمون الأحاديث، كالحديث النبوي المشهور<sup>(٢٢)</sup>، تشير إلى أنّ قاعدة لا ضرر تعني أنّ الأحكام الإلهية، سواء الوضعية أم الوجوبية، وضعت على أساس نفي الضرر على الناس. وإذا سبّبت القوانين الاجتماعية في الحالات الخاصة أضراراً على البعض تهمل، وليس لها نفاذ<sup>(٢٣)</sup>. والقصد من نفي الضرر هو عدم شرعية الضرر في الأحكام الوجوبية والوضعية. وبعبارة أخرى: إنّ الأحكام الصادرة من قبل الشارع المقدّس كلها ليس لها نفاذ، إلّا إذا لم يكن هناك أيّ ضرر على نفس المكلف أو على غيره، ولم يكن هناك أيّ ضرر ماليّ كذلك. وقاعدة لا ضرر حاكمة على سائر الأدلة في هذا المجال<sup>(٢٤)</sup>. وللاستنساخ البشري أضراراً وتداعيات فاسدة، ومنها:

١. فقدان الأمن: أثبتت تقنية الاستنساخ في العقود الماضية أنّ هناك خطورة ومشاكل غير معروفة في هذه العملية، مضافاً إلى تقلص احتمال النجاح. وعلى سبيل المثال: تعرض استنساخ دالي في هذا المشروع لتداعيات غير معروفة، نحو: إنجاب غير طبيعيّ، زيادة في الوزن، وبعض الأمراض الوراثية.

٢. الشيخوخة والموت المبكر: وأيضاً يعدّ الاختلال في الميزات الوراثية ووجود المشاكل الوراثية ونشاط بعض الأمراض الوراثية وظهور الأمراض الخطيرة من معايب الاستنساخ البشري. فهو يضعف الجهاز الأمني لهذه الحيوانات، لذا تتعرض للتعبّ ونموّ الغدد السرطانية وسائر الاختلالات، وتموت في سنّ مبكرة. الاختلالات الوراثية وعمر الحيوانات القصير الحاصلة عبر الاستنساخ ناتجة عن احتمالات يجب أن يهتمّ بها اهتماماً بالغاً. يظهر هذا القلق جرّاء الملابس الموجودة في أسلوب تشكّل نواة الجنين الأوليّة، وفي عدم سلامة هذه الحيوانات وأمراضها. ورغم أنّ مقتضى الاستنساخ

البشري هو أصالة الإباحة، لكن تتبعه أضرار فادحة وجسيمة، وهي مخالفة لفحوى قاعدة لا ضرر. وبناءً على هذه الأضرار فإن قاعدة لا ضرر تكون حاکمةً على أصالة الإباحة، وتتسبب في تضییق دائرة الحلّية. لذا يمكن استنتاج حرمة الاستتساخ البشري بالحكم الثانوي. وبغض النظر عن المعایب المذكورة هناك مشاكل وأضرار أخرى في هذه العملية، والتي يجب الاهتمام بها في استنتاج الحكم الشرعي من عملية الاستتساخ البشري، ومنها:

١. قبول المواطن المستتسخ كمواطنٍ من درجة ثانية.
٢. الملابس والتعقيدات في نسب الشخص المستتسخ، وبالتبع المشاكل الحقوقية الأخرى، كالنكاح والمحارم والميراث والنفقة والحضانة، وكلها متفرعة من البحث.
- وقد طُرحت نظريات عديدة في هذا الخصوص حتّى الآن، جعلت الاستتساخ أعقد المسائل الحقوقية، وأكثرها غموضاً، بين العلماء المعاصرين.
٣. الرغبة في الإجهاض.
٤. ظهور التداعيات العاطفية والنفسية في الشخص المستتسخ؛ لأن الأشخاص المستتسخين سيواجهون المشاكل الاجتماعية والنفسية في حياتهم، وسيصبحون منزويين، كما سيصابون بالاختلالات النفسية والذاتية بأنواعها المختلفة. ويمكن للوالدين اللذين فقدوا ابنهما في حادثٍ أن يتركوا قطعةً من جسمه، ويطلبوا من الأطباء المتخصصين في علم الوراثة خلق طفل يشبهه، وسيخلق لهما هذا الطفل المستتسخ مشاكل عاطفية كثيرة؛ إذ إنهما يتذكران ابنهما المتوفى بعد ولادة هذا الطفل الجديد، ويصابان بالهم والغم الشديدین. وسيجعلهما هذا التضادّ العاطفي مصابين بمشاكل نفسية، من قبيل: الشعور بالفراغ. إن الإبهام في نسب الشخص المستتسخ مع الآخرين، ونظرتهم المتفاوتة له، يمهّد الطريق للاضطرابات النفسية فيه، وهو مبدأ المشاكل الروحية والاختلالات النفسية. ومضافاً إلى ذلك إنّ النقص الجسدي تتبعه الاختلالات العاطفية والنفسية.
٥. عدم الرغبة في الزواج، والتمهيد لإنهاء التوالد الطبيعي.
٦. شيوع التهريب التجاري لأعضاء الإنسان، وإساءة الاستعمال الإجرامي



والاحترافي. فإذا لم يتوقف إنتاج الاستنساخ البشري تخرج نشاطات المهريين عن السيطرة، ونرى يومياً إنتاج الآلاف من الأطفال المستنسخين؛ لأجل تهيئة الأعضاء وتطعيمها، وبسبب رواج الاتجار بالبشر سنواجه الكارثة العظيمة في العالم. ٧. وجود الأشخاص المتشابهين، وصعوبة التعرف عليهم؛ لأن معرفة مئة شخص بينهم تشابه كامل أمرٌ صعب، بل مستحيلٌ في بعض الأحيان.

## ب - القاعدة الفقهية لكرامة وشرافة الإنسان الذاتية

تعدّ القاعدة الفقهية لكرامة وشرافة الإنسان الذاتية من القواعد الفقهية المهمة<sup>(٢٥)</sup>. الكرامة حقٌّ مضمون للأشخاص كلهم. والجميع من أسرة واحدة، كما أنهم متفقون في كونهم أبناء آدم عليه السلام، ومتساوون جميعاً في الكرامة الذاتية التي أعطاهم إياها سبحانه تعالى<sup>(٢٦)</sup>. لذلك الكرامة الإنسانية هي اللؤلؤ النفيس الذي يملكها الإنسان كله، ولها صلة مع الحقيقة الإنسانية. ولا تنحصر بشخص خاص. هذا لؤلؤ ثمين<sup>(٢٧)</sup>. كذلك تصرفات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وتعامله مع المسلمين أو غير المسلمين هي من أصول الكرامة الإنسانية، والاهتمام بالمرتبة الإنسانية. لذلك لم يكن يتعامل النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع أعدائه بالسوء<sup>(٢٨)</sup>. يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٠). تدلّ هذه الآية على كرامة الإنسان التكوينية، كما تشير الآيات المتتالية إلى تفوق الإنسان بين المخلوقات، ضمن إيراد نموذج من هذه الكرامة. وبناءً على ذلك تشمل الكرامة الإنسانية المسلمين وغير المسلمين كلهم، كما أعلن الله تعالى في قرارٍ رسمي: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠). تشمل هذه الكرامة الأشخاص جميعهم، بغض النظر عن الجنس والدين والقومية والجنسية والثقافة؛ ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ ولم يقل: «لقد كرمنا مسلماً» و«لقد كرمنا مؤمناً». على أساس ذلك بدأ الإسلام يكافح التفرقة، وهو الذي ظهر في منطقة قد وصلت التفرقة فيها إلى أوجها. رفض الإسلام التفرقة بين الإنسان في هذه الآيات والآيات المتشابهة، نحو: الآية ١٣ من سورة الحجرات، ونفى جميع أشكال القومية والطائفية، ودعم الكرامة الإنسانية. يرى الشيخ الطوسي في تفسير

الآية ٧٠ من سورة الإسراء - وهو أتقن وثيقة أو سند لإثبات قاعدة الكرامة - أن «كرّمنا» تعني فضّلنا. وهذا التكريم له شمولية، ويشمل الجميع؛ لأنّ هذه الجملة - كرّمنا - تدلّ على ذلك. وعلى سبيل المثال: رزق الحياة الدنيا، والوجه الحسن، وتسخير الأشياء للإنسان، وبعث النبي ﷺ و...»<sup>(٢٩)</sup>، لذلك يمكننا أن نستنتج أنّ التعاليم الدينية تتطوي على عزّة الإنسان وكرامته، والالتزام بحقوقه، ونفي جميع أشكال الظلم<sup>(٣٠)</sup>. وبما أنّ هناك آيات تدلّ على كرامة الإنسان وشموليّتها، وأيضاً نظراً لفلسفة أصل الكرامة، لا تجوز إهانة الإنسان وإضراره أبداً<sup>(٣١)</sup>. كما يمكننا إثبات هذه القاعدة على أساس قانون الملازمة العقلية؛ حيث أثبت الفقهاء الأصوليون حجّة العقل في المستقلّات العقلية تقريباً، طارحين مباحث على بساط البحث، نحو: وجود الحسن والقبح الذاتي في الأفعال، قدرة العقل في إدراك الحسن والقبح، والأمر بين فعله أو تركه، وملازمة حكم العقل وحكم الشرع. وذلك يمكننا من طرح مسألة الحرمة الشرعية للتصرفات الإنسانية المنافية لكرامته بالاهتمام بقاعدة الملازمة العقلية، وبعبارة أخرى: يمكن إثبات وجوب حفظ الكرامة الإنسانية وحرمة التصرفات المنافية لكرامته، وذلك مع قبول قاعدة «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع»، وإدراك العقل الحتمي لزوم حفظ الكرامة الإنسانية. وفي هذا الموضوع تقتضي قاعدة الكرامة حرمة الاستتساخ البشري؛ لما فيه من المشاكل، نحو: عدم السلامة، الشيخوخة والموت المبكر، وأهمّ من ذلك الصدمات الروحية، نحو تعريف الشخص المستنسخ كمواطن من درجة ثانية، والغموض والتعقيدات في نسبه، وأيضاً التداعيات العاطفية والنفسية. مضافاً إلى التعقيدات في النسب، حيث إنّ الشخص المستنسخ ليس له أبٌّ في الحقيقة؛ إذ حين تحصل على بويضة ونواة سالمة من شخص واحد يعني يمكن أن تدخل نواة الخلية لامرأة في بويضة بلا نواة، وتزرع في رحم المرأة نفسها، ومن ثمة لا يمكن أن نتصوّر أباً للشخص المستنسخ<sup>(٣٢)</sup>. وهذه الحالة تجعله مصاباً بصدمات روحية. فهل هذا العمل لا يخالف الكرامة الإنسانية وشرفه؟ على أساس ذلك لا نستطيع أن ننزل كرامة الشخص إلى حدّ الأشياء أو الحيوانات؛ من أجل الأهداف البحثية في مجال التكنولوجيا الحيوية، ودون اهتمام بإرادتهم ندخلهم في صلب الموضوعات البحثية؛ لأنّ أساس تشريع القوانين الشرعية هو الفضائل

الإنسانية العليا. لذلك ربما تعتبر إباحة الاستنساخ البشري على خلاف مقتضى قاعدة الكرامة، وإهانة للشخص المستنسخ، وإضراراً به.

### ج - قاعدة حرمة الإخلال بالنظام

تُعدّ هذه القاعدة من مسلّمات الفقه. فسّرت عبارة «الإخلال بالنظام» في أقوال الفقهاء بـ «تضييع حقوق الناس»<sup>(٣٣)</sup> و«إثارة الفوضى الاجتماعية»<sup>(٣٤)</sup>. وبناءً على ذلك الأعمال التي تتسبب في الإخلال بحياة الإنسان الطبيعية، وتضعيف معيشتهم ومجتمعهم، حرامٌ. وفي المقابل القيام بالأعمال التي تقوّي هذا النظام واجبٌ وضروريٌّ<sup>(٣٥)</sup>. وأهمّ الأدلّة هو الدليل العقلي؛ لأنّ الأحكام العقلية تشمل المستقلّات العقلية<sup>(٣٦)</sup>. بناءً على ذلك يدرك عقل الإنسان وحده أنّ اختلال النظام وتشويش معيشة الناس العامة أمرٌ قبيح. وبالتاليّ يمكن إثبات حرمة الشرعية، بإرفاق قانون الملازمة بين حكم العقل والدين<sup>(٣٧)</sup>. لو لم يقبل أحدٌ الملازمة في الدليل الأوّل لم يبقَ له حلٌّ سوى قبول نظرية بناء العقلاء. لا يجوزُ العقلاء القيام بفعلٍ يسبّب تشويشاً في الحياة، بحيث يختلّ انسجام جماعةٍ منسجمة. وذلك من أصول العقلاء المشهورة. لذلك سكوت الشارع عبّر عن تأييد هذا البناء. ومن أدلة هذه القاعدة الآيات القرآنية التي تتضمّن النهي عن الفساد<sup>(٣٨)</sup>؛ لأنّ التشويش في النظام يُعدّ من مصاديق الفساد، فيكون مصداقاً لهذه الآيات. وكذلك علينا أن لا نغفل عن الروايات، مثل: الرواية الدالة على قاعدة اليد، كقول الإمام عليه السلام: «لَوْ لَمْ يَجْزْ هَذَا لَمْ يَقُمْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ»<sup>(٣٩)</sup>، حيث يشير تبرير الإمام عليه السلام هذا إلى أنّ الشارع أيدَ حرمة التشويش على النظام؛ لأنّ السوق ليست لها ميزات خاصة، بل ذكرت من باب المثال. لذلك لا فرق بين السوق والأمور التي تخلّ بالحياة العامة. وبناءً على ذلك الأمور التي تسبّب الخلل في النواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمع بحيث تسيطر عليه الفوضى والعُسر والحرَج حرامٌ<sup>(٤٠)</sup>. ولا تتمّ معرفة الأزمة والفوضى في المجتمع من قبل شخص خاصّ أو جماعة خاصّة، بل تلك ظاهرة واضحة، ويدركها أكثر الشعب، ولا يصعب ذلك على الذين يحملون مسؤولية استتباب النظام في المجتمع<sup>(٤١)</sup>. يسبب الاستنساخ البشري تشويشاً في نواحٍ عدّة، مثل: الناحية الاجتماعية؛ لأنّ الاستنساخ له تداعيات مثل:

الصدمات الروحية الشديدة، والرغبة في الإجهاض، وعدم الرغبة في الزواج، وأهم من ذلك ظهور الأشخاص المتشابهين، والصعوبة في التعرف إليهم. وتسبب هذه التداعيات خللاً في النظام الاجتماعي، إذا ما استلم هؤلاء الأشخاص المستسخون مناصب في المجتمع. ويتعرض الأمن الأخلاقي والمجتمع للتحديات النامية. لذلك عدم الاهتمام بسعة ظاهرة الاستتساخ يؤدي إلى التكلفة الثقيلة، ومخرب لنظام المجتمع العام، والانسجام في تعامل الشعب مع بعضه. وعلى ما يبدو يرى الشيخ مكارم الشيرازي، استناداً إلى هذه الآية، أن الحكم الثانوي للاستتساخ البشري هو الحرمة<sup>(٤٣)</sup>. وفي المقابل يذهب بعض الفقهاء، ومنهم: الشيخ التبريزي؛ استناداً إلى قاعدة حرمة الإخلال بالنظام، إلى أن الحكم الأولي للاستتساخ البشري هو الحرمة، حيث يقول: لا يجوز الاستتساخ البشري؛ لأن الاختلاف الشكلي والباطني بين الأشخاص من ضرورات المجتمع الإنساني، ومقتضى حكمة الله تعالى، حيث يقول سبحانه: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾، ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾؛ لأن ذلك نظام عام، بينما الاستتساخ البشري يسبب تشويشاً في المجتمع، وذلك إضافة إلى المحرمات. وبالنتيجة لا يمكن التمييز بين الزوجة وغيرها، والمحرم وغير المحرم، من هؤلاء المستسخين، ولا يمكن إعادة تعريفهم في المعاملات<sup>(٤٣)</sup>.

#### د - قاعدة العدالة

لا تعتبر العدالة معنىً اعتبارياً بين العقلاء في سبيل إصلاح العلاقات، بل هي مفهومٌ يحمل حقيقة عينية وخارجية. وليست مثل علامات المرور، تُبنى حقيقتها على أساس الاعتبار. واتصاف الحاكم بالعدل والظلم ناتج عن المصلحة والمفسدة النوعية فيهما، والتي هي أمور حقيقية. يذهب السيد السيستاني إلى أن قاعدة العدالة هي من أكبر القواعد الفقهية، قائلاً: «على الظاهر لا يجوز إيراد الإشكال على أصل قاعدة العدالة؛ بما أن هناك آيات تدلّ عليها، مثلاً: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾، وأيضاً ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ﴾. نعم، ينبغي البحث عن العدالة وقوانينها العامة<sup>(٤٤)</sup>. يعتقد الشهيد مطهري في تبين كون العدالة قاعدة أن أصل العدالة من مقاييس الإسلام، ومن اللازم أن نرى ما ينطوي عليه. تقع العدالة على سلسلة

الأحكام، وليس على سلسلة المعلولات<sup>(٤٥)</sup>. كما يرى الشهيد الصدر أنّ جميعنا نؤمن بالمعيار العام في السلوك حسب العقل الفطري، ويؤكد هذا المعيار أنّ العدالة حق وخير، والظلم باطل وشر<sup>(٤٦)</sup>. لذلك إنّ قاعدة العدالة، التي تحمل على محمل قاعدة العدل والإنصاف، قد تحتوي على زمرة من القواعد الفقهية المهمة. ومن الجدير بالذكر أنّ العدالة لم تكن مجرد قاعدة أو معيار مثل سائر القواعد، بل هي تعرف كالأساس والميزان والقاعدة والهدف. ويعتبرها القرآن الحَجَر الأساس للقوانين الاجتماعية كلّها، ويعلن أنّ الحكومة والقضاء تبنى على أساس العدالة حتماً: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨)<sup>(٤٧)</sup>. وقد حلّ هذا الأصل بوصفه روحاً في القوانين الاجتماعية الإسلامية برمتها<sup>(٤٨)</sup>. قد تُعتبر الآية ٩٠ من سورة النحل، والآية ٢٥ من سورة الحديد، مستنداً لقاعدة العدالة، ومنبعاً لاصطياد هذه القاعدة الفقهية القيّمة. يقول سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾ (النحل: ٩٠). في الحقيقة يأمر الله بالعدل والبر وإيتاء ذي القربى. كما يبين في الآية ٣٥ من سورة الحديد هدفه من رسالة الأنبياء، وهو قيام الناس بالقسط: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾. ومن الواضح أنّ القيام بالقسط يحصل حين يبنى التشريع والتدبير على أساس القسط، وتتطوي طبيعة حياة الشعب على العدل. ولو اختلّ واحدٌ منها لا يتحقّق القيام بالقسط. بناءً على هذه الآيات يأمر الله عباده بالمحافظة على العدالة والإنصاف في جميع الشؤون، ومنها: المعاملات الاجتماعية، والقضاء والحكم، وأسلوب الحياة، بل في جميع الشؤون الدينية الدنيوية<sup>(٤٩)</sup>. وهناك روايات إسلامية تؤكد على دور العدالة الأساسي<sup>(٥٠)</sup>. ويقول الإمام عليّ عليه السلام: «إِنَّ الْقُرْآنَ يَنْطِقُ بِأَسْلُوبٍ عَادِلٍ»<sup>(٥١)</sup>. لا ريب في أنّ العقل يصبح دليلاً لقاعدة العدالة، دون معونة من الشرع. ورد في كتاب أحكام القرآن للجصاص، في بيان الآية ٩٠ من سورة النحل: العدل هو الإنصاف. وواجب من رؤية العقل قبل أن تكون حاجةً إلى أمر الشارع. وفي الحقيقة إنّ بيان الشارع في المحافظة على العدالة تأكيد على وجوبها<sup>(٥٢)</sup>. ويتحقّق أهم رموز العدالة في المجتمع بفضل توزيع إمكانياته العادل، وعدم التدابير التحيزية بينها وغير المشتعلة على الموازين.

والاستتساخ البشري يخلّف - كما مرّ بنا - المعايير الجسدية والروحية الكثيرة. فإذا لم يولد الشخص المستنسخ عبر الاستتساخ، بل وُلد عبر الزواج، لا يتّصف بهذا النقص. يخفّف الاستتساخ كرامة الإنسان إلى مستوى الإنتاج. ويتعرّض لتحديات عديدة بسهولة. ولا يحظى بمستوى الكرامة الإنسانية المتشابهة مقارنةً بالآخرين. ويُنظر إلى الشخص المستنسخ كسلعة، ويعيش دون تحلٍّ بالشعور والعواطف الإنسانية. وعند الحاجة يُستفاد منه. لذلك الولادة عبر الاستتساخ تسبّب تداعيات سلبية ومعايير كبيرة، مثل: التعرّض لتدابير تحيُزية مقارنةً بالآخرين، وهي تتضارب مع مقتضى قاعدة العدالة.

### الاستنتاج

مما أسلفناه في هذا البحث يمكننا أن نقول:

١. الحكم الأولي للاستتساخ مستندٌ إلى قاعدة الحليّة والإباحة.
٢. يخالف الاستتساخ البشري مقتضى قاعدة لا ضرر؛ بسبب أضراره وتداعياته السلبية والفاصلة، ومنها: الميل إلى الإجهاض، عدم الرغبة في الزواج، وظهور الأشخاص المتشابهين، والصعوبة في إعادة تعريفهم. لذلك فإنّ حكمه الثانوي هو الحرمة.
٣. وفي هذا الموضوع تقتضي قاعدة الكرامة حرمة الاستتساخ البشري؛ لما فيه من المشاكل، نحو: عدم السلامة والأمن، الشيخوخة والموت المبكر. وأهمّ من ذلك الصدمات الروحية، نحو: تعريف الفرد المستنسخ كمواطن من الدرجة الثانية، الغموض والتعقيدات في نسبه، وأيضاً التداعيات العاطفية والنفسية.
٤. للاستتساخ تداعيات مثل: الصدمات الروحية الشديدة، وعدم الرغبة في الزواج. وأهم من ذلك ظهور الأشخاص المتشابهين والصعوبة في إعادة تعريفهم. وتسبّب هذه التداعيات خللاً في النظام الاجتماعي، وذلك يتضارب مع قاعدة حرمة الإخلال بالنظام. وقد يسبّب خللاً في انسجام المجتمع ونظامه. لذلك فإنّ الحكم الثانوي للاستتساخ البشري هو الحرمة؛ بمقتضى قاعدة لا ضرر.
٥. يخلّف الاستتساخ البشري تداعيات سلبية فاسدة، نحو: الشيخوخة والموت

المبكر. كما يترتب عليه تداعيات فاسدة روحية، نحو: قبول المواطن المستنسخ كمواطن من الدرجة الثانية، والذي يستوجب تعرضه لتدابير تحيضية مقارنة بالآخرين، وبالتالي يتضارب مع مقتضى قاعدة العدالة. لذلك فإن الحكم الثانوي للاستنساخ البشري هو الحرمة؛ استناداً إلى قاعدة العدالة.

٦. بناءً على القواعد الأربعة: لا ضرر، كرامة الإنسان الذاتية، وحرمة الإخلال بالنظام، والعدالة الإنسانية، فإن الحكم الثانوي للاستنساخ البشري هو الحرمة. ومن حيث المجموع إن حكم الاستنساخ البشري هو الحرمة؛ لأن الأحكام الثانوية حاکمة على الأحكام الأولية، ولها الأسبقية.

## الهوامش

- (١) سلمان السعدي، الاستنساخ بين العلم والفقہ: ١٠، بيروت، دار الحرف العربي، ٢٠٠٢م.
- (٢) المصباح، الاستنساخ بين العلم والدين: ١١٨، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٢م.
- (٣) دكاش، الاستنساخ بين الإسلام والمسيحية: ١٢٣، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٩م؛ حيان، فرمد جامع علوم پزشکی حیان (إنكليسي فارسي) ٢: ١٤٢٤ - ١٤٢٥، طهران، حیان، ١٣٨٣هـ.ش.
- (٤) محقق الداماد، «شبيه سازي إنسان از منظر فقہ و اخلاق»، مجلة حقوق پزشکی، العدد ١: ١٣، ١٣٨٦هـ.ش.
- (٥) الصادقي، «همانند سازي (مروري بر دیدگاه هاي مراجع اديان آسماني وبررسي آن از نظر فقہ اسلامي)»، مجلة علوم إنساني، العدد ٣: ٤٢، ١٣٨٣هـ.ش.
- (٦) النصر، الاستنساخ اعتداء على الفطرة الإلهية: ٢٠٢، لبنان، دارالفكر، ١٩٩١م.
- (٧) المصباح، الاستنساخ بين العلم والدين: ٤٩.
- (٨) عودة الله، الاستنساخ في ميزان الإسلام: ١٦٤، عمان، دار أسامة، ٢٠٠٣م.
- (٩) المصدر السابق: ١٦٦.
- (١٠) المحمدي اللائني، «مروري بر محاسن ومعايب شبيه سازي در إنسان»، مجلة علوم پزشکی مازندران، العدد ١٤٨: ١٨٠ - ١٨١، ١٣٩٦هـ.ش.
- (١١) انظر: موقع البلاغ بعنوانه: [www.balagh.com](http://www.balagh.com).
- (١٢) انظر: برمجية كنجينة ٢.
- (١٣) أيزدي فرد، «بررسي فقهي وضعيت نسب در شبيه سازي إنساني»، مجلة پژوهش هاي حقوق تطبيقی، العدد ٢: ٣٤، ١٣٨٩هـ.ش.
- (١٤) الإسلامی، «شبيه سازي إنساني از دیداه شيعه: بررسي چهار دیدگاه»، مجلة كاوشي نو در فقہ

- إسلامي، العدد ٤٤: ١٤ - ٢١، ١٣٨٤هـ.ش.
- (١٥) مشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها: ١٢١، قم، نشر الهادي، ١٤١٦هـ؛ الحكيم، حقائق الأصول ١: ٥٠٨، قم، مكتبة البصيرة، ١٤٠٨هـ.
- (١٦) الشرياني، الأحكام الأولية والثانوية ودور الزمان والمكان (مجموعة من المقالات من قبل المؤتمر حول دراسة المبادئ الفقهية للإمام الخميني) ٩: ٢٩٠، طهران، مؤسسة تنظيم نشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٤هـ.ش.
- (١٧) الطوسي، الخلاف ١: ٦٨، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.
- (١٨) الكليني، الكافي ٥: ٢٩٢، قم، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧هـ.
- (١٩) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٥٣٣، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦هـ؛ الخراساني، كفاية الأصول ٣: ١٥٨ - ١٦٤، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٣٠؛ العراقي، شرح تبصرة المتعلمين (كتاب القضاء): ٣٠٠ - ٣٣١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٤هـ.
- (٢٠) الحلي، إيضاح الفوائد ٢: ٤٨، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٣٨٧هـ.
- (٢١) العراقي، مقالات الأصول ٢: ٣٠١، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٠هـ.
- (٢٢) الكليني، الكافي ٥: ٢٩٢.
- (٢٣) النراقي، رسائل ومسائل ١: ٣٠٨، قم، مؤتمر النراقيين، ١٤٢٢هـ.
- (٢٤) العراقي، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ١٤٨، قم، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بقم، ١٤١٨هـ.
- (٢٥) العميد الزنجاني، فقه سياسي ١: ٥٦٤، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٤٢١هـ.
- (٢٦) الجعفري، رسائل فقهية: ١٥٨، طهران، منشورات كرامت، ١٤١٩هـ.
- (٢٧) انظر: جوادى الأملى، تفسير الآية ٧٠ لسورة الإسراء، موقع مؤسسة الإسراء (<http://www.portal.esra.ir/Pages/Index.aspx>).
- (٢٨) الطوسي، تهذيب الأحكام ٦: ١٢٩، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧هـ.
- (٢٩) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٦: ٦٦١ - ٦٦٢، طهران، ناصر خسرو، ١٣٧٢هـ.ش.
- (٣٠) المنتظري، رساله استفتاءات ٢: ٣٤٥، قم.
- (٣١) الجعفري، رسائل فقهية: ١٩٠.
- (٣٢) عودة الله، الاستنساخ في ميزان الإسلام: ١٦٢.
- (٣٣) العراقي، شرح تبصرة المتعلمين (كتاب القضاء): ٧.
- (٣٤) الخميني، كتاب البيع ٢: ٦٢٠، طهران، مؤسسة تنظيم نشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٩هـ.ش.
- (٣٥) السيوفي المازندراني، مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية ١: ١٣، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٥ هـ.
- (٣٦) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ٢٦٦، قم، المجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام)، ١٤١٨هـ؛ المظفر، أصول الفقه ١: ٢٢٢، قم، انتشارات إسماعيليان، ١٣٧٥هـ.ش.
- (٣٧) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ١١٦ - ١١٧، قم، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة



- العلمية بقم، ١٤١٧هـ.
- (٣٨) نحو: البقرة: ٦٠، ٢٠٥؛ الأعراف: ٧٤؛ المائدة: ٦٤؛ القصص: ٧٧، ٨٣؛ المائدة: ٣٣.
- (٣٩) انظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩٢ - ٢٩٣، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٩هـ.
- (٤٠) الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٧٢٠؛ الخوئي، صراط النجاة ١: ٥٥٥، قم، مكتب نشر المنتخب، ١٤١٦هـ؛ الخميني، استفتاءات ٣: ٥١٠، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٢هـ.
- (٤١) المنتظري، حكومت ديني وحقوق إنسان: ٥٥، قم، أرغوان دانش، ١٤٢٩هـ.
- (٤٢) نقلا عن: الإسلامي، «شبيه سازي إنساني أز ديداء شيعة: بررسی چهار دیدگاه»، مجلة كاوشي نو در فقه إسلامي، العدد ٤٤: ٤٢، ١٣٨٤هـ.ش.
- (٤٣) انظر: موقع البلاغ، وعنوانها [www.balagh.com](http://www.balagh.com).
- (٤٤) السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٣٢٥.
- (٤٥) المطهري، مباني اقتصاد إسلامي: ١٤، طهران، حكمت، ١٤٠٩هـ.
- (٤٦) الصدر، الفتاوى الواضحة: ١١٨، بيروت، دارالمعارف، ١٩٨١م.
- (٤٧) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٣٦٣؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٤: ٦٣١.
- (٤٨) مكارم الشيرازي، دائرة المعارف فقه مقارن: ١٣٠، قم، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٤٢٧هـ.
- (٤٩) الزحيلي، التفسير المنير ١٤: ٢١٨، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤١٨هـ.
- (٥٠) النوري، مستدرک الوسائل ١١: ٣١٧، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٨هـ.
- (٥١) الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم: ٧٣٨، قم، دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٠هـ.
- (٥٢) الجصاص، أحكام القرآن ٥: ١٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ.

# صلاة الخوف في القرآن الكريم

## قراءة جديدة

الشيخ روح الله ملكيان(\*)

من الصلوات التي تَعَرَّضَ لها القرآن صلاةً يصلِّيها المسلمون في حال الخوف من العدو الكافر، فسُمِّيَتْ صلاة الخوف؛ تسميةً للشيء باسم سببه. والقرآن الكريم تعرَّضَ لتفصيلها في الآيات ١٠١ إلى ١٠٣ من سورة النساء. فلنذكر هذه الآية، ونحاول تدبرها، فقرةً بعد فقرة؛ فهما لمراداتها.

﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتَتِكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا ۖ وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكُمْ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكُمْ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا ۖ فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُوتًا﴾ (النساء: ١٠١ - ١٠٣).

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾

للضرب أكثر من ثلاثين معنىً حقيقياً ومجازياً. ففي معجم الأخطاء الشائعة ذكر قريباً من ثلاثين معنىً مجازياً له، منها: الضرب في الأرض، فقال: «ضرب الرجل

---

(\*) أستاذ وباحث في حوزة قم العلمية.

في الأرض: ذهب وأبعد<sup>(١)</sup>. وقال الراغب في المفردات: «الضَرْبُ: إيقاعُ شيءٍ على شيءٍ. ولتصوّر اختلاف الضَرْب خولف بين تفاسيرها... والضَرْب في الأرض: الذهاب فيها، وهو ضَرْبُها بالأرجل. قال: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾...». ومثله في الموسوعة القرآنية<sup>(٢)</sup>، وكنز الدقائق<sup>(٣)</sup>، ذيل الآية ٢٦ من سورة البقرة. وفي معجم ألفاظ القرآن الكريم: «الضرب: إيقاع شيء على شيء، ولاختلاف ما يوقع يختلف تفسير الضرب...». وفي إرشاد الأذهان إلى تفسير القرآن: «الضرب في الأرض الذهاب والتصرّف»<sup>(٤)</sup>. وفي البحر المحيط: «الضرب في الأرض: الإبعاد فيها والذهاب لحاجة الإنسان»<sup>(٥)</sup>. وفي فتح القدير: «معنى الآية أَنَّ اللَّهَ سبحانه بعد أن أذن بالنَّبْذ إلى المشركين بعهدهم أباح للمشركين الضَرْب في الأرض والذهاب إلى حيث يريدون»<sup>(٦)</sup>. ومثله في نيل المرام من تفسير آيات الأحكام<sup>(٧)</sup>. وفي رياض السالكين: «والاضطراب: افتعال من الضرب، ومعناه كثرة الذهاب في الجهات وعدم الاستقرار في جهة، وهو من الضرب في الأرض، وهو الذهاب فيها، وسُمِّي الذهاب في الأرض ضرباً لضربها بالأرجل»<sup>(٨)</sup>. وفي مقدّمة فتح الباري: «قوله: «ويضرب الحوت» أي يتحرّك ليذهب، وهو من الضرب في الأرض، بمعنى الذهاب فيها»<sup>(٩)</sup>.

ولننظر إلى سائر الآيات التي عبّر فيها بـ «الضرب في الأرض» عن نحوٍ من الذهاب فيها؛ ليتّضح مراد القرآن بـ «الضرب في الأرض» في آيتنا هذه.

وهذه الآيات على الترتيب المذكور في المصحف الشريف كالتالي:

١. ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٧٣). هذه الآية تقول: إِنَّ اللَّهَ تعالى جعل الصدقات المذكورة في الآيات السابقة عليها لطائفةٍ خاصّة من الفقراء، وهم الذين اجتمع فيهم وصفان: أحدهما: الإحصار في سبيل الله؛ ثانيهما: عدم استطاعتهم ضرباً في الأرض. وهذان الوصفان لم يعطف أحدهما على الآخر، حيث لم يقل: «أُحْصِرُوا... ولا يستطيعون». مضافاً إلى أَنَّ الجملة الأولى جيئت بصيغة الماضي والثانية بصيغة المضارع، فلم يقل: «أُحْصِرُوا... لم يستطيعوا». ولا يكون تقدّم ذكر الأول ﴿أُحْصِرُوا﴾ على الثاني ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الْأَرْضِ﴾ إلّا لأجل كون الوصف الثاني من حالات

الأول وقيوده. وعلى هذا تكون الجملة الثانية حالاً من ضمير ﴿أُحْصِرُوا﴾، كما صرح به الجرجاني في آيات الأحكام<sup>(١١)</sup>، والدرويش في إعراب القرآن وبيانه<sup>(١٢)</sup>، وغيرهما. ولذا تأخر عن الأولى تأخر الحال عن ذيه، أو الصفة عن موصوفها، أو العَرَض عن معروضه، ما شئتَ فعبّر. فعلى هذا لا يكون تقدّم ذكر الوصف الأول ﴿أُحْصِرُوا﴾ على الوصف الثاني ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الْأَرْضِ﴾ إلاّ لأجل كون الوصف الثاني من حالات الأول وقيوده.

وينبغي أن يُذكر من أنحاء التأخر - مضافاً إلى أقسامه المذكورة في الفلسفة - تأخر الحال عن ذيه، أو العَرَض عن معروضه؛ إذ ليس من قبيل: السبق الزمني، ولا السبق بالعلية، أو بالماهية أو بالحقيقة أو بالدهر أو بالرتبة أو بالشرف. نعم، يمكن أن يكون سبق ذي الحال على الحال من قبيل: السبق بالطبع، وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول، كتقدم الاثنين على الثلاثة؛ فإنّ العقل يحكم بأنّه لا تتحقّق للثلاثة إلاّ والاثنين متحقّق، ويتحقّق الاثنين ولا تتحقّق للثلاثة. بل هو منه على ما صرح به المحقّق الطوسي في أساس الاقتباس<sup>(١٣)</sup>. ففي المقام لا يتحقّق عدم استطاعة الضرب في الأرض إلاّ بعد تتحقّق ﴿الَّذِينَ أُحْصِرُوا﴾. وقد يتحقّق عدم استطاعة الضرب في الأرض ولا يتحقّق ﴿الَّذِينَ أُحْصِرُوا﴾. وليس هذا السبق بين نفس وصفي الإحصار وعدم الاستطاعة؛ للزوم أن يكون الإحصار جزء العلة في تتحقّق عدم استطاعة الضرب في الأرض. وهذا ما ياباه ظاهر الآية؛ إذ بناءً على محاورات العُرف لزم حينئذٍ عطف الثاني على الأول بالفاء، فيقال: «للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله فلا يستطيعون ضرباً في الأرض».

وعليه يكون المعنى أنّ تلك الصدقات لأولئك الفقراء الذين أحصروا في سبيل الله حال كونهم لا يستطيعون ضرباً في الأرض، فيكون إحصارهم المنضمّ إلى عدم استطاعتهم للضرب سبباً لبقاء فقرهم الموجب لاستحقاقهم تلك الصدقات. وليس معنى الإحصار هو الحصر؛ لأنّهم لو كانوا محصورين لما أمكن إيتاء الصدقات لهم، بل هو بمعناه في قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ... فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ...﴾ (البقرة: ١٩٦)، والمقابلة بين الإحصار والأمن فيه يدلّ على تضمّنه لنحو من الخوف وعدم الأمن.

والحاصل من الآية أنّ تلك الصدقات للفقراء الذين يعيشون في نحو من الخوف من الأعداء حال كونهم لا يستطيعون أن يذهبوا في الأرض ويبعدوا من تلك الظروف، أو يذهبوا لتحصيل معاشهم.

٢. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا...﴾ (آل عمران: ١٥٦). قضية قولهم: «لو كانوا عندنا» أنّ الضاربين في الأرض والغزى ليسوا عند أولئك القائلين، بل كانوا بعيدين عنهم. وهذا البعد - لا محالة - حصل بالذهاب. والمقابلة بين «ضربهم في الأرض» و«كونهم غزى» في الآية تفيد أنّ الضاربين يفترون عن الغزى، مع أنّ كلتا الطائفتين ذهبت وكانت بعيدة عن أولئك القائلين. وهذا مما يدلّ على أنّ الضرب في الأرض ذهابٌ فيها لغير الغزاء والقتال، كما سيأتي تفصيله.

٣. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذُوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ...﴾ (المائدة: ١٠٦). تفرّع شهادة آخرين من غير المؤمنين على أنّهم ضاربون في الأرض يفيد أنّهم بعيدون عن مجتمعهم، فاضطّروا إلى غير المؤمنين. ومن المعلوم أنّ بعدهم تحقق بالذهاب عن مجتمع المؤمنين.

٤. ﴿فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضًى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ...﴾ (المزمل: ٢٠). المستفاد من هذه الآية وسائر الآيات<sup>(١٣)</sup> المشتملة على «ابتغاء الفضل» هو أنّ ابتغاء الفضل من الله هو نحو من الطلب الشديد لرزق الله تعالى، ومن المعلوم أنّ هذا الطلب الشديد يتحقّق بنحو من الذهاب في الأرض.

وإن استظهر من جملة: ﴿يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ هنا أنّ الضاربين في الأرض هم المبتغون من فضل الله فتكون هذه الجملة توضيحاً لسابقتها، وإن كان الأصل في الكلام كونه تأسيسياً. والوجه في هذا الاستظهار أنّ الآية بصدد بيان التخفيف في قراءة القرآن على ثلاث طوائف من المسلمين، هم: المرضى؛ والضاربون في الأرض؛ والمقاتلون في سبيل الله. ومن المعلوم أنّ الطالبين لرزق الله لا خصوصية لهم حتّى يخصّهم الله تعالى من سائر أصناف الضاربين في الأرض بهذا التخفيف، فلو كان

هناك صنف آخر للضرب في الأرض لما خصَّ ابتغاء الفضل بالذكر، فقوله: ﴿يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ قيد توضيحي لقوله: ﴿يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ﴾، لا في عرضه مفهوماً وفي مقابله.

فجوابه أن هذه الجملة غير ظاهرة في ما ذكر؛ لأنَّ التخفيف المذكور جعل لأجل ما فيه الطوائف المذكورة من المشقة والألم، فيدور الحكم التخفيفي مدار المشقة الواقعة عليهم بالمرض والضرب في الأرض والقتال. ومن المعلوم أنَّ الضرب في الأرض بإطلاقه يعمُّ أيَّ نحوٍ من الذهاب فيها، سواءً كان كثيراً أم قليلاً. ولكن ليس على مطلق الضارب في الأرض مشقة، كمن يذهب من البلد إلى خارجها القريب، فليس هو مشمولاً لهذا التخفيف الدائر مدار المشقة. ولهذا قيد الضاربون في الأرض بقيد يجعل ضربهم مشتملاً على نحوٍ من المشقة، وهو أنهم يبتغون من فضل الله؛ إذ الذهاب القليل أو الذهاب للتفرُّج ليست فيه مشقة توجب التخفيف على الذهاب. والذي يُنتج النظر في هذه الآيات المباركات أنَّ «الضرب في الأرض» هو الحركة والسير فيها بالذهاب فيها؛ لغرض من الأغراض، غير الجهاد. والدليل على أنَّ هذا الذهاب ليس جهادياً ثلاث آيات:

**الأولى:** قوله تعالى: ﴿إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غَزًى﴾ (آل عمران: ١٥٦). وقد مضى آنفاً أنَّ الضاربين في الأرض والغزى كانوا بعيدين عن أولئك القاتلين، وهذا البعد حصل بالذهاب. فهاتان الطائفتان اشتركتا في الذهاب، وكان ظرفُ ذهاب كليهما الأرض، فكانتا ذاهبتين في الأرض لا محالة. ولكن مع ذلك نرى أنَّ كونهم غزًى عطف على ضربهم في الأرض بـ (أو)، القاطعة للشركة بينهما في المعنى ضرورةً. فعنوان الضارب في الأرض يغير عنوان الغزى بالكلية، خصوصاً بقرينة الحكاية عن الضاربين في الأرض بأنهم ﴿مَأْثُوا﴾ وعن الغزاة بأنهم ﴿قُتِلُوا﴾.

**الثانية:** قوله تعالى: ﴿وَأَخْرُوعَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَخْرُوعَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، حيث جعل الضارب في الأرض قسيماً للمقاتل في سبيل الله. ومن المعلوم أنَّ القتال المذكور هنا ليس غزوة الأحزاب الواقعة حول المدينة؛ إذ لا يتصور قبلها حينها أنَّ طائفة من المؤمنين كانوا ضاربين في الأرض، وسائر المعارك في صدر الإسلام لم تقع في المدينة، فهو يتضمَّن - لا محالة - الذهاب في الأرض، فلو

كان الضرب في الأرض شاملاً للقتال لم يجعل الله القتال قسيماً له، بل كان يجعله قسماً له، وقال: «وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله أو يقتاتلون في سبيل الله».

الثالثة: قوله تعالى: ﴿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 كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: ٩٤)؛ إذ المستفاد من قوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ أَنَّ الضاربين في سبيل الله كانوا في موضع عدم السلم لَمَنْ أَلْقَى إِلَيْهِمُ السَّلَامَ؛ حيث نهاهم الله تعالى عن اتِّخَاذِ هذا الموضع بقوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾، بل كانوا في موضع قتله أو قتاله؛ حيث ذمَّهم الله تعالى على أنَّهم يبتغون الغنيمة، وهي لا تحصل بدون القتال غالباً. وهذا موقع الذين يذهبون مجاهدين في سبيل الله. مضافاً إلى أَنَّ القتال لله أظهر مصاديق «سبيل الله». كما يدلُّ على اتِّحَادِهِمْ مصداقاً قوله تعالى: ﴿وَكَايْنُ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٦)؛ إذ ﴿مَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ هو نفس ما أصابهم في القتال المذكور في الآية.

وعلى هذا فـ «الضرب في سبيل الله» هو الذهاب الذي بُدئ للجهاد، سواءً انجرَّ إلى القتال أم لا. والدالُّ على عدم لزوم تضمَّن هذا الذهاب للقتال قوله تعالى من دون فصل في الآية بعد الضرب في سبيل الله: ﴿فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾؛ إذ لو كان القتال من أجزاء هذا الذهاب أو لوازمه لم يصحَّ إطلاق «الضرب في سبيل الله» على ضربٍ تبَيَّنوا فيه ولم يقاتلوا.

وبالجملة نرى في هذه الآيات الخمسة ضربين: أحدهما: الضرب في الأرض؛ والثاني: الضرب في سبيل الله. ويشتركان من وجهٍ - قضية اشتراكهما في «الضرب في» -، ويفترقان من آخرٍ - قضية تغاير متعلقهما -؛ إذ متعلق الأول «الأرض» ومتعلق الثاني «سبيل الله». والمعنى الذي اشتركا فيه هو الذهاب، ولكنَّ افتراقاً في أَنَّ الأوَّل يقع في الأرض، والثاني في سبيل الله. والمستفاد من الآيات المتقدمة أَنَّ الضرب في سبيل الله

هو الذهاب للجهاد، والضرب في الأرض هو الذهاب لأغراض أخرى. وعليه فالمراد بقوله تعالى: ﴿ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ في آيتنا المبحوث عنها هو نحو من الذهاب في الأرض، قليلاً كان أو كثيراً، فهو أعم من السفر مطلقاً، كما سيأتي مزيد إيضاح له. ولكن ليس المراد به الذهاب الجهادي؛ إذ القرآن يعبر دائماً عن هذا الذهاب بـ «الضرب في سبيل الله»، كما تقدّم في الآية الأخيرة. وقد تقدّم أيضاً أنّه تعالى جعل الضرب في الأرض قسيماً للغزو وللقتال في سبيله.

فإن قلت: كيف لا يكون المراد في آية الخوف الذهاب الجهادي مع أنّ الآية التالية يأمر بأخذ السلاح والحذر، وهذا أمر يتفق في الجهاد، لا في غيره؟ هذا أولاً. وثانياً: إنّ الآية ١٠٤ من نفس السورة تقول: ﴿وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ﴾. فابتغاء القوم - وهو نحو من طلب الكفار وتعقيبهم - يلائم الجهاد.

قلت: من المعلوم أنّ الذهاب في الأرض لغير الجهاد أيضاً في الأعصار الماضية - ولا سيما في الصدر الأوّل من ظهور الإسلام - لم يناف مصاحبة السلاح والحذر، بل هو متضمن لحملهما غالباً؛ دفعا للعدو المحتمل. وأمّا ابتغاء الكفار فلا يلزمه كون الذهاب بُرئ بغرض الجهاد؛ إذ الجهاد قد يعرض الضاربين في أثناء ذهابهم، كما قد يعرضهم القتال بعد أن لم يكونوا قاصدين له. وفي جملة: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ﴾ دلالة على أنّ الضرب هنا غير جهادي، وسيجيء الكلام حولها.

ولننظر إلى بعض ما قيل في شأن نزول الآية؛ لنعلم أيّ الأقوال يلائمها. في تفسير مقاتل: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ﴾ يعني سرتهم، ﴿فِي الْأَرْضِ﴾ يعني غزوة بني أنمار ببطن مكة<sup>(١٤)</sup>.

وفي التحرير والتنوير: «وأكثر الآثار تدلّ على أنّ مشروعيتها كانت في غزوة ذات الرقاع، بموضع يقال له: نخلة بين عسفان وضجنان من نجد، حين لقوا جموع غطفان، محارب وأنمار وثعلبة. وكانت بين سنة ستّ وسنة سبع من الهجرة، وأنّ أوّل صلاة صلّيت بها هي صلاة العصر، وأنّ سببها أنّ المشركين لما رأوا حرص المسلمين على الصلاة قالوا: هذه الصلاة فرصة لنا، لو أغرنا عليهم لأصبناهم على غرة، فأنبا الله بذلك نبيّه (صس)، ونزلت الآية»<sup>(١٥)</sup>.



• صلاة الخوف في القرآن الكريم، قراءة جديدة

وفي روح البيان: «قال ابن عباس: لما رأى المشركون رسول الله (صس) وأصحابه قاموا إلى صلاة الظهر، وهو يؤمهم، وذلك في غزوة ذات الرقاع، ندموا على تركهم الإقدام على قتالهم، فقال بعضهم: دعوهم؛ فإن لهم بعدها صلاة هي أحب إليهم من آبائهم وأولادهم وأموالهم - يريدون صلاة العصر -، فإن رأيتموهم قاموا إليها فشددوا عليهم، فاقتلوهم. فنزل جبرائيل عليه السلام بهؤلاء الآيات بين الصلاتين، فعلمه كيفية أداء صلاة الخوف، وأطلعه الله على قصدهم ومكرهم»<sup>(١٦)</sup>.

وفي جواهر الحسان: «ومعظم الروايات والأحاديث على أن صلاة الخوف إنما نزلت الرخصة فيها في غزوة ذات الرقاع»<sup>(١٧)</sup>.

وقالوا أيضاً: إن غزوة ذات الرقاع تسمى بأسامي، مثل: غزوة محارب، وغزوة بني ثعلبة، وغزوة بني أنمار، وغزوة صلاة الخوف<sup>(١٨)</sup>.

ولكن يُعلم بما قلنا أن الآية إنما نزلت في ذهاب غير جهادي للمسلمين كان النبي ﷺ معهم، فلا يلائمها من الروايات ما تقول بأنها نزلت في بعض الغزوات، سواء كانت غزوة ذات الرقاع أو بني النضير أو عسفان أو غيرها؛ لأن المسلمين في جميع هذه الغزوات خرجوا ضارين في سبيل الله، قاصدين للقتال، فكان ضربهم ذهاباً جهادياً يغير الضرب في الأرض<sup>(١٩)</sup>.

وهنا رواية توافق الآية من هذه الجهة، وهي قائلة بأنها نزلت لما خرج رسول الله ﷺ إلى الحديبية، يريد مكة للعمرة والحج، فلما وقع الخبر إلى قريش بعثوا خالد بن الوليد في مئتي فارس، كميناً يستقبل رسول الله ﷺ، فكان يعارضه على الجبال. فلما كان في بعض الطريق، وحضرت صلاة الظهر، فأذن بلال، فصلى رسول الله ﷺ بالناس، قال خالد بن الوليد: لو كنا حملنا عليهم وهم في الصلاة لأصبناهم - فإنهم لا يقطعون صلاتهم -، ولكن تجيء لهم الآن صلاة أخرى هي أحب إليهم من ضياء أبصارهم، فإذا دخلوا في الصلاة أغرنا عليهم، فنزل جبرئيل عليه السلام على رسول الله ﷺ بصلاة الخوف في قوله: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ...﴾<sup>(٢٠)</sup>.

ولا يعارضه ما رواه الصدوق، في من لا يحضره الفقيه، من أن النبي ﷺ قد صلى بأصحابه صلاة الخوف في ذات الرقاع<sup>(٢١)</sup>؛ فإن هذه الرواية ليس فيها أن جبرئيل قد نزل بصلاة الخوف آنئذٍ، ولا أن الآية قد نزلت أيضاً في غزوة ذات الرقاع، وإن

كان الإمام عليه السلام بعد أن ذكر كيفية صلاته عليه السلام بأصحابه صلاة الخوف قد أورد الآية، مظهراً بذلك موافقة فعل من النبي عليه السلام لمضمونها. فتشريع صلاة الخوف قد كان في الحديبية التي كانت في آخر سنة ست، ثم صلاها عليه السلام مرة أخرى بأصحابه في غزوة ذات الرقاع، التي كانت في السنة السابعة<sup>(٢٢)</sup>.

وهنا عبر بالضرب في الأرض، وفي آيتي الصوم بالسفر، حيث قال تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ (البقرة: ١٨٤) ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ (البقرة: ١٨٥) وكذا في آية الرهن فقال: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِباً﴾ (البقرة: ٢٨٣) وفي آيتي الطهارة حيث قال: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ (النساء: ٤٣ والمائدة: ٦). فقال في التحقيق في كلمات القرآن الكريم في وجه العدول هنا عن التعبير بالسفر إلى الضرب في الأرض: «إنَّ الضرب في الأرض يطلق على السير إذا كان المشي على تفهم وتدبر في الأقدام، فكأنَّ كلَّ قدم وضرب رجل يُلاحظ في نفسه. وهذا بخلاف ما إذا كان النظر إلى تحقق سير أو حركة أو سفر أو مشي أو عدو أو إسراع أو سلوك، فإنَّ النظر في كلِّ منها إلى خصوصية في مفهومه، يغير ضرب الرجل»<sup>(٢٣)</sup>.

وقال في البحر المحيط: «والضرب: إمساس جسم بجسم بعنف، ويكتى به عن السفر في الأرض»<sup>(٢٤)</sup>. وفي تبين القرآن: «والضرب كناية عن السفر»<sup>(٢٥)</sup>.

وفي التحرير والتتوير: «والضرب في الأرض هو السفر. فالضرب مستعمل في السير؛ لأنَّ أصل الضرب هو إيقاع جسم على جسم وقرعه به. فالسير ضرب في الأرض بالرجل. فأطلق على السفر للتجارة في قوله تعالى: ﴿وآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [المزمل: ٢٠]، وعلى مطلق السفر، كما هنا، وعلى السفر للغزو، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا﴾ [النساء: ٩٤]، وقوله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء: ١٠١]. والظاهر أنَّ المراد هنا السفر في مصالح المسلمين؛ لأنَّ ذلك هو الذي يلومهم عليه الكفار. وقيل: أريد بالضرب في الأرض التجارة. وعليه يكون قرنه مع القتل في الغزو لكونهما كذلك في عقيدة الكفار»<sup>(٢٦)</sup>. وفيه أيضاً: «والضرب في الأرض: السفر»<sup>(٢٧)</sup>. وفيه أيضاً: «والضرب في الأرض: السير فيها. والمراد به السفر»<sup>(٢٨)</sup>.

وفي تفسير آيات الأحكام، لمحمد عليّ السائس: «الضرب في الأرض: السير فيها، والسفر للتجارة والتعيش»<sup>(٢٩)</sup>.

وفي تفسير ابن كثير: «وقوله ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ يعني المهاجرين الذين انقطعوا إلى الله وإلى رسوله، وسكنوا المدينة، وليس لهم سبب يردون به على أنفسهم ما يغنيهم. و﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الْأَرْضِ﴾ يعني سفراً، للتسبب في طلب المعاش. والضرب في الأرض هو السفر، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ [النساء: ١٠١]، وقال تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [المزمل: ٢٠]»<sup>(٣٠)</sup>.

وفي تفسير ابن القيم: «والضرب في الأرض هو السفر. قال تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾»<sup>(٣١)</sup>. وفي الكاشف: «الضرب في الأرض: السفر»<sup>(٣٢)</sup>.

وفي التفسير المنير، لوهبة الزحيلي: «﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الْأَرْضِ﴾ أي لا يتمكنون من القيام بالسفر أو السير في البلاد للتجارة والكسب. والضرب في الأرض هو السفر. وعجزهم لأسباب عديدة، منها: الكبر والشيخوخة، ومنها: المرض، ومنها: الخوف من العدو، ونحو ذلك من الضرورات»<sup>(٣٣)</sup>.

وفي تفسير الوسيط: «وقوله: ﴿عَلِمَ أَنْ﴾ «أن» مخففة من الثقيلة، أي إنه يكون. والضرب في الأرض هو السفر للتجارة»<sup>(٣٤)</sup>.

وفي تفسير الوسيط، للطنطاوي: «وقوله: ﴿أَوْ كَانُوا غُزًى﴾ معطوف على ﴿ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ﴾، من عطف الخاص بعد العام؛ اعتناءً به؛ لأن الغزو هو المقصود في هذا المقام، وما قبله توطئة له. قالوا: على أنه قد يوجد الغزو بدون الضرب في الأرض؛ بناءً على أن المراد بالضرب في الأرض السفر البعيد، فيكون على هذا بين الضرب في الأرض وبين الغزو خصوصاً وعموماً من وجه»<sup>(٣٥)</sup>.

وفيه أيضاً: «قوله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ أي إذا سافرتهم. وأطلق الضرب في الأرض على السفر؛ لأن المسافر يضرب برجله وبراحلته على الأرض. والمراد من الأرض

ما يشمل البرّ والبحر، أي إذا سافرتُم أيّها المؤمنون في أيّ مكانٍ يُسافر فيه، من برٍّ أو بحرٍ<sup>(٣٦)</sup>.

ولكنّ التحقيق أنّ الضرب في الأرض أعمّ من السفر مطلقاً. فكلّ سفر متضمّن للضرب في الأرض والذهاب فيه، ولكن ربّما لا يبلغ هذا الذهاب حدّ السفر. وهذا واضح؛ إذ قد يكون الضرب قليلاً، كالذهاب من البلدة إلى حواليتها وأطرافها، فلا يطلق عليه السفر، وإن كان مشتملاً على الضرب لا محالة. ولذا صرّح الفقهاء بأنّ قصر صلاة الخوف بالكيفية المذكورة في الآية غير مشروط بالسفر، فلو كان مطلق الضرب في الأرض يُعدّ سفرًا لكان قولهم هذا خلاف صريح الاشتراط في الآية بقوله: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ». وأيضاً قالوا في تلقّي الرّكْب المنهي عنه - وهو الخروج إليهم -: إنّ «حدّه أربعة فراسخٍ فما دون، فلا يُكره ما زاد؛ لأنّه سفرٌ للتجارة»<sup>(٣٧)</sup>. وهذا الكلام صريحٌ في أنّ السفر قسمٌ خاصٌّ من الخروج من البلد، لا يطلق على أربعة فراسخٍ فما دون.

وهذا الفرق يتّضح من الآيات المشتملة على «السفر» أيضاً. فانظر إلى آيتي الطهارة، حيث جعل التيمّم لمن كان على سفر، فلو كان مطلق الضرب في الأرض سفرًا لجاز التيمّم لمن خرج عن بلده قريباً؛ إذ هو ضارب في الأرض بلا ريب. ومعلوم أنّه لا يجوز له التيمّم. وكذا آيتا الصوم، فلا يجوز لكلّ من خرج عن بلده الإفطار إذا لم يكن على السفر، مع أنّه ضارب في الأرض قطعاً. وكذا آية الرهن، وغيرها.

### قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾

«الجنّاح» معرّب «گناه» بالفارسيّة على ما قالوه. قال الدكتور محمّد معين: «جناح jonah [معرّب گناه] (أ. گناه، بزه». وقال الدكتور آذرنوش في مدخل «بشر بن أبي حازم» (من شعراء أواخر العصر الجاهليّ) من دائرة المعارف الإسلامية: «في ديوانه ذُكرت عدّة كلمات فارسية، وهي بالتأكيد من المعرّبات القديمة، وليست من الكلمات الفارسية الجديدة، كالموجودة في ديوان الأعشى، فلاحظ: جُنّاح = گناه». ولعلّ معناه قريبٌ إلى معنى الإثم وإن كان بينهما فرق، لا محالة. كما أنّ معناه قريبٌ إلى معاني الجرم والذنوب والظلم والخطيئة والمعصية وما أشبهها. ولا سبيل إلى

معرفة الفارق بين هذه الكلمات إلا التدبر في استعمالات القرآن لها. وهذه الكلمات كثيرة الاستعمال في القرآن، فالبحت عنها يحتاج إلى كتابة رسالة مستقلة موقوفة على توفيق من الله تعالى.

وعبارة ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ صريحة في الرخصة؛ لدلالة ألفاظها عليها، دلالة لا يشوبها احتمال الخلاف. كما أنها تستفاد صريحاً من نفس الجملة في الآية ١٩٨ من البقرة: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾، والآية ٢٨٢ من نفس السورة: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ لَا تَكْتُبُوهَا﴾، والآية ٩٣ من المائدة: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِي مَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾، والآيات ٢٩ و ٥٨ و ٦٠ و ٦١ من سورة النور: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ﴾، ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ﴾، ﴿فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾، ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً﴾، والآية ٥ من سورة الأحزاب: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِي مَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ﴾.

وكذلك ﴿لَا جُنَاحَ﴾ في ستة عشر موضعاً. ستأتي قريباً.، في خمس عشرة آية (ومنها الآية التالية: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ... أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ﴾)، فهو أيضاً صريح في الرخصة في جميع المواضع، ولم نجد قائلًا بالعزيمة في هذه المواضع العديدة، وكذا في المواضع الأخرى من «ليس عليكم جناح». بل قال بعضهم بدلالته على الرخصة، ومنهم: الكنابادي في بيان السعادة، بعد قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ لَا تَكْتُبُوهَا﴾: «وهذا يدل على أَنَّ الأوامر السابقة كانت للوجوب»<sup>(٢٨)</sup>. ومنهم مكارم الشيرازي في الأمثل: «وتعبير ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ يعني: ليس هناك ما يمنع من كتابة العقود النقدية أيضاً...»<sup>(٢٩)</sup>. وليست في الآية ولا في غيرها من الآيات البيّنات قرينة توجب صرف الكلام عن هذا المدلول الصريح. وعليه فالقول بدلالة هذه العبارة على العزيمة خلاف الصريح من الألفاظ، ويُردّ إلى قائله. نعم، لو دلّت آية أخرى على وجوب العمل المرخص فيه فنقول بها بوجوبه؛ إذ لا تنافي بين دلالة «عدم الجناح» على جواز فعل ودلالة آية أخرى على وجوبه؛ إذ الرخصة والإلزام يجتمعان. فالآية الدالة على وجوبه ليست قرينة على صرف «عدم الجناح» عن مدلوله الصريح؛ إذ الجواز لا يناهز

الوجوبَ ليلزمنا رفع اليد عن ظاهر أحدهما، بل الآيةُ الثانيةُ حكمٌ آخر شرعُ ثانياً.  
كما أنَّ الأمر كذلك في الطواف بالصفاء والمروة. فقله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا  
وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا وَمَنْ  
تَطَوَّعَ خَيْرٌ فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١٥٨) يدل صريحاً على جواز الطواف  
بهما، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ﴾ (المائدة: ٢)، وقوله: ﴿ذَلِكَ  
وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (الحج: ٣٢) يدلان على وجوبه، لا أنهما  
يصرفان مدلول الآية الأولى في الجواز إلى الوجوب. مضافاً إلى أنَّ نفي الجناح عن قصر  
الصلاة جاء بلفظ: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾، ونفي الجناح عن التطوف بالصفاء والمروة  
جاء بلفظ: ﴿لَا جُنَاحَ﴾، وبينهما فرقٌ - سيجيء قريباً -، فلا يصح قياس أحدهما بالآخر.  
وهذا واضح لا غبار عليه. وإنما نبهنا عليه إيضاحاً لإبطال ما استدلل به على أنَّ قصر  
الصلاة عزيمة، حيث قيل: إنَّ الطواف بالصفاء والمروة واجب قطعاً، مع أنَّ الله تعالى  
قال: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ  
يَطُوفَ بِهِمَا﴾، فالأمر بالنسبة إلى قصر الصلاة كذلك.

ولا بأس هنا بالإشارة إلى الفارق بين مدلولي «لا جناح» و«ليس عليكم جناح»؛  
فالأول مركَّبٌ من «لا» النافية للجنس واسمها؛ والثانية من «ليس» - وهو من الأفعال  
الناقصة - واسمه. ودلالة الجملة الاسمية أكد من الجملة الفعلية المسانحة لها في المعنى.  
كما أنَّ دلالة «لا» على النفي أكد من «ليس». وعليه يكون «لا جناح» أكد من «ليس  
عليكم جناح» في نفي الجناح بوجهين. هذا ما قاله علماء العربية. والنظر إلى الموارد  
التي نُفيَ الجناح عنها بعبارة: «لا جناح»، ومقارنتها بالموارد التي نُفيَ الجناح عنها بعبارة  
«ليس عليكم جناح» يوصلنا إلى فارقٍ رئيس بين هاتين الطائفتين، وهو أنَّ ما نُفيَ  
الجناح عنها بعبارة «ليس عليكم جناح» يكون خلاف التكليف الأولي، أعني أنَّ  
الأصل فيه أن يكون على خلاف ما نُفيَ عنه الجناح، ولكن الظروف أو الأحوال  
اضطرت المكلف إلى أن يأتي بخلاف الأصل، فنفي الله عنه الجناح لأجل اضطرابهم.  
ففي مقامنا الأصل في الصلاة أن تُقام، ولكنَّ الخوف من العدو الكافر حمل المؤمنين  
على أن يقصروا منها. فالأصل هو إقامة الصلاة، وخلافه قصرها. ولذا صحَّ القول بأنَّ  
ما نُفيَ الجناح عنها بعبارة «ليس عليكم جناح» كان محظوراً، لولا الظروف أو

الأحوال التي منعت عن التكليف الأولي، ولكن بقي مرجوحاً بعدها. وهذا بخلاف ما نُفيَ الجناح عنها بعبارة: «لا جناح»، فإنه ليس محظوراً ولا مرجوحاً قبل دخول «لا جناح» عليه. ولهذا نُفيَ عنه الجناح بالأداة النافية للجنس، الدالة على أن هذا الأمر لا بأس به مطلقاً. وبعبارة أخصر: إن «لا جناح» يدلّ على نفي الجناح، وأنه ليس فيه جناح أصلاً، حتّى قبل نزول الآية بشأن عدم الجناح فيه. و«ليس عليكم جناح» يدلّ على رفعه في الشريعة، بعد أن كان فيه جناح. وبينهما من البوّن ما لا يخفى.

وإليك تفصيل هذا الفرق في كلّ واحدة من طائفتي الآيات المشتملتين على «ليس عليكم جناح» و«لا جناح».

الطائفة الأولى المشتملة على «ليس عليكم جناح» هي ثماني آيات، غير آيتنا المبحوث عنها، وهي كالتالي:

١. قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾. وهذه فقرة من فقرات آيات الحجّ من سورة البقرة، التي ابتدأت بالآية ١٩٦، المبدوءة بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، والآية التالية لها قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: ١٩٧)، ثم قال تعالى بعدها: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ﴾ (البقرة: ١٩٨). وقد تقدّم أن ابتغاء الفضل من الله هو نحو من الطلب الشديد لرزق الله تعالى. ومن المعلوم أن موسم الحجّ هو موسم العبادات وأداء المناسك والتزوّد ب زاد التقوى، وهذه الأمور لا تجامع طلب الرزق، فطلبه في الموسم محظور، ولكنه أمر يحتاج إليه كثير من الذين جاؤوا لأداء المناسك، ولهذا رفع الله تعالى عنه الجناح؛ امتناناً عليهم وتوسعة في معاشهم، وقال: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾، فصار مرخصاً فيه، ولكنه بقي مرجوحاً.

٢. قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ لَا تَكْتُبُوهَا﴾. وهذه فقرة من فقرات أطول آية من آيات القرآن، أي الآية ٢٨٢ من البقرة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ

بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلَأِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَنْخَسِ مِنْهُ شَيْئاً فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلَأْ وَلْيُهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيراً أَوْ كَبِيراً إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكَمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَنْ لَا تُرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ لَا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (البقرة: ٢٨٢).

بالنظر إلى هذه الآية نعلم أنّ هذه الفقرة استثناء من صدر الآية الأمر بكتابة الدّين، فكأنّه تعالى قال: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ لَا تَكْتُبُوهَا» فالأمر الأوّلي (الإرشاديّ أو المولوي) في الدّين المؤجلّ أن يُكْتُبَ، سواء كان الدين لأجل التجارة والبيع أم لغيره، ولكن التجارة الحاضرة التي تُدِيرُونَهَا، أي تتناقلون العوض والمعوّض بينكم، بأن يأخذ كلٌّ منكم عوضاً ما دفعه في التجارة، فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ لَا تَكْتُبُوهَا؛ إذ التجارة - وهي تقع على أعواض تكون غالباً في الدّم - هنا حاضرة، ينتقل العوضان بين المتعاقدين فور العقد، فلا يحدث بينهما اختلاف إلا قليلاً، ولذا رفع الله تعالى الجناح عن عدم الكتابة، فصار مرخصاً فيه، ولكنّه بقي مرجوحاً حتّى في التجارة الحاضرة، والراجح كتابتها؛ إتقاناً للمعاهدات، وحسماً لمادّة الخلاف.

٣. قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِي مَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (المائدة: ٩٣). وهذه الآية رابعة أربع آيات، أولها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠)، فقال في الميزان: «الآية في معنى الآيات السابقة عليها على ما هو ظاهر اتّصالها بها. وهي متعرّضة لحال مَنْ ابتلي من المسلمين بشرب الخمر وطعمها



أو بالطعم لشيء منها أو مما اقتناه بالميسر أو من ذبيحة الأنصاب. كأثم سألوا بعد نزول التحريم الصريح عن حال من ابتلي بشرب الخمر أو بها وبغيرها مما ذكره الله تعالى في الآية قبل نزول التحريم من إخوانهم الماضين أو الباقين المسلمين لله سبحانه في حكمه، فأجيب عن سؤالهم أن ليس عليهم جناح إن كانوا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، إن كانوا جارين على صراط التقوى بالإيمان بالله والعمل الصالح، ثم الإيمان بكل حكم نازل على النبي ﷺ، ثم الإحسان بالعمل على طبق الحكم النازل... والمعنى: ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح في ما ذاقوه قبل نزول التحريم من خمر، أو منها ومن غيرها من المحرمات المذكورة<sup>(٤٠)</sup>. وعليه فما رفع الله تعالى عنه الجناح هو ذوق الخمر وغيرها وطعمها قبل نزول التحريم، ومن المعلوم أنه كان مرجوحاً حتى قبل نزول التحريم.

٤. قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (النور: ٢٩). وهذه الآية الثالثة ثلاث آيات، أولاهما: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، وهو يدل على أن دخول بيوت الغير غير جائز إلا بعد الاستئناس والتسليم على أهلها. وثانيتهما: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٢٨). فالآية السابقة تبين حكم دخول بيت الغير وفي البيت من يملك الإذن ولا يمنع، ولكن هذه الآية تبين حكم دخول بيت الغير وليس فيه من يملك الإذن، أو فيه من يملك الإذن ولكن يمنع ولا يأذن فيه. فبيئت الآيتان أن الحكم عند دخول بيت الغير هو إحراز رضا أهله أو إذنهم. ثم الآية الثالثة تبين حكم دخول بيوت الغير حال كونها غير مسكونة، فلا نجد أحداً يأذن لنا للدخول، ولكن لنا فيها متاع نريد أخذها، فرفع الله تعالى الجناح في هذا الدخول غير المأذون؛ لغرض عريق. ومن المعلوم أن المدار في دخول بيت الغير على رضاه أو إذنه، فهذا الدخول غير المأذون من قبل مالك البيوت كان محظوراً قبل نفي الجناح عنه، ولكن بقي مرجوحاً بعده.

٥. قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَتْ أَرْوَاحُكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ

لَمْ يَلْبُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٨﴾ (النور: ٥٨). بعد أن جعل الله تعالى لزوم الاستئذان من المؤمنين للدخول عليهم في ثلاثة أوقات رفع الجناح عن الدخول من دون استئذانهم بعد هذه الأوقات. ومن المعلوم أن الدخول فجأة على الغير، ولو في غير الأوقات المذكورة، مرجوح؛ إذ الأصل في الدخول على الغير - كسائر ما يتعلق به شخصياً - أن يقع مأذوناً فيه.

٦. ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحاً فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٦٠). رفع الله للنساء المذكورة الجناح عن وضع ثيابهن، بعد أن كان التكليف الأولي لهن لبسها. ومن المعلوم أن التلبس والاحتجاب راجح لهن، ولذا قال بأن الاستعفاف لهن خير من وضع الثياب. فكون وضع الثياب مرجوحاً حتى بعد رفع الجناح عنه واضح.

٧. قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً﴾. هذه فقرة من الآية ٦١ من سورة النور: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْهُمُ مَفَاتِحُهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (النور: ٦١). وكما تقدّم في الآيتين الرابعة والخامسة فإن الأصل في التصرف في ما يتعلق بالغير - كدخول بيته أو الدخول عليه، ولو من قبل أقاربه - أن يقع مأذوناً فيه، فالأكل من أمواله كذلك. ولكن لما رفع الله تعالى الجناح عن الأكل غير المأذون من بيوت الطوائف المذكورة بقي هذا الأكل على كونه خلاف الأصل ومرجوحاً؛ إذ من المعلوم أن الراجح في أكل مال الغير أن يقع بإذن مالكه.

٨. قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِي مَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ﴾. وهذه فقرة من الآية ٥ من سورة الأحزاب، التي هي خامسة خمس آيات في إلغاء سنتين عريقتين من سنن

الجاهليّة، هما: الظُّهار والتَّبَنّي. وقد قال تعالى في الآية السابقة على هذه الآية: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ (الأحزاب: ٤)، فألغى هاتين السنتين، ثم يقول في هذه الآية: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِي مَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (الأحزاب: ٥)، فأمر المؤمنين أن يدعوا أَدْعِيَاءَهُمْ لِآبَائِهِمْ، وينسبوهم لهم، لا لأنفسهم كسائر أبنائهم الذين من أصلابهم، وإن لم يعرفوا آباءهم فلا ينسبوهم إلى غير آبائهم، بل يدعونهم بالأخوة والولاية الدينيّة. ثم رفع الجناح عما أخطأوا به؛ لسهو أو نسيان، فدعوههم لغير آبائهم. ومن المعلوم أن الخطأ أمرٌ مرجوح، حتى بعد رفع الجناح عنه.

الطائفة الثانية، وهي الآيات المشتملة على «لا جناح»، وهي خمس عشرة آية،

كالتالي:

١. قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١٥٨). ومن المعلوم أن التطوّف بالصفا والمروة - وهما من شعائر الله - لم يكن محظوراً قبل نفي الجناح عنه، ليبقى مرجوحاً بعده.

٢. قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَنْ لَا يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِي مَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (البقرة: ٢٢٩). بعد أن حرّم الله تعالى أن يأخذ الزوج من زوجته التي طلقها شيئاً ممّا آتاها استثنى منه صورة، وهي ما إذا بقي الزوجان على الزوجيّة فيخافان أن لا يقيما حدود الله فيما بينهما، فنفي الجناح عنهما في شيء افتدت به الزوجة نفسها. ومن المعلوم أن هذا شيء من مال الزوجة، واختياره بيدها، فإذا رأت المصلحة في أن تعطي شيئاً من مالها وتفتدي به فيصير إعطاؤها وأخذها لهذا المال غير محظور، ولا مرجوح.

٣. قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَكْحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٣٠). غيى الله تعالى حرمة المطلقة ثلاثاً على الزوج الأول إلى نكاحها زوجاً ثانياً، فتفدينا الآية أنها تحلّ على الأول بعد هذه الغاية، إذا طلقها الثاني. ولذا نفى الله تعالى الجُنَاحَ عن تراجعهما، وصار هذا التراجع جائزاً غير مرجوح.

٤. قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٣٣). نفى الله تعالى الجناح عما إذا أراد الوالدان فصال الرضيع عن الرضاعة قبل إكمال الحولين؛ إذ جاء في أول الآية: ﴿حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾، فمن لا يريد إتمام الرضاعة، ويريد الفصال قبله، ورضيت به والدته الرضيع، فلا جناح عليه. فكما أن إتمام الرضاعة بيد الوالد كذلك أمر الفصال بيدهما، من دون مرجوحية فيه إذا أراداه. وكما أن إتمام الرضاعة بيد الوالد كذلك أمر الاسترضاع بيده، وكما يجوز له إرادة إتمام الرضاعة كذلك يجوز له أن يسترضع ولده من دون أن يكون مرجوحاً.

٥ و ٦. قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٣٤ - ٢٣٥ و ٢٤٠). المرأة المتوفى عنها زوجها تصير بعد تربص أربعة أشهر وعشر ليالٍ أملك بنفسها، ولا جناح على المؤمنين في ما فعلته في نفسها بالمعروف، وكذا قبلها في ما إذا خرجت من بيت زوجها المتوفى إلى بيوت أهلها أو نفسها. وكذا لا جناح عليهم بالنسبة إلى ميلهم إلى الزواج منها بعد انقضاء عدّة الوفاة.

٧. قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ (البقرة: ٢٣٦). نفى الجناح عن طلاق النساء قبل مسهن أو قبل جعل الفريضة

لهنّ. والطلاق في صورتين مباح، ولم يكن محظوراً قبل نفي الجناح عنه، ليبقى مرجوحاً بعده.

٨ قوله تعالى: ﴿وَرِبَائِيكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ (النساء: ٢٣). هذه فقرة من الآية التي تعدّ النساء اللاتي حرّمهنّ الله تعالى على المؤمنين. وعدّ الحادية عشرة منهنّ الربائب، اللاتي هنّ بنات نساءهم المدخول بهنّ، ثمّ نفي الجناح عن الربائب اللاتي هنّ بنات لنساء المؤمنين غير المدخول بهنّ. وكما كانت هذه الربائب مباحة قبل نزول الآية لم تكن أيّ مرجوحية فيهنّ بعده.

٩. ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيشَةِ﴾ (النساء: ٢٤). نفى الله تعالى الجناح في التراضي على أجور النساء. ومن المعلوم أنّ التراضي أساس المعاملات بين الناس، وهو مباح، ولم يكن محظوراً قبل نفي الجناح عنه، ليبقى مرجوحاً بعده.

١٠. ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ﴾ (النساء: ١٠٢). بعد أن أمر الله تعالى الطائفة المصلية بأخذ حذرهم وأسلحتهم، فقال: ﴿وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾، هنا نفى الجناح عن وضع أسلحتهم عند الأذى من المطر، أو عند المرض. ومن المعلوم أنّ حدّ التهيؤ لمقاومة العدو يتغيّر بحسب الظروف؛ ففي ظرف الأذى والمرض يلزم التخفيف عنهم؛ ليبقى قوتهم المخففة بالأذى والمرض للقتال المحتمل، فلم يبق أيّ مرجوحية لوضع السلاح في هذا الظرف.

١١. ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً﴾ (النساء: ١٢٨). فالإصلاح بين الناس أمر مرغوب فيه عرفاً، ومندوب إليه شرعاً، فليس فيه أيّ حزاة أو مرجوحية، خصوصاً بعد قوله: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾.

١٢. ﴿وَمَنْ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ﴾ (الأحزاب: ٥١)، «أي ومن طلبتها من اللاتي عزلتها ولم تقبلها فلا إثم عليك، ولا لؤم، أي يجوز لك أن تضمّ إليك من عزلتها ورددتها من النساء اللاتي وهبنّ أنفسهنّ لك بعد العزل والردّ»<sup>(٤١)</sup>. ومن المعلوم أنّ للنبي ﷺ حقّاً في اختيار امرأة كزوجته، من دون أيّ حزاة في إعمال حقّه هذا.

١٣. ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا...﴾ (الأحزاب: ٥٥).  
 «الآية في معنى الاستثناء من عموم حكم الحجاب»<sup>(٤٢)</sup>. وقد استثنى هؤلاء، وهم: محارم المرأة. وعدم الحزازة في نظرهم إليهن واضح.
١٤. ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾ (المتحنة: ١٠).  
 الآية نفت الجناح عن نكاح المؤمنات المهاجرات إذا أوتين أجورهن، وهذه كسوابقها في وضوح عدم أي حزازة في ما نفى عنه الجناح.

### قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾

القصر من صفات الكميات وعوارضها، يقال: «ثوب قصير» و«ليل قصير». كما أن الطول - وهو ضده - كذلك. ولا يوصف الأعمال والأفعال بهما إلا بلحاظ الكميات الواقعة ظرفاً لها، كالزمان أو المكان الذي تقع الأعمال فيهما، فيقال: «قراءة قصيرة» باعتبار قصر الزمان الذي وقعت القراءة فيها، أو يقال: «سير قصير» باعتبار قصر المسير، وهو المكان الذي سير. وبما أن الصلاة من الأعمال فلا توصف بالقصر إلا بلحاظ زمانها. وقصرُ العمل ونقصه يشتركان في إفادة معنى تقليله، ولكتهما يفترقان في أن القصر ضد الطول، والنقص ضد الكمال. فإذا لم يوجب تقليلُ العمل نقصانه يعبر عنه بالقصر، وإذا أوجب نقصانه يعبر عنه بالنقص. ولعله لذلك عبرت الآية بالقصر، لا بالنقص؛ فإن قصر الصلاة بالكيفية المذكورة في الآية التالية لا يوجب نقصانها؛ إذ كما أن التي أقامها النبي ﷺ صلاة كذلك التي قصر منها صلاة أيضاً، بتصريح قوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ﴾، متفرعاً على قوله: ﴿وَلْتَأْتُوا طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكُمْ﴾ في الآيتين التاليتين. وعلى أي حال فالمراد بالقصر من الصلاة واضح؛ إذ الآيتان التاليتان تفسرانه، كما سيأتي.

اللام في «الصلاة» ليست للعهد الذكري. لعدم ذكر «صلاة» في الآيات السابقة. بل للعهد الذهني، وهي الصلاة المعهودة عند المسلمين، المكتوبة عليهم سفرًا وحضرًا، وما هي إلا الصلوات اليومية. وليست إحدى الصلوات اليومية بخصوصها، بأن يكون المراد بها صلاة الغداة أو صلاة العصر خاصة مثلاً، بل المراد مطلق الصلوات اليومية، المكتوبة على المسلمين سفرًا وحضرًا. وعلى هذا يصح كون اللام

#### ● صلاة الخوف في القرآن الكريم، قراءة جديدة

للجنس بالنسبة إلى الصلوات اليومية؛ إذ لا منافاة بين كون لام الجنس للعهد الذهني أيضاً، فهو يفيد الجنس المعهود ذهنياً لدى المخاطب، كما أنه إذا قيل: «الماء كذا» فقد يكون اللام للجنس المعهود عند السامع. وما رُوي من أن الآية نزلت قبل صلاة العصر غير مخصص لصلاة الخوف بالعصر؛ إذ المورد ليس بمخصص، والعبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب والمورد. ولهذا لم يفصل أحد من المسلمين بين صلاتي الظهر والعصر في هذا القصر. مضافاً إلى ما سيجيء من أن زمان الخوف من الإغارة لا يلائم كون الصلاة المذكورة صلاة العصر.

#### قوله تعالى: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾

هذا شرطٌ للقصر المذكور. فتبوت القصر يتوقف على الخوف من فتنة الكفار؛ قضية لقاعدة احترازية القيود. وأمّا عدم القصر عند عدم الخوف فيتوقف على القول بمفهوم الشرط. وعليه سواء قلنا بمفهوم الشرط أم لم نقل به - كالسيد المرتضى وجماعة من المتقدمين - فالقصر من الصلاة حكم شرعي علقه الشارع على الخوف، فما لم يتحقق الخوف فلا حكم للشارع بالقصر. نعم، لو قلنا بمفهوم الشرط فحكم الشارع هنا عدم القصر. وليس هذا الشرط بياناً لما هو الأغلب في الأسفار من كونها مقرونة بالخوف غالباً؛ إذ - كما نرى في القرآن، وصرّحوا به في النحو والبلاغة - لفظة «إن» تدخل على شرطٍ مرجوح الوقوع أو على الأكثر ما كان احتمالاً حدوثه وعدمه متساويين. هذا أولاً وثانياً: لو سلّمنا غلبة الخوف فيها فإن الخوف الذي ذكرته الآية هنا، واعتبرته شرطاً، ليس مطلق الخوف، بل هو نحو خاص من الخوف، وهو خوف فتنة العدو الكافر، وهو ليس غالبياً، كما هو واضح.

ثم الفتنة هي الإغارة، كما صرّحت به الروايات وأهل التفسير والسير. وتدلّ عليه الآية التالية، حيث تقول: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً﴾. ومن المعلوم أن الإغارة تتوقف على المفاجأة، وهي لا تتحقق إلا في زمان يمكن للمغير السير مع الستر من عيون الجماعة المقابلة، ليقتربوا منهم، ويغيروا عليهم غفلةً. ولذا قالوا: إنه كان من عادة العرب أن يغيروا صباحاً، فسميت الغارة صباحاً<sup>(٤٣)</sup>، و«كانوا يغيرون صباحاً؛ لأنهم في الليل يكونون في الظلمة

فلا يبصرون شيئاً، وأمّا النهار فالناس يكونون فيه كالمستعدين للمدافعة والمحاربة، أمّا هذا الوقت فالناس يكونون فيه في الغفلة وعدم الاستعداد<sup>(٤٤)</sup>. وعليه آيات صلاة الخوف تدلّ على أنّ الصلاة تُقام في أوقاتٍ يحتمل فيها إغارة الكفار عليهم. ومن المعلوم عدم إمكانية الإغارة في ساعات النهار، من طلوع الشمس إلى غروبها؛ وذلك لبروز أي حركة منهم في الأرض، وظهورها للمسلمين، فلا تفوت عليهم فرصة مقابلة الكفار.

ولا يخفى أنّ جملة: «إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِكُمْ» تُعلمنا أنّ ظرف الأحكام المذكورة في الآية وبعدها - مكاناً وزماناً - ليس معركة القتال؛ إذ المعركة محلّ نفس الفتنة بالقتل والجرح، لا محلّ الخوف منها؛ إذ الخوف من الشيء إنّما يصدق عرفاً ويتحقّق قبل وقوعه، كما يُقال: «إِنْ خِفْتَ أَنْ يعضَّك الكلب فكذا»، فالخوف من عضه إنّما يصدق قبل أن يهجم عليه الكلب ويعضّه، فلو هجم عليه وعضّه لا يقال: هو خائف من العض. وهذا ظاهرٌ واضح. فصلاة الخوف بالكيفية المذكورة في الآية التالية ليست في معركة القتال، بل هي صلاةٌ يصلّيها المسلمون حال كونهم خائفين من غيلة العدو عليهم، وأمّا عند قيام الحرب فلا يجب إلّا ما أمكن المقاتلين من الصلاة. ولذا جاء في عدم الروايات: «صَلَاةُ الرَّحْفِ عَلَى الظَّهْرِ إِيْمَاءٌ بِرَأْسِكَ وَتَكْبِيرٌ، وَالْمُسَايِفَةُ تَكْبِيرٌ بغيرِ إِيْمَاءٍ، وَالْمُطَارَدَةُ إِيْمَاءٌ، يُصَلِّي كُلُّ رَجُلٍ عَلَى حِيَالِهِ»<sup>(٤٥)</sup>.

ومن الجدير بالتنبيه عليه استخدام أداتين اثنتين للشرط في الآية، هما: «إذا» و«إن». فالأولى استخدمت في أوّل الآية، ودخلت على الضرب في الأرض؛ والثانية في أثنائها، ودخلت على الخوف. والضرب أمرٌ راجع الحدوث، بل مقطوعه، بخلاف الخوف؛ فإنّه مشكوك الحدوث، واحتمالا حدوثه وعدمه سيّان، لو لم نقل بأنّ احتمال حدوثه مرجوح. ولهذا دخل على مقطوع الحدوث «إذا»، وعلى مشكوكه «إن». وهذا موافق لما قال به في الفرق بينهما علماء العربية<sup>(٤٦)</sup>.

قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ﴾

عطف تعالى قوله هذا على سابقه، ولم يفرّعه بالفاء ونحوها؛ لئلاّ يوهم أنّ صلاة الخوف مختصة بما إذا كان النبي ﷺ في جماعة المسلمين، بل صلاة الخوف



• صلاة الخوف في القرآن الكريم، قراءة جديدة

تُصَلَّى ولو لم يكن النبي ﷺ فيهم. ولكنْ فَرَعَ قوله: ﴿فَأَقَمْتَ﴾ على سابقه بالفاء ليفيد أنه إذا كان النبي ﷺ فيهم فهو يقيم الصلاة لهم، لا غيره.

إقامة الصلاة ضدَّ القصر منها. وهذا ممَّا يتَّضح من جعل الخوف وصلاته في قوله في الآية الأولى: ﴿أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ في مقابل الاطمئنان وصلاته في قوله في الآية الثالثة: ﴿فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾؛ إذ كما أنَّ الخوف ضدَّ الاطمئنان فكذلك القصر من الصلاة ضدَّ إقامتها. وقلنا آنفاً: إنَّ القصر ليس ضدَّ للكمال، بل هو ضدَّ الطول، فليست الصلاة التي قصر منها صلاة ناقصة لتكون الصلاة التي أُقيمت صلاةً كاملة، بل كلتاها صلاة، كما تقدَّم. نعم، الصلاة المُقامة أطول من الصلاة المقصورة، كما يتَّضح ممَّا سيأتي. فما صرَّح به مجمع اللغة العربيَّة في معجم ألفاظ القرآن الكريم، حيث قال: «أقام الصلاة: أداها كاملة»<sup>(٤٧)</sup>، لا يخلو من النظر. وكذا كلام الراغب، حيث قال: «إقامة الشيء توفية حقه... ولم يأمر تعالى بالصلاة حينئذٍ أمر ولا مدح به حينئذٍ مدح إلا بلفظ الإقامة؛ تنبيهاً أنَّ المقصود منها توفية شرائطها، لا الإتيان بهيئاتها، نحو: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ في غير موضع»<sup>(٤٨)</sup>.

ولام الصلاة في ﴿فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ﴾ للعهد الذهني أو للعهد الذكري؛ إذ هي نفس الصلاة التي ذكرتها الآية السابقة. والمراد بالصلاة هنا على الذكرية والذهنية واحد، وهي الصلاة اليومية.

والجملة تفيدنا أنَّ إقامة الصلاة بيد النبي ﷺ ونظره، ولا يجب عليه ﷺ إقامة الصلاة؛ إذ لم يأمره الله تعالى بها، حيث لم يقل: «وإذا كنت فيهم فأقم لهم الصلاة». فالنبي ﷺ إن رأى المصلحة في إقامتها أقامها، أي يأتيها من دون قصرٍ منها، والمسلمون يأتون به في صلاتهم الخوفية، وإلا فهو كسائر المسلمين يصلي كيفما أمكن. وتقييد الإقامة بقوله: ﴿لَهُمْ﴾ أفاد أنَّ النبي ﷺ يقيمها كلها لهم، فلا يقيمها فرادى، وبدونهم، ولو في بعض الركعات. وهذا يعني أنَّ صلاته تَتِمُّ مع صلاة الطائفتين اللتين صلتا معه، وليس لصلاته شيء زائد على صلاتهم. ولا يخفى أنَّ الإقامة قيِّدت بكونها ﴿لَهُمْ﴾، لا الصلاة، حيث لم يقل: «فَأَقَمْتَ الصلاة لهم»، وبينهما من الفرق ما لا يخفى.

قوله تعالى: ﴿فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ﴾

النبي ﷺ يقيم لهم الصلاة، ويجب عليهم أن يأتوا به، ولكنهم يقصرون منها بالنحو المذكور، بأن يصير المسلمون طوائف؛ فالطائفة الأولى تقوم مع النبي ﷺ للصلاة، فيصلون معه من أول الصلاة إلى أن يسجدوا، فيبدأون صلاتهم إذا بدأ النبي ﷺ صلاته، ويقضونها (أي يَتِمُّونها) إذا سجدوا مع النبي ﷺ. والظاهر أن هذا السجود هو سجود الركعة الأولى؛ إذ الأولى هي الركعة التي لا يحتاج تعيينها إلى الذكر؛ فإن الإطلاق ينصرف إليها، فلو كان المراد غير سجود الركعة الأولى لميز الله تعالى تلك الركعة بالذكر. قال الطبري: «﴿فَإِذَا سَجَدُوا﴾» يقول: فإذا سجدت هذه الطائفة بسجودك ورفعت رؤوسها من سجودها»<sup>(٤٩)</sup>. وبعبارة أخرى: «﴿فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ﴾» يعني من خلفك وخلف من يدخل في صلاتك ممن لم يصل معك الركعة الأولى بإزاء العدو»<sup>(٥٠)</sup>.

فإن قيل: إن الآية بظاهرها تدل على أنهم يقومون للحراسة عن النبي ﷺ والمصلين معه؛ إذ لو كان المراد القيام للصلاة لقال: «معك للصلاة»، والتقدير خلاف الأصل، ولا يصار إليه إلا بالدليل القطعي عليه، أو لقال: «فلتصل طائفة منهم معك»، وليس هنا شيء يلزم القائل بالعدول عنه.

يقال: لفظة «مَعَكَ» صريحة في المعية للنبي ﷺ، وهي لا تحصل إلا إذا كانت هذه الطائفة مشاركة للنبي ﷺ ومترافقة معه في ما يكون النبي ﷺ فيه؛ إذ لفظة «مع» لا تستعمل في القرآن في صرف الكون عند شيء أو فرد؛ ولذا قال تعالى: «﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ﴾»؛ إذ من المعلوم أن جميع الذين كانوا عند النبي من أصحابه ليسوا موصوفين بما وصف الله تعالى الذين معه ﷺ، بل كان بعض أصحابه - بتصريح القرآن - منافقين. وكذلك قال تعالى: «﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾» (النساء: ٦٩)، فعبر عن معية المنعم عليهم في ذيل الآية برفاقهم. وكذا في العرف لا يقال: «زيد مع عمرو» إلا إذا كان زيد يرافق عمراً ويشاركه في عمله أو نظره أو كليهما في الجهة التي قيل بمعيتة له فيها. وعلى

• صلاة الخوف في القرآن الكريم، قراءة جديدة

هذا لو كان المراد ما قيل لقول تعالى: «فلتقم طائفة منهم عندك» وما يُشبهه. ولمكان هذا المعنى للفظ «مع» لا يحتاج إلى تقدير؛ إذ المعية المستفادة من «مع» تفيد أنهم يقومون للصلاة مع النبي ﷺ.

لا يُقال: ظاهر الآية بعد إثبات معية هذه الطائفة للنبي ﷺ أن النبي وهذه الطائفة جميعاً يقومون للحراسة، فيأخذون السلاح، لا للصلاة؛ فإن قوله تعالى: «وَلَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ» يبين أن رسول الله ﷺ كان من مجموعة الحراسة الأولى، وأنه سيصلي مع الطائفة التي كانت معه في هذه الحراسة، بعد انتهاء الأولى من الصلاة.

لأنه يُقال: إن قوله: «وَلَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى» صريح في أنها طائفة أخرى في مقابل الطائفة الأولى. وأيضاً قوله: «فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ» بصيغة الماضي يفيد تحقق إقامة الصلاة، ولو كان بلسان الشرط، فكأنها تحققت، فأمر الطائفة الأولى بالقيام مع النبي ﷺ للصلاة.

وبما أن المقام مقام الخوف فعلى هذه الطائفة المصلية مع النبي ﷺ أيضاً أن يتهيأوا للدفاع عن أنفسهم، فقال تعالى: «وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ»، وهذا شأن كل خائف من أخذ السلاح والتهيؤ للدفاع. «فَإِذَا سَجَدُوا» أي سجد الذين يصلون مع النبي وتمت صلاتهم، كما صرح به في أول الآية التالية، ويدل عليه قوله: «طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا»؛ إذ مفهومه أن الطائفة الأولى صلوا. «فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ» أي ليكونوا من ورائكم غير مصلين؛ إذ اشتغالهم بالصلاة يوجب غفلتهم عن العدو، بل تجب عليهم حراسة الطائفة الثانية المصلية حال كونهم ذاكرين لله، «قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ» كما قررته الآية التالية. ومرجع الضمير في «وَرَاءَكُمْ» النبي والمسلمون المخاطبون بالآية السابقة، حيث خوطبوا فيها بكلمات: «ضَرَبْتُمْ... عَلَيْكُمْ... خَفْتُمْ... يَفْتَرِكُمْ... لَكُمْ»، ثم توجه الخطاب إلى النبي ﷺ بكلمات: «كُنْتَ... فَأَقَمْتَ... مَعَكَ»، وأشير إلى المسلمين بضمير الغائب في قوله: «فِيهِمْ... لَهُمْ... مِنْهُمْ». فصار المسلمون المخاطبون في الآية السابقة هنا غائبين عن مكان الخطاب للنبي خاصة، ثم أشير إلى الطائفة المصلية مع النبي ﷺ بصيغة الغائب أيضاً أربع مرات: «لْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ... سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا»، ثم قال: «وَرَاءَكُمْ»، ومن المعلوم أنهم لا يقدرّون على

أن يكونوا وراء أنفسهم؛ إذ الإنسان إنما يقدر على أن يكون وراء غيره، وما هذا الغير هنا إلا النبي والمسلمون الذين لم يصلُّوا بعد. ولو فرض أن المراد وراء مواضع أنفسهم في الصلاة فإنه لا يصح التعبير بـ «وراءهم»؛ لأن الإتيان بضمير «هم» يوهم افتراقهم عن النبي ﷺ.

قوله تعالى: ﴿وَلَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ﴾

ثم تأتي الطائفة الأخرى، والنبي ﷺ بعد سجود الركعة الأولى قائم للركعة الثانية، فيصلُّون مع النبي. وسكوت الآية عن غاية صلاتهم مع النبي ﷺ يفيد أن هذه الطائفة كالأولى؛ إذ لا فرق بين صلاة الطائفتين بداهة. وعليه فإذا سجدوا تمت صلاتهم، كالطائفة الأولى.

عبارة: ﴿طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا﴾ تفيد أن المسلمين صاروا أكثر من طائفتين؛ إذ لو صاروا طائفتين لقال: «الطائفة الأخرى» بصيغة المعرفة، ولكانت جملة: «لم يصلُّوا» زائدة؛ لأنه إذا صار المسلمون طائفتين، وصلت طائفة منهم، فمن المعلوم أن الطائفة الثانية لم تصل بعد. ولكن لو صار المسلمون طوائف لصح أن يقال: «ولتأت طائفة أخرى لم يصلُّوا»، فيظهر أن هنا طائفة أخرى لم يصلُّوا مع النبي ﷺ، ولا يجب عليهم أن يصلُّوا مع النبي ﷺ، فيصلُّون فرادى؛ إذ الذين يصلُّون جماعة يصلُّون مع النبي ﷺ فقط، لا معه أو مع إمام غيره أيضاً. ولكن هؤلاء الذين يصلُّون مع النبي ﷺ لا يصيرون أكثر من طائفتين؛ وذلك للإطلاق المقامي؛ لأنه تعالى ذكر كيفية صلاة طائفتين، وسكت عن غيرهما، مع أنه تعالى في مقام البيان لكيفية صلاة الخوف لمن أتى بها مع النبي ﷺ، فلو كانت هناك طائفة ثالثة تأتي بالصلاة معه ﷺ أو مع غيره لذكرها الله تعالى. وهذه الطائفة الثالثة غير المصلية مع النبي هم عيون المسلمين وراصدوهم على رؤوس التلال وفي بطون البوادي ونحوها، حيث لا يمكنهم ترك مواضعهم للصلاة مع النبي ﷺ، فيصلُّون كيفما أمكن لهم. وأيضاً ﴿لَمْ يُصَلُّوا﴾ يفيد أن الطائفة الأولى قد صلت حين تأتي الطائفة الأخرى؛ إذ لو لم تتم صلاتها لم يصدق أنها صلت، والمفهوم من ﴿طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا﴾ أنها صلت.

فظهر من قوله تعالى: ﴿فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ... فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ

وَرَأَيْكُمْ وَلَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكُمْ﴾ أمران:

**الأول:** إنّ صلاة كلّ طائفة ذات ركعة واحدة. قال ابن الجنيّد: «فإن كانت الحالة الثالثة... صلى الإمام بالفرقة الأولى ركعة، وسجد سجدة، ثم انصرفوا، وسلم القوم بعضهم على بعض في مصافهم. وقد روي عن أبي جعفر محمد بن عليّ عليه السلام أنّ رسول الله ﷺ صلى كذلك بعسفان. وروى ذلك أيضاً حذيفة بن اليمان وجابر وابن عباس وغيرهم. وقال بعض الرواة: وكانت الصلاة لرسول الله ﷺ ركعتين ولكل طائفة ركعة ركعة»<sup>(٥١)</sup>. وقال الصدوق: «سمعت شيخنا محمد بن الحسن يقول: روي أنّه سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَإِذَا ضَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ...﴾؟ فقال: هذا تقصير ثانٍ، وهو أن يردّ الرجل الركعتين إلى الركعة. وقد رواه حريز عن أبي عبد الله عليه السلام»<sup>(٥٢)</sup>. أراد صحيح حريز عن الصادق عليه السلام في الآية المزبورة، قال: «في الركعتين ينقص منهما واحدة»<sup>(٥٣)</sup>. ونحوه: ما رواه العياشي، عن إبراهيم بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «... وفرض على الخائف ركعة، وهو قول الله عز وجل: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، يقول: من الركعتين فتصير ركعة»<sup>(٥٤)</sup>.

**الثاني:** إنّ صلاة النبي ﷺ ليست صلاة الخوف؛ لأنه أقام الصلاة للطائفتين من المسلمين الذين صلّوا معه، فلو كانت صلاته كصلاتهم لما تمكّنت هاتين الطائفتين من الصلاة معه. مع ما تقدّم من أنّ الاطمئنان والخوف متقابلان، فكذلك القصر من الصلاة وإقامتها. وهذا ما يقتضيه المقابلة والمقارنة بين قوله: ﴿أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ وقوله: ﴿فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾. فصلاته مقامة مثل سائر صلواته، كما يظهر ذلك من قوله تعالى: ﴿فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ﴾ أيضاً، فالصلاة التي أقامها النبي ﷺ ذات ركعتين.

وحينئذٍ نتساءل ونقول: ما هذه الصلاة التي أقامها النبي بركعتين؟

والجواب: إنّ هنا ثلاثة احتمالات:

**الأول:** إنّها صلاة الغداة.

ولكن إطلاق الآية يردّ هذا الاحتمال، وليس في القرآن ولا في غيره من السنّة والسيرة ما يصلح لتقييد الآية به، بل قد تقدّم أنّ المرويّ أنّ الصلاة التي نزلت الآيات

قبلها هي صلاة العصر، وإن لم نقبله.

**الثاني:** إنها إحدى الصلوات اليومية، غير المغرب، حال كونها مقصورةً بالسفر. وهو أيضاً مردودٌ من وجهين: أحدهما: إنَّ مورد الآيات الضرب في الأرض، وهو أعمّ من السفر الذي قال الفقهاء بقصر الصلاة فيه؛ والآخر: إنه مخالفٌ للإطلاق المقامي للآية، ولا يجوز رفع اليد عن هذا الإطلاق بعد كونها في مقام البيان قطعاً. فلو كانت في اليومية صلاةً ثلاثيةً يقيمها النبي ﷺ، ويصلّيها المسلمون معه، لبين القرآن كيفية قصرها عند الخوف، ولما اقتصر على المذكورة في الآية من الصلاة الثنائية للنبي ﷺ، والأحادية لكل طائفة من المسلمين. ولو لم يقصر المسلمون من صلاة المغرب على الرغم من خوف فتنة الكفار (كما لم يقصروا من المغرب في السفر) فكيف حمّوا أنفسهم؟! وإن قصروا منها فما هي كيفية قصرها؟!.

**الثالث:** إن الصلاة المفروضة اليومية مهما كانت ليست إلا ذات ركعتين. والقول بهذا الاحتمال متعيّن؛ وفقاً لإطلاق الآية، بعد ردّ الاحتمالين الأولين، وعدم احتمال آخر في المقام. والحاصل أن إطلاق الآية محكّم على أن الصلاة المفروضة اليومية مطلقاً تقام كما أقامها النبي ﷺ، وتُصلّى عند الخوف كما صلّتها الطائفتان من المسلمين معه. وما خالف الآية وإطلاقها في الصلاة المقصورة خوفاً والصلاة المقامة أمناً مردودٌ إلى أهله.

﴿وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ ليهيئوا للدفاع لو أغار الكفار عليهم. ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ﴾. وهذا صريح في أن ما تقدّم يتعلّق بغير معركة الحرب وميدان القتال؛ إذ الميدان والمعركة ليسا مظنة الغفلة عن السلاح والمتاع بالبداهة.

﴿فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً﴾، أي كما في مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام: «فيحملون عليكم حملة»<sup>(٥٥)</sup> دفعةً. ومنشأ هذه الميله ومقتضيها من العدو غفلة المسلمين؛ فإن العدو دائماً ينتظر الفرصة<sup>(٥٦)</sup>.

﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أذىٌ مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَاباً مُهِيناً﴾.

﴿فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ﴾: قضاء الصلاة بمعنى إتمامها، كما في قوله: ﴿فَإِذَا

فُضِيَتْ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾ (الجمعة: ١٠) وقوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْكُمْ مَنَاسِكُكُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ﴾ (البقرة: ٢٠٠). واللام في «الصلاة» للعهد الذهني، يعني إذا أتممت صلاة الخوف التي صليتموها مع النبي ﴿فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾، أي حال كونكم قائمين وقاعدين وعلى جنوبكم؛ جبراً للقصر من صلاتكم. وليس هذا الذكر إلا بعد أن تمت صلاتهم بالسجود؛ إذ قوله: ﴿فَإِذَا قُضِيَتْكُمْ الصَّلَاةُ﴾ متفرع على قوله: ﴿فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ﴾ في الآية السابقة، والجملات المذكورة بينهما أجنبيّة من هذا التضييع. فالفارق بين ما ذكر هنا وما في قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ ♦ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٣٨ - ٢٣٩) أنّ ظروف الخوف هنا تتيح لكل طائفة من المسلمين فرصة لأن يصلي كل منهما ركعة من الصلاة مع النبي، وهناك لم يُتَحَ لهم ذلك، فيصلّون حال كونهم راجلين أو راكبين. فما هنا صلاة الخوف وما هناك صلاة المطاردة والمسايقة، وهي الواقعة في معركة القتال، كما تقدّمت روايته.

﴿فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾: لام «الصلاة» للعهد الذكري. والمراد إذا ارتفع خوفكم واطمأننتم فأقيموا الصلاة اليومية، يعني أدوها كما تُؤدونها قبل أن تخافوا. فالواجب عليكم هنا إقامة الصلاة، وإن كنتم عند الخوف تقصرون من الصلاة اليومية. وهذا ما تفيدّه أيضاً المقارنة بين هذه الجملة وجملة: ﴿أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ﴾ في الآية الأولى، فالجملتان تقولان: إن خفتم فاقصروا؛ وإذا اطمأننتم فأقيموا. وكما أن بين الشرطين مضادة واضحة فكذلك بين الجزأين. فالمضادة البيّنة بين الخوف والاطمئنان تدلنا على مضادة القصر من الصلاة وإقامتها بيّناً. ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾. صدق الله العلي العظيم.

## الخلاصة

والحاصل ممّا تقدّم تفصيلاً أمور، أهمّها:

١. «الضرب في الأرض» هو الذهاب فيها لغرض من الأغراض، غير الجهاد. والرواية التي توافق الآية هي القائلة بأنها نزلت لما خرج رسول الله ﷺ إلى الحديبية.

٢. الآية صريحة الدلالة على الرخصة في القصر عند الخوف؛ خلافاً لما قيل بدلائلها على كون القصر عند الخوف عزيمة.
٣. صلاة الخوف لا تُصلّى في المعركة، بل قبلها، وهي ذات ركعة واحدة. وما في المعركة صلاة المطاردة والمسايفة.
٤. الصلاة التي قد أقامها النبي ليست صلاة الخوف، بل صلاته مُقامة هنا كسائر صلواته المُقامة.
٥. الصلاة المفروضة اليومية مهما كانت ليست إلا ذات ركعتين، بحسب تشريعها القرآني.

## الهوامش

- (١) معجم الأخطاء الشائعة: ١٤٩.
- (٢) الموسوعة القرآنية ٨: ٣٣٢، مادة «ضرب».
- (٣) كنز الدقائق ١: ٢٩٠.
- (٤) إرشاد الأذهان إلى تفسير القرآن: ٥١، ذيل الآية ٢٧٣ من سورة البقرة.
- (٥) البحر المحيط ٣: ٤٠٠، ذيل الآية ١٥٦ من سورة آل عمران.
- (٦) فتح القدير ٢: ٣٨٠، ذيل الآية الثانية من سورة التوبة.
- (٧) نيل المرام من تفسير آيات الأحكام: ٣٢١، ذيل نفس الآية.
- (٨) السيد علي خان المدني، رياض السالكين ٥: ٤٧٩.
- (٩) مقدمة فتح الباري: ١٤٣ - ١٤٤.
- (١٠) آيات الأحكام ١: ٣٣٦، ذيل الآية.
- (١١) إعراب القرآن وبيانه ١: ٤٢٤، ذيل الآية.
- (١٢) أساس الاقتباس: ٥٨.
- (١٣) إليك سائرهما:  
﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ يَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَكَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ﴾ (البقرة: ١٩٨).  
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهُرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْفُلُكُنْدَ وَلَا أَمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَاناً وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَائِنُ قَوْمٍ أَنْ صَدَّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (المائدة: ٢).



﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفَلَكَ مَوَازِيرَ فِيهِ وَلِتَلْبَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ١٤).

﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوَا آيَةِ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِنَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ (الإسراء: ١٢).

﴿رَبِّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفَلَكَ فِي الْبَحْرِ لِنَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (الإسراء: ٦٦).

﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (القصص: ٧٣).

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ مَتَاعُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُسْمِعُونَ﴾ (الروم: ٢٣).

﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَّاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَلِتَجْرِيَ الْفَلَكَ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (الروم: ٤٦).

﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنْ كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفَلَكَ فِيهِ مَوَازِيرَ لِنَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (فاطر: ١٢).

﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفَلَكَ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (الجن: ١٢).

﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكْعًا سَجِدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سَوْفِهِ يَعْجِبُ الزَّرَّاعُ لِيَكْثُرَ بِهِمُ الْكُفَّارُ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَقْفَرَةً وَأُجْرًا عَظِيمًا﴾ (الفتح: ٢٩).

﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصَرُّونَ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (الحشر: ٨).

﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الجمعة: ١٠).

(١٤) تفسير مقاتل ١: ٤٠٣.

(١٥) التحرير والتنوير ٤: ٢٤١، ذيل الآية ١٠٢ من النساء.

(١٦) روح البيان ٢: ٢٧٥، ذيل الآية ١٠٢ من النساء.

(١٧) جواهر الحسان ٢: ٢٩١، ذيل الآية ١٠٢ من النساء.

(١٨) حجة التفاسير ٢: ١١٢٤.

(١٩) وللمزيد انظر: الصحيح من سيرة النبي ﷺ ٨: ٣٠٢ - ٣١٠. وراجع ما أرجع مؤلفه إليه، ومنه: تاريخ الخميس ١: ٤٦٤؛ دحلان، السيرة النبوية ١: ٢٦٤؛ السيرة الحلبية ٢: ٢٧١؛ الواقي، المغازي ١: ٣٩٦؛ ابن كثير، السيرة النبوية ٣: ١٦٠؛ البداية والنهاية ٤: ٨٣؛ صحيح البخاري ٣: ٢٣، ٢٥؛ الكامل في التاريخ ٢: ١٧٤؛ تاريخ الأمم والملوك ٢: ٢٢٧؛ أنساب الأشراف ١: ٣٤٠؛ طبقات ابن سعد ٢: ٦١؛ ابن هشام، السيرة النبوية ٣: ٢١٤؛ نصب الراية ٢: ٢٤٦ - ٢٤٧؛ صحيح مسلم ٢: ٢١٤؛ نهاية الإرب ١٧: ١٥٨؛ المواهب اللدنية ١: ١٠٧؛ الدر المنثور ٢: ٢١٢ - ٢١٣.

- (٢٠) تفسير علي بن ابراهيم: ٣١٠.
- (٢١) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٤٦٠.
- (٢٢) الصحيح من سيرة النبي ﷺ ٨: ٣٠٦.
- (٢٣) التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٧: ٢٣.
- (٢٤) البحر المحيط ١: ١٩٢، ذيل الآية ٢٦ من سورة البقرة.
- (٢٥) تبيين القرآن: ٨١، ذيل الآية ١٥٦ من سورة آل عمران.
- (٢٦) التحرير والتنوير ٣: ٣٦٣، ذيل الآية.
- (٢٧) المصدر السابق ٤: ٢٣٨ - ٢٣٩، ذيل آية صلاة الخوف.
- (٢٨) المصدر السابق ٥: ٢٤٧، ذيل الآية ١٠٦ من سورة المائدة.
- (٢٩) محمد علي السائس، تفسير آيات الأحكام: ٨٢٥.
- (٣٠) تفسير ابن كثير ١: ٥٤٢.
- (٣١) تفسير ابن القيم: ١٧٤.
- (٣٢) الكاشف ١: ٤٠٩، في ذيل الآية ٩٤ من سورة النساء.
- (٣٣) وهبة الزحيلي، التفسير المنير ٣: ٧٨.
- (٣٤) تفسير الوسيط ٣: ٢٧٦٦.
- (٣٥) الطنطاوي، تفسير الوسيط ٢: ٣١٢.
- (٣٦) المصدر السابق ٣: ٢٨٣.
- (٣٧) الروضة البهية، كتاب التجارة، القول في الآداب، العشرون.
- (٣٨) الكُنَابَادِي، بيان السعادة ١: ٢٤٠.
- (٣٩) مكارم الشيرازي، الأمثل ٢: ٣٥٥.
- (٤٠) الميزان ٦: ١٢٧.
- (٤١) الميزان ١٦: ٣٣٦.
- (٤٢) الميزان ١٦: ٣٣٨.
- (٤٣) الكشف ٤: ٦٨؛ البحر المحيط ٩: ١٣١.
- (٤٤) مفاتيح الغيب ٢: ٣٦٠.
- (٤٥) الفقيه ١: ٤٦٦، ح ١٣٤٦؛ التهذيب ٣: ١٧٤، ح ٣٨٦؛ وانظر أيضاً: الكافي ٣: ٤٥٧ - ٤٥٨، بَابُ صَلَاةِ الْمَطَارَةِ وَالْمَوَاقِفَةِ وَالْمَسَائِفَةِ.
- (٤٦) وللمزيد من التوسع في الفرق بينهما راجع: الخطيب، كتاب الإيضاح إلى تلخيص المفتاح؛ عبد المتعالي الصعيدي، بغية الإيضاح ١: ١٨٦، مكتبة الآداب، القاهرة - مصر؛ السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في علم المعاني والبيان والبدیع: ١٦٣، إحياء التراث العربي؛ الدكتور بسيوني عبد الفتاح فيود (المدرس بجامعة الأزهر)، كتاب علم المعاني ١: ٢٠٦، مكتبة وهبي، القاهرة - مصر؛ وغيرها من كتب البلاغة والنحو.
- (٤٧) معجم ألفاظ القرآن الكريم ٢: ٤٢٢، مادة «قوم».

- (٤٨) المفردات، مادة «قوم».
- (٤٩) جامع البيان ٥: ١٦٥.
- (٥٠) المصدر نفسه.
- (٥١) مختلف الشيعة ٣: ٤٢ - ٤٣.
- (٥٢) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٤٦٤ - ٤٦٥.
- (٥٣) تهذيب الأحكام ٢: ٣٠٠، ح ٩١٤.
- (٥٤) تفسير العياشي ١: ٢٧١.
- (٥٥) مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ١: ٢٨٢.
- (٥٦) التحقيق في كلمات القرآن الكريم ١١: ٢٢٩، ميل.

## الدعاوى والمنازعات في الوقف

د. الشيخ خنجر حمية<sup>(\*)</sup>

### ١- دعوى الوقف، مشروعيتها وخصوصيتها

تندرج دعوى الوقف في السياق العام لفقه القضاء المتكفل لبيان أحكام دعاوى والخصومات، وتحديد طرق حل المنازعات في الحقوق والتصرفات. وهي بسبب ذلك تنطبق عليها الأحكام العامة التي تنطبق على أي دعوى، بغض النظر عن حقيقة موضوعها، وشخصية أطرافها... من ذلك مثلاً: إنه لا بُدَّ لتحقيقها من توفر ركنها الذي لا قوام لها إلا به، وهو: القول الذي يطلب به الحق أمام القضاء، وضرورة وجود طرفيها: المدعي؛ والمدعى عليه، ووضوح الحق المدعى به، ووجوب إثباته بالبيانات التي تؤكد صدق المدعي في دعواه<sup>(١)</sup>.

لكن نظراً لكون الوقف تصرفاً مالياً خاصاً، يخرج به الواقف مالاً معيناً عن ملكه إلى حكم ملك الله تعالى، لتصرف ثمرته على جهة معينة، ويحتاج إلى متولٍّ أو ناظرٍ يقوم بإدارته والنظر عليه وإنمائه ورعايته<sup>(٢)</sup>، فلقد استوجب احتياطاً لجانب الوقف، ورعاية لجانب المستحقين فيه - مَنْ وجد منهم وَمَنْ لم يوجد -، أحكاماً خاصة...؛ بعضها يتصل بدعوى الوقف في ذاتها، وفي ما يتعلق بها من لوازم، لجهة تحديد الجهة المختصة بالنظر فيها، وشخصية الخصم، وأثر مرور الزمن عليها، بقاءً أو سقوطاً؛ وبعضها يتصل بطرف إثباتها ووسائله.

ولأجل ذلك كله حَسُنَ أن تُفرد دعوى الوقف ببحثٍ مستقلٍّ يستوفي كل جوانبها، ويحدّد ركائزها وأركانها، ويبين أحكامها ويوضح تفصيلاتها...؛ ارتكازاً إلى الأحكام العامة للدعاوى بشكل عام.

---

(\*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة والجامعة. وله عدة مؤلفات. من لبنان.

## ٢- طبيعة المنازعات الوقفية ومناشئها

ودعوى الوقف إنما يستوجبها التخاصم والتنازع، شأنها شأن غيرها من الدعاوى؛ إذ لا قوام لها ولا معنى من غير تنازع. لكن التنازع في الوقف متعدد المناشئ والأسباب؛ فبعضه يتصل بعلاقة الواقف بالناظر؛ وآخر بعلاقة الناظر بالموقوف عليهم، سواء كانوا من الذرية أم لا؛ وثالث بأصل ادعاء استحقاق النظارة؛ ورابع بعلاقة الناظر بالقاضي. وثمة نزاع ينشأ بين الموقوف عليهم لناحية مقدار الاستحقاق وأشخاص المستحقين؛ وآخر بينهم وبين الورثة؛ وثالث ينشأ من الاختلاف حول تفسير شروط الواقف. من هنا كان لدعوى الوقف كذلك خصوصيتها وتمييزها عن غيرها من الدعاوى، مما استوجب أن تعالج كموضوع له استقلاله وهويته الخاصة، وأن تبحث في إطار هذه الخصوصية.

## ٣- حقيقة دعوى الوقف ووسائل إثباتها

### أولاً: دعوى الوقف، حقيقتها وأركانها

#### أ- الدعوى، لغةً واصطلاحاً

الدعوى لغةً اسم من الادعاء<sup>(٣)</sup>، وهو المصدر، بمعنى أنها اسم لما يدعى، وهي مشتقة من الدعاء بمعنى الطلب<sup>(٤)</sup>، وتُجمَع على دعاوى، بالفتح والكسر<sup>(٥)</sup>. أما اصطلاحاً فقد عرفها الفقهاء بتعريفات كثيرة، تؤول في مجملها إلى معنى واحد، وهو أنها: قول مقبول عند القاضي يقصد به المدعي طلب حق لنفسه قبل غيره، أو دفع حق عن نفسه<sup>(٦)</sup>. ولم يختلف كثيراً تعريف الدعوى في القانون عنه في اصطلاح الفقهاء، وإن اختلفت طريقة صياغته. ولقد بقي في مضمونه عبارة عن طلب شخص أو جهة حقه من آخر بواسطة المحكمة<sup>(٧)</sup>.

ومهما يكن من أمر فالدعوى واضحة عند الفقهاء، من حيث مفهومها وحدّها، ولا خلاف بينهم حول ذلك في الجملة، ولا تنازع. ودعوى الوقف ليست إلاّ مصداقاً محدّداً من مصاديق الدعوى، ينطبق عليها مفهومها، ويشملها شمول العام للخاص والكل للجزء...

## ب - الجهة المختصة في النظر في دعوى الوقف

كان القاضي في الدولة الإسلامية هو المخوّل بالنظر في الخصومات والمسؤول عن فضّ النزاعات والحكم في المظالم... وهو الذي كانت له كذلك سلطة البتّ في الخلافات الناشئة حول الحقوق والتصرفات، لا يميّز عنده بينها بحسب طبيعتها، ولا اختلاف بحسب موضوعاتها، أو تعدّد أنواعها<sup>(٨)</sup>.

ولقد كان النبي ﷺ يقوم بنفسه بادئ الأمر بمهمة القضاء، ويفصل في الخصومات، ويحكم في الناس بما أنزل الله عليه، في ما كانوا يختلفون فيه من قضاياهم، سواء منها ما يتصل بالحقوق أم بالتصرفات. وكان يوجه بعض أصحابه ويرشدهم لممارسته تحت نظره وبإشرافه. ولما اتسعت دائرة الدولة في زمنه ﷺ، ثم في زمن الخلفاء من بعده، وتعاظمت المشكلات وتعقّدت، وأصبح الاحتكام إلى النبي ﷺ أو إلى الخلفاء أمراً متعذّراً، أو تكتفه الكثير من الصعوبات، بات تعيين القضاة وتوزيعهم في الأمصار والأقاليم المتباعدة أمراً ضرورياً؛ تسهيلاً على الناس، ولأن ذلك يحقق المقصد من تشريع القضاء، وهو تثبيت العدل، ومنع الظلم، وإيصال الحقوق إلى أصحابها، وإزالة أسباب التنازع والخصام. فنصب النبي ﷺ بنفسه من يتولّى مثل هذه المهمة، ممن تتوفّر فيهم شروط الأهلية والكفاءة، والورع والدين. وكذلك فعل الخلفاء من بعده، فنصبوا من القضاة من يثقون بورعهم وعلمهم، وبمعرفتهم الواسعة بالقضايا والمشكلات التي تعرض عليهم...، وبدينهم الذي يسمح لهم بالقيام بواجبهم وفق ما تقتضيه أحكام الشريعة ومبادئ العدالة.

ولقد كان يتوسّع عمل القضاة بتوسّع أقطار الدولة الإسلامية من جهة، وبتعقّد المشكلات التي تعرض أمام القضاء وتشعبها واتساعها وبتعقّد أمور الحياة ومشكلاتها من جهة أخرى، فكان لا بدّ من تنظيم شؤون القضاء؛ ليواكب التطوّر الذي كانت تتّجه نحوه مرافق الدولة ومؤسساتها من جهة، وليواكب الحاجات المتجدّدة من جهة أخرى. فأصبح القضاء شيئاً فشيئاً مؤسّسة لها نظامها الذي يكفل لها سلامة عملها، وقوانينها وتشريعاتها الواضحة التي كان يمدّها الاجتهاد الشرعي بما يكفل لها أن تقوم بدورها على أحسن حال وأفضل صورة.

وإن مما استوجبه التعقيدات الحادثة والنوازل تنويع الاختصاصات القضائية،

لجهة أن القاضي الواحد مهما أوتي من علمٍ بالشرعية، وإحاطة بالأحكام، وخبرة بممارسة القضاء، ومهما كانت مؤهلاته ومَلَكَاته، ومهما اتَّسعت معارفه وقدراته وطاقاته، فإنه يصعب عليه، بل يتعدَّر، أن يكون قادراً على الفصل في خصومات تتنوّع مجالاتها، وتختلف ميادينها، وتتشابك أسبابها ومناشئها... وكان لزاماً والحال هذه على الدولة حينما توسَّعت حاجاتها، وتعقَّدت التزاماتها، وتعاظمت المشكلات التي تواجهها، أن تخصصَّ لكلِّ نوعٍ من أنواع المنازعات التي تنشأ في الاجتماع المدني اختصاصاً قضائياً محدّداً، تسنده إلى قاضٍ بعينه، يكون من مهامه النظر فيه والتفرُّغ له... فنشأت الاختصاصات القضائية، والمحاكم المختصة.

والملفت أن مثل هذا الأمر كان سابقاً - في البلاد الإسلامية - على شكل الدولة بمعناها الحديث، وباستقلال نظام القضاء عن السلطة السياسية استقلالاً تاماً أو شبه تام... ولم تكن مبرراته فقط أن يتمتع القاضي بحرية النظر في الدعاوى وفق ما يقوده إليه علمه ونظره، وما يتوفَّر أمامه من بيانات وأدلة وقرائن، من دون أن يقع تحت إكراه سلطةٍ مرغمة، يكون منشؤه في العموم السلطة السياسية، بل كانت مبرراته في الأساس ظروف التوسع في عمل القضاء، ممّا لم يكن يسمح لقاضٍ واحد بالنظر في جملة المشكلات والقضايا التي تواجهها. فكان الاختصاص القضائي في حقيقته تسهيلاً لمهام القضاء، وتيسيراً على القضاة، ودفعاً باتجاه تكوين خبرات أكثر اتساعاً في ميادين محدّدة يكتسبها القضاء جرّاء تفرُّغهم لقضايا بعينها، فيكونون بذلك أكثر قدرة على الإحاطة بما يتوفَّرون على النظر فيه من القضايا والمشكلات.

ولقد كان لنشوء الدولة الحديثة، وتطوُّر بناها وأنظمتها وقوانينها، وما رافق ذلك من إعادة صياغة للنظم؛ بغية مواكبة تطوُّرات شؤون الحياة وتوسُّع مجالاتها، أثرٌ بارز في نظام القضاء نفسه في البلاد الإسلامية، وخصوصاً بعد الاحتكاك القريب والتفاعل في مجمل الميادين بين المجتمع الإسلامي والمجتمعات الحديثة، فمسَّت الحاجة إلى إعادة صياغة قوانين القضاء صياغةً عصريةً يكفل لها الاستجابة للمستجدّات وللنوازل، ويسمح لها بالنهوض بما يواجهها. وكانت أبرز محاولة في هذا السياق مجلة الأحكام العدلية الصادرة سنة ١٢٩٣هـ، والتي حاولت الدولة العثمانية تطبيقها في مجمل الأقطار التي خضعت لسلطانها. وهي بالرغم من كونها اقتبست في معظم

أحكامها من الفقه الحنفي، إلا أنها كانت تطمح في صياغتها إلى مواكبة تطوّر القوانين الوضعية في البلدان الأوروبية، سواء منها ما يتّصل بطرق التقاضي، أو ما يتّصل بتحديد وظائف المحاكم واختصاصاتها، أو ما يتّصل بالقوانين الواجب تطبيقها في كلّ اختصاص قضائي<sup>(٩)</sup>.

ولم تخرج مجلة الأحكام العدلية في موضوع الاختصاص عن آراء الفقهاء في هذا السياق، وقوانينها لم تكن إلاّ تطبيقاً لهذه الآراء التي تقضي بجواز تخصيص القضاء بنوع خاصّ من الدعاوى..، كما بجواز تخصيصه بالزمان والمكان والمذهب. ولقد كان يفترض هؤلاء أن لوليّ الأمر أن يخصّص قضاة متخصصين بالنظر في كل نوع من أنواع الدعاوى، كأن ينصب قاضياً خاصاً للنظر في دعاوى النكاح وما يتعلق به، أو بالدعاوى الجنائية، أو التجارية... إلخ.

وكان يجب اتّباع وليّ الأمر إذا خصّص القضاة بنوع من الدعاوى. ولم يكن يجوز للقاضي مخالفته والنظر في ما لا يدخل تحت اختصاصه؛ لجهة أن لوليّ الأمر أن يحدّد وظيفة القاضي، كما كان له أن ينصبه... فهو التزم بما يحفظ للدولة نظامها العام، واتساق قوانينها، وسلامة بنيانها. وكان على القاضي المختصّ أن ينظر في الدعوى المعروضة عليه قبل الدخول في مضمونها؛ ليرى ما إذا كانت من اختصاصه أو لا، من غير أن يطلب الخصوم منه ذلك<sup>(١٠)</sup>.

وما ذهب إليه الفقهاء في خصوص هذا الموضوع جرّت عليه الكثير من القوانين المدنية في البلدان الإسلامية فيما بعد، كما هو الحال مثلاً في العراق بعد الاستقلال، أو في القضاء المصري أو الكويتي<sup>(١١)</sup>، والتي قسّمت المحاكم إلى أقسام، وجعلتها على درجات، ينظر كلّ قسم منها بنوع من الدعاوى، كالمحاكم النظامية، والمحاكم الشرعية، والمحاكم التجارية... إلخ.

ولقد كانت دعاوى الوقف من اختصاص المحاكم الشرعية أوّل الأمر، وحُدّد اختصاصها بالتالي: تختص بالنظر في دعاوى صحة الوقف والدعاوى المتعلقة برقبة المستحقّات والمستغلات - يعني بالأوقاف التي جعلت غلتها ومنافعها لجهة من الجهات، سواء كانت من العقارات، كالدور والأراضي والبساتين، أو من المنقولات، كالنقود والأدوات<sup>(١٢)</sup>، والتي هي الأوقاف الصحيحة -. والحجر على المدين والمفلس أو السفية،



ونصب الوصي أو القيّم على الصغير والمجنون والمعتوه، وتحرير التّركات<sup>(١٣)</sup>، والزواج والطلاق، والنفقة والحضانة.

لكنّ الكثير من القوانين المدنية في البلدان الإسلامية قلّصت فيما بعد من اختصاص المحاكم الشرعية أو القضاء الشرعي في ما يتعلّق بقضايا الوقف. فأبقى أول الأمر على الدعاوى المتعلقة بأصل الوقف وإدارته ضمن اختصاص المحاكم الشرعية، من قبيل: النظر في التولية ورقبة الوقف وشروطه وأهلية الواقف والاستحقاق فيه وكيفية استغلال أعيانه. ومن ضمنها: الدعاوى المتعلقة بتحويل المستحقات الموقوفة بالإجارتين بالمقاطعة<sup>(١٤)</sup>، وهي المستغلات الوقفية التي أُخّرت لمدة غير معينة، وبأجرة معطّلة تعادل قيمة الموقوف على أن تصرف لعمارتها، وبأجرة زهيدة مؤجلة يدفعها المستأجر للوقف سنوياً<sup>(١٥)</sup>.

لكنه تمّ فيما بعد استثناء النزاع حول هذه المستغلات بالإجارتين من اختصاص المحاكم الشرعية، لتصبح من اختصاص المحاكم المدنية<sup>(١٦)</sup>؛ لأن النزاع فيها لا يتعلّق بأصل الوقف ورقبته، بل بالتصرّف بمحتوياته، كالأبنية والأشجار والمحال... وغيرها... مما هو موجود في أراضي الوقف الصحيح.

ثم قلّصت بعض القوانين من اختصاص المحاكم الشرعية في ما يتعلّق بالدعاوى المتصلة بأصل الوقف وشروطه، حيث أشركت المحاكم المدنية البدائية في النظر في دعاوى رقبة الوقف، عند موافقة بعض المتخاصمين أو كافّتهم على ذلك. فلقد جاء في قانون المرافعات الشرعي من القانون العراقي لسنة ١٩٢٩م ما نصّه: «لكلّ من المتخاصمين في رقبة الوقف أن يطلب إيداع الدعوى في المحاكم المدنية، وعلى القاضي أن يقرّر توديع الدعوى وفق الطلب».

ونصّت المادة الثالثة من هذا القانون على أنه «لا تودع المحاكم المدنية إلى المحاكم الشرعية أيّ دعوى بسبب تعلّق رقبة الوقف إلّا بموافقة كافّة المتخاصمين»<sup>(١٧)</sup>.

وهذا يعني أن دعوى الوقف لم تعدّ من اختصاص المحاكم الشرعية وحدها، فلاحد المتخاصمين أن يطلب إيداعها في المحاكم المدنية. ويجب على المحاكم المدنية حينئذٍ أن تودعها بناء للطلب. أما لو أقيمت في المحاكم المدنية فلا يمكن إحالتها إلى

المحاكم الشرعية إلا بموافقة الخصوم مجتمعين.

ثم توالى التشريعات التي قلّصت من اختصاص القضاء الشرعي بالنسبة إلى دعوى الوقف؛ فجعلت بعض القوانين النظر في أمر تصفية الوقف الذري والمشارك مثلاً من اختصاص محاكم البداية، مع عدم جواز أن تنظر فيها أي محكمة أخرى. فلو تم الاعتراض على صحة الوقف مثلاً، وتعيين الأموال الموقوفة، وبيان صنفها الذري أو المشارك، وتنازع في شروط الواقفين من جهة الاستحقاق، وحصل خصام حول تصفية الأوقاف الذرية أو المشتركة وما يتفرّع عليها، فإن النظر في كلّ ذلك إنما هو من اختصاص المحاكم المدنية<sup>(١٨)</sup>.

ولقد آلت مثل هذه التشريعات في كثير من البلدان الإسلامية إلى رفع يد المحاكم الشرعية شيئاً فشيئاً عن النظر في قضايا الوقف، ما يتصل منها بأصل الوقف وشروطه، أو ما يتصل بفروعه، من قبيل: النظر في تثبيت شروط الواقفين من جهة الاستحقاق، وتعيين المستحقين، ومقدار أسهمهم من الغلة، وتوفير شرائط الاستحقاق فيهم، وتحديد المستحق من غير المستحق في الأوقاف التي تجري تصفيتها<sup>(١٩)</sup>، ليصبح عند ذلك اختصاص المحاكم الشرعية مقصوراً على النظر في التولية على الوقف الذري، ونصب المتولي وعزله ومحاسبته، وترشيح المتولي في الوقف الخيري، وتنظيم حجج الوصايا والأوقاف، وتسجيلها وفق القانون، والمصادقة على الوكالات المختصة بالدعاوى التي تُقام لديها<sup>(٢٠)</sup>.

### ج - الخصم في دعوى الوقف الخصم في الدعوى عموماً

سبق أن قرّرنا أن الأساس الذي تقوم عليه الدعوى هو الخصومة والتنازع، وأن لا موضوع لها من دون ذلك. والقاضي ينظر أول الأمر عند تقديم الدعوى إليه في تحديد الخصم، ليتحقق وجود مدّع ومدّعى عليه، ليتمكن أخذ الحق حينئذٍ ممن وقع له الحق من دون استحقاق، وإعطاؤه لصاحبه، ولأن تحديد المدّعي والمدّعى عليه يسهل الحكم، ويؤمن من الالتباس، ويعين على تحقيق العدل والإنصاف<sup>(٢١)</sup>. ولأن المدّعي هو مَنْ يقع عليه عبء الإثبات في الدعوى فإن تحديده يسهل تحديد

#### ● الدعاوى والمنازعات في الوقف

مكان إقامتها. والراجع عند الفقهاء، وهو المعمول به في القوانين المدنية، أن الدعوى تقام في موطن المدعى عليه، خصوصاً إذا كانت الدعوى تتعلق بحق في الذمة<sup>(٢٢)</sup>.

وبغض النظر عن الخلاف في وسائل تحديد المدعى والمدعى عليه وطرائقه بين الفقهاء<sup>(٢٣)</sup>، فإن ما عليه الاتفاق هو وجوب توفر شرط الصفة فيهما<sup>(٢٤)</sup>، فالمدعى لكي يكون له حق المخاصمة يجب أن يكون له حق الادعاء الذي يترتب عليه تكليف المدعى عليه بالجواب والمخاصمة.

والمدعى عليه ليكون خصماً في الدعوى يجب أن يكون ممن يترتب على إقراره حكم، فإذا ترتب ذلك كان خصماً في الدعوى عند إنكاره، ويصح توجيهها إليه. وبعبارة أخرى: يقال: إن الأصول المقررة التي تنتظم تحتها الخصومة هي أن من ادعى على إنسان شيئاً فإن كان المدعى عليه لو أقر بالدعوى يصح إقراره ينتصب خصماً عند إنكاره، وإن كان لو أقر لا يصح إقراره لا ينتصب خصماً في إقامة النية عند إنكاره<sup>(٢٥)</sup>.

#### الخصم في الوقف

أما في دعوى الوقف فلقد اتفق الفقهاء على أن الخصم هو المتولي، سواء صدرت الدعوى عن الوقف أو كانت عليه، وسواء كانت الدعوى متعلقة برقبة الوقف أو بغلته، وأن المستحق في الغلة لا يكون خصماً، سواء كان مدعياً أو مدعى عليه، ولو انحصر فيه الاستحقاق<sup>(٢٦)</sup>. والأساس في ذلك هو أن ناظر الوقف أو متوليّه وكيل عن غيره، سواء كان الغير هذا هو المستحق في الوقف أم كان هو من أقامه ناظراً، كالقاضي أو الوقف، فهو يقوم خصماً في دعوى الوقف بناء على صحة الوكالة<sup>(٢٧)</sup>.

واستثنى الفقهاء من مسألة أن المستحق في الوقف لا يملك حق المخاصمة في الدعوى صوراً:

**الأولى:** أن يخاصم المستحق المتولي في دعوى يرفعها لإثبات أحقيته في التولية، أو أنه من المستحقين في الوقف، وأن المتولي لم يدفع له كل ما يستحق من الغلة، أو يطالب من قبل المتولي برد ما أخذه من الغلة زيادة على استحقاقه<sup>(٢٨)</sup>.

**الثانية:** أن يوكل من الناظر أو المتولي في الخصومة المقامة من الوقف أو عليه،

أو أن يوكل بجمع الغلات، أو المخاصمة في الدعاوى، لكن باعتباراه وكيلاً لا مستحقاً<sup>(٢٩)</sup>.

**الثالثة:** أن يأذن القاضي لأحد المستحقين بمخاصمة المتولي إذا كان منصوباً من قبل الواقف، وذلك بأن ينصبه متولياً مؤقتاً، ويوكل إليه مهمة مقاضاة المتولي الأصلي، كمحاسبته على خيانة، أو طلب عزله؛ لعجز أو تقصير<sup>(٣٠)</sup>. وسيأتي الحديث على هذه الاستثناءات في بحث صور التنازع في ما يأتي.

#### د - التقادم في دعوى الوقف

المقصود بالتقادم أن مرور الزمن على أداء الحق يمنع من سماع الدعوى. ولقد اتفق الفقهاء على أن الحقوق لا تسقط بالتقادم مهما طال الزمان، وسواء لم يطالب صاحب الحق بحقه؛ لعذر أم خوف، أو من غير سبب موجب، وسواء تعلق الحق بالذمة أم بعين من الأعيان<sup>(٣١)</sup>. ولقد استدلل لذلك بالكتاب والسنة.

أما الكتاب فكقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (البقرة: ١٨٨)، حيث فسرها ابن عباس رضي الله عنه بقوله: «هذا في الرجل يكون عليه المال، وليس عليه بينة، فيجحد، ويخاصم إلى الحكام، وهو يعلم أن الحق عليه، وهو آثم لمنعه»<sup>(٣٢)</sup>.

وأما السنة فكقول النبي ﷺ: «لا يبطل حق امرئ مسلم وإن قدم»<sup>(٣٣)</sup>. وذهب فقهاء المالكية ومتأخرو الأحناف إلى أن سكوت صاحب الحق عن حقه لمدة طويلة من الزمن، مع مقدرته على المطالبة به، وعدم وجود مانع شرعي - كالصغر والجنون أو الخوف من سلطان قاهر - يمنعه من ذلك، ولم يكن بينه وبين المتصرف قرابة أو شركة في ميراث، دليل على تركه له، أو أمانة على عدم أحقيته، فيسقط حقه بذلك. فلو أقام حينئذ دعوى ضد المتصرف في ما يدعي ملكه، أو في حق يدعيه لنفسه، لا تقبل منه؛ لتكذيب الواقع والعرف لها، ولأن العادة تنفي مثلها<sup>(٣٤)</sup>.

وكيف كان فلا ينافي الحكم بعدم سماع الدعوى بمرور الزمن الأصل الذي اتفق عليه، ودلت عليه النصوص، من أن الحق لا يسقط بالتقادم؛ إذ عدم سماعها لا ينفي أصل الاستحقاق في الواقع. فلو أقر المدعى عليه بالحق لزمه، ولا يجوز للقاضي

عندها الامتناع عن الحكم للمدعي بحجة مرور الزمان<sup>(٣٥)</sup>. نعم، لو أنكر المدعى عليه الحق، وتمسك بالتقادم، فلا يستطيع عندها المدعي تقديم بيئته، ولو قدمها لم تسمع منه حينئذٍ، وليس له طلب اليمين من خصمه<sup>(٣٦)</sup>.

### مدة التقادم

وبالرغم من اتفاقهم على سقوط الحق بتركه وعدم المطالبة به، فلقد اختلفوا في المدة الموجبة لذلك.

أما الأحناف فلهم في ذلك أقوال ثلاثة:

الأول: إنها ست وثلاثون سنة.

الثاني: إنها ثلاثون سنة.

الثالث: إنها ثلاث وثلاثون سنة<sup>(٣٧)</sup>.

واختلاف الأحناف في الواقع ناشئ من اختلافهم في النظرة إلى طبيعة الحقوق، والظروف التي تحيط بها، والعلاقة بين المدعي والمدعى عليه.

ولقد اختلفت مجلة الأحكام العدلية المقتبسة في معظمها من الفقه الحنفي الرأي الأول<sup>(٣٨)</sup>، وبه أفتى الفقهاء الأحناف المتأخرون، وصار العمل بمقتضاه<sup>(٣٩)</sup>.

أما المالكية فلهم في تحديد المدة آراء عديدة، أبرزها رأي مالك، المنقول عنه في المدونة، وهو أن المدة لا تحدّد بسنين مقدّرة، بل يترك أمرها إلى اجتهاد الحاكم<sup>(٤٠)</sup>.

### وقف التقادم وانقطاعه

والتقادم الموجب لعدم سماع الدعوى يمكن أن يتوقّف أو ينقطع، وهناك جملة أعذار توجب ذلك، أطال الفقهاء الحديث عنها. ونحن سوف نعرضها هنا على وجه الإيجاز.

والمقصود بالأول - أعني التوقّف - حصول شرط معتبر شرعاً يطرأ على المدعي أو المدعى عليه يمنع المدعي من رفع دعواه، ويؤدّي إلى إسقاط مدة وجود العذر من مرور الزمان الموجب لسقوط الدعوى. ومن هذه الأعذار:

ـ فقد الأهلية أو نقصها. كما لو كان صاحب الحق صغيراً أو محجوراً عليه؛ لجنون أو سفه أو ما شابه ذلك، ولم يكن له ولي يرفع شأنه، فالمدّة التي تمرّ أثناء فقد الأهلية أو نقصها لا تدخل في حساب مدّة التقادم المانعة من سماع الدعوى، مهما قصرت تلك المدّة أو طالت<sup>(٤١)</sup>.

ـ الغيبة. وهي من الأعذار التي توقف مرور الزمن. وهي عند الأحناف معتبرة في المدعي والمدعى عليه؛ أما عند المالكية فهي معتبرة في المدعي فقط، دون المدعى عليه<sup>(٤٢)</sup>. وجوهر الخلاف هو أن المالكية يجيزون الحكم على الغائب، خلافاً للأحناف، الذين يشترطون في صحة الحكم حضور المدعى عليه. واعتبار الغيبة عذراً مقيّداً بما لو كان ثبوت الحق لصاحبه في حالة غيابه، فلو ثبت في حال حضوره، وهو عالم بذلك، ولم يدّع، ثم غاب، فإن غيابه مدّة لا يعتبر عذراً يوقف مرور الزمان<sup>(٤٣)</sup>.

ـ التغلب. بأن يكون المدعى عليه صاحب سلطة أو نفوذ أو سطوة، ويخشى المدعي سطوته ونفوذه وسلطانه، ويخاف منه على نفسه أو حقه<sup>(٤٤)</sup>.

فاذا وجد عذر من هذه الأعذار لا تعتبر المدّة التي قام فيها العذر ضمن الزمن المعتمد في التقادم.

هذا في ما يتعلق بوقف التقادم.

أما قطعه فمعناه وجود سبب من الأسباب التي تؤدي إلى سقوط المدّة السابقة عليه، وعدم اعتبارها في المدّة المعتمدة في التقادم.

ومن الأسباب الموجبة للقطع ما يرجع إلى صاحب الحق أو المدعي؛ ومنها ما يرجع إلى المدعى عليه.

أما ما يرجع إلى المدعي فهو المطالبة القضائية. والمقصود بها قيام صاحب الحق برفع دعوى إلى القاضي، الذي له صلاحية النظر فيها، على خصمه الشرعي، يطالبه فيها بحقه، فإذا صنع ذلك اعتبر سبباً لسقوط التقادم، أعني للزمن الذي سبق المطالبة القضائية، حتّى لو ترك المدعي دعواه قبل الحكم فيها<sup>(٤٥)</sup>.

وأما السبب الذي يرجع إلى المدعى عليه فهو إقراره بالحق الذي يدّعيه المدعي، فإذا أقر به صراحةً انقطع التقادم. وعلل بأن تقييد القضاة بقبول الدعوى التي لم يمض عليها التقادم دون غيرها، مع أن الحق لا يسقط بمرور الزمان، إنما هو لمنع

#### ● الدعاوى والمنازعات في الوقف

التزوير والاحتيال، ومع الإقرار ينتفي ذلك؛ وبأن الإقرار إذا كان يلزم القاضي بالحكم بموجبه حتى عند مضي مدة التقادم وانقضائها، فأولى به أن يكون سبباً لقطع المدة وإسقاطها.

ولا يظهر أن الإقرار المسقط يجب أن يكون في مجلس القضاء؛ فعبارة الفقهاء مطلقة في هذا الشأن. نعم، نقل ابن عابدين عن بعض شيوخه تقييده بذلك<sup>(٤٦)</sup>. ولعل المقصود منه الإقرار الشفاهي، دون الكتابي، فلا يشترط فيه أن يكون أمام القاضي وفي مجلسه. وفي ذلك خلافاً لسيأتي عند الحديث على وسائل الإثبات في دعوى القضاء..

فإذا ثبت المدعى عليه إقراره في ورقة بخط يده أو إمضائه فهو قاطع لمرور الزمن ومسقط للتقادم، وهو أداة إثبات كذلك إن لم يمض عليه زمان جديد عن إبرازه أمام القاضي<sup>(٤٧)</sup>.

#### ثانياً: وسائل الإثبات في دعوى الوقف

دعوى الوقف - كغيرها من الدعاوى - لا بُدَّ لإثباتها من بيّنة يؤيد بها المدعى دعواه. والبيّنة هي ما يبين به الحق ويظهر، وهي شرعاً الشهادة العادلة<sup>(٤٨)</sup>. والأدلة التي تثبت بها الحق في الدعوى بعضها محل اتفاق بين العلماء؛ وبعضها الآخر محل خلاف. ونحن لا يعني هنا الدخول في تفاصيل هذا الخلاف، وموضعها مباحث القضاء بشكل عام. وما يعني هنا هو كونها أدلة إثبات في دعوى الوقف، وفي كيفية الاستفادة منها، ووجه تطبيقها، وشروط صحتها وقيمتها. ووسائل الإثبات في العموم هي: الإقرار؛ والشهادة؛ واليمين.

#### أ- الإقرار: معناه، حجيته، وأنواعه

أما الإقرار فهو إظهار مكلف مختار ما عليه (لفظاً أو كتابة أو إشارة)، أو على موكله أو موّليه أو مورّثه، بما يمكن صدقه؛ أو هو إخبار شخص بحق لغيره على نفسه<sup>(٤٩)</sup>. وهو حجة شرعاً، ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع والعقل<sup>(٥٠)</sup>. ومكانه إما مجلس القاضي أو خارجه.

والمُتَّفَق عليه بين الفقهاء أن الإقرار يتمّ أمام القاضي، وأنه هو المعوّل عليه في الحكم؛ لانتفاء شبهة التزوير والتلفيق؛ ولأنه أمام مَنْ حُوّل سلطة الفصل في الخصومات، فلا مناص من الاعتداد به واعتباره<sup>(٥١)</sup>.

وأما الإقرار خارج المحكمة فيفترّق فيه بين نوعين:

**النوع الأوّل:** الإقرار الشفاهي. و للعلماء فيه رأيان:

**الأوّل:** إنه معتبر سواء كان في مجلس القضاء أم خارجه<sup>(٥٢)</sup>. ويستدل<sup>(٥٣)</sup> لذلك بأن المدّعي يمكنه إثبات إقرار المدّعي عليه المنكر الذي وقع خارج مجلس القاضي بالبيّنة، ومتى أثبتته حكم له بمقتضاه، سواء كانت البيّنة هي الشهادة، أو توجيه اليمين إليه بعدم الإقرار.

**الثاني:** إن الإقرار الشفهي لا يعوّل عليه إلّا إذا كان في مجلس القاضي؛ لأن الإقرار إخباراً بلا سبب للزوم المقرّ به على المقرّ، والإخبار يحتمل الصدق والكذب.

والذي عليه الفتوى عند المتأخّرين هو الثاني، لا لأن الرأي الأوّل لا يعتدّ به، وخصوصاً مع قدرة المدّعي على إثبات إقرار المدّعي عليه بالبيّنة أو باليمين؛ بل لسهولة التزوير في الشهادات على الإقرار الذي يحصل خارج مجلس القضاء؛ ولأنه لا يؤمن من أن يكون المدّعي قد لقّن الشهود ما ينبغي عليهم قوله. فالاحتياط للحقوق يقتضي أن تكون الشهادة في مجلس القاضي.

وأما **النوع الثاني** فهو الإقرار الكتابي. ولا خلاف بين العلماء - الذين يروّون صحة الإثبات بالخطّ في جواز الإثبات بالإقرار الكتابي الواقع في غير مجلس القضاء، سواء كان بخطّ يد المقرّ أم بخطّ غيره وعليه توقيعه أو ختمه.

### الإقرار بالوقف

وهو ما يعني هنا. والمتَّفَق عليه بين العلماء أن الإقرار حجّة قاصرة على المقرّ، لا يتعداه إلى غيره... فإذا أخبر المقرّ بحقّ على نفسه نفذ عليه؛ وإن كان على غيره لم ينفذ على ذلك الغير، إلّا بتصديقه؛ وإن كان الإقرار عليه وعلى غيره نفذ في حقّ نفسه وتوقّف بالنسبة إلى غيره.

والإقرار بالوقف إما أن يصدر عن الواقف، وإما أن يصدر عن غيره. وهو إما



يكون الوارث للواقف، وإما أن يكون أجنبياً عنه له علاقة بالوقف، كواضع اليد على الموقوف، وإما أن يكون المتولي. ولكل شق منها حكمه، الذي سنعرفه عند تفصيل صور المنازعات عمّا قريب.

### ب - الشهادة: معناها، حجيتها، أركانها وشروطها

والشهادة هي إخبار صادق بحق للغير على آخر بلفظ الشهادة في مجلس القضاء<sup>(٥٤)</sup>. وهي حجة شرعية في إثبات الحقوق، دلّ عليها الكتاب والسنة والإجماع والعقل<sup>(٥٥)</sup>.

وركن الشهادة هو لفظ «أشهد»، دون غيره من الألفاظ، ولو أفادت معنى العلم واليقين<sup>(٥٦)</sup>؛ لأن في لفظ أشهد معنى المشاهدة والقسم والإخبار في الحال. وهي معاني مفقودة في غيره. واشتراط لفظ «أشهد» هو مذهب الأحناف والشافعية والحنابلة. وللمالكية رأيان: الأول: يطابق رأي الجمهور، ذكره القرافي<sup>(٥٧)</sup>؛ والآخر: ذكره ابن فرحون، وهو أنهم لا يشترطون لأداء الشهادة لفظاً بعينه، فيكفي فيها كل صيغة تدلّ على علم الشاهد بها، كالرؤية والتحقق والسمع. وهو الراجح من مذهب الإمامية<sup>(٥٨)</sup>.

وسبب أدائها هو إما طلب ذي الحق الشهادة، أو خوف الشاهد فوت حقّ صاحب الحق بأن لم يكن ذو الحقّ يعلم بحقه<sup>(٥٩)</sup>.

وتؤدّى الشهادة في مجلس القاضي. فلو أداها الشاهد في مكان آخر فلا يلزم الحكم بها من قبل القاضي<sup>(٦٠)</sup>؛ لأن الشهادة لا تصير حجة ملزمة إلا بقضائه، فتختصّ بمجلسه.

ومن شروط قبول الشهادة في حقوق العباد أن تكون هناك دعوى من قبل صاحب الحقّ أو وكيله؛ والسبب أن الشهادة متوقفة على مطالبة صاحب الحقّ، وهي لا تقوم إلا بدعوى<sup>(٦١)</sup>. وعلى ذلك اتّفاق الفقهاء.

أمّا بالنسبة إلى حقّ الله تعالى فلا يشترط لقبول الشهادة سبق الدعوى؛ وذلك لوجوب إقامتها على كلّ أحد. ولما كان الوقف من الحقوق التي يرجع فيها حقّ الله فإن الشهادة فيها تقبل حسبة، ولو بدون سبق دعوى من أحدٍ بذلك<sup>(٦٢)</sup>. فمن علم بوقفٍ

وضع الغير يده عليه يشغله ويصرف ريعه في غير مصارفه وجب عليه المبادرة إلى الشهادة<sup>(٦٣)</sup>.

وقبول الشهادة حسبةً منحصرٌ فيما لو كانت الشهادة على ثبوت أصل الوقف، أما لو كانت على إثبات الاستحقاق فيه مثلاً فلا تقبل بالاتفاق، ولا بُدَّ عندها من تقديم الدعوى ممن يدعي الاستحقاق في الوقف، ويقدم الشاهد شهادته على ذلك عند طلبها أمام القاضي<sup>(٦٤)</sup>.

واستثنى بعضُ فقهاء المالكية من وجوب المبادرة إلى الشهادة في أصل الوقف حتى مع عدم وجود دعوى حالة الوقف على المعين<sup>(٦٥)</sup>، فإنه لا يجب فيه المبادرة؛ لأن الوقف على معين يرجح فيه حقّ الأدمي، فله حق إسقاطه حتى بعد قبوله<sup>(٦٦)</sup>.

ولقد اشترط الفقهاء كذلك لقبول الشهادة مطلقاً أن تكون مطابقة للدعوى ولو في المعنى. لكن ذلك شرط في ما يرجح فيه حقّ العبد؛ لوجوب سبق الدعوى فيه على الشهادة. أما ما يرجح فيه حق الله تعالى، كما في إثبات أصل الوقف، فلا؛ لأن تقدم الدعوى ليس شرطاً، فوجودها كعدمها، فلا يضر عدم التوافق<sup>(٦٧)</sup>.

واشترط كذلك مطابقة الشهادة للشهادة، بأن يتطابق اللفظان في إفادة المعنى. وفصل أبو حنيفة بضرورة التطابق على الوضع، لا التضمين. واكتفى محمد وأبو يوسف، صاحباً أبي حنيفة، بالموافقة المعنوية، ولو بالتضمين<sup>(٦٨)</sup>.

وفي الشهادة على الوقف، لو شهد شاهدان بأن داراً بعينها موقوفة، وزاد أحدهما شيئاً، أو زاد كل واحدٍ منهما شيئاً على الآخر، تبطل الزيادة، وتقبل الشهادة على ما اتفقا عليه<sup>(٦٩)</sup>.

فلو قال أحدهما: إن الواقف جعل الأرض صدقةً موقوفة على فلان، وشهد الآخر أنه جعلها على الآخر، قبلت الشهادة على أصل الوقف<sup>(٧٠)</sup>، وتكون الغلة للفقراء والمساكين؛ لأنهما اتفقا على الشهادة بأنها صدقة موقوفة، واختلفا في ما سوى ذلك، فيقبل ما اتفقا عليه، ويرد ما اختلفا فيه.

أما اختلاف الشهود في زمان الوقف ومكان صدور الوقف من الواقف وانعقاده فلا يؤثر في الشهادة في شيء؛ وذلك لأن الألفاظ تتكرر في كل زمان ومكان<sup>(٧١)</sup>. نعم، لو اختلفا في المحل الموقوف فإن ذلك يؤثر في الشهادة، فيبطلها<sup>(٧٢)</sup>.

واشترط فقهاء الأحناف لقبول الشهادة في دعوى الوقف خاصة ذكر الواقف والجهة الموقوف عليها. لكن اشتراط الواقف ليس محل اتفاق بينهم؛ فثمة من فرق بين الوقف القديم والوقف الجديد، فاشتراط ذلك في الثاني، دون الأول، فجوز الشهادة في الوقف القديم، ولو بدون ذكر الواقف؛ تغليباً لمصلحة الوقف. ومنهم من حمل هذا الرأي على اختلاف الصاحبين مع أبي حنيفة في ملكية العين بعد وقفها. فأبو حنيفة يرى بقاء الملك على حكم ملك الواقف، فلا بد من ذكر الواقف لقبول الشهادة. ولما كانت الفتوى في الوقف على مذهب أبي يوسف، الذي يرى انتقال ملكية العين الموقوفة إلى ملك الله تعالى، فإن الراجح في مذهب الحنفية عدم اشتراط ذكر الواقف في الشهادة على الوقف<sup>(٧٣)</sup>.

### الشهادة بالتسامع

ولقد اشترط الفقهاء أن تكون الشهادة مفيدة لمعنى العلم واليقين، لا لمعنى الظن والتخمين. واستدلوا له بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦)، وبما روي عن ابن عباس من أن رجلاً سأل النبي ﷺ عن الشهادة؟ فقال ﷺ: هل ترى الشمس؟ قال: نعم، قال ﷺ: مثلها فاشهد أو دَعُ<sup>(٧٤)</sup>. وإذا كان الأصل في الشهادة اعتماد اليقين<sup>(٧٥)</sup> فإنه لا يجوز للمرء أن يشهد إلا بما علمه عن رؤية أو سماع<sup>(٧٦)</sup>.

ولم يستثن الفقهاء من ذلك إلا حالات محدّدة، أجازوا فيها الشهادة بالتسامع. وما يعيننا هنا هو اتفاقهم على جواز الشهادة بالتسامع على أصل الوقف<sup>(٧٧)</sup>. واحتجوا لذلك بأن السماع على الأول سماع من الشهود عليه، نحو: الإقرار والطلاق والعق والوقف... إلخ. فهو يشهد بما يسمع، والشهادة بالقول يشترط فيها الإبصار والسمع... وعلى الثاني: سماع من جهة الاستفاضة في ما يتعدّر علمه في الغالب إلا بذلك. وهذا هو الذي يسمّى الشهادة بالتسامع أو الاستفاضة. وإذا كان الفقهاء قد اتفقوا على صحة الشهادة على أصل الوقف بالتسامع، فإنهم اختلفوا في جوازه بالنسبة إلى شروط الواقف على ثلاثة أقوال: الأول: عدم الجواز. وهو رأي الحنفية، والراجح من مذهب الشافعية، وهو رأي

**الثاني:** جواز الشهادة على الشروط إذا ذكرها مع شهادته بأصل الوقف. وهو رأي ابن الصلاح الشافعي<sup>(٧٩)</sup>.

**الثالث:** الجواز مطلقاً. وهو الراجح من مذهب الحنابلة، حيث أجازوا الشهادة بالاستفاضة على أصل الوقف ومصرفه<sup>(٨٠)</sup>.

ولقبول الشهادة بالاستفاضة في الوقف يشترط أن يقوم في نفس الشاهد صدق ما سمعه من الناس.

وعليه فلا يكفي أن يقول: سمعت الناس يقولون كذا، وإن كانت شهادته مبنية عليها، بل يقول: أشهد أن هذه الأرض وقف مثلاً على الفقراء والمساكين؛ لأنه قد يعلم خلاف ما سمع. فلو صرح بذلك لم تقبل شهادته على الأصح؛ لأن كلامه يشعر بعدم جزمه بشهادته، كما أن القاضي لا تزيده الشهادة هذه شيئاً على ما يعلمه، فلا يجوز له أن يحكم بها<sup>(٨١)</sup>. واستثنى من ذلك ما لو ذكره لتقوية أو حكاية حال، كما لو قال بعد شهادته: لم أعين الوقف، ولكن اشتهر عندي أو أخبرني به من أثق به، فإن شهادته حينئذٍ صحيحة<sup>(٨٢)</sup>.

### الشهادة على الشهادة

ويقصد بها الشهادة غير المباشرة التي يشهد فيها الشاهد على ما سمعه من الشاهد الأصلي، الذي يشهد بما رآه أو سمعه بنفسه. وقد أجاز الفقهاء مثل هذه الشهادة استحساناً؛ للضرورة؛ ولقيام الحاجة إليها؛ لأن الأصل قد يتعذر عليه أداء الشهادة بنفسه أمام القاضي؛ لمرض أو سفر أو نحو ذلك؛ ولأن الشهادة حق لازم، فيشهد عليها كسائر الحقوق؛ ولأنها طريق تظهر الحق، كالإقرار؛ ولأن عدم قبولها قد يفوت كثيراً من الحقوق على أصحابها<sup>(٨٣)</sup>.

واستثنى جمهور الفقهاء - عدا المالكية - من ذلك الحدود والقصاص، فلا تقبل فيها الشهادة على الشهادة. وحجّتهم في ذلك أن الحدود تُدرأ بالشبهات<sup>(٨٤)</sup>. أما المالكية فيرون جوازها في إثبات أي حق من الحقوق، سواء كان ذلك حق الله أم حق الناس<sup>(٨٥)</sup>. هذا في العموم.

#### ● الدعاوى والمنازعات في الوقف

وأما في الوقف فلقد أجاز الفقهاء إثباته بالشهادة على الشهادة، سواء في ذلك أصله أم شرائطه. وقيد الشافعي في الوقف على الجهات العامة<sup>(٨٦)</sup>. والأول هو الراجح. وعلى الشاهد أن يؤدّي الشهادة على الصفة التي تحملها، فيقول: أشهد أن فلاناً يشهد أن الأراضي الفلانية موقوفة من قبل فلان على الفقراء والمساكين، أو على أولاده... إلخ<sup>(٨٧)</sup>.

#### ج - اليمين، والنكول عنها

اختلف العلماء في اعتبار اليمين أو النكول عنها طريقاً من طرق الإثبات في القضاء.

#### معنى اليمين اصطلاحاً

واليمين في الاصطلاح: حلف بالله تعالى بفعل شيء أو تركه<sup>(٨٨)</sup>، أو هي قسم بالله تعالى يصدر من أحد المتخاصمين على صحة دعواه أو عدم صحتها<sup>(٨٩)</sup>. ولا خلاف بين العلماء في وجوب توجيه اليمين إلى المدعى عليه المنكر إذا طلبها المدعى عند عجزه عن إثبات دعواه، أو تنازله عن تقديم البيّنة. واستدلوا له بقول النبي ﷺ: «البيّنة على من ادّعى، واليمين على من أنكر»<sup>(٩٠)</sup>.

#### حجّيته واعتباره

وإذا كان الفقهاء قد اتفقوا على وجوب توجيه اليمين إلى المدعى عليه، فإنهم اختلفوا في اعتبار اليمين طريقاً من طرق القضاء على قولين:

**الأول:** إن اليمين طريق من طرق القضاء، ينقضي بأدائها الحق، وتقطع الخصومة. فإذا وجّه المدعى اليمين إلى المدعى عليه، وحلف، رُدّت الدعوى؛ وذلك لأن المدعى بتوجيه اليمين إلى المدعى عليه قد تنازل عمّا سواها من الأدلة. وينبني عليه أنه إذا أقام المدعى بيّنة على ما حلف عليه المدعى عليه المنكر لم تسمع. وهذا هو مذهب المالكية والظاهرية الإمامية، وقول مهجور للأحناف<sup>(٩١)</sup>.

**الثاني:** عدم اعتبار اليمين طريقاً من طرق القضاء، بمعنى أنه لو حلف المدعى

عليه فإن ذلك لا يبطل حق المدعى في إقامة دعوى جديدة عند ظهور البيّنة<sup>(٩٢)</sup>. لكن الذي يرجح القول الأول أنه يسدّ باب التنازع، ويحسم الخصام الذي قد يتجدّد بترك المدعى به في يد المدعى عليه، مع عدم إبطال حق المدعى في البحث عن وسائل يثبت بها ما يدّعيه من حق، ممّا يفتح أمامه باب التزوير والاحتيال.

### معنى النكول

أما النكول فهو في الاصطلاح الامتناع عن اليمين إذا وُجّهت من القاضي إلى المدعى عليه المنكر، بناءً على طلب المدعى<sup>(٩٣)</sup>.

### حجّيته

ولقد اختلف العلماء في حجّية النكول، كاختلافهم في حجّية اليمين، وتنازعوا في اعتباره طريقاً للإثبات أو لا، على ثلاثة أقوال:

**الأول:** إنه طريق من طرق الإثبات، فيحكم على المدعى عليه إذا نكل عن اليمين الموجهة إليه إذا طلبها المدعى في مجلس القضاء. وهو مذهب الأحناف<sup>(٩٤)</sup>، وإحدى روايتين عن أحمد، وهو الذي اختاره أتباعه<sup>(٩٥)</sup>، وهو الراجح من مذهب الإمامية<sup>(٩٦)</sup>.

واستدلّوا له بجملة أخبار، منها: الخبر السابق عن النبي ﷺ: «البيّنة على المدعى، واليمين على المنكر»، بتقريب أنه ﷺ قسّم الحجّة، فجعل البيّنة في جانب المدعى، واليمين في جانب المنكر، والقسمة تنافي الشركة<sup>(٩٧)</sup>. مضافاً إلى ما ورد منه عن الصحابة في أقضيّتهم. وهو كثير.

**الثاني:** إن النكول وحده لا يعتبر طريقاً، بل لا بدّ من يمين المدعى، فإن حلف قضي له، وإن نكل لا يُقضى له بشيء، ورُدّت دعواه؛ لأن نكول المدعى عليه يحتمل أن يكون لأجل اشتباه عنده، أو لأجل التورّع عن اليمين الكاذبة أو الترفع عن اليمين الصادقة. وهو مذهب الشافعي<sup>(٩٨)</sup> ومالك<sup>(٩٩)</sup>، وصوّبه أحمد<sup>(١٠٠)</sup>، وهو أحد الرأيين عند الإمامية<sup>(١٠١)</sup>. وعمدة ما استدلّ به هؤلاء هو ما روي من أن النبي ﷺ ردّ اليمين على طالب الحق<sup>(١٠٢)</sup>.

**الثالث:** إنه لا يقضى للمدعى بنكول المدعى عليه، ولا تردّ اليمين على المدعى، بل يجبر المدعى عليه على اليمين. وهو مذهب الظاهرية<sup>(١٠٣)</sup>، ورأي الزيدية<sup>(١٠٤)</sup>. قال في المحلى: «فإن لم يكن للطالب بيّنة، وأبى المطلوب من اليمين أجبر عليها، أحبّ أم كره. ولا يقضى عليه بنكوله في شيء من الأشياء أصلاً، ولا تردّ اليمين على طالب البينة». واستدل له بعدم وجود دليل من القرآن، ولا من السنّة، ولا من الإجماع، على القضاء بالنكول، ولا باليمين المردودة. والنبي ﷺ قال: «بيّنتك أو يمينك ليس لك إلاّ ذلك». قال في المحلى: «فصحّ يقيناً أنه لا يجوز أن يعطى المدعى بدعواه دون بيّنة، فبطل بهذا أن يعطى شيئاً بنكول خصمه، أو بيمينه إذا نكل خصمه. وصحّ أن اليمين على المدعى عليه، فوجب أن لا يعطى المدعى يميناً أصلاً...»<sup>(١٠٥)</sup>.

ولليمين شروط لا مجال هنا لذكرها. هذا في اليمين بشكل عام. أما في خصوص الوقف فإنه لما كان المتولّي على الوقف هو الخصم في الدعوى المقامة من الوقف أو عليه فإن له صورتين: أن يكون مدّعياً، وأن يكون مدعى عليه. وفي كلتا الصورتين تطبّق القواعد الكلية الخاصة بالمسائل التي توجّه فيها اليمين على المدعى عليه، والتي لا تتوجّه اليمين، وهي<sup>(١٠٦)</sup>:

- كلّ موضع إذا أقرّ المدعى عليه يكون ملزماً، فإذا أنكر تلزمه اليمين.

- كلّ شخص يقرّ بشيء لا يجوز إقراره به، فلا تلزمه اليمين في حالة الإنكار.

وسوف نرى هاتين الصورتين للمتولّي من خلال تطبيق القاعدتين السابقتين في استعراضنا لصور النزاع في ما يلي:

### ١- صور المنازعة في الوقف

#### أولاً: المنازعة بين الناظر (المتولّي) وباقي جهات الوقف

##### أ- تعيين الناظر

إذا شرط الواقف ناظراً يقوم بتدبير شؤون الوقف ورعايتها والسهر عليها وتتميتها لزم، وكان أميناً على ما في يده من مال الوقف. ولقد نصّ الفقهاء على أنه يأخذ حكم الوكيل في حياته، وحكم الوصي بعد موته.

وكون الناظر وكيلاً ليس محلّ خلاف بين الفقهاء، بل الخلاف في مَنْ هو

وكيل عنه؟ أهو القاضي أو الواقف، كما هو مذهب أبو يوسف، أو أنه المستحقون، كما هو رأي محمد بن الحسن<sup>(١٠٧)</sup>.

ولو لم يكن ثمة ناظر بشرط الواقف، فلقد جعل الفقهاء حق تعيينه للقاضي، والأولى أن يولي في النظر مَنْ هو أهل له من ذرية الواقف أو أقاربه، لكنّه لو ولى من غيرهم صحّت توليته ونفذ تصرف مَنْ ولّاه، حتّى لو كان فيهم مَنْ هو أهل<sup>(١٠٨)</sup>. ولقد وضع قانون الوقف في مصر مثلاً قيوداً على تولية المحكمة للناظر، تقتضيها المصلحة، وهي كالتالي:

- إذا كان الوقف خيرياً، كالمسجد والمشفى، فعلى المحكمة أن تولي الناظر مَنْ شرط له الواقف ذلك؛ فإن لم يوجد مَنْ يستحق النظر بشرط الواقف فعلى المحكمة أن تولي مَنْ يصلح له من الذرية والأقارب؛ فإن لم يوجد منهم مَنْ يصلح لذلك فعلى المحكمة أن تولي ذلك وزارة الأوقاف. وعمل ذلك بأن الوقف الخيري بمثابة الأموال المخصّصة للنفع العام؛ لأنه جعل ريعه كهبة برّ عام<sup>(١٠٩)</sup>.

أما في الوقف الأهلي فإن كانت أعيانه مقسومة، بحيث كان لكلّ مستحق نصيب مفرز، وجب على المحكمة إقامة كلّ مستحقّ ناظراً على حصته متى كان أهلاً للنظر، وافق ذلك شرط الواقف أو لا، وهو مذهب الحنابلة؛ فإن لم يكن أهلاً للنظر قام وليّه مقامه. وهو ما أخذ به قانون الوقف<sup>(١١٠)</sup>.

وأما إذا لم تكن الأعيان مقسومة، بأن لم يكن لكلّ مستحقّ حصّة مفرزة، فعلى المحكمة أن تولي ناظراً واحداً فقط؛ لأن تعدّد النظائر منشأ يضعف استغلال الأعيان الموقوفة، وهو يؤدّي إلى الإضرار بمصالح المستحقّين، أو أن تجعل كل ناظر مختصاً بقسم من أعيان الوقف، يستقل بإدارته ويكون مسؤولاً عنه. وعلى المحكمة أن تولي ناظراً من بين المستحقّين عندما تكون الأعيان غير مفرزة، ما دام يوجد فيهم أهل للنظر. وإذا قضت الضرورة بتولية أجنبي؛ لفقدان الأهلية في المستحقّين، كانت توليته مؤقتة... ثم إذا وجد عندها من المستحقّين مَنْ تتوفّر فيه شروط الأهلية تقرّر المحكمة إنهاء ولاية الأجنبي...

وعلى المحكمة أن تأخذ برأي المستحقّين في أمر تولية الناظر، سواء كان من المستحقّين أم كان أجنبياً.



وما عليه العمل الآن في القانون المدني أن يتبع شرط الوقف كلما وجد من المستحقين مَنْ هو أهل، سواء كان الوقف خيرياً أم أهلياً، ولا تنتهي ولاية الناظر الأجنبي عند وجود مَنْ هو أهل من المستحقين، إلا إذا لم يكن مولى بشرط الوقف<sup>(١١١)</sup>.

## ب - مسؤولية الناظر

والناظر حينما يؤدي أعمال النظارة فهو يؤديها متفرداً، لا يشاركه فيها أحد، ولا يباشرها غيره إلا بإذنه وموافقته<sup>(١١٢)</sup>.

وبما أن الأوقاف من المصالح العامة، أو تؤول إليها، كان لا بُد من متابعة أعمال الناظر ومراقبتها؛ منعاً للخيانة أو الاستغلال، أو سوء التصرف والتدبير. ولقد أوكل الفقهاء إلى القاضي مهمة المراقبة والمتابعة والإشراف<sup>(١١٣)</sup>، والتأكد من موافقة تصرفات الناظر وأعماله للأحكام الشرعية ومصلحة الوقف، ثم جعلوا له كذلك حق محاسبته وتضمينه ما يفوته على الوقف من مال...، أو عزله إن ظهر ما يوجب ذلك<sup>(١١٤)</sup>. فالقاضي إذن بمثابة ناظر عام، ينظر في مجمل الأوقاف، ويكون نظره عليها نظر مراقبة ومحاسبة، لا نظر تصرف<sup>(١١٥)</sup>.

وقد يراقب القاضي أعمال الناظر بنفسه، ويشرف عليها<sup>(١١٦)</sup>، أو يضم إليه ثقة أميناً، سمّاه الأحناف ناظر الحسبة<sup>(١١٧)</sup>، وهو يكون في حالات ثلاثة:

١. أن لا يقوم الناظر بأعمال الوقف كما يجب، ويقصر أو يفرط في ما تقتضيه وظيفة النظارة<sup>(١١٨)</sup>، فيعين القاضي معه ثقة أميناً يعينه من خلالها على أداء مهامه. فهل يستقل حينها الناظر بالتصرف أو أنه لا يستقل، بل لا بُد له من الرجوع إلى رأي الثاني، فلا يتصرف إلا بإذنه؟<sup>(١١٩)</sup> ذهب الأحناف إلى الأول<sup>(١٢٠)</sup>؛ وإلى الثاني ذهب المالكية<sup>(١٢١)</sup> والشافعية<sup>(١٢٢)</sup> والإمامية<sup>(١٢٣)</sup>.

٢. إذا طعن بعض الناس بالناظر واتهموه بالخيانة، من دون بيّنة على ذلك، فللقاضي أن يضم إليه ثقة أميناً يراقبه، ويشاركه في النظارة، ولا يجوز عزله بمجرد ذلك من غير خيانة ظاهرة<sup>(١٢٤)</sup>.

وإذا ضم القاضي ثقة إلى الناظر رجع الأخير إلى رأيه في أعمال النظارة، ولا

يتصرف إلا بإذنه<sup>(١٢٥)</sup>.

٣. إذا جعل الواقف النظارة لفاسق، أو لعدل ففسق، ضم القاضي إليه أمانة ثقة؛ جمعاً بين حقين: العمل بشرط الواقف؛ وحفظ الوقف<sup>(١٢٦)</sup>.

### ج - المنازعة بين المتولي من جهة القاضي والمستحقين من جهة أخرى

ولما كان الناظر أميناً على ما في يده من أموال الوقف فهو مسؤول عما يقوم به من تصرفات. وإذا كان للقاضي أن يشرف على أعمال الناظر وتصرفاته، وأن يراقبه ويحاسبه على إخلاله بوظيفته...، فلقد جعل الفقهاء كذلك للمستحقين حق محاسبته، ومخاصمته إذا كانوا معينين، ولهم حق مطالبته أمام القضاء ببيان ما استفاده الوقف من غلة، ووجوه التصرف التي اتبعها<sup>(١٢٧)</sup>.

واستدلوا لذلك بأن النبي ﷺ كان يحاسب عامله على الصدقة، مع أن له ولاية صرفها، والمستحق غير معين، فبالأولى إذا كان معيناً<sup>(١٢٨)</sup>؛ ولأن المستحقين المعينين يملكون منافع الوقف وغلاته، والناظر إنما يتصرف في ما يملكون، فلهم محاسبته ومساءلته<sup>(١٢٩)</sup>.

فللمستحق حق المخاصمة حينئذ في الوقف ومنازعة المتولي، مع أنه ليس خصماً في الدعوى، وأن الخصم هو المتولي. ويقرر الفقهاء صورتين لذلك:

١. أن يخاصم المستحق المتولي في دعوى يرفعها لإثبات أحقيته في التولية، أو أنه من المستحقين في الوقف، أو أن المتولي لم يدفع له كل ما يستحقه من الغلة، أو يطالب من قبل المتولي برد ما أخذه من الغلة زيادة على استحقاقه<sup>(١٣٠)</sup>.

٢. أن يأذن القاضي لأحد المستحقين في الوقف بمخاصمة المتولي إذا كان المتولي منصوباً من قبل الواقف، وذلك بأن ينصبه متولياً مؤقتاً، توكل إليه مهمة مقاضاة المتولي الأصلي، كمحاسبته على خيانة، أو طلب عزل؛ لعجز أو تقصير في إدارة الوقف<sup>(١٣١)</sup>.

والمتولي في كل الأحوال إما أن يكون مدعياً أو مدعى عليه. فإن كان مدعياً فإن أمكنه إثبات دعواه بالبينة فهو؛ وإلا فله تحليف المدعى عليه. ولا يملك المدعى عليه رد اليمين، ويقضى عليه بنكوله<sup>(١٣٢)</sup>. ولو ادعى الناظر

#### ● الدعاوى والمنازعات في الوقف

الأمين الصرف على المستحقين، وأنكروا، فإنه يقبل قوله في ما يدّعيه بلا بيّنة؛ لأنه من جملة عمله في الوقف<sup>(١٣٣)</sup>؛ ولأنه أمين، والأمين يقبل قوله إذا ادّعى إيصال الأمانة إلى مستحقيها. وهل يحلف؟ اختلف الأحناف، والأغلب عندهم أنه يحلف<sup>(١٣٤)</sup>؛ وذهب آخرون إلى أن لا يحلف.

وإن كان مدّعى عليه فعلى المدّعي إثبات دعواه على المتولّي بالبيّنة؛ فإن عجز فهنا حالتان:

**الأولى:** إذا كانت الدعوة متعلّقة بأجرٍ ولم يدّع بوقوعه من قبل المتولّي نفسه، فلا توجه اليمين إلى المتولّي. كما أن نكوله لا يعتبر سبباً للحكم؛ وذلك لأن النكول عن اليمين إما أن يكون بذلاً أو إقراراً، وكلا الأمرين لا يملكهما المتولّي في حقّ ما سلّط عليه شرعاً<sup>(١٣٥)</sup>.

**الثانية:** إذا كانت الدعوى ناشئة عن تصرّف واقع من قبل المتولّي نفسه فإن الفقهاء يرونّ توجه اليمين إليه، وإذا نكل حكم عليه بنكوله؛ لأن اليمين متعلقة بفعل نفسه، سواء كان الحقّ المدّعى من قبل المستحقين، كما هو موردنا، أو كان من قبل أجنبيّ، كما لو ادّعى شخصٌ على المتولّي طالباً تسليمه دار الوقف التي استأجرها منه، وأنكر المتولّي ذلك<sup>(١٣٦)</sup>.

ولا يملك المتولّي في كلّ حالات الادّعاء حقّ الإقرار أو تصديق المدّعي، سواء كان الإقرار متصلاً بأصل الوقف أو بغلّته ومنافعه؛ لأنه ليس خصماً أصيلاً في الدعوى، بل وكيل عن غيره<sup>(١٣٧)</sup>.

فلو ادّعى شخصٌ الاستحقاق في الوقف، أو أن له زيادة في الغلة هي من حقّه، فليس له أن يقرّ له، ولا يعتدّ بإقراره.

ولقد استثنى الفقهاء من ذلك حالتين:

**الأولى:** إذا ادّعى عليه بفعلٍ فعله بنفسه، كما لو أجر داراً للوقف، ثم حدث نزاعٌ بينه وبين المستأجرين، فإنه يملك الإقرار بالعقد.

**الثانية:** أن يكون إقراره موافقاً لشرط الواقف فإن إقراره صحيحٌ، كما لو أقر متولّي الوقف في دعوى مقامة ضده من قبل شخصٍ يدّعي استحقاقاً له في الغلة باعتباره من ذرية الواقف الموقوف عليهم، وأن شرط الواقف يقتضي إعطاء حصة

المتوفى إلى ذريته، واعتراف المتولي بالدعوى، وكانت الوقفية تحتوي على هذا الشرط، بإقراره معتبر، ولا يلتفت إلى إنكاره بعد ذلك<sup>(١٣٨)</sup>.

### المنازعة بين المتولي والقاضي

قلنا أن للقاضي محاسبة الناظر، سواء اتهمه أم لم يتهمه؛ لأنه ناظر عام يرقب شؤون الأوقاف، ويشرف عليها، ويرقب أعمال الناظر والمتولين<sup>(١٣٩)</sup>. ولقد اختلف الفقهاء في كيفية محاسبة القاضي للناظر، وقبول قوله، على ثلاثة أقوال:

**القول الأول:** للحنفية<sup>(١٤٠)</sup> والمالكية، حيث فرقوا بين كون الناظر أميناً وبين كونه غير أمين.

فقال الأحناف: لو كان أميناً معروفاً بذلك اكتفى القاضي منه بالإجمال في بيان تصرفاته في الوقف وكيفية صرف الغلة، ومصارف الوقف المختلفة، من غير أن يجبره على التفصيل. ويقبل قوله بلا بيّنة في صرف غلة الوقف في ما لا يكذّبه الظاهر<sup>(١٤١)</sup>. ثم فصلوا في قبول قول الناظر في حالة الإنكار بين إنكار المستحقين الصرف لهم وبين إنكار أرباب الوظائف الصرف لهم... فلو ادّعى الصرف على المستحقين قبل قوله بلا بيّنة. وهل يحتاج إلى يمين؟ ذهب بعض الأحناف إلى ذلك؛ والأكثر على عدم تحليفه<sup>(١٤٢)</sup>.

ولو ادّعى الصرف على أرباب الوظائف فلقد اختلف في قبول دعواه على قولين: **الأول:** قبول دعواه؛ لأنه أمين<sup>(١٤٣)</sup>. وهو قول أغلب الأحناف. **الثاني:** إنه لا يقبل قوله؛ لأن ما يأخذه أرباب الوظائف من قبيل: الأجرة... وهو قول أبو السعود<sup>(١٤٤)</sup>.

ولقد ذكر الأحناف حالة يحلف فيها الناظر الأمين، وهي فيما لو اتهمه القاضي، وهو يحلفه على كل حال، سواء ادّعى عليه شيئاً معلوماً أو غير معلوم<sup>(١٤٥)</sup>. وإذا كان الناظر غير أمين فإن القاضي لا يكتفي منه بالإجمال، ويجبره على تقديم حساب بالتفاصيل؛ فإن امتنع أو ماطل هددته وخوّفه؛ فإن قدم الحساب؛ وإلاّ اكتفى القاضي منه باليمين<sup>(١٤٦)</sup>. ولقد ذكر الأحناف حالات يطالب فيها الناظر

بالبينة، ولا يكتفي فيها بمجرد قوله أو يمينه، وهي:

١. إذا ظهرت خيانتته فإنه لا يصدق قوله، ولو بيمينه<sup>(١٤٧)</sup>.
٢. إذا ادعى الناظر أمراً يكذبه الظاهر فلا يصدق قوله، ولو بيمينه<sup>(١٤٨)</sup>.
٣. إذا اتّصف بما يخالف الشرع من الصفات، كما لو ظهر فسقه، فلا يقبل قوله إلا ببينة<sup>(١٤٩)</sup>.
٤. إذا كان الناظر مفسداً مبدئاً. وبه أفتى أبو السعود<sup>(١٥٠)</sup>.

وذهب المالكية إلى أنه إذا اشترط الواقف في أصل الوقف أن لا يصرف الناظر شيئاً إلا بمعرفته فإن الناظر لا يصدق في ما ادّعه من صرف الغلة، وإن كان أميناً، إلا ببينة؛ عملاً بشرط الواقف. فإن لم يشترط الواقف ذلك فإن الناظر يصدق بلا يمين في ما ادّعه من صرف الغلة إن كان أميناً؛ فإن لم يكن أميناً أو اتّهمه<sup>(١٥١)</sup> القاضي فإنه لا يصدق إلا بيمين.

**القول الثاني:** للشافعية الذين فرّقوا بين كون الموقوف عليهم معينين وبين كونهم غير معينين. فلو ادّعى الناظر صرف الغلة لهم، وكان غير معين، فلا يصدق، والقول قولهم في عدم الصرف، ولهم مطالبته بالحساب. وإن كانوا غير معينين فإنه يصدق في دعوى الصرف، وللقاضي مطالبته في أوجه الوجهين، وإن اتّهمه حلفه<sup>(١٥٢)</sup>.

**القول الثالث:** للحنابلة، حيث فرّقوا في محاسبة الناظر بين كونه متبرّعاً وبين كونه غير متبرّع. وعلى الأول القول قوله مع يمينه؛ وعلى الثاني لا يقبل قوله إلا ببينة. وعلى الأول بأنه قبض المال لنفع مالكه فقط، فيقبل قوله، كالوصي والمودع المتبرّع.

وعلّلوا الثاني بأنه قبض العين لحظةً، فلا تقبل دعواه إلا ببينة<sup>(١٥٣)</sup>. ولقد قرّر قانون الوقف المصري مسؤولية الناظر جنائياً إذا اختلس مالاً من أموال الوقف أو بدّده أو أساء استعماله؛ لأن يده يد وكالة عن المستحقين، فتسري عليه أحكام الوكيل، ويسأل جنائياً عن فعله<sup>(١٥٤)</sup>، ولا يقبل قوله في الصرف وفي تسليم الغلة للمستحقين إلا بسنن كتابي. ولو مات مجهلاً مالاً ضمن من تركته، وكان ورثته مسؤولين عنه، ولو قصر في المحافظة على أعيان الوقف أو غلّته ضمن.

ولم يستثن القانون من ذلك إلا حالتين:  
الأولى: إذا كان تصرفه مما جرى العرف به بعد أخذ سند به، كصرف ثمن  
على الفقراء أو إطعامهم.  
الثانية: إذا كان متطوعاً ولا أجر له على أن يكون تقصيره يسيراً لا يعتد  
به<sup>(١٥٥)</sup>.

### ثانياً: المنازعة في الاستحقاق في الوقف، وتفسير شرط الواقف

من صور النزاع والخصومة في الوقف ذاك الذي يكون منشؤه دعوى  
الاستحقاق. وهو إنما يوجد عند عدم ذكر الواقف صراحةً مستحقين بأعيانهم،  
واكتفائه بالفاظ من قبيل: ولدي وأولادي، فلا يعرف أنه هل قصد من ولده أو أولاده  
ما يشمل أولاد الأولاد كذلك وما يشمل أولاد الظهور وأولاد البطون؟ وهل قصد أن  
يدخل أولاد الأولاد مع الأولاد في الشركة عند موت آبائهم، فيشاركون أعمامهم في  
الاستحقاق؟

وعلى أي حال فلو كان الواقف موجوداً فالقول قوله في تحديد مقصوده، وإلا  
وقع النزاع.

وقد يكون كلام الواقف واضحاً لا لبس فيه، فلا يكون هناك موضوع للنزاع  
حينئذٍ. ولو ادّعى رجل الاستحقاق احتجّ عليه بكلام الواقف، كما لو قال مثلاً: هو  
وقف على أولادي وأولاد أولادي من أبناء الظهور، دون أبناء البطون، يتساوون في غلته،  
يأخذون منها حق آبائهم عند موتهم، وهو بعدهم للفقراء. كان المستحق هنا واضحاً لا  
ينازع في حقيقته<sup>(١٥٦)</sup>.

وكذا لو قال: وقفت على أولادي من أبناء الظهور، ويكون بعده لأولاد  
أولادهم، لا يشاركون أعمامهم ما داموا أحياء. فهو واضح لا يقبل مخاصمة أو نزاع.  
نعم، يحصل النزاع فيما لو وقف على أولاده وعلى أولاد أولاده، فتموت ابنة له،  
فهل ينتقل حقها في الاستحقاق إلى أولادها أو لا؟

ومثله ما لو ذكر الواقف طبقة واحدة بلفظ المفرد، كأن يقول: وقفت على  
ولدي، ثم على الفقراء، فهل ينفرد بالاستحقاق أولاده المباشرين، فلا يشمل أولاد

الأولاد؛ لأنه اقتصر في الاستحقاق على طبقة واحدة؛ لأن الولد المضاف إلى الشخص حقيقة في ولده المباشر، وولد الولد ولدٌ على المجاز، ولا يجمع بين الحقيقة والمجاز، أو أنه يشملهم؛ لأنه ولد عرفاً؟

وكذا ينشأ النزاع فيما لو قال الواقف: وقفتُ داري هذه على أولادي لصلبي بالسوية بينهم، ثم على أولاد أولاده، ثم على أولاد أولاد أولادهم، بطناً بعد بطن، ونسلًا بعد نسل. فلو مات عن ثلاثة ذكور وبنتين، ثم توفي أحد الذكور عن ثلاثة أولاد وثلاث بنات، وإحدى البنتين عن ولد، فكيف تقسم الغلة؟ وينشأ النزاع هنا في أولاد إحدى البنتين، هل يدخلون في الوقف أو لا، فيعود نصيب أمهم إلى أصل الغلة؟

ومنه أيضاً: ما لو قال الواقف: وقفتُ داري هذه على أولادي، ثم على أولاد أولادي، ثم على أولادهم، فهل يدخل ولد الولد لو مات أبوه في حياة أعمامه أو لا؟ وهل يكون الترتيب هنا ترتيب طبقات، فلا يستحق أحد من الطبقة الثانية ما دام هناك مستحق من الأولى، أو أن الترتيب ترتيب أولاد، فيستحق ولد الولد نصيب أبيه بعد موته، ولو كان هناك مستحق من الطبقة الأولى؟ وللفقهاء<sup>(١٥٧)</sup> في مثل هذه المواضع مذاهب، وهم لم يتفقوا على قاعدة يمكن الاحتكام إليها عند حصول التنازع في الاستحقاق في الصور التي عرضنا بعضها.

ويمكن إرجاع النزاع<sup>(١٥٨)</sup> في ذلك إلى طبيعة نظرهم إلى الوقف، وأنه عمل يتضمن معنى التقرب والعبادة، فيفسر قول الواقف المطلق في ما يحقق القرية، كما عليه الحال عند الحنابلة؛ أو أنه عقد من جملة العقود<sup>(١٥٩)</sup>، فيحمل فيه كلام الواقف المطلق على ظاهره، حتى لو اقتضى حرمان بعض طبقات الذرية من غلة الوقف، ولو مع حاجتهم إليها، كما هو حال الأحناف والمالكية والظاهرية والإمامية<sup>(١٦٠)</sup>.

والذين يعتبرون الوقف قريةً يفسرون شرط الواقف بما يحقق ذلك، فلا يعتبر من الشروط إلا ما يحققها؛ لأن الإنسان ليس له أن يبذل ماله إلا في ما فيه منفعة في الدين والدنيا. فما دام الإنسان حياً فله أن يبذل ماله في تحصيل الأغراض المباحة؛ لأن في ذلك نفعاً معتداً به مرغوباً؛ وأما الميت فلا يبقى له بعد موته من عمل ينتفع به إلا عمل صالح أقر به وأعان عليه أو هدى إليه، فلا يعتد بما ليس طاعة منها، ولا ينتفع به الميت بعد موته. فإذا اشترط الواقف عملاً أو صفة لا ثواب فيها كان السعي في

تحصيلها سعيًا في ما لا نفع فيه، لا في الدنيا ولا في الآخرة. ومثله لا يجوز؛ لأن المقصود من الوقف التقرب. ولذلك اتجه ابن تيمية<sup>(١٦١)</sup> إلى القول ببطلان الشروط التي لا تتحقق منها القرية، وبنى على ذلك أمرين:

**الأول:** إن الوقف ينفذ بعد الوفاة في أكثر مقاصده إذا كان يتحقق منها فعل القرية، بمعنى إذا كانت مطلوبة من الشرع على جهة النذب والاستحباب. أما ما يكون منها على جهة الإباحة فلا ينفذ؛ لأنه لا يتحقق منه فائدة للميت بعد وفاته، وإن تحققت في حياته.

**الثاني:** إن ما لا قرية فيه من الشروط فلا يجب الوفاء به. وإلى مثله ذهب ابن القيم، حيث قال: «الإثم مرفوع عمَّن أبطل من شروط الواقفين ما لم يكن إصلاحاً... وما كان فيه حيفاً أو إثم»<sup>(١٦٢)</sup>. وهو قسم الشروط إلى أربعة، فقال: «وبالجملة شروط الواقفين أربعة: شروط محرمة في الشرع؛ وشروط مكروهة لله سبحانه؛ وشروط تتضمن ترك ما هو أحب إلى الله ورسوله؛ وشروط تتضمن ما هو أحب إلى الله ورسوله. فالأقسام الثلاثة الأولى لا حرمة لها ولا اعتبار، والقسم الرابع هو الشرط الواجب الاعتبار»<sup>(١٦٣)</sup>.

وسئل عن الواقف إذا ما وقف ماله على أشخاص وارتضاهم، ولم يرَضَ بنقله لغيرهم، وإن كان الإنفاق عليهم أفضل من الإنفاق على الموقوف عليهم، فأجاب: «إن الله سبحانه ملك الواقف المال لينتفع به في حياته، وأذن له أن يحبسه؛ لينتفع به بعد مماته؛ فإن حاف أو جار فلا إثم في وصيته أو وقفه على ردّ ذلك الجور والحيف والإثم. ورفع الله سبحانه الإثم عمَّن يردّ ذلك الحيف من الورثة والأوصياء، وهو لم يملكه الله تعالى أن يتصرّف في تحبّيس ماله بعده إلا على وجه يقربه إليه ويرضاه، لا على أيّ وجه أراد».

ومثله ما جاء في الفتاوى الكبرى لابن تيمية، حيث قال: «ولا يلزم الوفاء بشرط الواقف إلا إذا كان مستحباً خاصة، وهو ظاهر المذهب؛ أخذاً من قول أحمد في اعتبار القرابة في أصل الجهة الموقوف عليها...»<sup>(١٦٤)</sup>.

وفي شرح منتهى الإرادات: «إن الطلاق - في شرط الواقف - إذا كان له عرف صحّ وحمل عليه، وعرف المصرف هنا أولى الجهات به، وورثته أحقّ الناس ببرّه»<sup>(١٦٥)</sup>.



#### ● الدعاوى والمنازعات في الوقف

ويقول: «إن لفظ الوقف.. يحمل على مذهبه وعادته في خطابه، ولغته التي يتكلم بها، وافق لغة العرب أو الشرع أو لا، والعادة المستمرة والعرف المستقر في الوقف يدل على شرط الوقف أكثر مما يدل على الاستفاضة...»، فلو قدر وسئل الوقف أن سكوته مثلاً عن أيلولة استحقاق الميث من الأولاد لا ينتقل إلى أولاد أولاده لصلبه، وإنما يعود إلى إخوته، فهل كان يوافق على ذلك، ويحرم أولاد أولاده لصلبه؟ والظاهر أن سكوته عن بيان الأيلولة ضمن الشروط مبني على العرف الشرعي، القاضي بأن من مات يعود نصيبه إلى ولده<sup>(١٦٦)</sup>. وقال محمد أبو زهرة: «ولا شك أن قيام فرع مقام أصله أقرب إلى العدالة والمصلحة، ومن يتتبع كتب الواقفين، وما ذكروا من الشروط؛ تأكيداً لحصر الوقف في الذرية، يتبين له جلياً أنه ليس من مقاصدهم أن يكون شيء من أوقافهم منقطع المصرف، ومستحقاً للفقراء، ولا أن يصرف نصيب من مات عن ولد إلى غيره، إلا إذا كان من قصده ذلك ونص عليه نصاً صريحاً»<sup>(١٦٧)</sup>.

وعلى مثل هذا المذهب فإن الوقف لو وقف على ذريته مطلقاً من غير قيد، بأن قال: وبيتي هذا وقف على أولادي أو أبنائي أو ولدي، أو قال: ولأولادهم من بعدهم، ثم أولاد أولادهم... ثم للفقراء، فإنه يستوي في الوقف أولاد الظهور وأولاد البطون، ويترتبون ترتباً أفراد. فلا يحرم ولد الولد عند موت أبيه، ولو كان هناك مستحق من الطبقة الأولى. ولا يصرف حق أبيه إلى أعمامه. ولو مات ولد للواقف قبل استحقاقه استحق أولاده عندما يؤول الاستحقاق إلى طبقة أبيه؛ لأن الفرع حينئذٍ محل محل الأصل.

وهذا هو الأظهر من مذهب الحنابلة، واعتبروه رأي أهل التحقيق عندهم<sup>(١٦٨)</sup>. وعلى ذلك نص قانون الوقف المصري، الصادر سنة ١٩٤٦، في المادة ٣٢ منه، حيث جاء فيها: «إذا كان الوقف على الذرية مرتب الطبقات لا يحجب أصل فرع غيره، ومن مات صرف ما استحقه أو كان يستحقه إلى فرعه، ولو لم يذكر الوقف أن الفرع يقوم مقام أصله».

وتنص المادة ٤٠ من قانون الأوقاف اللبناني على أنه: «إذا كان الوقف مرتب الطبقات لا يحجب الأصل فرع غيره، ومن مات صرف ما استحقه أو ما كان يستحقه إلى فرعه، وإذا مات مستحق عن حصته وليس له فرع يليه في الاستحقاق عادت حصته

إلى غلة الوقف الذي كان يستحقّ فيه، وإذا لم يوجد أحدٌ في طبقته صرف الربيع إلى الطبقات التي تليها، إلى أن يوجد أحدٌ من أهل تلك الطبقة، فيعود الاستحقاق إليها...». ويرى البعض أن هذا الرأي هو الذي يتمشّي مع غاية الوقف وبرّ الصدقة، وهو الذي يحقق صلة الرحم، وتعميم النفع بين الذرية، ويتفق مع عُرْف الواقفين ومقاصدهم، الذي أغناهم عن اللفظ الصريح في قيام الفرع مقام أصله بعد وفاتهم؛ لأنهم أشركوا أولاد البنات مع أولاد الصلب، وساووا بينهم في قسمة الغلة بدون تفاضل؛ ولأن حرمان الفرع بوفاة الأصل مدعاة للعداوة والتباغض والحقد، ومنشأ للنزاع بين أولاد الأولاد وأعمامهم، فكيف يتحقّق معه إذن قرية؟! ولأن حصر الأعيان الموقوفة في يد الطبقة الأولى مع حرمان أولاد الأولاد من حقوق آبائهم عند موتهم، مع إمكان أن يكونوا محتاجين إليها، مجانبة للعدل، ومخالفة للإنصاف، فكيف تتحقّق به قريةٌ حينئذٍ؟! وكيف يكون ممّا يحبه الله ورسوله، حسب تعبير ابن القيم<sup>(١٦٩)</sup>.

وعلى أيّ حال فالخلاف في المسألة يتّصل - كما رأينا - بطبيعة فهم الفقهاء لحقيقة الوقف، وأنه من العقود أو فيه شائبة عبادة، فيشترط فيه أن يحقّق قصد القرية؛ ويظهر أن مثل هذا الخلاف لا زال ينعكس على الفتاوى المعاصرة في هذا الخصوص، وعلى النزاعات والخصومات حول الاستحقاق<sup>(١٧٠)</sup>.

### تفسير شروط الواقفين

وبغض النظر عن هذا النزاع فإن الفقهاء في العموم وضعوا قواعد لتفسير شروط الواقفين. وقالوا في ذلك: إن كلام الواقف قد يكون صريحاً واضحاً في الدلالة على معناه المراد منه، فينأط الحكم حينئذٍ به، دون النظر إلى الإرادة الخافية، كمن يقول: وقفتُ أرضي هذه على أولادي الأحياء الآن، دون غيرهم، ودون أولاد أولادي. وقد يكون مكتتفاً بالغموض، ومحتماً لأكثر من معنى، فتفسيره حينئذٍ استناداً إلى قرائن الأحوال، ثم إلى العُرْف، فإن لم يوجد نية للواقف، كما لو قال: وقفتُ على أولادي وسكت، فإن لم يتحقّق من نيته أخذ بمطلق اللفظ، فيشمل حينئذٍ الموجودين والذين سيولدون... والواضح أن مثل هذه القواعد إنما تجري مع تحقّق عرف أو وجود

قرينة حال، أو إمكان معرفة نية الواقف. وهي لا تفيد في خصوص الموارد التي قدّمناها في ما مضى<sup>(١٧١)</sup> في جميع الأحوال.

### ثالثاً: المنازعة بين الموقوف عليهم وبين الورثة

هناك نزاعات في الوقف تنشأ بين الموقوف عليهم، أو بينهم وبين الورثة. وهي تنشأ في عمومها من ادّعاء الوقف، أو من الاختلاف حول أعيان المستحقين؛ لأن النزاع حول مقدار الاستحقاق إنما يكون مع المتولّي حينما يتّهم بعدم إعطاء المستحق ما يستحقه من الغلة. وها نحن ذا نستعرض بعض صور هذا التنازع وحكمها:

أ. لو ادّعى بعض الورثة أن الميت وقف عليهم داراً، ومن بعدهم على نسلهم، طولبوا بالبيّنة، ويكفي فيها شاهد ويمين، عند الأكثر، فإن حلفوا مع شاهدهم قضي بها لهم، فلا يؤدّى منه حينئذٍ دين ولا ميراث ولا وصية، فإذا انقضى المدّعون معاً، أو على التعاقب، فهل يأخذ البطن الثاني الدار من غير يمين، أو يتوقّف على يمينهم؟ قولان.

ومستند التوقّف أن البطن الثاني لا يندرج حقّه في حقّ البطن الأوّل ليكون اليمين من الأوّلين مثبتاً لحقّهم. واليمين إنما هي حجة شرعية في حق من يدّعي الحق، لا أنها حجة لإثبات الشيء في نفس الأمر<sup>(١٧٢)</sup>.

واستدلّ لعدم التوقّف بأن أفراد البطن الثاني يتلقّون الوقف عن البطن الأوّل، لا عن الواقف، وقد ثبت كونه وقفاً بحجّة يثبت بها الوقف، فيدوم، كما لو ثبت بالشاهدين، ولأنه حقّ ثبت لمستحقّ فلا يفتقر بعده إلى اليمين.

ب. ولو ادّعى بعض الورثة أن الميت وقف عليهم داراً، ومن بعدهم على نسلهم، ونكلوا عن الحلف، فإنه يحكم بها ميراثاً، لكن يبقى نصيب المدّعين وقفاً؛ لأن إقرار العقلاء على أنفسهم جائز، دون نصيب غيرهم. فإذا مات الناكلون صرفت حصّتهم إلى أولادهم على سبيل الوقف، بغير يمين، اتفاقاً؛ لأن الإقرار من ذي النصيب هنا كافٍ في ثبوت الوقف لهم، ولا وجه لليمين مع عدم المنازع؛ إذ الفرض هو إقرار أبيهم بما أصابه من نصيب الإرث، وليس لشركائهم مخاصمتهم في ذلك. وهل للأولاد أن يحلفوا على أن جميع الدار وقف؟ وجهان: من كون الأولاد تبعاً لأبائهم، فإذا لم

يحلّف الآباء لم يحلف الأبناء؛ ومن أنهم يتلقون الوقف من الواقف، فلا تبعية. والأظهر الثاني؛ لأن حلف الأولاد يقتضي عدم انقطاع الوقف في الواقع، وإن انقطع لعارض، حيث نكل الآباء؛ ولأن البطن الثاني كالأول في تلقي الوقف من الواقف؛ ولأن منع الثاني يؤدي إلى جواز<sup>(١٧٣)</sup> إفساد البطن الأول الوقف عليه.

ج. ولو ترك الميت ثلاثة أبناء، فحلّف واحد منهم على كون دار معينة وقفاً وقفه أبوه على أبنائه، ثبت نصيبه وقفاً، وكان الباقي مطلقاً بالنسبة إلى غير المدعي، تقضى منه الديون وتخرج الوصايا. وما فضل فهو ميراث للجميع، حتّى للحالفين؛ لا اعتراف غيرهم من الورثة باشتراكه بينهم أجمع، وإن كان مدعي الوقف ظالماً بأخذ حصّته منه بيمينه<sup>(١٧٤)</sup>.

د. ولو ادّعى ورثة الميت أن أباهم وقف عليهم داراً وعلى ذريّتهم على نحو التشريك، فالحلف على الجميع، ويحتاج الأولاد إلى يمين مستأنفة، فلا يكتفى بيمين المدّعين. وكلّ واحد إنما يثبت حقّه بيمينه بلا خلاف في ذلك؛ ضرورة تلقي الجميع من الواقف. فلو وجد للحالف ولدٌ بعد حلفه فلا تثبت حصّته إلّا بيمينه؛ لأنه يتلقى عن الواقف، كما لو كان موجوداً وقت الدعوى. فلو امتنع فهل يعود نصيبه إلى شركائه؛ لأنه يجري بامتناعه مجرى المعدم، أو أنه يصرف إلى الناكل؛ لا اعتراف إخوته باستحقاقه، أو أنه يبقى وقفاً تعدّر مصرفه، فيرجع إلى الواقف أو ورثته؟ أقوال. والأظهر رجوعه إلى شركائه على نحو الوقف، فيدخل في الموقوف، لا على نحو الإرث<sup>(١٧٥)</sup>.

هـ. ولو ادّعى بعض الورثة الوقف على الترتيب، وأثبتوا ذلك بشاهدٍ ويمين، فادّعى أولادهم أن الوقف هو على التشريك...؛ فإن حلفوا وأقاموا شاهداً تشاركوا، ولهم حينئذٍ مطالبة آبائهم بحقّهم من النماء من حين وجودهم. ويكون النزاع هنا بينهم وبين آبائهم، لا بينهم وبين الورثة الآخرين ممّن لم يدّع الوقف؛ فإن نكلوا خلص الوقف للأولّين ما بقي منهم أحد.

وإن ادّعى أولاد الأولاد التشريك، وحلفوا قبل أن يحلف آبائهم، كانوا خصوماً لهم ولغيرهم من الورثة. ونكول أولاد الأولاد لا ينفع آبائهم عند حلفهم؛ لأن الآباء لما ادّعوا الاختصاص، وحلفوا مع شاهدهم، قضى بالوقف لهم، فإذا نكل أولاد الأولاد

لم يشاركوهم، وكان الوقف خاصاً للأوليين لا يشاركهم فيه أحد. ولو انعكس بأن حلف أولاد الأولاد، دون الأولاد، أخذ أولاد الأولاد حقهم من التركة، وكان نصيب الأولاد ميراثاً<sup>(١٧٦)</sup>.

هذه جملة من صور المنازعة بين الموقوف عليهم، وبينهم وبين الورثة، تتبدى من خلالها أوجه التنازع من جهة، وآليات رفع الخصومة والحكم من جهة أخرى، وهي أبرز ما يمكن أن نقع عليه من صور التنازع في المقام.

## الهوامش

- (١) يلاحظ: على سبيل المثال: شمس الدين السرخسي، المبسوط ١٧: ٢٨ وبعدها، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣؛ والكاساني، بدائع الصنائع ٦: ٣٩٣، بيروت، دار الفكر؛ وابن عابدين، حاشية رد المختار ٦: ٩٢، بيروت، دار الفكر؛ والتكملة الثانية لحفيد المؤلف ٨: ٢١٦، وهي طبعة مصورة عن طبعة البابي الحلبي، دون تاريخ؛ وغيرها من مصادر الفقه.
- (٢) يلاحظ على سبيل المثال: حاشية ابن عابدين ٢: ٥٣٢؛ وبدائع الصنائع ٦: ٣٣٤؛ والمبسوط ١١: ٤٩٠؛ ويحيى النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين ٤: ٤٧٢؛ وابن ضويان، منار السبيل ٢: ٣، بيروت، المكتب الإسلامي؛ والشوكاني، نيل الأوطار ٣: ١٢٠، بيروت، دار الفكر؛ وشمس الدين البغلي، المطلع على باب المقنع ١: ٢٨٥، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٨١م؛ ونهاية المحتاج ٥: ٣٥٤ - ٣٥٥؛ ومنصور بن إدريس البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع ٤: ١٢٤، المطبعة العامرة، ١٣١٩هـ.
- (٣) الجرجاني، التعريفات: ٥٥؛ والفيومي، المصباح المنير ١: ٢٣٢.
- (٤) الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٤: ٣٢٨؛ والفيومي، المصباح المنير ١: ٢٣٢.
- (٥) التعريفات: ٥٥.
- (٦) نظرية الدعوى في الشريعة الإسلامية والقانون ١: ٦٢؛ ومحمد شفيق العاني، أصوات المرافعات في القضاء الشرعي: ١٠؛ وحاشية ابن عابدين ٨: ٢١٦؛ والكاساني، بدائع الصنائع ٦: ٣٩٣؛ والمبسوط ١٧: ٢٨ وبعدها.
- (٧) ابن جزي، القوانين الفقهية: ٢٩٣.
- (٨) محمد شفيق العاني، أصول المرافعات الشرعية: ١٠؛ والروض النضير ٣: ٤٣٨.
- (٩) يلاحظ: العاني، أصول المرافعات الشرعية: ٨.
- (١٠) جامع الفصولين ٢: ١٤؛ وأبو البركات أحمد الدردير، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ٤: ١٣٤، المكتبة التجارية الكبرى؛ وأنفع الوسائل: ٣٢٠؛ والتاج الإكليل ٥: ١١؛ وإبراهيم بن علي الشيرازي، المهذب ٢: ٣٠٨، طبعة البابي الحلبي، ١٣٥٦هـ.

- (١١) محمد شيت خطاب، شرح قانون المرافعات العراقي، وقانون الوقف المصري، والقانون المدني الكويتي.
- (١٢) يلاحظ: حسن رضا، أحكام الأوقاف: ٣٤ - ٣٥.
- (١٣) محمد شيت خطاب، شرح قانون المرافعات العراقي: ١٠٥.
- (١٤) المقاطعة: عقد إجارة يقصد به استيفاء الأرض الموقوفة تحت يد المستأجر للبناء والغرس ما دام يدفع أجرة المثل، وهي تسمى الحكر، والمستأجر بالمحتكر. ولقد كان جوازها موضع خلاف بين الفقهاء. يلاحظ: حاشية ابن عابدين ٤: ٥٣٢ وبعدها. ثم منعت بعد ذلك في القوانين الحديثة. يلاحظ: حسن رضا، أحكام الأوقاف: ٣٨.
- (١٥) حسين الأعظمي، أحكام الأوقاف: ١٢ - ١٣؛ والعاني، أحكام الأوقاف: ٧.
- (١٦) ينظر: شيت، شرح قانون المرافعات: ١١١ - ١١٦.
- (١٧) ينظر: المصدر نفسه.
- (١٨) انظر على سبيل المثال: مرسوم تصفية الوقف الذري العراقي، الصادر سنة ١٩٥٥، والمنشور في الوقائع العراقية، رقم ٣٦٦٥، تاريخ: ١٩ - ٧ - ١٩٥٥.
- (١٩) العاني، أحكام الأوقاف: ١٢٩.
- (٢٠) يلاحظ مثلاً: ذيل أصول المرافعات المدنية العراقية، رقم ٤، سنة ١٩٦٣، منشور في جريدة الوقائع العراقية، رقم ٨٦٦، تاريخ: ٦ - ٦ - ١٩٦٣م.
- (٢١) يلاحظ على سبيل المثال: الكاساني، بدائع الصنائع ٦: ٣٩٣؛ ونظرية الدعوى في الشريعة الإسلامية والقانون ٦: ٢٣٩.
- (٢٢) شيت، شرح قانون المرافعات: ٢٢٨؛ ومنحة الخالق على البحر الرائق ٧: ١٩٣؛ والشرح الكبير مع حاشية الدسوقي عليه ٤: ١٦٤؛ وحاشية ابن عابدين على رد المختار ٨: ٢١٧ وبعدها؛ والكاساني، بدائع الصنائع ٦: ٣٩٤؛ والسرخسي، المبسوط ١٧: ٢٩ وبعدها؛ والنجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤١: ١٧٩.
- (٢٣) يلاحظ مثلاً: ابن مودود الموصل، المختار للفتوى ٢: ٣؛ والفتاوى الكاملة: ١١٤؛ والكاساني، بدائع الصنائع ٦: ٣٩٧ وبعدها؛ ومنهج الطالب بهامش فتح الوهاب ٢: ٢٧؛ ومواهب الجليل ٦: ١٢٦ - ١٢٧؛ والاختيار لتعليل المختار ٢: ٣ - ٤؛ والنجفي، جواهر الكلام ٤١: ١٧٩.
- (٢٤) مواهب الجليل ٦: ١٢٦؛ ونظرية الدعوى في الشريعة ١: ٢٣٧.
- (٢٥) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (بهامش فتاوى الشيخ عlish [فتح العلي المالك] ١: ٢٣٧).
- (٢٦) المرداوي، الإنصاف ٧: ٦٧؛ وابن فرحون، تبصرة الحكام (بهامش فتاوى الشيخ عlish ١: ٢٣٩)؛ وحاشية ابن عابدين ٨: ١٢٦؛ وحواشي خير الدين الرملي الرفيقة عليه (بهامشه) ١: ١٢٩؛ وتحفة المحتاج ١: ٢٩٩؛ ومنتهى الإرادات ٢: ١٢٩.
- (٢٧) لا إشكال في جواز النيابة في الخصومة، وإن كان الأصل هو أن صاحب الحق يطالب بحقه في مقابل من عليه الحق، والنائب هو الوصي أو الولي أو الوكيل.

- (٢٨) حاشية ابن عابدين ٦: ٢١٩.
- (٢٩) المصدر نفسه.
- (٣٠) المصدر نفسه؛ وتنقيح الحامدية: ١٤.
- (٣١) يلاحظ: القوانين الفقهية: ٢٩٦؛ وتفسير معالم التنزيل للبغوي (بهامش تفسير الخازن ١: ١٤٠)؛ وابن حزم، المحلى ٩: ٤٢٢؛ والشيخ عlish، فتح العلي المالك ٢: ٢٠٩؛ وحبل الشرع المتين ٦: ٢٤٠. وابن نجيم، الأشباه والنظائر: ١١٩؛ ومواهب الجليل ٦: ٢٤٠.
- (٣٢) معالم التنزيل ١: ١٤٠.
- (٣٣) الطرق الحكمية: ٨٩.
- (٣٤) منح الجليل ٤: ٢٤٠؛ ومواهب الجليل ٦: ٢٢٤.
- (٣٥) الطرق الحكمية: ٣٤.
- (٣٦) الفتاوى المالكية: ١١٨؛ ومواهب الجليل ٦: ٢٢٤؛ والبشتاوي، جواهر الروايات: ٢٩. وهذا الرأي هو ما عليه القانون المدني العراقي مثلاً.
- (٣٧) الفتاوى الكاملة: ١٠٧ - ١٠٨؛ والفتاوى الحامدية ٢: ٣؛ وجواهر الروايات: ٢٩.
- (٣٨) شرح مجلة الأحكام العدلية ١: ٩١٠.
- (٣٩) الفتاوى الخيرية ٢: ٤٨؛ والفتاوى الكاملة: ١١٨؛ وشرح مجلة الأحكام العدلية ١: ٩١٠، مادة ١٦٦١ و ١٨٠١.
- (٤٠) للاطلاع على مجمل آراء المالكية يلاحظ: مواهب الجليل ٦: ٢٢٣ - ٢٢٤؛ والفواكه الدواني ٣: ١٤٦ - ١٤٧؛ وحاشية العدوي على الخرشي، دار الفكر العربي، ضمن: محمد بن عبد الله الخرشي، شرح الخرشي على مختصر خليل ٧: ٢٤٢، دار الفكر العربي، دون تاريخ.
- (٤١) خالف في ذلك بعض الفقهاء، وسووا بين وجود الولي وعدمه في وجوب وقف التقادم عند فقدان الأهلية أو نقصها. يلاحظ: حاشية ابن عابدين ٤: ٤٧٧.
- (٤٢) جواهر الروايات: ١٣؛ ومواهب الجليل ٦: ٢٢٢؛ وحاشية العدوي على الخرشي ٧: ٢٤٢.
- (٤٣) الفتاوى الكاملة: ١٢٠؛ وحاشية ابن عابدين ٤: ٤٧٧؛ ومواهب الجليل ٦: ٢٢٢؛ والعاني، أحكام الأوقاف: ١٠٧.
- (٤٤) مواهب الجليل ٦: ٢٢٢.
- (٤٥) حاشية ابن عابدين ٤: ٤٧٦.
- (٤٦) المصدر نفسه.
- (٤٧) الفتاوى الكاملة: ١٠٨.
- (٤٨) إعلام الموقعين ١: ١٠٤؛ والاختيار ٢: ٥؛ والطرق الحكمية: ٢٤؛ وتبصرة الحكام (بهامش فتاوى الشيخ عlish، المعروف بفتح العلي المالك ١: ٣٦٤).
- (٤٩) يلاحظ حول الإقرار لغة: المصباح المنير ٢: ٥٩٨ - ٥٩٩؛ والجوهري، الصحاح ٥: ٢٨٨؛ والقاموس المحيط ٢: ١١٦.
- (٥٠) حاشية الباجوري ٢: ٣؛ والزليعي ٥: ٢؛ والمقدسي، الإقناع ٤: ٤٥٦.

- (٥١) حول الأدلة لاحظ: الاختيار ٢: ٥؛ وعقود الجواهر: ١٣٨ - ١٣٩؛ وموطأ مالك (بهامش الزرقاني ٤: ١٤١)؛ وسبل السلام ٤: ٦، ١١؛ ونصب الراية ٣: ٣١٢ - ٣١٥.
- (٥٢) تبصرة الحكام ٢: ٢٤٤.
- (٥٣) المصدر نفسه؛ والفتاوى الخيرية ٢: ٥٠ - ٥١؛ والفتاوى الكاملية: ١٤٧؛ والزرقاني، أحكام الأوقاف ١: ٩٥؛ وقرة عيون الأخبار ٢: ٩٤.
- (٥٤) انظر حول معنى الشهادة: الخجندي، حبل الشرع المتين: ٣١٠. ويقارن حول تعريفات قريبة: فتح الوهاب ٢: ٢٢٠؛ وعقود الجواهر المنيفة ٢: ٤٠؛ وفتح القدير ٤: ٣٦٤.
- (٥٥) حول تفصيل هذه الأدلة وكيفية الاستدلال بها يلاحظ: العقود المنيفة ٢: ٤٥؛ وصحيح البخاري (بهامش فتح القدير ٥: ٨٨)؛ وسنن ابن ماجه ٢٠: ٧٧٨؛ والدواوي المضيئة ٢: ٢١٦؛ والفتاوى الهندية ٣: ٤٥٠.
- (٥٦) المصدر نفسه.
- (٥٧) الدر المختار (بهامش حاشية ابن عابدين ٤: ٥١٣).
- (٥٨) تبصرة الحكام ٢: ٤٣؛ وحاشية ابن عابدين ٤: ٥١٤؛ والسيوطي، الأشباه والنظائر: ٤٩٣؛ وجواهر الكلام ٤١: ١٧٩.
- (٥٩) الدر المختار ٤: ٥١٢؛ والمرداوي، الإنصاف ١٢: ٩٠.
- (٦٠) السراج الوهاج: ٦١٠؛ وحاشية ابن عابدين ٤: ٥١٢.
- (٦١) مغني المحتاج ٤: ٤٥٠؛ وحاشية ابن عابدين على الدر المختار ٢٤: ٥٣٨ - ٥٣٩؛ والإنصاف ١: ٢٧١.
- (٦٢) الطرق الحكمية: ٢٣٦؛ وحاشية العدوي على الخرشي ٧: ١٨٧؛ وجواهر الكلام ٤١: ١٧٩.
- (٦٣) حاشية العدوي على الخرشي ٧: ١٨٧؛ ومغني المحتاج: ٤٣٧؛ وجواهر الكلام ٤١: ١٧٩.
- (٦٤) محمد زيد الأبياني، مباحث الوقف: ١٥٤.
- (٦٥) حاشية العدوي على الخرشي ٧: ١٨٧.
- (٦٦) حاشية ابن عابدين ٤: ٥٣٩.
- (٦٧) المصدر نفسه.
- (٦٨) المصدر نفسه.
- (٦٩) برهان الدين الطرابلسي، الإسعاف في أحكام الأوقاف، دار الرائد العربي، دون تاريخ.
- (٧٠) الأبياني، مباحث الوقف: ١٥٤؛ وحاشية ابن عابدين ٣: ٥٥٨.
- (٧١) المرادوي، الإنصاف ١٢: ٢٦.
- (٧٢) الأبياني، مباحث الوقف: ١٥٥ - ١٥٦؛ والعاني، أحكام الوقف: ١١٨.
- (٧٣) حاشية ابن عابدين ٣: ٥٥٧؛ والإسعاف: ٧٨؛ وجامع الفصولين ٢١: ١٣٠؛ والعاني، أحكام الأوقاف: ١١٧. ويلاحظ: جواهر الكلام ٣٨: ٨٨. ومذهب الإمامية انتقال الوقف إلى الموقوف عليهم.
- (٧٤) سبل السلام ٤: ١٣٠.
- (٧٥) مغني المحتاج ٤: ١٣٠.



- (٧٦) الإنصاف ١٢: ٩.
- (٧٧) الأشباه والنظائر: ٤٩٢؛ والحمزاوي، تبصرة القضاة: ٦٢؛ ومغني المحتاج ٤: ٤٤٨؛ والإنصاف ١٢: ١١؛ والأبياني، مباحث الوقف: ١٥٤؛ وحاشية ابن عابدين ٣: ٥٥٨.
- (٧٨) المصدر نفسه.
- (٧٩) الفتاوى الهندية ٢: ٤٦٦؛ ومغني المحتاج ٤: ٤٤٩؛ وحاشية ابن عابدين ٣: ٥٥٨.
- (٨٠) الشرييني، مغني المحتاج ٤: ٤٤٩، طبعة البابي الحلبي، دون تاريخ؛ وجامع الفصولين ١: ١٢٥.
- (٨١) حاشية ابن عابدين ٣: ٥٥٨.
- (٨٢) مغني المحتاج ٤: ٤٤٩؛ والفتاوى الخيرية ١: ٢٠٤؛ وحاشية ابن عابدين ٣: ٥٥٨.
- (٨٣) مغني المحتاج ٤: ٤٥٢؛ والإنصاف ٢: ٨٩؛ وحاشية ابن عابدين ٣: ٥٥٧؛ وتبصرة الحكام ٢: ١٥٠.
- (٨٤) الإنصاف ٢: ٨٩؛ وتبصرة الحكام ٢: ١٥٠.
- (٨٥) المصدر نفسه.
- (٨٦) مغني المحتاج ٤: ٤٥٣.
- (٨٧) الإنصاف ٢: ٩١.
- (٨٨) حبل الشرع المتين: ١٦٤.
- (٨٩) المصدر نفسه.
- (٩٠) سبل السلام ٤: ١٣٢. وروي مثله بألفاظ مختلفة عنه رحمته الله. يراجع: المصدر نفسه.
- (٩١) يلاحظ: تبصرة الحكام ٢: ٨٧؛ وبداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢: ٤٠٠؛ وشرائع الإسلام ٢: ٢١٢؛ وتبيين الحقائق ٤: ٢٩٦؛ والمحلى ٩: ٣٧١.
- (٩٢) منتهى الإرادات ٢: ٦٧٩؛ ومغني المحتاج ٤: ٥٧٧؛ وتبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق ٤: ٢٩٦.
- (٩٣) حسين أحمد الخطيب، الفقه المقارن: ٣٥٢.
- (٩٤) تبيين الحقائق ٤: ٢٩٥؛ والاختيار ٢: ٥.
- (٩٥) المرداوي، الإنصاف ١٢: ١١٢؛ ومنتهى الإرادات ٢: ٦٨٠.
- (٩٦) المحقق الحلبي، شرائع الإسلام ٢: ٢١٢، مكتبة الحياة، بيروت، دون تاريخ.
- (٩٧) البحر الزخار ٤: ٤١١؛ وسبل السلام ٤: ١٣٦.
- (٩٨) مغني المحتاج ٤: ٤٧٧.
- (٩٩) تبصرة الحكام ٢: ٨٨.
- (١٠٠) الطرق الحكمية: ٨٧.
- (١٠١) شرائع الإسلام ٢: ٢١٢.
- (١٠٢) سبل السلام ٤: ١٤٦.
- (١٠٣) المحلى ٩: ٣٧.
- (١٠٤) سبل السلام ٤: ١٣٦.

- (١٠٥) المحلى ٩: ٣٨٣.
- (١٠٦) مغني المحتاج ٤: ٤٧٦؛ والبحر الزخار ٤: ٤٠٤؛ والمحلى ٩: ٣٦٦؛ والسيوطي، الأشباه والنظائر: ٥٠٩؛ وتبصرة الحكام ١: ٢٣٧.
- (١٠٧) ولعل هذا الخلاف مبني على الخلاف في ملكية الوقف، وأنها لله تعالى، أو تبقى على ملك صاحبها، ويكون نفعها للمستحقين، أو هي للمستحقين أنفسهم. لاحظ هذا الخلاف في: النجفي، جواهر الكلام ٤١: ١٦٩ - ١٧٠. ويلاحظ حول مسؤولية الناظر تجاه الوقف، وإلزامه يجبر أي ضرر يسببه في أصله ومنفعته، في القانون المدني: سليم حريز، الوقف، دراسات وأبحاث: ١٤٩، منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٩٤. وحول أن يده يد أمانة: أبو زهرة، محاضرات في الوقف: ٣٩٧. وحول مسؤولية الناظر تجاه الغير لو أهمل يلاحظ: القانون المدني الكويتي، المادة ٢٣٨. ومثاله كما لو أهمل الناظر في إبلاغ خلفه بأن دائن الوقف قد أحال حقه لمصلحة شخص آخر، وأوفى الناظر الثاني الدين للدائن الأصلي، فإنه يكون مسؤولاً شخصياً عن الإعلان بالحوالة.
- (١٠٨) عطية فتحي الويشي، محاسبة ناظر الوقف ومسؤوليته، الكويت الأمانة العامة للأوقاف، ٢٠٠٢، الفصل الثالث، الفقرة الثامنة، النظر على الوقف. ويلاحظ: الكمال بن همام، كشف القناع عن متن الإقناع ٤: ٢٩٥، ط١، المطبعة العامة، ١٣١٩هـ.
- (١٠٩) المادة ٤٧، من قانون الوقف المصري.
- (١١٠) المصدر السابق، المادة ٤٦.
- (١١١) المادة ٤٩ من قانون الوقف المصري.
- (١١٢) نهاية المحتاج ٥: ٣٩٧؛ وتحفة المحتاج ٦: ٢٨٥؛ ومفتاح الكرامة ٩: ٤٢٢؛ وخالد عبد الله شعيب، مراقبة الناظر وعزله وتضمينه، الكويت، الأمانة العامة للأوقاف، ٢٠٠٦م، الباب الرابع.
- (١١٣) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٧٠.
- (١١٤) المصدر نفسه.
- (١١٥) حاشية ابن عابدين ٣: ٣٨٩ - ٣٩٠؛ ونهاية المحتاج ٥: ٤٠٠؛ وتحفة المحتاج ٦: ٢٠٦؛ وكشف القناع ٤: ٢٧٣.
- (١١٦) تحفة المحتاج ٦: ٢٨٩؛ وكشف القناع ٤: ٢٧٣؛ والبحر الزخار ٤: ١٦٥؛ وشرح الأزهاري ٣: ٤٨٩.
- (١١٧) البحر الرائق ٥: ٢٥٣؛ وحاشية ابن عابدين ٣: ٤٣٠.
- (١١٨) حاشية ابن عابدين ٣: ٤٣١.
- (١١٩) المصدر السابق ٣: ٤٣٠.
- (١٢٠) كشف القناع ٤: ٢٧٣.
- (١٢١) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ٤: ٤٥٣؛ ومواهب الجليل ٦: ٣٩٧؛ وكشف القناع ٤: ٢٢١؛ والبحر الزخار ٤: ٢٧٣؛ وشرح الأزهاري ٣: ٤٨٩.
- (١٢٢) الإقناع ٣: ٢٩٨.
- (١٢٣) الشهيد الثاني، الروضة البهية ٥: ٧٣.

- (١٢٤) حاشية ابن عابدين ٣: ٣٩٤، ٤١٩؛ والإسعاف: ٥٤؛ والعقود الدرية ١: ٢٢١؛ وكشاف القناع ٤: ٢٧٣؛ والبحر الزخار ٤: ١٦٥؛ وشرح الأزهاري ٣: ٤٨٩.
- (١٢٥) حاشية ابن عابدين ٣: ٤٣٠.
- (١٢٦) كشف القناع ٤: ٢٧٠؛ ومفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٩: ٤١.
- (١٢٧) تحفة المحتاج: ٢٩٢؛ ومغني المحتاج ٢: ٣٩٤؛ وكشاف القناع ٤: ٢٧٧.
- (١٢٨) صحيح البخاري ٢: ٢٣٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ وصحيح مسلم ٣: ١٤٦٣ - ١٤٦٤، طبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٥م؛ وابن مفلح، الفروع ٤: ٥٩٩، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٥م.
- (١٢٩) لاحظ رأي الحنابلة في: كشف القناع ٤: ٢٧٧. وحول رأي الأحناف راجع: العقود الدرية ١: ٢٠٤.
- (١٣٠) حاشية ابن عابدين ٣: ٥٥٣.
- (١٣١) تنقيح الحامدية: ١٤؛ وحاشية ابن عابدين ٣: ٥٥٣ - ٥٥٤.
- (١٣٢) السيوطي، الأشباه والنظائر: ٥٠٥.
- (١٣٣) حاشية ابن عابدين ٣: ٤٢٥؛ والعقود الدرية ١: ٢٠١؛ وابن نجيم، الأشباه والنظائر: ٢٧٥.
- (١٣٤) حاشية ابن عابدين ٣: ٤٢٣؛ والعقود الدرية ١: ٢٠١.
- (١٣٥) حسن رضا، أحكام الأوقاف: ١٤٢؛ والعاني، أحكام الأوقاف: ١٢٠.
- (١٣٦) المصدر نفسه؛ وأصول المرافعات في القضاء الشرعي: ١٤٦.
- (١٣٧) حاشية ابن عابدين ٣: ٥٨٩؛ والفتاوى المهدية ٢: ٤٥١؛ والفتاوى المالكية: ١٥١.
- (١٣٨) حسن رضا، أحكام الوقف: ١٣٦؛ وشرح مجلة الأحكام العدلية، المادة ١٦٣٤.
- (١٣٩) البحر الرائق ٥: ٢٦٢ - ٢٦٣؛ وتحفة المحتاج ٦: ٢٩٢؛ والإنصاف ٧: ٦٨. ولقد وضع المشرع في القانون المدني قواعد عامة لحماية جميع التصرفات القانونية التي يكون الوقف طرفاً فيها، كما في صورة إمكانية طلب إبطال أي تصرف قانوني إذا تضمن غبناً، ومنع التصرف الموجب لنقل ملكية الوقف، كالبيع والرهن والهبة والتصلح... فلو فعل الناظر شيئاً من هذا القبيل كان تصرفه باطلاً.
- يلاحظ: محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف: ٧٢، دار الفكر العربي، ١٩٧٢؛ وحاشية الدسوقي ٢٤: ٦٩ - ٧٠؛ والمحقق الحلبي، الشرائع؛ وجبر جاسم اليعقوب، الغبن: ٢٠٨، جامعة الكويت، ط١، ١٩٨٧.
- ومنع كذلك من تأجير المتولي الوقف لنفسه أو لزوجه أو لأحد أصوله أو فروع، وهو مذهب أبي حنيفة. وذهب الصحاحبان إلى جواز تأجير الوقف للزوجة أو الأصول أو الفروع بأجر المثل. وهو ما ذهب إليه القانون المدني المصري، المادة ٦٣٠. وإليه ذهب القانون الكويتي في المادة ٦٤١ منه. ومن هذا القبيل حيازة الوقف فلا يعتد بها. يلاحظ المادة ٩٠٦ من القانون المدني الكويتي.
- (١٤٠) البحر الرائق ٥: ٢٦٢ - ٢٦٣.
- (١٤١) حاشية ابن عابدين ٣: ٤٢٥؛ والعقود الدرية ١: ٢٠١، ٢٢٧.
- (١٤٢) حاشية ابن عابدين ٣: ٤٢٥؛ والعقود الدرية ١: ٢٠١.
- (١٤٣) ابن نجيم، الأشباه والنظائر: ٢٧٥؛ وحاشية ابن عابدين ٣: ٤٢٥.
- (١٤٤) المصدر نفسه؛ والعقود الدرية ١: ٢٠٢ - ٢٠٣.

- (١٤٥) وقال البعض: إنه يحلفه إذا ادعى عليه ما هو معلوم فقط. يلاحظ: حاشية ابن عابدين ٣: ٤٢٥؛ والبحر الرائق ٥: ٢٦٢. ويلاحظ الحالات التي يحلفه فيها القاضي على مجهول في: حاشية ابن عابدين ٤: ٤٤٨؛ ٣: ٤٢٥.
- (١٤٦) المصدر نفسه؛ والبحر الرائق ٥: ٢٦٢؛ والعقود الدرية ١: ٢٢٧.
- (١٤٧) حاشية ابن عابدين ٣: ٤٢٥.
- (١٤٨) المصدر نفسه.
- (١٤٩) المصدر نفسه؛ والعقود الدرية ١: ٢٠١.
- (١٥٠) المصدر نفسه.
- (١٥١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤: ٨٩؛ ومواهب الجليل ٦: ٤٠.
- (١٥٢) مغني المحتاج ٢: ٣٩٤؛ وتحفة المحتاج ٦: ٢٩٢؛ وحاشية الشهاب الرملي على شرح روض الطالب ٢: ٤٧٦.
- (١٥٣) كشاف القناع ٣: ٤٨٥؛ ٤: ٢٦٩.
- (١٥٤) طبقاً للمادة ٢٤١ من قانون العقوبات.
- (١٥٥) المادة ٥٠ من قانون الوقف المصري.
- (١٥٦) حاشية ابن عابدين ٣: ٦٧٧.
- (١٥٧) عبد الله سنوسي، شروط الواقفين بين الوضوح والغموض، ضمن: مجلة وقفنا، الخميس ٩ ذي القعدة ١٤٢٧هـ.
- (١٥٨) محمد الكردي، بحوث وفتاوى فقهية معاصرة: ٢٣١، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٢م.
- (١٥٩) المصدر نفسه.
- (١٦٠) جواهر الكلام ٣٨: ٧. وهو الأرجح من مذهب الإمامية. واختار العلامة في القواعد اشتراط القرية فيه، يلاحظ: المصدر نفسه.
- (١٦١) السنوسي، المصدر السابق.
- (١٦٢) حاشية ابن عابدين ٣: ٦٧٧.
- (١٦٣) المصدر نفسه.
- (١٦٤) المصدر نفسه.
- (١٦٥) المصدر نفسه.
- (١٦٦) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، نقلاً عن: السنوسي، المصدر السابق، وهو يعتبره أحد الوجهين من مذهب أحمد.
- (١٦٧) المصدر نفسه.
- (١٦٨) أبو زهرة، محاضرات في الوقف، نقلاً عن: عبد الله السنوسي، دخول أولاد البنات في الوقف، ضمن مجلة وقفنا، السبت ٣ ذي الحجة ١٤٢٧هـ.
- (١٦٩) السنوسي، المصدر السابق.
- (١٧٠) يلاحظ مثلاً: وقفنا، الجمعة ١ جمادى الأولى ١٤٢٨، فتوى للمفتي الشيخ محمد خاطر محمد

الشيخ حول وقف ذري مرتب وغير مرتب الطبقات. والمصدر السابق الثلاثاء ٢٢ محرم ١٤٢٧هـ، فتوى حول وقف ذري بين أولاد البطون والفقراء. وكلاهما يعتبر أن الترتيب في شرط الواقف ملزم، فلا ينال أولاد الأولاد شيئاً مع وجود أعمامهم. وكذلك وقفنا، الأحد ٢٢ ذي الحجة ١٤٢٦، في فتوى حول من يستحق لو اشترط الواقف أن يأخذوا نصيب أبيهم: «ينالون نصيب أبيهم، وهو أقرب إلى العدل».

(١٧١) أحمد الكردي، المصدر السابق: ٢٤٢.

(١٧٢) جواهر الكلام ٤٠: ٢٩٦.

(١٧٣) المصدر السابق ٤٠: ٢٩٦ - ٢٩٧.

(١٧٤) المصدر نفسه.

(١٧٥) المصدر السابق ٤٠: ٣٠٠.

(١٧٦) المصدر السابق ٤٠: ٣٠١.

# الترجيح بمخالفة العامة في نصوص فقه الإمامية

## إطالة تاريخية . تحليلية

أ . عطية علي زاده نوري (\*)

د . محمد تقي فخلعي (\*\*)

د . حسين صابري (\*\*\*)

ترجمة: حسن علي مطر

### بيان موضوع

لقد حظيت مخالفة العامة - بوصفها مرجحاً منصوفاً في مجال التعارض بين الأخبار، والموسومة بالمرجح الجهوي - باهتمام علماء الأصول، منذ تأليف الكتب الأولى في علم الأصول، وظهر بالتوازي معه تتبع توظيف هذا المرجح في مصادرنا الفقهية في كلمات المتقدمين أيضاً.

وحيث إن الاكتفاء بدراسة النصوص الأصولية البحتة في اكتشاف واستنباط مبدأ ظهور مسائل علم الأصول يُبعد الباحثين والمحققين عن الحقائق القائمة في تبلور مختلف المدارس الأصولية فقد وجدوا ضرورة ماسة لتعقب مسار التطبيق الفقهي وطريقة توظيف المسائل الأصولية من قبلهم، الأمر الذي دعا أصحاب هذا المقال إلى البحث في آراء الفقهاء حول مسألة «مخالفة العامة» - في إطار التقية، ضمن المواجهة المحتمدة بين الشيعة ومخالفهم -؛ بغية تجسيد قوة وضعف إقبالهم على هذا الموضوع

---

(\*) طالب على مستوى الدكتوراه في قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلامية في جامعة فردوسي في مشهد.

(\*\*) أستاذ الفقه ومباني الحقوق الإسلامية في جامعة فردوسي في مشهد.

(\*\*\*) أستاذ الفقه ومباني الحقوق الإسلامية في جامعة فردوسي في مشهد.

على طول التاريخ.

### المسار التاريخي لمخالفة العامة

وعلى الرغم من شهادة النصوص الموجودة في علم الأصول، والقائلة بعدم اشتهاج الترجيح بمخالفة العامة بين المتقدمين من الأصحاب وعصر الشيخ الطوسي في الحد الأدنى<sup>(١)</sup>، تتم إعادة تاريخ ضبط وتنظيم هذه المسألة - ضمن مبحث التعادل والتراجيح - إلى عصر تأليف المحقق الحلي لكتاب «معارج الأصول»<sup>(٢)</sup>. ولكن علينا الاعتراف بأسبقية الشيخ الكليني عليه - في مقدمة كتاب «الكافي» - في الحديث عن مخالفة العامة بوصفها واحدة من المرجحات المنصوصة<sup>(٣)</sup>. ولا بُدَّ - بطبيعة الحال - من إرجاع تاريخ ظهور واتساع هذا البحث إلى عصر المحقق الأول، بحيث أخذنا نشهد بعده بحثاً خاصاً تحت عنوان (مخالفة العامة) في أكثر الكتب الأصولية تقريباً، رغم اختلاف التعاطي مع هذا البحث في التفصيل والإجمال، والإقبال عليه أو الإعراض عنه. إلا أن الذي يجب الإذعان به في البين - باعتباره أمراً مسلماً - هو منشأ نص مخالفة العامة الذي يعيد جذور هذا البحث إلى عصر الأئمة عليهم السلام. وإن طائفة من الروايات التي تعتبر هذا الأمر بوصفه مرجحاً في باب التعارض بين الأخبار قد صدرت عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، من أمثال: الباقر والصادق والكاظم والرضا عليهم السلام. وعلى الرغم من الأرضية النصية لهذا المفهوم لا نعثر على اختلاف كبير في النصوص الفقهية والأصولية ذات الصلة بهذا المفهوم، رغم أننا نجد أنهم في بعض الموارد، بدلاً من مصطلح «العامة» (أو مخالفة العامة)، يلجأون إلى استعمال مصطلحات أخرى، من قبيل: «القوم»<sup>(٤)</sup>، و«الجمهور»<sup>(٥)</sup>، عند التعرُّض إلى هذا المرجح. وفي بعض الموارد الأخرى تمَّ استعمال تعابير، من قبيل: «الردَّ على العامة»<sup>(٦)</sup>، و«مقابلة العامة»<sup>(٧)</sup>، و«مخالفة التقية»<sup>(٨)</sup>، و«البُعد عن التقية»<sup>(٩)</sup>، والبُعد عن قول العامة»<sup>(١٠)</sup>، و«الأبعدية عن طريقة العامة»<sup>(١١)</sup>، و«العرض على مذاهب العامة»<sup>(١٢)</sup>، وأخذ ما يخالف مذهب المخالفين»<sup>(١٣)</sup>، للإشارة إلى هذا النوع من الترجيح أيضاً. وعلى أي حال فإن عمدة اختلاف الاتجاهات العملية للفقهاء والأصوليين تعود إلى قبول أو إنكار هذا المرجح، وطريقة العمل به وتطبيقه.

## رؤية الفقه المتقدم إلى مسألة مخالفة العامة

طبقاً للوثائق والمصادر الفقهية المتوفرة بين أيدينا يمكن لنا - بشكل عام - إعادة جذور استعمال وتطبيق المرجعية بمخالفة العامة إلى القرن الرابع الهجري. ويبدو أن ثقة الإسلام الكليني (٣٢٩هـ) هو أول محدث ذكر مقبولة عمر بن حنظلة - وهي إحدى الروايات التي تحدّثت عن مخالفة العامة - في باب اختلاف الحديث في موسوعته الروائية<sup>(١٤)</sup>.

ثم تلاه الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، حيث تعرّض في كتابه «علل الشرائع» إلى ذكر روايات تحدّثت عن أسباب الأخذ بمخالفة العامة<sup>(١٥)</sup>، وفي كتاب «من لا يحضره الفقيه» حمل هذا الأمر على التقية<sup>(١٦)</sup>.

وفي القرن الخامس الهجري عمده الشيخ المفيد (٤١٣هـ) - من خلال تأليفه لكتابه: «المقنعة»؛ والإعلام بما اتّفقت عليه الإمامية<sup>(١٧)</sup> - إلى تمهيد الطريق لسلوك المنهج المقارن في الفقه. وفي الحقيقة يمكن القول: إن اللبنة الأولى من صرح الفقه المقارن قد تأسست على يديه<sup>(١٨)</sup>، رغم أنه في هذا الشأن لا يشير إلى الحمل على التقية، واكتفى بالإشارة إلى موارد الاختلاف بين الشيعة والسنة، واعتبر حتى روايات التقية - بسبب شذوذها - منحصرة بمرويات أهل السنة فقط، وبذلك أعرب بشكل ما عن مخالفته في ردّ المرجعية بمخالفة العامة<sup>(١٩)</sup>. وقد أدّى هذا الأمر - تبعاً لذلك - إلى فتح باب لانكشاف واتضاح التقابل بين جبهتي الخاصة والعامة في مواجهة بعضهما، إلى الحدّ الذي ألّف معه الشيخ الطوسي كتاب «التهذيب» في شرح «المقنعة»<sup>(٢٠)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أن الشيخ المفيد قد فسّر المراد من مخالفة العامة في خصوص الروايات الواردة في مسائل الإمامة، وعطف هذا الأمر على مسألة الولاية والبراءة من أعداء أهل البيت (عليه السلام)، وبذلك فإنه لم يعمّم ترتيب أعمال هذا المرجح على الأحكام الفرعية<sup>(٢١)</sup>.

ثمّ جاء بعده السيد المرتضى (٤٣٦هـ) ليقوم - مثل أستاذه - بالطعن على مخالفة العامة؛ مستنداً في ذلك إلى منهجه الأصولي في نفي حجّة خبر الواحد، معتبراً العمل بأخبار مخالفة العامة نوعاً من الدوّر، وقال بأنه كما لا يمكن العمل بخبر الواحد في الفروع كذلك الأمر في المسائل الأصولية - التي ينحصر طريق معرفتها بالعلم واليقين -



لا يمكن العمل بها من طريق أولى<sup>(٢٢)</sup>.

والذي يجب الانتباه له أن مخالفته لمجرد عدم اعتبار خبر الواحد لا يضرّ بهذا المرجّح من الناحية الدلالية، بمعنى أنه على فرض الاستناد إلى المرجحية بمخالفة العامة بدليل غير الأخبار لا يسعه إنكار هذه المرجحية. والذي يؤيد ذلك أنه يمكن العثور في كلامه على موارد محدودة من الحمل على التقية أيضاً<sup>(٢٣)</sup>. والذي يمكن القبول به هو أن إعمال المرجحية بمخالفة العامة مردودٌ عنده بالاستناد إلى النصوص الواردة في هذا الباب، وإلاّ فإن أصل القول بالتقية بوصفها ضرورة تاريخية أمرٌ ثابت من وجهة نظره. ثم إن الأخبار الدالة على مخالفة العامة إذا لم نقل بتواترها فلا أقلّ من القول باستفادتها<sup>(٢٤)</sup>.

وربما أمكن القول - استناداً إلى الكتب الفقهية المتوفرة لدينا -: إن سلال الديلمى (٤٦٣هـ) هو من أوائل الفقهاء الذين سبقوا الشيخ الطوسي في اعتبار مخالفة العامة ملاكاً من ملاكات ترجيح الأخبار المتعارضة<sup>(٢٥)</sup>.

وبعد ظهور الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، وتأليف كتابيه الروائيين «تهذيب الأحكام» و«الاستبصار»، تمّ فتح فصل جديد لبحث التقية، وربما كانت هذه هي المرة الأولى التي يجد فيها الحمل على التقية مكاناً واسعاً له بين المرجّحات.

ومن بين هذين الكتابين القيمين كان كتاب «التهذيب» مشتملاً على أحاديث متعارضة، عالج الشيخ بعض مواردّها من خلال الحمل على التقية، بيّد أنه في كتاب «الاستبصار» عمد إلى رفع التعارض القائم بين الأخبار بشكلٍ فذّ. ومن بين ما مجموعه ٥٥٥٩ حديثاً في هذا الكتاب عمد إلى حمل ١٨٠ حديثاً منها على التقية<sup>(٢٦)</sup>، ومن بينها ما يقرب من ١٣٠ مورداً محمولاً على التقية من باب مخالفة العامة، وتمّ نبذها من بين الأحاديث المتعارضة. ولا بُدّ لنا من أن نضيف هنا أن الاستناد إلى الحمل على التقية في أغلب هذه الموارد إنما كان بوصفه هو الطريق الوحيد للجمع بين الروايات المتعارضة، حيث تمّ التعبير عنها أحياناً بموافقة الرواية لمذهب «جميع العامة»، أو «أكثر العامة»، أو «كثير من العامة»، أو «بعض العامة»؛ وأحياناً بشكل مطلق، بمعنى الموافقة مع «مذهب» أو «مذاهب» العامة، وفي بعض الموارد التعبير بـ «مَنْ خالف الإمامية»، و«مَنْ خالفناه»، أو «المخالفين» وما إلى ذلك من أصناف المتّقى منهم.

وعلى هذا الأساس فإن الشيخ لا يقدم لنا معياراً دقيقاً ومنضبطاً لإعمال هذا المرجح؛ لأنه إنما تحدث عنه بألفاظ متنوعة، أو أنه في الحد الأدنى لم يشترط الموافقة مع جميع أو أغلب العامة في إعمال هذا المرجح. وإن الثابت من رؤية الشيخ هو أصل المرجحية بمخالفة العامة في الجملة<sup>(٢٧)</sup>. بل إنه في بعض الموارد ذكر موافقة العامة بوصفها قولاً محتملاً<sup>(٢٨)</sup>.

وبطبيعة الحال فقد كان للشيخ - من خلال اقتناصه لهذا المرجح من النصوص الروائية وتوظيفه على نطاق واسع - دور كبير في ترسيخ هذا المرجح في بحث علاج تعارض الأخبار، بحيث كان الآخرون - من الفقهاء المتقدمين والمعاصرين - مدينين لمنهجه في حل التعارض. وقلماً لا يتم ذكره في صدر أو ذيل موارد الحمل على التقية، رغم أن الصبغة التي تطبع هذا المرجح كانت - على طول القرون المتمادية - تتراوح بين الشدة والضعف بشكل ملحوظ أيضاً.

الأمر الآخر أن الشيخ في كتبه الفقهية - الاستدلالية، من قبيل: «النهاية» و«المبسوط»، قلماً استعمل الحمل على التقية؛ لأنه تحدث في هذين الكتابين عن فتاواه ببيان تفصيلي، دون الإشارة إلى الروايات المخالفة. وفي كتاب «الخلاف» كان بصدد بيان موارد الخلاف بين الشيعة ومختلف مذاهب أهل السنة أيضاً، وعلى حدّ تعبير أحد الباحثين والمحققين في الشأن الفقهي: لم تكن هناك - بطبيعة الحال - حاجة إلى ذكر الروايات الخلافية، وحملها على التقية<sup>(٢٩)</sup>. ومن الواضح أن بحث مخالفة العامة وتوظيفه في الدراسات الفقهية الشيعية، وسياق الفقه الخلافي والمقارن ومنهج التحقيق فيه، لا يقتضي توظيف مثل هذه الآلية في ترجيح الأقوال؛ إذ إن الغالب في الأبحاث المقارنة بين المذاهب هو التزام الحياد، أو سلوك منهج الإقناع في الحد الأدنى، وليس الاستفادة من وسيلة بوصفها ملاكاً لإثبات صحة وواقعية مضمون مسألة في مخالفة الخصوم.

وبعد عصر الشيخ تجاوز فقه الشيعة مرحلة، حيث وجد الفقهاء طريق التقية أمامهم لاجبة، فكانوا على الدوام يتخذون - في مواصلة هذا الطريق المعبّد - من الحمل على التقية مستمسكاً في رفع التعارض بين الأخبار، ومنهم: ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)، حيث تأثر في الكثير من الموارد بمواضع حمل الشيخ على التقية<sup>(٣٠)</sup>.

● الترجيح بمخالفة العامة في نصوص فقه الإمامية، إطلالة تاريخية . تحليلية

كما أن السيد ابن طاووس (٦٦٤هـ) . وهو من بين مشاهير مدرسة الحلة . قد استفاد كثيراً من الترجيح بمخالفة العامة في اختيار الأخبار المتعارضة<sup>(٣١)</sup> .

وبعد مضي ما يقرب من قرنين من عصر الشيخ الطوسي كان المحقق الحلّي (٦٧٦هـ) من القلائل الذين وقفوا في الجناح الآخر، واتخذ في مبانيه الأصولية موقف إنكار الترجيح بمخالفة العامة، ثم واصل هذا النهج في مجال الفقه أيضاً، وانتقد الكثير من موارد حمل الشيخ، وقام برفضها<sup>(٣٢)</sup> .

ويجدر الالتفات إلى أن الموقف الأصولي للمحقق الحلّي، القائم على بطلان الاستناد إلى خبر الواحد في المسألة الأصولية، هو الذي أدّى به إلى الإعراض عن هذا المرجح<sup>(٣٣)</sup> . وفي فقهه لم يحتجّ في مقام نقد كلام الشيخ صراحةً، فإنه في الفقه؛ من خلال إبرازه لنحوين من المخالفة، قام في بعض الموارد بإسناد فتواه المخالفة إلى تلك الروايات التي حملها الشيخ على التقية<sup>(٣٤)</sup>، وفي بعض الموارد الأخرى . على الرغم من تشابه الفتوى بين الشيخ والمحقق . إلا أن اختلافهما في المبنى بشأن ردّ الروايات أوجب رضوخ أحدهما إلى الحمل على التقية، وألزم الآخر باعتبار عدم أشهريتها<sup>(٣٥)</sup> .

يضاف إلى ذلك أن المحقق قد أورد . في إطار منهجه السلبي . إشكالاً آخر على هذا المرجح، وهو تكافؤ وتساوي احتمالات مخالفة الواقع في كلا الخبرين الموافق والمخالف للعامة. فطبقاً لكليهما يوجد احتمال المخالفة للواقع؛ إذ في الخبر الموافق للعامة يحتمل أن يكون صادراً بداعي التقية؛ كما يحتمل في الخبر المخالف للعامة التأويل وإرادة خلاف الظاهر ومراعاة المصالح الخافية عن الأنظار أيضاً<sup>(٣٦)</sup> . وبالتالي تتسحب النتيجة إلى التخيير أو الجمع بين أصالة الظهور (المرجح الدلالي) وأصالة بيان الحكم الواقعي (المرجح الجّهوي)، دون الترجيح<sup>(٣٧)</sup> .

يجب التذكير بأن النقد الثاني للمحقق يشير في الحقيقة إلى حالة التعارض بين المرجّحات، ولا يمكنه التشكيك في أصل مرجّحية مخالفة العامة، وإنما يمكنه تحديد موضعه في ترتيب الأخذ بالمرجّحات المتفاوتة. ومن ناحية أخرى فإن القائلين بترجيح الخبر المخالف للعامة قد أخذوا أصل ترجيحه بنظر الاعتبار، وبهذا المعنى أذعنوا بأن تحديد موقع هذا المرجح بين سائر المرجّحات وفي التعارض معها موضوع آخر يؤدي فيه اختلاف المباني إلى نتائج متفاوتة.

وعلى أي حال فإن مخالفة المحقق الحلّي لا تستمرّ طويلاً، حيث تضمحل في كلمات تلاميذه؛ ليستعيد التأسّي بالشيخ في الحمل على التقية مكانته السابقة. وفي هذه المرحلة التاريخية اتخذ الفاضل الآبي (٦٩٠هـ) في التعاطي مع كلام الشيخ منهجاً وسطياً، وموافقاً للاحتياط، وإن تحدّث في بعض الموارد بالموافقة على ما قام به الشيخ من حالات الحمل على التقية أيضاً<sup>(٣٨)</sup>. وربما أمكن - من خلال الموارد التي قال فيها بضعف موارد الحمل على التقية - أن ندرك شرائط الترجيح على أساس مخالفة العامة من وجهة نظره في الحد الأدنى، فهو يقول مثلاً: «وربما حمل الشيخ الرواية الواردة بالمنع على التقية. وهو ضعيف؛ إذ الجمهور أيضاً مختلفون، بل مذهب الأكثرين هو الجواز»<sup>(٣٩)</sup>.

يمكن لنا من خلال هذا الكلام الذي أفاده «كاشف الرموز» أن نستنتج شرطية توافق كافة مسالك ومذاهب أبناء العامة في حمل الرواية الموافقة على التقية، ومع اشتراط هذا الشرط لا تكون مخالفة الرواية - في موارد تعدد آراء أهل السنّة - لبعض العامة موجبةً للترجيح.

### رؤية الفقه المتأخّر إلى مسألة مخالفة العامة

وفي بداية المرحلة المنتسبة إلى فقه المتأخّرين نجد العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) - من مشاهير الفقهاء في القرن الثامن الهجري - في كتبه الثلاثة، وهي: «مختلّف الشيعة»<sup>(٤٠)</sup>، و«منتهى المطلب»<sup>(٤١)</sup>، و«تذكرة الفقهاء»<sup>(٤٢)</sup>، لم يُبدِ اهتماماً ملحوظاً بهذا المرجّح، وكان جلّ استناده إلى كلام الشيخ الطوسي، بل وفي الكثير من الموارد أبدى رأيه بعد نقل كلام الشيخ في الحمل على التقية، وربما كشف في الأثناء عن تحفّظ العلامة تجاه هذا المرجّح. وقد تمّ التصريح بهذا الأمر في المقدّمة التي وضعها مجمع البحوث الإسلامية على كتاب «منتهى المطلب»، للعلامة الحلّي<sup>(٤٣)</sup>.

وبعد العلامة الحلّي استمرّ الحمل على التقية في التعاطي مع الروايات المتعارضة متواصلًا على نطاق واسع في كلام فقهاء مثل: الشهيد الأول (٧٨٦هـ)، والفاضل المقداد السيوري (٨٢٦هـ)، وابن فهد الحلّي (٨٤١هـ)، والمحقّق الكركي (٩٤٠هـ)، والشهيد الثاني (٩٦٦هـ)، والمقدّس الأردبيلي (٩٩٣هـ)، وصاحب المدارك (١٠٠٩هـ).

● الترجيح بمخالفة العامة في نصوص فقه الإمامية، إطلالة تاريخية - تحليلية

وإنما يكمن الفرق الوحيد - في مواضع حمل الشيخ والعلامة والفقهاء بعدهم - في أن هذين العلمين؛ بسبب هيمنتهم على المذاهب الفقهية لدى العامة في عصر الأئمة عليهم السلام، كان بإمكانهم الحصول على أقوالهم، وحمل الروايات الموافقة على التقية، في حين أن الآخرين في أكثر الموارد لم يأخذوا أقوال العامة من كتبهم، وإنما من كلمات الشيخ الطوسي والعلامة الحلّي، وقد أصبحوا في الكثير من الموارد - بطبيعة الحال - تابعين لهما في موارد حملهما<sup>(٤٤)</sup>. ولم تواجه نقداً إلا في نهاية هذه المرحلة، من خلال أصحاب كتب مثل: «نهاية المرام» للشيخ العاملي<sup>(٤٥)</sup>، و«مشرق الشمس» للشيخ البهائي<sup>(٤٦)</sup>.

وبعد انتهاء هذه المرحلة؛ بظهور الأخباريين، عاد النشاط للفقه الأثري، وارتفعت وتيرة الحمل على التقية؛ بسبب الإقبال الواسع على الأحاديث، ولا سيما مع عدم النقد السني للكتب الأربعة، واتخاذ ذلك حصناً منيعاً عند مواجهة الروايات المتعارضة. وفي مقابل احتمال الحمل على التقية نجد في الكتب الروائية لهذه المرحلة آليات أخرى، من قبيل: الجمع العرفي، وحمل الروايات على بعضها، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى أيضاً. ثم إن الكتب الروائية الفقهية للأخباريين تركت تأثيرها على الكتب الفقهية للمجتهدين؛ فاستعملوا الحمل على التقية في موسوعاتهم الفقهية على نطاق واسع، ومن ذلك - على سبيل المثال - أن الشيخ الحر العاملي (١١٠٤هـ) في فترة انتعاش الأخبارية قام في كتاب «وسائل الشيعة» وحده بحمل ما يقرب من أربعمئة مورد من بين ٣٥٨٤٣ رواية على التقية<sup>(٤٧)</sup>.

وفي نهاية العصر الأخباري تماماً كان المحدث البحراني (١١٨٦هـ) هو الذي أتاح بحلقة الوصل الرابطة بين موافقة العامة والتقية، مدّعياً - خلافاً للمشهور - عدم اعتبار اشتراط موافقة العامة في الحمل على التقية، ولم يشترط وجود قول للعامة في هذا الشأن. وبعبارة أخرى: إن موافقة العامة لا تتمثل - بالنسبة إليه - شرطاً أساسياً في الحمل على التقية. ونتيجة مدّعه الجديد هو أن الأئمة عليهم السلام كانوا في مقام صيانة أنفسهم والشيعة يدخلون كلاماً مخالفاً بين الأحكام، ويقدمون أقوالاً عديدة على المسألة الواحدة، حتى وإن لم يكن هناك من المخالفين من يقول بهذه الأقوال، وإن القول بأن فقهاء الإمامية إنما كانوا يحملون على التقية في مجرد الموارد التي يكون

فيها هناك قائل من العامة يخالف المعنى الذي نفهمه من الأخبار والروايات المأثورة عن الأئمة عليهم السلام <sup>(٤٨)</sup>.

وعلى أساس هذا المدعى ثمة في الكثير من الموارد الواردة في «الحدائق الناضرة» حملُ أحد الخبرين المتعارضين على التقية دون أن يكون موافقاً للعامة <sup>(٤٩)</sup>، وهو أمرٌ لا نراه في الكتب الفقهية السابقة. ومن الطبيعي بعد إلغاء هذا الشرط أن ترتفع أعداد موارد الحمل على التقية بشدّة، إلى الحدّ الذي بلغ عدد موارد الحمل على التقية في كتابه ما يقرب من ٩٠٠ مورد <sup>(٥٠)</sup>.

وقد عزّز صاحب الحدائق رأيه هذا من خلال الاستشهاد بروايات يجيب فيها المعصوم عليه السلام عن مسألة واحدة بأنحاء مختلفة، معتبراً إلقاء الخلاف في اعتبار صدور الأخبار بداعي التقية كافياً <sup>(٥١)</sup>، دون أن يبحث عن وجود موافقة العامة فيها <sup>(٥٢)</sup>.

وحيث لم يُشِرْ «صاحب الحدائق» إلى قائل آخر لتأييد كلامه، يظهر أنه لم يكن لهذا القول من قائل حتّى ذلك العصر. بيدّ أنه كان لهذا النمط الفكري الذي صدع به المحدث البحراني بعد ذلك الكثير من المؤيدين <sup>(٥٣)</sup> والمعارضين <sup>(٥٤)</sup>. وقد كان أول المعارضين له هو الفقيه المعاصر له الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ)، حيث كان في واقع الأمر ناقداً لأفكار الأخباريين، ومؤسساً للمدرسة الأصولية لدى الشيعة <sup>(٥٥)</sup>. وأما قبله في مرحلة ازدهار وتكامل الفقه <sup>(٥٦)</sup>، أو عصر الاستباط الجديد <sup>(٥٧)</sup>، فقلماً نعثراً على عبارة بين كلمات الفقهاء في الاستدلال للحمل على التقية باشتراط موافقة العامة؛ لأنهم في الأساس لم يتطرقوا إلى هذا البحث بشكلٍ مستقلّ، وكان الذي دعا الوحيد البهبهاني إلى التعرّض لهذا الأمر هو تتبع مبنى صاحب الحدائق <sup>(٥٨)</sup>. ومن هنا كان في استدلالاته الفقهية يذكر - تعريضاً - نصوص الأمر بمخالفة العامة مراراً وتكراراً.

ولا بدّ من التذكير بأنه على الرغم من عدم تصريح المشهور - حتى تلك المرحلة - باشتراط موافقة العامة في الحمل على التقية، ولكن يمكن - في الوقت نفسه - فهم هذا الأمر من السيرة العملية لهم، ولا سيّما منذ عصر الشيخ الطوسي فصاعداً. ومنذ ذلك الحين انحصر اختلاف الفقهاء في دائرة العامة التي تمّ اشتراطها في الحمل على التقية، بحيث تراوحت دائرة الاختلاف من شخصٍ واحد من العامة، وبعض العامة،

● الترجيح بمخالفة العامة في نصوص فقه الإمامية، إطلالة تاريخية . تحليلية

إلى مخالفة المشهور، والأكثر، وجميع العامة، وحتى حكاهم وقضاتهم. فتبلور نتيجة لذلك طيف غير متجانس من العامة المتقى منهم، الأمر الذي يشكل فيه حمل الرواية الموافقة للعامة على التقية موضوعاً لاستدلال الفقهاء.

ومنذ تلك المرحلة فلاحقاً يمكن إلى حد ما استنباط شرائط المرجحية بمخالفة العامة من كلمات الفقهاء الواردة في كتبهم، وبعبارة أخرى: إن البناء الذي أقامه الشيخ الطوسي على الحضيض جلس لاحقاً في الذروة ينظر إليه من عليائه.

ومنذ القرن الثالث عشر الهجري إلى عصر صاحب الجواهر لا نجد في كلام الفقهاء - ما نجده في مرحلة الوحيد البهبهاني - من المنهجية والانضباط في إعمال هذا المرجح. وإن أداء الفقهاء في هذه المرحلة يذكرنا إلى حد ما بموارد حمل الشيخ الطوسي.

وبعد ظهور صاحب الجواهر (١٢٦٦هـ)، وتأليف موسوعته الفقهية «جواهر الكلام»، بدأنا نشهد المزيد من تعريف ضوابط الحمل على التقية حتى هذه المرحلة. والأمر الذي لا يمكن إنكاره هو ميله إلى القول برأي صاحب الحدائق في عدم اشتراط موافقة العامة في الحمل على التقية على ما يفهم من بعض عباراته<sup>(٥٩)</sup>.

إن اقتران عصر صاحب الجواهر بعصر الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) - الذي سبق غيره في تنقيح وتنظيم الأبحاث النظرية لمخالفة العامة، في كتاب «فرائد الأصول»، من خلال تقسيمه البديع في مجال المرجحات - يعدّ منعطفاً كبيراً في تاريخ تنقيح هذا الموضوع، إلى الحد الذي خاض معه الأصوليون بعد الشيخ في الغالب بشرح وتفصيل أو تلخيص ونقد عباراته، دون أن يتمكنوا - مثله - من إيجاد منعطف في هذا الشأن، رغم أنه لا بُدّ من التذكير بأننا لا نجد هذا المستوى من الانضباط في فقهه.

وبعد انتقال المرجعية إلى السيد البروجردي (١٣٨٠هـ) - صاحب موسوعة «جامع أحاديث الشيعة» - بدأ الشرح بين هاتين الفرقتين بالتقلص، ومن المعروف عنه أنه على أساس من إدراكه للعلاقة بين الشيعة والسنة كان ينظر في التقريب بين المذاهب الإسلامية على نحو جاد، فقد كان يبدي اهتماماً خاصاً بالمسائل الخلافية بين المذاهب، وكان في المسائل الهامة يذكر بأقوال وآراء أهل السنة<sup>(٦٠)</sup>. وفي الحقيقة إن

اتجاهه إلى المسائل كان بحيث يعمل على تحديد نقاط الاختلاف والاتفاق بين المذاهب وتمييزها من بعضها بشكلٍ كامل<sup>(٦١)</sup>، وربما أمكن العثور عن سبب هذا الاتجاه في الاعتقاد القائل بأن «فقه الشيعة يقع في هامش فقه أهل السنة»<sup>(٦٢)</sup>.

إن اهتمام سماحته بمسألة التقريب قد بلغت حدّاً بحيث إنه في بعض مراحل جمع أحاديث الشيعة قد راودته فكرة إضافة أحاديث أهل السنة إلى هامش أحاديث الشيعة في موسوعته الروائية؛ لكي يتبين من هذا الطريق مقدار أحاديث الشيعة وأهل السنة في كلّ باب، بيدّ أنه صرف النظر عن هذا الأمر لبعض الأسباب، ومنها: الخشية من شائبة اختلاط روايات أهل البيت عليه السلام بسائر الروايات الأخرى، وهو الأمر الذي يجعله قريباً من شيخ الطائفة في التوافق الفكري واتحاد المنهج<sup>(٦٣)</sup>.

والأمر الذي يجب الالتفات إليه في هذا الخصوص هو عدم تأثير هذا الاتجاه في قبول أو ردّ المرجّحية بمخالفة العامة. كما أن قواعد الالتزام بـ «التقريب» - استناداً إلى تعزيز المشتركات، وتقليل الخلافات بين المذاهب - لا تتحمّل ترجيح الروايات الموافقة للعامة عند التعارض مع الروايات المخالفة لهم أيضاً؛ لأن هذا الأمر يُعدّ نوعاً من الانفعال والمطاوعة في مقابل النصوص المخالفة لأهل البيت عليه السلام. كما أن رجحان الأخبار المخالفة للعامة بدوّره لا ينافي الاتجاه المقارن والتقريبي في الفقه؛ والدليل على ذلك أن السيد البروجردي - بوصفه رائد أصحاب التقريب - لم يخرّ في مبادئه الفقهية والأصولية مسلكاً مغايراً للأخذ بالمرجّح الجهوي<sup>(٦٤)</sup>.

### وقفه على رؤية الفقه المعاصر في مقابل مخالفة العامة

إن غاية ما يضعه البحث والتحقيق في المصادر الفقهية المعاصرة من نتائج أمام الباحثين هو الالتزام بشروط تقضي في الواقع بالتخفيف من جماع الترجيح بمخالفة العامة، وتحدّ من غلواء جريان هذا المرجّح دون ضوابط. ولا شكّ في أن من بين أهم هذه الشرائط إمكان الوصول إلى آراء العامّة وإحراز الموافقة والمخالفة في عصر صدور الخبرين المتعارضين<sup>(٦٥)</sup>. وكذلك فإن إحراز الرأي المتسق والإجماعي، أو في الحدّ الأدنى رأي مشهور العامة في ظرف صدور الخبر، هو من الشرائط المنظورة للفقهاء في هذا العصر<sup>(٦٦)</sup>.



● الترجيح بمخالفة العامة في نصوص فقه الإمامية، إطلالة تاريخية . تحليلية

وكأن التاريخ كلما أمعن في المضيّ قدماً عمّد الفقهاء، من خلال التسلّح بحبل الاحتياط، إلى أن يضعوا على كفة ميزان النقد كلّ ما كان المتقدمون يحملونه على التقية لمجرّد موافقته للعامة. وعلى الرغم من الصعوبة التي تواجه الفقيه في الوقوف على آراء أهل السنة؛ بلحاظ الظروف والشرائط، نجد بعض المعاصرين من الفقهاء الكبار، مثل: السيد المحقّق الخوئي (١٤١٣هـ)، قد تمكّن من ذلك بجدارة، وأبدى دقّة فائقة ضمن مدرسته الفقهية في بحث مسألة التقية ومخالفة العامة<sup>(٦٧)</sup>.

### نتائج ومعطيات التحقيق

من مجموع الأبحاث الواردة في الكتب الفقهية الكثيرة نحصل على النتائج التالية:

١. إن اجتياز النفق الطويل من تاريخ الفقه يعبر عن مختلف اتجاهات الترجيح بمخالفة العامة التي تجاوزت مراحل هذا التاريخ واحدة بعد أخرى. وفي الحقيقة لقد اتفقت كلمة أكثر ومشهور الفقهاء في الذهاب إلى أصل الترجيح بمخالفة العامة. وفي هذا الشأن كان بعض الفقهاء، مثل: الشيخ الطوسي والعلامة الحلي، في طليعة القوم، وكان الآخرون يسيرون في ركابهم إلى حدّ التقليد. وبطبيعة الحال قد نشاهد؛ بلحاظ شروط إعمال هذا المرجّح في دائرة ونطاق مقبوليته، بعض الفوارق في مختلف العصور. وإذا تجاوزنا المشهور فإن هذا المرجّح قد واجه في بعض المراحل مخالفات محدودة. من نوع المناقشات السندية أو الدلالية أيضاً. وإن كبار العلماء، مثل: الشيخ المفيد والسيد المرتضى والمحقّق الحلي، من خلال إنكارهم أو تضييقهم لدائرة حجية أخبار الأحاد، لم يجدوا الأدلة المتينة للترجيح بمخالفة العامة وافية بالمقصود، وذهب بعضهم على طول التاريخ. من خلال نفي المرجّحية بمخالفة العامة. إلى رفع التوقع في هذا الشأن إلى مستوى التمييز (التمييز بالحجّة)<sup>(٦٨)</sup>؛ وهناك من فسّر العمل بالأخبار العلاجية بأنها نوع من الجمع العرفي، دون الترجيح، وقدّم الأخبار المخالفة للعامة على ما يعارضها من باب تقدّم النصّ على الظاهر<sup>(٦٩)</sup>.

٢. إن تضعيف الأسس النصّية لمخالفة العامة، مع الاعتقاد بعدم جدوائية خبر الواحد في المسألة الأصولية، لن يقطع الطريق بالكامل أمام العمل بمضمون هذه

الأخبار، وإنما سيكون ذلك من خلال تحليل المرجّحات على أساس النصّ، والاكتفاء بالمرجّحات المنصوصة؛ إذ مع القول بمبنى التعميم والتعدّي من المرجّحات المنصوصة - كما يستظهر من المباني الأصولية للمنكرين لمخالفة العامة أيضاً - تكفي المرجّحية المحتملة لأمر في الأخذ بالراجح وطرح المرجوح. وفي هذا البين حتّى إذا لم تكن مرجّحية مخالفة العامة مستندة إلى النصوص فإنها في الحد الأدنى؛ بلحاظ إبعادها للخبر المخالف عن التقية، تستوجب الرجحان الظّي أو الاحتمالي للخبر الموافق للعامة. توضيح ذلك: إذا كانت القاعدة الثانوية في الخبرين المتعارضين هي التخيير فإن العمل بالتخيير في حالة التكافؤ التام بين الخبرين ومرجّحاتهما سيكون ممكناً، في حين أن الخبر المخالف للعامة - بحسب الاحتمال في الحد الأدنى - حجة فعلية؛ لأنه إما أن يتمتع بالحجة التعيينية؛ أو لأنه يمثل أحد طرفي التخيير، وبذلك سوف تثبت له الحجية التخييرية أيضاً. وعليه سيكون الأخذ به - بناء على كلا الاحتمالين - صحيحاً، وهو الاستدلال الذي لا يمكن طرحه في الخبر الموافق للعامة. وإنما يأتي طرح الكلام في هذا الباب من حيث إثبات أن التشكيك في الحالة الإسنادية للأخبار المخالفة للعامة لن يززع قواعد مرجّحيته. نعم، هناك شرطان لتعريض جدوائية هذا المرجّح للإنكار، وهما:

**أولاً:** الاكتفاء بالنصّ في المرجّحات.

**وثانياً:** اختيار القول بالتساقط بوصفه قاعدة ثانوية في الخبرين المتعارضين.

وعليه، من خلال التشكيك في الحالة السندية للنصوص المخالفة للعامة لن يبقى هناك من وجهٍ لترجيح الخبر المخالف للعامة، ومع عدم وجود سائر المرجّحات يكون المرجع هو التساقط. وإن قاعدة أولوية التعيين على التخيير في دوران الأمر بين التعيين والتخيير لن تكون محكمة.

٣. من خلال جولة على أدبيات الفقه المتقدم والمتأخر - إلى عصر الشيخ الطوسي في الحد الأدنى - يمكن الكشف عن نوع من تغيير المفردات في هذا الموضوع، بمعنى أننا في بداية استعمالات التقية نواجه استخدام عبارات من قبيل: «الحمل على التقية»، و«يخرج مخرج التقية»، و«محمول على ضرب من التقية»، و«ورد مورد التقية»، و«ورد للتقية»، و«على سبيل التقية»، و«في حال التقية»، و«من باب التقية»، وسائر مشتقات

● الترجيح بمخالفة العامة في نصوص فقه الإمامية، إطلالة تاريخية . تحليلية

وصيغ هذه العبارات . دون النظر إلى بحث مخالفة العامة . على النحو الغالب ، ولا نعثر إلاّ لمأماً ، وفي بعض المواضع التي لا تتجاوز أصابع اليد ، على نماذج متأثرة بنصوص مخالفة العامة ، من قبيل: «مخالفة العامة» ، و«موافقة للعامة» ، في تضاعيف النصوص الفقهية لهذه المرحلة.

٤. إن مخالفة العامة على مرّ التاريخ وإن كانت عرضةً للكثير من المتغيّرات الواسعة ، بحيث شهدت شرائط متفاوتة في تطبيقها ، إلاّ أنها في الوقت نفسه قد حافظت على مكانتها في العمليات الاستنباطية بوصفها واحدة من المرجّحات الكثيرة الاستعمال. وهذا الأمر . بغضّ النظر عن صحة الاستعمالات . يعبر عن اهتمام مشهور الفقهاء بتوظيف هذا المرجّح عند مواجهة الروايات المتعارضة ، ولم يتعرّض إلى مخالفة جادة من قبل بعض الفقهاء والأصوليين إلاّ في مقاطع محدودة من الزمن.

٥. لقد اختار الفقهاء من بين جميع الموازين المطروحة في باب مخالفة العامة<sup>(٧٠)</sup> معيار التقية . قبل أيّ شيء آخر . ملاكاً في الأخذ بهذا المرجّح<sup>(٧١)</sup> ، إلى الحدّ الذي نشهد في بعض الموارد تمثيل كلّ واحدة من هاتين المفردتين للأخرى في الاستعمالات المجازية. وبعبارة أخرى: يراد بـ «التقية» في بعض الأحيان إرادة «مخالفة العامة» ، وإن تعابير من قبيل: «موافق للتقية» و«مخالف للتقية» ، مضافاً إلى استعمال ألفاظ من قبيل: «العامة» و«الجمهور» و«القوم» ، تحكي عن هذا الاستبدال للألفاظ المستعملة للحمل على التقية. وفي بعض الموارد تمّ استعمال عبارة «مخالفة العامة» وكان المراد بها ذات «التقية». ويمكن القول: إن أكثر الفقهاء كانوا يذهبون إلى القول بوجود الملازمة بين هذين الأمرين. وكما سبق أن ذكرنا فإن عرى هذا التلازم . بطبيعة الحال . قد فصمت في كلمات عددٍ قليل من الفقهاء؛ إذ لم يشترطوا موافقة العامة في الحمل على التقية<sup>(٧٢)</sup> ، بل ذهبوا في بعض الموارد إلى اعتبار هذين الأمرين منفصلين عن بعضهما<sup>(٧٣)</sup> ، وإن كان بعض الفقهاء الآخرين قد اتخذوا في الأساس ملاكات أخرى بوصفها معياراً لعملهم<sup>(٧٤)</sup>.

٦. كما أن كيفية إجراء عملية الترجيح من قبل الفقهاء هي الأخرى مسألة جديرة بالتأمّل؛ بحيث ذهب بعضهم إلى التصريح بأن أعمال هذا المرجّح مشروط بمخالفة المذهب الفقهي الرسمي في عصر صدور الروايات المتعارضة<sup>(٧٥)</sup> ، وأن ذلك إنما

يختصّ بالحدود الجغرافية لسكن المعصوم عليه السلام أو الراوي<sup>(٧٦)</sup>، وبذلك فإنهم وجدوا تحدياً يقف أمام جدوائية مخالفة العامة في العصور المتأخرة<sup>(٧٧)</sup>. وبطبيعة الحال فإن قبول مثل هذا الشرط بالمطلق لا يخلو من إشكال؛ وذلك لعدم شمول هذا الشرط في الحالات السنية المختلفة، وجهة التقية في الروايات المتعارضة؛ إذ إن أسباب وجود الأخبار الموافقة للعامة بين الشيعة لا ينحصر في التقية الخوفية أو المداراتية؛ كي يتم اشتراط المطابقة مع المذهب الرسمي المدعوم من الحكومة أو المذهب السائد بين أكثر العامة، ولا ينبغي استبعاد احتمال وجود بعض موارد التقية التي أفتى فيها الإمام عليه السلام على طبق مذهب السائل؛ من أجل الحفاظ على أرواح الأصحاب، وطبقاً لهذا الفرض لا يكون الإلزام بمخالفة المذهب السائد، وكذلك اشتهاؤه، دخیلاً في المسألة<sup>(٧٨)</sup>.

٧. يفهم من كلام بعض الفقهاء - تصريحاً أو تلويحاً - اشتراط مخالفة آراء المذاهب الأربعة في توظيف هذا المرجح<sup>(٧٩)</sup>. وكان هذا الأمر - ولا سيما مع الالتفات إلى التأخر الزمني لحصر المذاهب السنية بالأربعة (سنة ٣٦٥هـ) عن عصر صدور الروايات، وكذلك عدم انحصار الشخصيات المؤثرة في عصر المعصوم عليه السلام برؤساء المذاهب الأربعة المعروفة، وكذلك عدم معاصرة المذاهب الأربعة لبعضها - معبراً إلى حد ما عن الاشتباه في طريقة الاستناد إلى هذا المرجح وتوظيفه في ظروف التقية<sup>(٨٠)</sup>. وبطبيعة الحال لا يمكن أن نستنتج من إشارة البعض إلى الموافقة مع المذاهب السنية الأربعة - بوصفها ملاكاً للحمل على التقية - حصر الموافقة مع هذه المذاهب الأربعة على نحو القطع واليقين؛ إذ قد يكون مراده شرطية الموافقة مع روايات العامة في الجملة<sup>(٨١)</sup>.

٨. إن مشاهدة بعض الآفات الأخرى عند إعمال هذا المرجح في العمليات الاستنباطية للفقهاء، من قبيل: عدم تطابق عصر صدور الروايات مع المذهب الفقهي لأهل السنة في ذلك العصر، الذي على أساسه تمّ حمل الرواية على التقية<sup>(٨٢)</sup>، أو نسبة المخالفة إلى أفراد لم يكن للتقية محلّ من الإعراب في عصرهم<sup>(٨٣)</sup>، أو أنهم لعدم شهرتهم - بحسب القاعدة - لا يُمكن تصوّر التقية في حقهم<sup>(٨٤)</sup>، وباختصار: إن الغفلة عن البُعد التاريخي للمسألة تدفع المحقّق إلى احتمال أن تكون جميع هذه الأمور قد

## ● الترجيح بمخالفة العامة في نصوص فقه الإمامية، إطلالة تاريخية . تحليلية

نشأت من عدم الالتفات إلى الفقه المقارن في الحوزات الشيعية الراهنة. وكذلك فإن عدم الرجوع المباشر إلى مصادر أهل السنة، وبالتالي عدم وجود ضوابط للحمل على التقية في المصادر الفقهية لدى الإمامية، لم يكن عديم التأثير من هذه الناحية. رغم أن عدم تطابق روايات أهل السنّة مع أعمال العامة<sup>(٨٥)</sup>، أو عدم تناغم الفتاوى مع أعمالهم<sup>(٨٦)</sup>، ومخالفة كلتا الروايتين المتعارضتين لفتاوى العامة<sup>(٨٧)</sup>، وكذلك عدم انضباط مذاهب العامة في عصر صدور الرواية<sup>(٨٨)</sup>، كلّ ذلك قد شكّل في حدّ ذاته مشاكل أخرى، ولا سيّما في المراحل المتأخّرة حيث تربّصت بالإعمال الصحيح والمناسب لهذا المرجّح.

٩. حصيلة القول: إن عدم تحقّق الموضوع (منع الصغرى) من جهة، وعدم توفر شرائط إعمال المرجحية بمخالفة العامّة (منع الكبرى) من جهة أخرى، أدّى إلى عدم صحّة إعمال هذا المرجّح في الاستنباطات الفقهية على نحو تامّ وشامل، وتمّ الاكتفاء منه بالموارد الجزئية والخاصة.

وعلى أيّ حال فإن التاريخ يروي لنا شدة نزوع فقهاء الإمامية في مختلف العصور نحو دراسة المذاهب غير الشيعية وآراء أصحابها. ويكفي لبيان أهميّة وضروية الخوض في هذا الأمر أن ندرك أن معرفة أقوال وفتاوى العامّة - للكشف عن الموافقات والخلافات - من اللوازم التي لا تنفكّ عن أمر الاجتهاد، وهو أمر مؤثّر في فهم الأخبار، لا يمكن للمجتهد أن يحصل عليه بغير التبحّر والتخصّص<sup>(٨٩)</sup>.

## الهوامش

- (١) انظر: حبيب الله بن محمد علي الرشتي، بدائع الأفكار: ٤٤٢، مؤسسة آل البيت<sup>(عليه السلام)</sup>، ط١، قم؛ الطوسي، العدة في أصول الفقه ١: ١٤٧ - ١٤٨، إعداد: محمد تقي علاقبندان، ط١، قم، ١٤١٧هـ.
- (٢) انظر: حسين الحلي، أصول الفقه: ٢٢٥ - ٢٢٦، مكتبة الفقه والأصول المختصة، ط١، قم، ١٤٢٣هـ.
- (٣) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٨، تعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، ط٥، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.
- (٤) انظر: تقي الطباطبائي القمي، مباني منهاج الصالحين ٤: ٦٠٤؛ ٥: ٣٠٠، ٣٣٨، ٤٠١؛ ٨: ٥٨٢؛

الإجتهد والتجديد - العددان ٤٨ - ٤٩، السنتان ١٢ - ١٣، خريف وشتاء ٢٠١٩م - ١٤٤٠هـ - ٢٣٣

- ٩: ٢٠٢، ٣١٦، ٥٧٥، ٦٣٩؛ ١٠: ١٨٠، ١٨٨، ٤٤٩، ٤٩٦، ٧٠٨، ٧٢١، ٨٨٤. تحقيق: عباس حاجياني، منشورات قلم الشرق، ط١، قم، ١٤٢٦هـ.
- (٥) انظر: يوسف بن أحمد البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١٤: ٨٥، تحقيق: محمد تقی الإيرواني والسيد عبد الرزاق المكرم، دفتر انتشارات إسلامي التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط١، قم، ١٤٠٥هـ.
- (٦) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٠: ٤٢٨، ٤٢٠هـ.
- (٧) انظر: عبد الله المامقاني، نهاية المقال في تكملة غاية الآمال ١: ٢١، مجمع الذخائر الإسلامية، ط١، قم، ١٣١٦هـ.
- (٨) انظر: محمد بن الحسن الحر العاملي، الفوائد الطوسية: ٢٠٣، تحقيق: السيد مهدي اللاجودي الحسيني ومحمد درودي، المطبعة العلمية، ط١، قم، ١٤٠٣هـ.
- (٩) انظر: رضا بن محمد هادي الهمداني، مصباح الفقيه ١٠: ٣٢٩، تحقيق: محمد باقري ونور علي نوري ومحمد ميرزائي وسيد نور الدين جعفریان، المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث ومؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٦هـ.
- (١٠) انظر: محمد بن شاه مرتضى الفيض الكاشاني، معتمد الشيعة في أحكام الشريعة ٢: ٣٤٣، تحقيق: مسيح توحیدی، مدرسه عالي شهيد مطهري، ط١، طهران، ١٤٢٩هـ.
- (١١) انظر: أحمد بن محمد مهدي النراقي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة ٧: ١٤٥، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ط١، قم، ١٤١٥هـ.
- (١٢) انظر: يوسف بن أحمد البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٣: ٣٨، ١٤٢٣هـ.
- (١٣) انظر: أبو القاسم الخوئي، التقيح على شرح العروة الوثقى ٣: ٤٨، تقرير: الميرزا علي الغروي، تحت إشراف: آغا لطفي، ط١، قم، ١٤١٨هـ.
- (١٤) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٦٨، ١٣٦٣هـ.ش.
- (١٥) انظر: محمد بن علي بن بابويه القمي، علل الشرائع ٢: ٥٣١، كتابفروشي داورى، ط١، قم، ١٣٨٦هـ.ش.
- (١٦) انظر: ابن بابويه القمي، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٠١ - ١٠٢، ٣٣١، ٤٩٣؛ ٢: ١٧١؛ ٣: ٤٨، تعليق: علي أكبر غفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، ط٢، قم، ١٤٠٤هـ.
- (١٧) انظر: محمد بن محمد المعروف بـ (الشيخ المفيد)، الإعلام بما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام: ١٦، تحقيق: محمد حسون، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط١، قم، ١٤١٣هـ.
- (١٨) انظر: أبو القاسم گرّجي، تاريخ فقه وفقها: ١٤٦، مؤسسة سمت، ط٣، طهران، ١٤٢١هـ. (مصدر فارسي).
- (١٩) انظر: محمد بن محمد المعروف بـ (الشيخ المفيد)، جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية: ٤٨، تحقيق: مهدي نجف، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط١، قم، ١٤١٣هـ.

(٢٠) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٣، دار الكتب الإسلامية، ط٤، طهران، ١٤٠٧هـ.

(٢١) انظر: الشيخ المفيد، جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية: ٤٧ - ٤٨، ١٣هـ.

(٢٢) انظر: علي بن الحسين المعروف بـ (علم الهدى)، رسائل الشريف المرتضى ١: ٢١٢، دار القرآن الكريم، ط١، قم، ١٤٠٥هـ.

ومن الجدير بالذكر أن ابن إدريس الحلّي قد نقل كلام السيد [المرتضى] في كتابه (السرائر)، مع فارق بسيط، حيث استبدل عبارة (دوري) بـ (قد روى)، وبذلك سوف يتغير المعنى تماماً، كما لا يخفى. انظر: ابن إدريس، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ١: ٥١، مكتب النشر الإسلامي التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ١٤١٠هـ. نقلاً عن: وسام الخطاوي، المناهج الروائية عند الشريف الرضي: ١٦٤ (الهامش)، ١٤٢٧هـ.

(٢٣) انظر: علم الهدى، الانتصار في مفردات الإمامية: ٢١٠ - ٢٢٠، تحقيق: كروه بجوهش دفتر انتشارات إسلامي، مكتب النشر الإسلامي التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط١، قم، ١٤١٥هـ؛ علم الهدى، رسائل الشريف المرتضى ١: ٣٩٣، ١٤٠٥هـ.

(٢٤) انظر: الحر العاملي، الفصول المهمة في أصول الأئمة ١: ٥٧٨، تحقيق: محمد بن محمد حسين القائني، مؤسسة الإمام الرضا (عليه السلام) للمعارف الإسلامية، ط١، قم، ١٤١٨هـ.

(٢٥) انظر: حمزة بن عبد العزيز المعروف بـ (سلار الديلمي)، المراسم العلوية في الأحكام النبوية: ٢٠، تحقيق: د. محمود البستاني، منشورات الحرمين، ط١، قم، ١٤٠٤هـ.

(٢٦) انظر: علي دلبري، مباني رفع تعارض أخبار أزدياه شيخ طوسي در استبصار: ٦٥، ١٩١، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، ط١، مشهد، ١٣٨٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٢٧) انظر: الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار ١: ٢١٥؛ ٣: ٣١٩ - ٣٢٠، دار الكتب الإسلامية، ط١، طهران، ١٣٩٠هـ.

(٢٨) انظر: المصدر السابق ١: ٧، ٦٠؛ ٢: ٥٢؛ ٣: ٣٧٤.

(٢٩) انظر: نعمة الله صفري، نقش تقية در استبصار: ٢٤٧، مؤسسة بوستان كتاب قم (انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية في قم)، ط١، قم، ١٣٨١هـ.ش.

(٣٠) انظر: محمد بن أحمد المعروف بـ (ابن إدريس الحلّي)، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ١: ٥١١؛ ٢: ١١، ١٠٨، ١٩٣، ٦٩٧؛ ٣: ١٧، ٢٤١، ٣٣٦، مكتب النشر الإسلامي التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط٢، قم، ١٤١٠هـ.

(٣١) انظر: علي بن موسى المعروف بـ (ابن طاووس)، الإقبال بالأعمال الحسنة في ما يعمل مرةً بالسنة ١: ٣٣، ٣٤، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية بقم، ط١، ١٤١٥هـ؛ ابن طاووس، فتح الأبواب بين ذوي الألباب وبين رب الأبواب في الاستخارات: ٢١٠، ٢١١، ٢١٤، تحقيق: حامد الخفاف، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ط١، قم، ١٤٠٩هـ.

(٣٢) انظر: جعفر بن حسن المعروف بـ (المحقق الحلّي)، المعتبر في شرح المختصر ١: ٢٧٨؛ ٢: ١١٩،

- ١٤٥، ٣١٣، ٤٩٩، ٥٠٠، تحقيق: محمد علي الحيدري والسيد مهدي شمس الدين والسيد أبو محمد المرتضوي والسيد علي الموسوي، مؤسسة سيد الشهداء، ط١، قم، ١٤٠٧هـ.
- (٣٣) انظر: المحقق الحلي، معارج الأصول: ٢٢٥، ٢٢٦، مؤسسة الإمام علي عليه السلام في لندن، ط١، ١٤٢٣هـ.
- لقد أسند المحقق كلام الشيخ الطوسي - في معرض نقده - إلى المروي عن الإمام الصادق عليه السلام القائل: (خذوا بأبعدهما من قول العامة)، وذهب إلى القول بأن الشيخ إنما أصدر تلك الفتوى على أساس هذا الحديث تعبدًا، لا بمناط أنه أقرب إلى الواقع بسبب مخالفة العامة، أو احتمال التقية بسبب موافقة العامة. (انظر: محمدي ٧: ٢٨١، ١٣٨٧هـ.ش).
- (٣٤) انظر: المحقق الحلي، المعتبر في شرح المختصر ١: ٢٧٨؛ ٢: ١١٩، ١٤٠٧هـ.
- (٣٥) انظر: المصدر السابق ٢: ١٤٥، ٥٠٠.
- (٣٦) انظر: المحقق الحلي، معارج الأصول: ٢٢٦، ١٤٢٣هـ.
- (٣٧) انظر: علي محمدي، شرح رسائل ٧: ٢٨٢، دار الفكر، ط٧، قم، ١٣٨٧هـ.ش.
- (٣٨) انظر: حسن بن أبي طالب المعروف بـ (الفاضل الآبي)، كشف الرموز في شرح مختصر النافع ١: ١٠١، ١٣٨، ١٥٧، ١٨٠، ٢٨٥؛ ٢: ٢٣٥، ٢٩٦، ٤٢٥، ٥٢٢، تحقيق: علي بناه الاشتهادي وآقا حسين اليزدي، مكتب النشر التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط٣، قم، ١٤١٧هـ.
- (٣٩) المصدر السابق ٢: ٢٧٢.
- (٤٠) انظر: حسن بن يوسف المعروف بـ (العلامة الحلي)، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٢٨، ٤١٢، ٤٧٢؛ ٢: ١٥٤، ١٦٤، ٢٥٣، ٢٥٨، ٢٩٤، ٤٣٢؛ ٤: ١٣٨، ٤١٤؛ ٧: ٣٤، ٣٥، ٥٢، ٦٦، ١١٠، ١١٢، ١٤٠، ٣٤١، ٣٨٦، ٣٩٣، ٤١٨، ٤٤٤، ٤٩٥؛ ٨: ٨٢، ٣٣٤، ٣٦٨، ٤١١، ٤٨١، ٤٨٧، ٥١٤؛ ٩: ٤٤، ٥٥، ٥٦، ٨٩، ١٢١، ١٩٠، ٢١٠، ٢١١، ٢٢٤، ٣٠٩، مكتب النشر الإسلامي التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط٢، قم، ١٤١٣هـ.
- (٤١) انظر: العلامة الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٢: ٤٩، ٥٤؛ ٣: ١٦٩، ١٧٨، ٢٠٦؛ ٤: ٣٨٣، ٨٧، ١١١، ٢١٨، ٢٢٨، ٣٥٤؛ ٧: ٨٤، ١٦٢، ٣١٣، ٣٢٦؛ ٨: ٨٤؛ ١٠: ٣٣٢؛ ١٢: ١٧٩؛ ١٤: ٣٨٦، مجمع البحوث الإسلامية، ط١، مشهد، ١٤١٢هـ.
- (٤٢) انظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ١: ٣٨٧؛ ٢: ٩٣، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط١، قم، ١٤١٤هـ.
- (٤٣) انظر: العلامة الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، المقدمة: ٤٩، ١٤١٢هـ.
- (٤٤) انظر: نعمة الله صفري، نقش تقيه در استنباط: ٢٤٩ - ٢٥٠، ١٣٨١هـ. (مصدر فارسي).
- (٤٥) انظر: محمد بن علي العاملي، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام ٢: ٢٩، ٦٨، ١٣٠، ١٤٥، ١٦٥، مكتب النشر الإسلامي التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط١، ١٤١١هـ.
- (٤٦) انظر: الشيخ البهائي: ١٦١، ١٧٦، ١٨٢، ١٩٧، ٤٣٧، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٥٤، ١٤١٤هـ.
- (٤٧) انظر: نعمة الله صفري، نقش تقيه در استنباط: ٢٥٠ - ٢٥٢، ١٣٨١هـ.ش. (مصدر فارسي).



- (٤٨) انظر: يوسف بن أحمد البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تعليق: محمد تقي الإيرواني والسيد عبد الرزاق المكرم ١: ٥، ١٤٠٥هـ.
- (٤٩) انظر: المصدر السابق ١: ٢٥٣؛ ٣: ٣٣، ٥١، ١٤٥، ٤٧٥؛ ٥: ٤١؛ ٨: ٤٠١؛ ١١: ٣٦٧؛ ١٢: ٨٢؛ ١٣: ٢٢٥، ٢٧٩؛ ١٤: ٤٢٨؛ ١٩: ٢٣، ٢٨٢؛ ٢١: ٥١؛ ٢٢: ٤٥٩؛ ٢٣: ٤٦٠؛ ٢٤: ٥١٢.
- (٥٠) انظر: نعمة الله صفري، نقش تقيه در استنباط: ٢٥٢، ١٣٨١هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٥١) انظر: يوسف بن أحمد البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٣: ١٧، ١٤٠٥هـ.
- (٥٢) انظر: يوسف بن أحمد البحراني، الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية ١: ٣١٢، دار المصطفى لإحياء التراث، ط١، بيروت، ١٤٢٣هـ.
- (٥٣) انظر: محمد حسن بن جعفر الآشتياني، الزكاة ٢: ٨٧٧، ٩١٤، تحقيق: سيد علي غضنفرى وعلي أكبر زمانى نجاد، انتشارات زهير، ط١، قم، ١٤٢٦هـ؛ عباس كاشف الغطاء، الفوائد الجعفرية: ١٨٢، مؤسسة كاشف الغطاء؛ عبد الحسين اللاري، التعليقة على رياض المسائل: ٣٤٢، تحقيق: السيد حبيب الله الموسوي ومرتضى رحيمي نجاد، مؤسسة المعارف الإسلامية، ط١، قم، ١٤١٨هـ.
- (٥٤) انظر: جواد بن محمد العاملي الغروي، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ٧: ٢٠٠، تحقيق: محمد باقر الخالصي، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط١، قم، ١٤١٩هـ؛ أحمد بن محمد مهدي النراقي، مستند الشيعة إلى أحكام الشريعة ١٥: ٨٧، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ط١، قم، ١٤١٥هـ؛ مرتضى بن محمد أمين المعروف بـ (الشيخ الأنصاري)، رسالة في منجزات المريض: ١٦٠، المؤتمر العالمي لإحياء ذكرى الشيخ الأعظم الأنصاري، ط١، قم، ١٤١٥هـ.
- (٥٥) انظر: حسين المدرسي طباطبائي، مقدمه إي بر فقه شيعه: كليات وكتابخناسي: ١٦، تحقيق: محمد آصف فكرت، مؤسسة الأبحاث الإسلامية، ط١، مشهد، ١٤١٠هـ. (مصدر فارسي).
- (٥٦) انظر: محمد إبراهيم الجناتي، أدوار فقه وكيفية بيان آن: ١٦، ١٤١٠هـ.
- (٥٧) انظر: أبو القاسم گرجي، تاريخ فقه وفقها: ٢٤١، مؤسسة سمت، ط٣، طهران، ١٤٢١هـ. (مصدر فارسي).
- (٥٨) انظر: محمد باقر بن محمد أكمل البهبهاني، الفوائد الحائرية: ٣٥٣، مجمع الفكر الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٥هـ.
- (٥٩) انظر: محمد حسن بن باقر المعروف بـ (صاحب الجواهر)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٣: ٦، ٣٨٣، ٣٨٤؛ ٧: ٦٣؛ ٨: ٩٨؛ ٩: ٣٣٠؛ ١٠: ٤٠٢، تحقيق: عباس القوجاني وعلي الآخوندي، دار إحياء التراث العربي، ط٧، بيروت، ١٤٠٤هـ؛ صاحب الجواهر، جواهر الكلام في ثوبه الجديد ٢: ١١، ٣١٨، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي على مذهب أهل البيت (عليهم السلام)، ط١، قم، ١٤٢١هـ.
- (٦٠) انظر: محمد واعظ زاده الخراساني، زندي آية الله العظمى بروجردي ومكتب فقهي أصولي حديثي ورجالي وي: ٣٦١، إعداد: السيد جلال مير آقائي، مجمع جهاني تقريب مذاهب إسلامي، ط١، طهران، ١٤٢١هـ. (مصدر فارسي).

- (٦١) انظر: المصدر السابق: ٣٦٣.
- (٦٢) انظر: المصدر السابق: ٨٤.
- (٦٣) انظر: المصدر السابق: ١٢٨ - ١٢٩.
- (٦٤) انظر: حسين البروجردى، الحاشية على كفاية الأصول ١: ٥٢٨، أنصاريان، ط١، قم، ١٤١٢هـ؛ حسين البروجردى، جامع أحاديث الشيعة في أحكام الشريعة ١: ١٢، ١٩، المطبعة العلمية، قم، ١٣٩٩هـ؛ حسين البروجردى، البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر: ٤٨، ٣٠٥ - ٣٠٦، ٣١١، تقرير: حسين علي المنتظري النجف آبادي، مكتب الشيخ المنتظري، ط٢، قم، ١٤١٦هـ؛ حسين البروجردى، تبيان الصلاة ٣: ٧١؛ ٥: ١٧٩، ١٤٢٦هـ؛ حسين البروجردى (تقرير بحث القبلة، والستر والساتر، ومكان المصلي) ١: ٢٦٢؛ ٢: ٢٣٢، ٣١٤، تقرير: علي پناه الاشتهااردى، مكتب النشر الإسلامى التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط١، قم، ١٤١٦هـ؛ حسين البروجردى (تقارير ثلاثة: الوصية ومنجزات المريض - ميراث الأزواج - الغصب): ٨٠، ١٤٢، تقرير: علي پناه الاشتهااردى، مكتب النشر الإسلامى التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط١، قم، ١٤١٣هـ؛ حسين البروجردى، نهاية التقرير في مباحث الصلاة ١: ٤٢، ٤٣، ١٣٠، ١٣٤، ٣٨١؛ ٢: ١٤١، ١٧٥؛ ٣: ٣٦٢، تقرير: محمد فاضل الموحدى اللكراني.
- (٦٥) انظر: محمد علي الآراكى، كتاب النكاح: ٤٣، نور زار، ط١، قم، ١٤١٩هـ.
- (٦٦) انظر: عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، فقه الحدود والتعزيرات ٣: ١٣١، مؤسسة النشر لجامعة المفيد، ط٢، قم، ١٤٢٧هـ؛ محمد إسحاق الفياض، تعاليق مبسوبة على العروة الوثقى ٥: ٦٤، انتشارات محلاتي، ط١، قم.
- (٦٧) انظر على سبيل المثال: الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، أو فقه الشيعة: كتاب الطهارة ٢: ٩١ - ٩٥، ١٤١٨هـ.
- (٦٨) انظر: محمد كاظم بن حسين المعروف بـ (الآخوند الخراساني)، كفاية الأصول: ٤٤٥، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ط١، قم، ١٤٠٩هـ؛ حسين الحلي، أصول الفقه ١٢: ٢٩١ و ٣٠٩، مكتبة الفقه والأصول المختصة، ط١، قم، ١٤٣٢هـ؛ إسماعيل صالحى مازندراني، مفتاح الأصول ٤: ٣٨١ - ٣٨٢، صالحان، ط١، قم، ١٤٢٤هـ.
- (٦٩) انظر: محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٤١٥، تقرير: السيد محمود الهاشمي الشهارودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامى على مذهب أهل البيت (عليه السلام)، ط٢، قم، ١٤١٧هـ؛ محمد باقر الصدر، مباحث الأصول ٥: ٧٥١ - ٧٥٢، تقرير: السيد كاظم الحسيني الحائري، مطبعة مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامى، ط١، قم، ١٤٠٨هـ.
- (٧٠) انظر: مرتضى بن محمد أمين الأنصاري المعروف بـ (الشيخ الأعظم)، رسالة في منجزات المريض ٢: ٨٠٥ - ٨٠٦، المؤتمر العالمى لإحياء ذكرى الشيخ الأعظم الأنصاري، ط١، قم، ١٤١٦هـ. التبعيد المحض، والموضوعية (المطلوب لذاته)، والطريقة إلى الواقع (المطلوب عرضاً)، وصدور الخبر الموافق للعامة بداعي التقية.

(٧١) انظر: يوسف بن أحمد البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١: ٣١٢، ١٤٢٣هـ؛ محمد حسن بن باقر المعروف بـ (صاحب الجواهر)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ج ١٣: ٥٥، ١٤٠٤هـ.

(٧٢) انظر: يوسف بن أحمد البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١: ٢٩٤، ١٤٠٥هـ.

(٧٣) انظر: حسن بن يوسف المعروف بـ (العلامة الحلي)، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٧: ٣٨٦، ١٤١٣هـ؛ محمد أمين بن محمد شريف الأسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٧٦، تعليق: رحمة الله الرحمتي الآراكي، مكتب النشر الإسلامي التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط ٢، قم، ١٤٢٦هـ؛ علي بناه الاشتهاردی، مدارك العروة ٢٠: ٣٨٢، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط ١، طهران، ١٤١٧هـ.

(٧٤) انظر: السيد محمد كاظم بن عبد العظيم اليزدي، رسالة في منجزات المريض: ٢١، مؤسسة إسماعيليان، ط ٢، قم، ١٤٢١هـ؛ محمد علي الآراكي، كتاب النكاح: ٢٤٨، ١٤١٩هـ؛ محمد حسين الحسيني الطهراني، ولاية الفقيه في الحكومة الإسلامية ١: ١٩٨، ٢٠٣، دار المحجة البيضاء، ط ١، بيروت، ١٤١٨هـ.

(٧٥) انظر: أحمد بن زين العابدين العلوي العاملي، مناهج الأخبار في شرح الاستبصار ٢: ٩٤، مؤسسة إسماعيليان، ط ١، قم؛ محمد باقر بن محمد أكمل البهبهاني، حاشية الوافي: ٢١٢، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، ط ١، قم، ١٤٢٦هـ؛ الأملي ٥: ٨٠، ١٤٠٦هـ؛ محمد صادق الروحاني، منهاج الفقاهة ١: ٤٤، أنوار الهدى، ط ٥، قم، ١٤٢٩هـ.

(٧٦) انظر: محمد باقر البهبهاني، الحاشية على مدارك الأحكام ٢: ٢٠٩، ٣: ٥٥، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ط ١، قم، ١٤١٩هـ.

(٧٧) انظر: إسماعيل بن محمد حسين الخواجوي، رسالة في الفناء: ٥٦، تحقيق: علي مختاري والسيد رسول كاظمي نسب، نشر مرصاد، ط ١، قم، ١٤١٨هـ؛ يوسف بن أحمد البحراني، الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية ١: ٣٠٦ - ٣٠٧، ١٤٢٣هـ؛ محمود الهاشمي الشاهرودي، قراءات فقهية معاصرة في العبادات والمعاملات ١: ١٠٨، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي على مذهب أهل البيت (عليه السلام)، ط ١، قم، ١٤٢٣هـ.

(٧٨) انظر: نعمة الله صفري، نقش تقيه در استنباط: ٤٠٩ - ٤١٠، ١٣٨١هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٧٩) انظر: زين الدين بن علي (الشهيد الثاني)، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان ٢: ٤٨٨، مكتب نشر الإعلام الإسلامي التابع للحوزة العلمية بقم، ط ١، قم، ١٤٠٢هـ؛ علي بن محمد علي الطباطبائي الكربلائي، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل ٢: ١٨٥، ١٤: ٣٩٦، ١٥: ٣٠٥، تحقيق: محمد بهرهمند ومحسن قديري وكريم الأنصاري وعلي مروايد؛ أبو القاسم بن محمد حسن المعروف بـ (الميرزا القمي)، غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام ٤: ٦٢، ١٠٤، نشر مكتب الإعلام الإسلامي التابع للحوزة العلمية بقم، ط ١، قم، ١٤١٧هـ؛ محمد تقي بن عبد الرحيم أيوان كفي، تبصرة الفقهاء ١: ٣٩٦، ٢: ٥١٧، ٣: ١٥١ - ١٦١، تحقيق: السيد صادق الحسيني الإشكوري، مجمع

- الذخائر الإسلامية، ط ١، قم، ١٤٢٧هـ.
- (٨٠) انظر: يوسف بن أحمد البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٢٣: ٢٢٥، ١٤٠٥هـ؛ حسين علي المنتظري، نظام الحكم في الإسلام: ٢٤٢، نشر سراي، ط ٢، قم، ١٤١٧هـ؛ محمد السند، فقه المصارف والنقود، تقرير: مصطفى إسكندري: ١٧٥، منشورات الحرمين، ط ١، قم، ١٤٢٨هـ.
- (٨١) انظر: حسين البروجردي (تقرير بحث القبلة، والستر والساتر، ومكان المصلي) ٢: ٣١٤، تقرير: علي پناه الاشتهاردی، ١٤١٦هـ.
- (٨٢) انظر: مرتضى بن محمد أمين الأنصاري، كتاب الصوم: ٢١٠، المؤتمر العالمي لإحياء ذكرى الشيخ الأعظم الأنصاري، ط ١، قم، ١٤١٣هـ؛ محمد تقي الأملي، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى ٣: ١٢٤؛ ٣: ٢٩؛ ١١: ٩٢، المؤلف، ط ١، طهران، ١٣٨٠هـ؛ علي پناه الاشتهاردی، مدارك العروة ١١: ١٦٢؛ ١٣: ٣٢١؛ ١٩: ١٦٠، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط ١، طهران، ١٤١٧هـ؛ محمد صادق الروحاني، فقه الصادق ٢١: ٣١٥، دار الكتاب - مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ١، قم، ١٤١٢هـ.
- (٨٣) انظر: صاحب الجواهر، جواهر الإسلام في شرح شرائع الإسلام ٩: ٣٦٣، ١٤٠٤هـ؛ محمد باقر الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٤٩ - ٣٥٠، تحقيق: السيد محمود الهاشمي، مجمع الشهيد الصدر العلمي، ط ٢، قم، ١٤٠٨هـ؛ أحمد الموسوي الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٣: ٣٥٥، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة إسماعيليان، ط ٢، قم، ١٤٠٥هـ.
- (٨٤) انظر: عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام ٢٤: ١٤٤، مؤسسة المنار - مكتب سماحته، ط ٤، قم، ١٤١٣هـ؛ السيد مهدي الحسيني الروحاني، رسالة في الوتر ثلاث ركعات: ٧٢ - ٧٣، مكتب النشر الإسلامي التابع لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط ١، قم، ١٤١٢هـ؛ محمد باقر بن محمد مؤمن المعروف ب (المحقق السبزواري)، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد ١: ١٥٤، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط ١، قم، ١٢٤٧هـ.
- (٨٥) انظر: محمد حسن بن باقر (صاحب الجواهر)، جواهر الكلام في ثوبه الجديد ٤: ٣٩٠، ١٤٢١هـ.
- (٨٦) انظر: أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ٢: ٩١ - ٩٢، ٩٤، ١٤١٨هـ؛ أبو القاسم الخوئي، فقه الشيعة (كتاب الطهارة) ٣: ١٧١ - ١٧٢، تقرير: محمد مهدي الموسوي الخليلي، مؤسسة الآفاق، ط ٣، قم، ١٤١٨هـ.
- (٨٧) انظر: موسى شبيري زنجاني، كتاب النكاح ١٤: ٤٧٦١، مؤسسة پژوهشي رأي پرداز، ط ١، قم، ١٤١٩هـ؛ السيد كاظم الحسيني الحائري، القضاء في الفقه الإسلامي: ٤٩٧، مجمع أنديشه إسلامي، ط ١، قم، ١٤١٥هـ؛ محمود الهاشمي الشاهرودي، قراءات فقهية معاصرة في العبادات والمعاملات ١: ١٠٨ و ١٦٧، ١٤٢٣هـ.
- (٨٨) انظر: يوسف بن أحمد البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ٢٣: ٢٢٥، ١٤٠٥هـ؛ محمد باقر البهبهاني، مصابيح الظلام في شرح شرائع الإسلام ٦: ٣٠٠، مؤسسة العلامة
٢٤٠. **الإجتهد والتجديد** - العددان ٤٨ - ٤٩، السنتان ١٢ - ١٣، خريف وشتاء ٢٠١٩م - ١٤٤٠هـ

المجدد الوحيد البهبهاني، ط ١، قم، ١٤٢٤هـ.  
(٨٩) انظر: مرتضى الحائري، شرح العروة الوثقى ١: ٤٥، تحقيق: محمد حسين أمر الله، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط ١، قم، ١٤٢٦هـ؛ روح الله الموسوي الخميني، تهذيب الأصول ٣: ٥٧٤، تقرير: جعفر السبحاني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط ١، طهران، ١٤٢٣هـ؛ محمد حسن المرتضوي اللكرودي، الدر النضيد في الاجتهاد والاحتياط والتقليد ١: ٥٧، ١٧٧، ١٧٩، مؤسسة أنصاريان، ط ١، قم، ١٤١٢هـ.

# رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق

## . القسم الأول .

أ. د. يوسف الهادي (\*)

### مختصر سيرة رشيد الدين<sup>(١)</sup>

هو الوزير والطبيب والمؤرخ والأديب والمتفلسف رشيد الدين فضل الله بن عماد الدولة أبي الخير بن موفق الدولة<sup>(٢)</sup> الهمذاني الشافعي (٦٤٨ - ٧١٨ هـ / ١٢٥٠ - ١٣١٨ م)، الذي عمل وزيراً وطبيباً لدى ثلاثة من الملوك المغول، هم: ١- غازان بن أرغون، الذي أسلمَ وسُمِّيَ محموداً (حكم من ٦٩٤ - ٧٠٣ هـ)؛ ٢- محمد خُدا بَنْدَه أولجايتو بن أرغون (حكم من ٧٠٣ - ٧١٦ هـ)؛ ٣- أبو سعيد بن محمد خُدا بَنْدَه أولجايتو (حكم من ٧١٧ - ٧٣٦ هـ).

نشأ رشيد الدين في كَنَفِ أسرةٍ يهودية، وقيل: إنه «أسلم، ومات أبوه يهودياً على يهوديته»<sup>(٣)</sup>، وعلى حدِّ تعبير معاصره المؤرخ الشبانكارئي: «كان على الدين الموسويّ قبلَ هذا، ثم تشرَّفَ بالإسلام»<sup>(٤)</sup>. وكان مسلماً حَسَنَ الإسلام، يقول الذهبي: «كان فيه حلم وتواضع وسخاء وبذل للعلماء والصلحاء، وله رأيٌ ودهاء ومروءة، وقد فسَّرَ القرآنَ وأدخل في ذلك فلسفةً؛ وقيل: كان جيِّدَ الإسلام. وكان الشيخ تاج الدين الأفضلي يذمُّه، ويرميه بدين الأوائل، فعلم عنه وصفح. فللرشيد مكارمٌ وشفقة وبذلٌ ووُدٌّ لأهل الخير»<sup>(٥)</sup>؛ بل إننا وجدنا بعض المؤرخين ممَّن اتَّهمه بالإلحاد والكيد للإسلام، وشكَّكوا في دينه، كانوا يذكرون في الوقت نفسه شفقتَه على المسلمين وخدماته لهم ممَّا نقلوه عمَّن شاهد ذلك بنفسه<sup>(٦)</sup>.

---

(\*) باحثٌ في شؤون التراث والتاريخ الإسلاميّ. من العراق.

• رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الأول

تعمَّق في المعارف الدينية . وكان شافعيًا<sup>(٧)</sup> . تدلُّ على ذلك بحوثه العميقة في تفسير القرآن والعقائد. لكنَّ حُسادَه وأعداءَه اتَّخذوا من انتماء أسرته إلى اليهودية سابقاً ذريعةً للتشهير به ، واتهامه بالزندقة وكونه يبطن الكفر، بل إن بعض المتعصبين كانوا يلعنون اليهودَ على المنابر، وهم يقصدون شخصَ رشيد الدين<sup>(٨)</sup> ، وكان أشدهم عداوة له وتشهيراً به تاج الدين الأفضلي التبريزي الشافعي (٦٦١ هـ - ٧١٨ هـ)، الواعظ، الذي كان يقول فيه: «هو يهوديٌّ، وقد بدَّل كلام الله، فقصدَه الرشيد لينتقم منه؛ فاخْتَفَى الأفضلي منه مدَّةً، ثُمَّ وقعت منه شفاعَة فعفى عنه وطلبه إليه، وطَبَّب قلبه، وخلع عليه خلعةً سنِّيَّة فلم يقبلها منه. وبقي في نفس الأفضلي منه إلى الآن لشيءٍ ما يذمُّه حيًّا وميتاً»<sup>(٩)</sup>. وعلَّق على قتله: «قَتْلُه أعظمُ من قتل ١٠٠ ألف من النصراني، فإنه كان يَكِيد للإسلام»<sup>(١٠)</sup>. وقد قابل ذلك برباطة جأشٍ، وواصل أعماله في البلاط والحياة العامة، وفي التأليف. يقول الشبانكارئي: «وإلى يومنا هذا (سنة ٧٣٣ هـ) يُضْرَبُ المثل في البلدان والأمصار بَعْدُ الخواجه رشيد الدين»<sup>(١١)</sup>.

فضلاً عن تعدد مواهب رشيد الدين في شتى العلوم، فقد عُرف بحبِّه لل عمران وإقامة المشاريع ذات النفع العام من الأبنية والمستشفيات والصيدليات والمؤسسات الخيرية في تبريز ويزد وكرمان وأصفهان وشيراز والسلطانية<sup>(١٢)</sup>، ومنها: مستشفى بناه في مدينة البصرة في محلة شوكة، وبنى إلى جواره داراً للمسافرين، وداراً للحديث<sup>(١٣)</sup>؛ ومن ذلك المدينة الفخمة التي بناها في أعلى مدينة تبريز، التي كان يطيب له أن يدعوها «أبواب برنا الموسومة بالرَّبع الرشيدي»<sup>(١٤)</sup>، وكان هذا الرَّبع بحقٍّ صرحاً علمياً شامخاً، أنشأ به كل ما خطر على باله من المؤسسات ذات النفع العام، ومنها: بناء «دار السيادة»<sup>(١٥)</sup>، ومدرسة، ومستشفى «دار الشفاء»، ومسجد، ومكتبة عامة «كتابخانه»، ودار لسكِّ النقود «ضرباخانه»، وخانقاه للصوفية، ومؤسسة صناعية «دار الصنائع»، ومعمل للنسيج «كارخانه نساجي»، ومعمل لإنتاج الورق «كاغذ سازي»، مع ضريح ذي قبةٍ أعدّه مدفناً لجثمانه<sup>(١٦)</sup>. فضلاً عن الحدائق الغناء والبساتين التي اشتملت على أشجار أنواع الفواكه<sup>(١٧)</sup>، التي حرص على جلب بعض بذورها من أماكن أخرى، وزرع بعضها بيده هو<sup>(١٨)</sup>.

وعند إغارة الغوغاء والأوباش على الربع الرشيدي وبقية المؤسسات الوقفية

التابعة له، التي حدثت عقب إعدامه، دمّروا الكثير ممّا فيه من الكنوز والنفائس، ومنها: مكتبة الرّبع الضخمة، التي وصفها هو بقوله: «ضمّت ٦٠ ألف مجلد في شتى أنواع علوم والتواريخ والأشعار والحكايات والأمثال وغير ذلك، ممّا جلبته من بلدان إيران وتوران ومصر والمغرب والروم والصين والهند، ووقفها جميعاً على الربع الرشيدي»<sup>(١٩)</sup>، وكان من بينها مؤلفاته أيضاً. وكان قد خصّص شطراً من أوقاف هذه المدينة الفخمة (الربع الرشيدي) للعناية بآثاره من مؤلفاته، فكان هناك سُاخ ينسخون كلّ عامٍ من مؤلفاته نسخاً بالعربية والفارسية، ويضعونها في مكتبة الربع الرشيدي، أو يرسلونها - كما يقول - إلى «بلدٍ من مُعظّمات بلاد الإسلام»، الناطقة باللغتين العربية والفارسية<sup>(٢٠)</sup>.

كان رشيد الدين قد عُزل عن الوزارة عقب وفاة السلطان أولجايتو سنة ٧١٦هـ<sup>(٢١)</sup>، وكانت تلك فرصة مناسبة له ليولي اهتماماً أكبر لمؤسّساته الخيرية، وخصوصاً الربع الرشيدي. لكنّ مناوئيه وحُسادَه ظلّوا يكيدون له حتّى تمكنوا من اتّهامه بأنّه قام بتسميم السلطان المتوفى أولجايتو، وهو عملٌ يستحيل أن يقوم به رشيد الدين، الذي كان يحظى بثقة السلطانين غازان وأولجايتو. وفي دفاعه عن نفسه قال: «كيف أفعّل ذلك، وقد كنتُ رجلاً يهودياً عطّاراً طيباً ضعيفاً بين الناس، فصرّت في أيامه وأيام أخيه أتصرّف في أموال المملّكة، ولا يتصرّف النّوّاب والأمراء في شيءٍ إلّا بأمرٍ، وحصلتُ في أيامهما من الأموال والجواهر والأملّك ما لا يحصى؟!». انتهى التحقيق بتثبيت التهمة على رشيد الدين، «فصدر الأمر بقتله، فقتل، واستأصلوا جميع أمواله وأملّكه، وقتلوا قبله وكَدّه إبراهيم»<sup>(٢٢)</sup> من أبناء ستّ عشرة سنة، وحُمِلَ رأسُ الرشيد إلى تبريز، ونودي عليه: هذا رأس اليهوديّ الذي بدّل كلامَ الله، لعنه الله، وقُطعت أعضاؤه، وحُمِلَ كلّ عضوٍ إلى جهة، وأُحرقت الجثّة»<sup>(٢٣)</sup>.

دُفنت بقايا جثته في مدينة تبريز، لكنها لم تنجُ من الأذى بعد أن انتشر خبر يهوديته انتشاراً واسعاً، مع كون الرجل مسلماً صادق الإيمان. ففي سنة ٧٩٥هـ أمر حاكم آذربايجان ميرانشاه بن تيمورلنك في إحدى نوبات جنونه، «وكان مصاباً بالمانخوليا (Melancholia)، بإخراج عظام الخواجه رشيد من قبره الذي في الرشيدية بتبريز، وأمر بدفنها في مقبرة اليهود»<sup>(٢٤)</sup>.



## جامع التواريخ

أورد في ما يأتي التواريخ الخاصة بمراحل تأليف جامع التواريخ. وهي وجهة نظري الخاصة التي لم أتابع فيها آراء جميع مَنْ كتب قبلي في هذا الموضوع، وقد استندتُ فيها إلى تنقيب دقيق وطويل بهذا الشأن<sup>(٢٥)</sup>:

بعد أن أناط الملك المغولي محمود غازان منصب الوزارة برشيد الدين سنة ٦٩٧هـ<sup>(٢٦)</sup>، كلّفه في ١٢ رجب سنة ٧٠٠هـ<sup>(٢٧)</sup> بتأليف كتاب في تاريخ الأمة المغولية وأسلافه من الحكّام المغول، فبدأ العمل به في ذلك التأريخ. وحين توفّي غازان في ١١ شوال سنة ٧٠٣ هـ جاء رشيد الدين حاملاً الكتاب الذي أصبح يُدعى التاريخ الغازاني. ما كان منه مسوّدَةً آنذاك وما بُيِّضَ منه<sup>(٢٨)</sup>. إلى شقيقه أولجايتو، الذي اعتلى العرش من بعده، فعرضه عليه، فطلب إليه أن يظلّ الكتاب باسم أخيه غازان، واقترح عليه أن يضمّ إليه «تاريخاً يشتمل على قصص وأحوال عامة شعوب أقاليم العالم، وطبقات أصناف بني آدم...»، وأن يُطلق على مجموع الكتاب عنوان (جامع التواريخ)<sup>(٢٩)</sup>.

في ١٠ شوال سنة ٧٠٦هـ أهدى رشيد الدين لأولجايتو النسخة التامة من جامع التواريخ، التي تضمّنت التاريخ الغازاني مع القسم الخاص بتواريخ الأمم الأخرى الذي اقترحه عليه، فكافأه بأن «أغدق عليه من الإقطاعات والعاطفة والاصطناع ما لم يُعْهَد إطلاقاً من أيّ ملكٍ بحقّ أيّ وزير...»، وأعلى منزلته ليرفع رأسه حتّى عنان السماء<sup>(٣٠)</sup>.

## روايتان لا واحدة

من فوائد البحث والتنقيب الذي مارسه كاتب هذه السطور حول الغزو المغولي للقلاع الإسماعيلية في إيران، وللعراق وعاصمته بغداد، عاصمة الخلافة الإسلامية في السنوات التي تلت سنة ٦٥٠هـ، اكتشافه وجود روايتين بشأن هذا الغزو:

**الأولى:** رواية المؤرّخين البغداديين المعاصرين للوقائع الذين كانوا في بغداد عند دخول المغول إليها. وبطبيعة الحال فإن هذه الرواية (البغدادية) أيضاً تُعدّ مهمّة جداً لمعرفة بعض تفاصيل الغزو المغولي للأراضي الإيرانية، الذي تمّت فيه السيطرة على

أهمّ قلاع الإسماعيلية، أو ما عبّر عنه بـ «وصلت الأنبياء بأن ملك العالم الإيلخان هولاكو قد نشر الرايات الميمونة عازماً أولاً: على فتح قهستان وألموت دار الإلحاد؛ وثانياً: الهيمنة على مدينة السلام بغداد»<sup>(٣١)</sup>؛ وهي مهمة جداً لمعرفة ما هو متعلّق بغزو بلاد الشام والبلاد التي تُسمّى اليوم تركيا.

**الثانية:** رواية متأخّرة لمؤرّخين شاميين/ مصريين، وهي إشاعة أطلقها الدويدار الصغير قائد الجيش على عهد الخليفة المستعصم العباسي، ثم ظلت عرضة للاختلاق والحذف والإضافة سنوات طويلة، بل قروناً متمادية، رُسمت ملامحها النهائية بأقلام تلامذة الشيخ تقي الدين ابن تيمية الحنبلي (٦٦١ - ٧٢٨هـ) ومريديه، وأشهرهم: المؤرّخان شمس الدين الذهبي الشافعي (٦٧٣ - ٧٤٨هـ) وابن كثير الشافعي (٧٠١ - ٧٧٤هـ)، ثم توالى المؤرّخون اللاحقون، أمثال: المقرئ الشافعي (٧٦٦ - ٨٤٥هـ)، وابن تغري بردي الحنفي (٨١٣ - ٨٧٤هـ)، ينقلون هذه الرواية، ويزيدون فيها ويعدّلون. ولكثرة رواة هذه الرواية في القرون التالية فقد اشتهرت حتّى أصبحت وكأنّها الرواية الحقيقية التي لا رواية سواها حتّى يومنا هذا. وقد خرج عليها قليلون من ذوي العقول الراجحة والبحوث الرصينة. تقوم هذه الرواية على اتّهام شخص واحد هو الوزير الشيعي الإمامي ابن العلقمي بأنّه عقب اجتياح أفراد الجيش العباسي سنة ٦٥٤هـ بأمر الخليفة المستعصم جانب الكرخ من بغداد، وهو الجانب الذي يسكنه الشيعة، بسبب تهمة باطلة، وارتكاب الجيش العباسي ومن معه من التكفيريين الموبقات والقتل والاعتصاب والنهب بحق سكّانه، أضمر هذا الوزير الحقد في نفسه، فاتّصل بالمغول، ودعاهم لغزو العراق. وسنفضّل لاحقاً الوسيلة التي قالوا: إن الوزير استخدمها للاتصال بالمغول، بأن حفر رسالتين على جمجمتي شقيقه وغلّامه حفراً، حتّى صار كلّ حرف كالحفرة في الرأس، وأرسلهما للمغول ليقول لهم: تعالوا. ثمّ أمر المغول في آخر الرسالتين بأن يذبّحوا شقيقه وغلّامه، فذبّحوهما حتّى تبقى الرسالتين سريّتين.

إن هذه التهمة تحمل في طياتها أسباب بطلانها؛ ذلك أنّه منذ حوالي شهر شوال سنة ٦٥٠هـ بدأ منكوقاآن الإعداد للحملة التي كلّف بها شقيقه هولاكو لفتح بلاد الإسماعيلية في إيران، والانطلاق من هناك لفتح العراق وبلاد الشام. وفي ذي الحجة سنة ٦٥٠هـ توجه هولاكو إلى معسكره الخاصّ به، ومكث سنةً هناك؛ لاستكمال

• رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الأول

استعداداته لحملته. وفي ٢٤ شعبان سنة ٦٥١هـ غادر معسكره لأداء المهمة التي أنيطت به<sup>(٣٢)</sup>.

وهكذا كان انطلاق هولاكو لغزو العراق حدث قبل ثلاث سنوات من اجتياح جيش المستعصم للكرخ الذي سنفصله لاحقاً أيضاً. فمنَ يا تُرى هو المواطن العراقي الذي حفر رسالةً على جمجمة مبعوثٍ له، وأرسله لهم، ودعاهم تلك السنة (٦٥١هـ) لغزو العراق؟

تمتاز الرواية البغدادية بكونها:

أ. تتطلق من كون كتّابها مواطنين من سكّان مدينة بغداد، قد عاشوا الوقائع المريبة للغزو المغولي، ورأوا بأُعم أعينهم تفاصيل ما جرى.  
ب. فيها تفاصيل وافية، بحيث نجد فيها أجوبةً لجميع ما يمكن أن يخطر في الذهن من أسئلة مهمة حول الوقائع.

ج. متسلسلة منطقياً، ولا يوجد تناقض بين أجزائها.

د. خالية تماماً من التعصّب المذهبي والطائفي.

أما رواية المؤرخين الشاميين/المصريين فتمتاز بـ:

أ. إن كتّابها لم يعاصروا الوقائع، ولم يكونوا في بغداد عند دخول المغول إليها سنة ٦٥٦هـ، ولذا كانوا يعتمدون على بعض الروايات التي كان أغلبها إشاعات؛ وكان بعضهم وُلد بعد الواقعة بسنين، بل بقرون. فالنويري الشافعي مثلاً وُلد سنة ٦٧٧هـ، والذهبي الشافعي وُلد سنة ٦٧٣هـ، والصفدي الشافعي وُلد سنة ٦٩٦هـ، وابن كثير الشافعي وُلد سنة ٧٠١هـ، وابن خلدون المالكي وُلد سنة ٧٣٢هـ، وابن تغري بردي الحنفي وُلد سنة ٨١٣هـ. فضلاً عن أن أغلبهم لم يذهب إلى زيارة بغداد؛ ليلتقوا بمن بقي من الأحياء، وليعرفوا منهم شيئاً من حقيقة ما جرى. وهم جميعاً ينتمون إلى مذاهب دينية كانت على خصامٍ دائم مع المذهب الشيعي الإمامي، الذي ينتمي إليه الوزير ابن العلقمي، الذي اتَّهموه بالتعاون مع المغول. وهذا ما تدلّ عليه عباراتهم المشحونة بالتحامل واللعن والشتائم.

ب. إنها مختصرة جداً، وتقدّم مقاطع صغيرة من الوقائع، ممّا يؤدي أحياناً إلى الغموض.

ج - إنها مشحونة بالتعصب المذهبي والطائفي، وبالسباب واللعن.  
إن هذا التمييز بين الروایتين يجعل أيّ بحثٍ بهذا الشأن أكثر موضوعية،  
وأقرب إلى تناول الحقائق التاريخية، وذلك بالاستناد إلى ما يأتي:  
أولاً: اعتماد روايات المؤرّخين المعاصرين للوقائع الذين كانوا شهود عيان عليها.  
ثانياً: إنّ تعدّد الاقتباس من شهود العيان لجأنا إلى الاقتباس من مؤرّخين  
يقتبسون منهم.  
ثالثاً: إنّ شحّت روايات هؤلاء ننتقل إلى المؤرّخين الذين يدورون في فلك الروايات  
الأصيلة.

وذلك أننا لاحظنا أن كثيراً من الباحثين يعطي لنفسه حرية غير مسوّغة عندما  
يقتبس نصّاً من مؤرّخ شاهد الواقعة بأنّ عينيه، كابن الفوطي (٧٢٣هـ)، ثم يقفز  
زمانياً ليقتبس من مؤرّخ عاش بعد الواقعة بقرون، كالمقريزي (٨٤٥هـ)، ثم يقفز ثالثةً  
ليعود إلى مؤرّخ أقرب قليلاً من زمن الواقعة، كالبيهقي (٧٢٦هـ)، ليقفز من هناك إلى  
مؤرّخ لا علاقة له زمانياً ولا مكانياً بما حدث في الواقعة موضع البحث، مثل نور الله  
التستري (١٠١٩هـ)، أو ابن العماد (١٠٨٩هـ)، وهكذا يواصل القفز بين القرون. بل إن  
بعض الكتّاب من معاصرينا منح لنفسه الحرية حتّى في الاقتباس من كتّاب معاصرين  
لنا، وأخذ أقوالهم وكأنّها شهادة ناطقة صادقة على ما حدث قبل عصرنا بقرون!!  
إن هذا القفز بين القرون عملٌ معيب، لا يتناسب وكرامة الباحث العلمي الذي  
ينشد الحقائق، لا الأساطير. ومن الضروري أن لا تُعار أيّ أهميّة لبحوث القفز هذه.  
فمثلاً: الكاتبة الإيرانية الدكتورة شيرين بياني، التي سنناقش فصلاً من  
كتابها فيما بعد؛ لعلاقته بما نحن بصدد، نجدها في الكتابة عن إسقاط الخلافة  
العباسية، الذي حدث سنة ٦٥٦هـ، كانت تستند إلى مؤلّفين من أمثال: الذهبي  
والمقريزي وغيرهما، ولنا أن نتساءل: أيّ فائدة يمكن أن يحصل عليها الباحث عند  
اقتباسه حول هذه الواقعة من الذهبي (٧٤٨هـ)، أو الصفدي (٧٦٤هـ)، أو ابن شاکر  
الكتبي (٧٦٤هـ) أيضاً، أو السبكي (٧٧١هـ)، أو ابن كثير (٧٧٤هـ)، أو ابن  
خلدون (٨٠٨هـ)؟ وأي فائدة يمكن أن نجدها لدى المقريزي (٨٤٥هـ)، أو ابن العماد  
الحنبلي (١٠٨٩هـ)؟ حيث وجدنا هؤلاء المؤرّخين ينقل بعضهم من بعض روايات هزيلة

• رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الأول

وصفناها بالإشاعات. ولماذا تقتبس منهم مع وجود روايات أصيلة كتبها مؤرّخون كانوا حاضرين بأنفسهم في بغداد، ورأوا بأعينهم ما حدث؟ ولماذا هذا الإصرار من بعض كتّابنا الذين يتصوّرون أنهم قادرون على استغفال القراء، الذين ربما كان بعضهم أكثر ذكاءً منهم؟

لقد قلنا آنفاً: إنه يمكن الاقتباس من المؤرّخ المتأخّر حين يكون هو قد اقتبس من المؤرّخ المعاصر لتلك الواقعة أو القريب منها، ولم يكن بين أيدينا المصدر الأصلي الذي اقتبس منه. أما حين يكون المصدر الأصلي موجوداً فلا داعي عندها للاستناد إلى المؤرّخ المتأخّر. ولنُعذّر إذا ذكرنا بهذه الحقيقة البديهية. ولكن ماذا نفعل مع هذا الإصرار من بعض الكتّاب على الضرب بعرض الجدار بأمثال هذه البديهيّات؟!

وفي الموضوع الذي بحثنا فيه زمناً طويلاً، وهو الغزو المغولي للعراق، فإن تمييزنا بين الروايتين البغدادية والشامية / المصرية أنقذنا من كثير ممّا كنا قد انتقدنا عليه ما كتبه بعض الباحثين بشأن هذه الواقعة؛ ذلك أننا لاحظنا أن بعض الكتّاب من معاصرينا يفتقر إلى الدقّة والموضوعية بشكل كبير، ويقع في أغلاط شنيعة، حتّى في نقل النصوص من مصادرها. ففضلاً عن جمع من هؤلاء، كنّا قد ناقشناهم في كتابنا (إعادة كتابة التأريخ، الغزو المغولي للعراق أنموذجاً) في ما ارتكبه من أغلاط، نذكر هنا مثلاً ما أطلعنا عليه أخيراً في كتاب للدكتور عصام الدين عبد الرؤوف الفقي، أستاذ التاريخ الإسلامي في كلية الآداب بجامعة القاهرة، حيث ذكر المفاوضات بين هولاكو والخليفة المستعصم، وأضاف: «إن الخيانة لعبت دوراً هاماً خطيراً في بلاط الخليفة؛ ذلك أن الوزير مؤيد الدين بن العلقمي كان يرأس هولاكو، ويعدّه بتسليم بغداد دون قتال»<sup>(٣٣)</sup>، ثم أحال الدكتور في هامش كتابه إلى ص ٢٧٩ من الطبعة العربية لكتاب جامع التواريخ، لرشيد الدين الهمذاني. وحين راجعنا هذه الطبعة لم نجد هذا الكلام. وبطبيعة الحال فإن رشيد الدين لم يقل هذا الكلام في جامع التواريخ، ولا في غيره. وذلك يعني أن الدكتور الفقي، أستاذ التاريخ الإسلامي هذا، لما وجد كلاماً يتكرّر في الكتابات غير العلمية لدى كتّاب سبقوه، يتهمون فيه ابن العلقمي بالتواطؤ مع المغول، أراد هو أن يكتب أيضاً هذا الكلام، ولكي يعطيه قوّة بادر إلى الكذب على قرائه، فأحال في الهامش على كتاب جامع

التواريخ، لرشيد الدين، وهو يعلم أن رشيد الدين لم يقل هذا الكلام.

### اقتباسنا من الرواية الشامية / المصرية

لقد اقتبسنا بدورنا في بحثنا هذا وغيره من الرواية الشامية / المصرية؛ لسببين: الأول: تدعيم الرواية البغدادية بنصوص الرواية الشامية / المصرية؛ لكون جمهرة من الباحثين اعتاد الركون إليها والاعتقاد بها، أي أن نذكر الرواية البغدادية وإلى جانبها الرواية الشامية / المصرية، لكن شريطة أن يكون هناك تشابه في الروايتين، وإلا فالرواية البغدادية الأصيلة هي الأولى بالاعتماد؛ الثاني: أن نستفيد من الرواية الشامية / المصرية دليلاً لم يكن مؤرخوها يقصدونه، بل كان لهم غاية أخرى منه. فمثلاً: وجدنا هؤلاء يوردون تفاصيل هجوم جيش الخليفة على الكرخ سنة ٦٥٤هـ، الذي سنذكره لاحقاً، وما ارتكب فيه من فظائع؛ بهدف القول: إن الوزير ابن العلقمي أصبح حاقداً بعد هذا التاريخ على الخلافة، فاتصل بالمغول، من غير أن ينتبهوا إلى أن الحملة المغولية كانت قد انطلقت منذ ٦٥١هـ، قبل هذه الواقعة بثلاث سنوات. لكننا استفدنا من روايات هذه المدرسة (الشامية / المصرية) لتوثيق الانتهاكات بحق سكان الكرخ المدنيين.

### مؤرخ الآفاق

أشهر رواة الرواية البغدادية هو المؤرخ عبد الرزاق بن أحمد بن محمد، المعروف بابن الفوطي الشيباني البغدادي الحنبلي (محرّم ٦٤٢ - محرّم ٧٢٣هـ). كان ابن الفوطي في الرابعة عشرة من عمره في مدينة بغداد خلال هجوم المغول عليها سنة ٦٥٦هـ، ووقع هو وأخوه في أسرهم، وبقي أسيراً حتى ٦٥٩هـ، حيث «فرّ من أيدي الكفار» على حدّ تعبيره<sup>(٣٤)</sup>، واتصل بنصير الدين الطوسي، فدرس عليه الفلسفة، «وأقام بمراغة مدّة، وولي بها خزن كتب الرصد بضع عشرة سنة، وظفر بها بكتب نفيسة، وحصل من التواريخ ما لا مزيد عليه...، ثم عاد إلى بغداد، وولي خزن كتب [مكتبة المدرسة] المستنصرية، فبقي عليها إلى أن مات؛ ويقال: إنه ليس بالبلاد أكثر من كتب هاتين الخزانيتين اللتين باشرهما»<sup>(٣٥)</sup>.

• رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الأول

قال الذهبي فيه: «العالم البارِع المتفنّن المحدث المفيد مؤرّخ الآفاق مفخر أهل العراق...، أُسر في الواقعة وهو حدثٌ، ثم صار إلى أستاذه ومعلمه خواجا نصير الطوسي في سنة ٦٦٠هـ، فأخذ عنه علوم الأوائل، ومهر على غيره في الأدب، ومهر في التاريخ والشعر وأيام الناس، وله النظم والنثر والباع الأطول في ترصيع تراجم الناس، وله ذكاء مفرد وخط منسوب رشيق وفضائل كثيرة. سمع الكثير، وعُني بهذا الشأن، وكتب وجمع وأفاد، فلعل أن يُكفّر به عنه. كتب من التواريخ ما لا يوصف، ومصنّفات وقر بعير. خزن كتب الرصد بضع عشرة سنة، فظفر بكتب نفيسة، وحصل من التواريخ ما لا مزيد عليه، ثم سكن بعد مراغة بغداد، وولي خزن كتب المستصرية، فبقي عليها والياً إلى أن مات، وليس في البلاد أكثر من هاتين الخزانيتين. وعمل تاريخاً كبيراً لم يبيّضه. ثم عمل آخر دونه، في ٥٠ مجلداً، سمّاه مجمع الآداب في معجم الأسماء على معجم الألقاب...، قال: مشايخي يبلغون ٥٠٠ شيخ، منهم: صاحب محيي الدين يوسف ابن الجوزي. قلتُ: وسمع بمراغة من مبارك ابن الخليفة المستعصم في سنة ٦٦٦هـ»<sup>(٣٦)</sup>، وقال: «فاق علماء الآفاق في علم التأريخ وأيام الناس»<sup>(٣٧)</sup>.

ورغم هذه الشهادة المهمة من الذهبي بحق ابن الفوطي، إلا أنه لم ينقل منه بشأن الغزو المغولي للعالم الإسلامي إلا القليل جداً جداً، ممّا لا يتعارض والرواية الشامية/ المصرية المختلفة التي كانت تدور في أوساط الكتلة السياسية التي يتزعمها أستاذه وشيخه تقي الدين ابن تيمية؛ ذلك أن الذهبي كان ملتزماً من الناحية العقائدية التزاماً صارماً بآراء شيخه؛ إذ «كان حنبليّ العقيدة، قد أثرت فيه البيئة الدمشقية، وصحبته لشيخ الإسلام ابن تيمية»<sup>(٣٨)</sup>.

كان ابن الفوطي محباً للأسرة العباسية، وكان في حديثه عن المستعصم وأنجاله يظهر أعلى درجات الاحترام لهم<sup>(٣٩)</sup>. ومن ذلك قوله عن نجل المستعصم المبارك الناجي الوحيد من أبناء المستعصم: «سيدنا الأمير السعيد أبو المناقب المبارك بن الإمام المستعصم بالله»<sup>(٤٠)</sup>. وكان المبارك هذا شاهداً على فاجعة مقتل أبيه الخليفة وأخويه وبقية أفراد أسرته من الذُكور، وقد التقى به في مدينة مراغة سنة ٦٦٦هـ<sup>(٤١)</sup>، أي بعد ١٠ سنوات على تلك الواقعة المريعة. وكانت الأميرة المغولية أولجاي خاتون قد أخذته

لي لعب مع ابنها الصغير من كوي تمور<sup>(٤٢)</sup>، ثم أرسلته إلى مراغة ليكون مع نصير الدين، ثم زوجه امرأة مغولية أنجب منها ولدين<sup>(٤٣)</sup>.

ومما يزيد في أهمية كتابات ابن الفوطي علاقاته الواسعة مع كبار رجالات عصره وأركان الدولتين العباسية والمغولية وأصحاب القرار فيهما، ممن صنعوا الوقائع أو شاركوا فيها أو كانوا شهوداً عليها، فضلاً عن صلاته بالمؤرخين والمحدثين والكتاب والأدباء والشعراء والفنانين، مما هو ملحوظ بشكل جلي في ثانيا مؤلفه مجمع الآداب. وقد انتفع من ذلك فتعرّف أسراراً كثيرة.

كانت لابن الفوطي صلة وثيقة بحاكم العراق المعين من قبل المغول الأديب والمؤرخ علاء الدين عطا ملك الجويني (٦٢٣ - ٦٨١هـ)، الذي قال فيه: «شيخنا صاحب السعيد علاء الدين...، هو الذي أعادني إلى مدينة السلام، وفوض إلي كتابة التأريخ والحوادث، وكتب لي الإجازة بجميع مصنفاته، وأملى عليّ شعره بقلعة تبريز سنة ٦٧٧هـ<sup>(٤٤)</sup>.

كما أصبحت له صلةً بنصير الدين الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢هـ) عقب احتلال بغداد، حيث درس عليه، وهو الذي عينه مشرفاً على خزانة الكتب التي أنشأها بمرصد مراغة، و«أطلع على أسرارها»<sup>(٤٥)</sup>، وكانت تضم نفائس المخطوطات، وبعضها مما سلم من التلف والحرق خلال غزو بغداد، ونقله نصير الدين إلى هناك<sup>(٤٦)</sup>. وكان يسميه «مولانا وسيدنا نصير الحق والدين»<sup>(٤٧)</sup>، وينقل عنه بالقول: «ودكر لي مولانا نصير الدين الطوسي»<sup>(٤٨)</sup>، أو بالمراسلة «وكتب لي مولانا نصير الدين»<sup>(٤٩)</sup>. وكانت له حظوة عنده؛ إذ توسّط مرةً لديه لأحد المشايخ ليوليه الإشراف على أحد الرُّبُط، فقبل نصير الدين وساطته وأنفذ ما أراد<sup>(٥٠)</sup>. وقد استفاد ابن الفوطي مما دوّنه نصير الدين حول واقعة الغزو؛ إذ كان شاهد عيان عليها، ودخل بغداد مع هولاء حين جاء بالمستعصم بعد استسلامه له ليريه قصره وكنوزه. ويمكن أن يكون نصير الدين قد استفاد من ابن الفوطي أموراً تتعلق بالوقائع التي حدثت قبل دخول المغول بغداد.

وكان ابن الفوطي على صلة وثيقة بالعالم الإمامي غياث الدين عبد الكريم ابن طاووس (٦٤٧ - ٦٩٣هـ)، ويسميه «شيخنا»<sup>(٥١)</sup>. فحين قدم إلى بغداد سنة ٦٧٨هـ أقام في منزله الواقع في مشهد البرمة بالجعفرية ببغداد<sup>(٥٢)</sup>. ومعلوم أن أسرة آل طاووس



• رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الأول

كانت من الأسر التي شاهد أفرادها بأنفسهم وقائع الغزو المغولي للعراق، وربما نفخوا مؤرخنا ابن الفوطي ببعض ما لديهم من معلومات عن هذا الغزو.

وكانت له صلة بالقاضي في دولة المستعصم، عماد الدين زكريا القزويني الشافعي (٦٠٠ - ٦٨٢هـ)، المعاصر لوقائع الغزو المغولي للعراق، وكان شيخاً له، ويسميه «شيخنا القاضي»<sup>(٥٣)</sup>.

وله صلة وثيقة بالمؤرخ والأديب والنقيب ابن الطقطقي الإمامي (٦٦٠ - حوالي ٧٢٠هـ)، صاحب الكتاب الجمّ الفوائد الفخري، وكان يجله ويسميه: سيدنا النقيب الفاضل المولى المعظم العالم المنعم الكامل<sup>(٥٤)</sup>.

كما كانت له صلة بالعالم والمؤرخ قطب الدين الشيرازي الشافعي (٦٣٤ - ٧١٠هـ)، حيث نال منه ابن الفوطي إجازة في الرواية<sup>(٥٥)</sup>. ومعلوم أن القطب الشيرازي قد درس على نصير الدين الطوسي، وهو معاصر لوقائع الغزو. ومعلوم أيضاً أهمية كتابه الذي ترجمناه إلى العربية، وطُبع أخيراً، وعنوانه (ابتداء دولة المغول وخروج جنكيز خان).

وكانت له أيضاً صلاتٌ بشهود عيان آخرين ممن شهدوا الهجوم المغولي على العراق.

### علاقة ابن الفوطي برشيد الدين الهمذاني

مع أهمية تلك العلاقات بين ابن الفوطي وأولئك المشاهير، لكن الذي يعيننا في بحثنا هذا صلته الوثيقة بالوزير والمؤرخ رشيد الدين الهمذاني و ببعض أفراد أسرته، حيث كان يجله كثيراً<sup>(٥٦)</sup>، وذكر أنه قام في مدينة بغداد مع أحد علماء عصره بمقابلة نسخة من كتابه جامع التواريخ<sup>(٥٧)</sup>. ومن المحتمل أن تكون نسخة جامع التواريخ المكتوبة ببغداد في شعبان سنة ٧١٧هـ/١٣١٧م<sup>(٥٨)</sup> هي النسخة المعنية.

وإذا أخذنا برواية الوزير والمؤرخ رشيد الدين الهمذاني للغزو المغولي للعراق نجدها تكتسب أهمية فائقة؛ لاستنادها إلى مصادر أصيلة، حيث دلّنا تفحصنا الطويل لنصوصه على أنه لم يكن بعيداً عن الاقتباس من المصادر البغدادية (مثل: كتابات ابن الفوطي وابن الساعي وابن الكازروني، التي نجدها منفصلة أو بالواسطة

من خلال نقل مؤلف كتاب الحوادث من الاثنين الأخيرين). ونذكر هنا بأن رشيد الدين؛ بحكم موقعه السياسي والعلمي، قد جمع أعداداً هائلة من المؤلفات في شتى الفنون، مما ألح إليه مرةً بقوله: «إن ٦٠ ألف كتاب في شتى أنواع العلوم والتواريخ والأشعار والحكايات والأمثال وغير ذلك، مما جمعته من بلدان إيران وتوران ومصر والمغرب وبلاد الروم والصين والهند، قد وقفتُ بأسره على [مكتبة] الربيع الرشيدي»<sup>(٥٩)</sup>. إننا على يقين من أن ابن الفوطي قد استفاد من هذه المكتبة الضخمة، وهو الذي عُرف عنه أنه اطلع على أهم مكتبتين في العالم الإسلامي آنذاك: مكتبة رصد مراغة؛ ومكتبة الجامعة المستنصرية، فضلاً عن غيرهما. كيف لا وهو الذي حين ذهب في رحلة علاجية إلى مدينة سراو (مدينة على الطريق بين تبريز وأردبيل)، وحلّ ضيفاً على قاضيهما، لم يتوقف عن مطالعة ما وقع بيده من كتب، حيث يقول: «وأحضر لي من الكتب العربية والفارسية ما كنت أستريح إلى مطالعته؛ وقرأت عليه مشيخة والده...»<sup>(٦٠)</sup> ١٩

إن اللقاء بين هذين العُلمين البارزين في العلم والأدب والتاريخ (رشيد الدين وابن الفوطي) سيؤدّي حتماً إلى تبادل المعلومات والمقارنة بينها.

كان «مؤرّخ الآفاق» ابن الفوطي، صاحب الباع الطويل في الكتابة التأريخية، يشيد بذكر رشيد الدين، وسماه مرةً «المولى الأعظم، الحكيم الكامل، والوزير الفاضل، العالم بما يورده ويصدره، العارف بما ذكره وقرّره، رشيد الحقّ والدين أبو الفضائل فضل الله...»<sup>(٦١)</sup>، وأخرى «المخدوم الأعظم»<sup>(٦٢)</sup>. كما نقل من كتابه جامع التواريخ<sup>(٦٣)</sup>، وحين ذكر مرةً كتاب تاريخ جهانگشا، للجويني، قارن بينه وبين جامع التواريخ، فقال: «وأين هذا الكتاب من كتاب جامع التواريخ الذي صنّفه شيخنا الحكيم الفاضل والوزير الكامل رشيد الدين أبو الفضائل، فضل الله...»<sup>(٦٤)</sup>.

وبحسب الملخص من الجزء اليتيم المعثور عليه من مجمع الآداب، لابن الفوطي، فإنه كان يقيم كثيراً في السلطانية، العاصمة الجديدة للحكام المغول ووزيرهم رشيد الدين<sup>(٦٥)</sup>، مما يدعونا للقول: إنه لا بدّ أن يكون قد التقى مراراً بالوزير رشيد الدين. وإن آخر تأريخ وجدناه لإقامته في السلطانية كان في رجب سنة ٧١٧هـ<sup>(٦٦)</sup>، أي قبل أقلّ من عام على مقتل هذا الوزير. كما كان على علاقة وثيقة جداً بغياث

الدين<sup>(٦٧)</sup>، نجل رشيد الدين، الذي أصبح وزيراً بعد مقتل والده. ولما كان رشيد الدين يهتم بمؤلفاته، وكان يعين أشخاصاً من ذوي المعرفة لمقابلة نُسَخها، أو ترجمتها إلى لغات أخرى، أو استنساخ نُسَخ منها؛ لإرسالها إلى حواضر البلدان؛ كذلك لما كان ابن الفوطي قد قابل مع أحد علماء بغداد نسخة من كتابه جامع التواريخ هذا، ترى ما المانع من أن يكون رشيد الدين قد استفاد أيضاً ممّا لدى هذا المؤرّخ البغدادي الفدّ من معلومات فريدة؛ بسبب كونه شاهد عيان على الوقائع؟

إن مقارنة ما بقي من شذراتٍ متناثرة خاصة بالغزو المغولي آنذاك في كتابات ابن الفوطي بالنصوص الخاصة بالغزو نفسه لدى رشيد الدين تصدّق ما نعتقه من أن رشيد الدين قد اعتمد الرواية البغدادية التي اعتمدها ابن الفوطي، سواء ما شاهده بعينه من وقائع أو ما نقله من شهود عيان آخرين، وفي مقدّمهم المؤرخان البغداديان ابن الساعي الشافعي وابن الكازروني الشافعي.

### رشيد الدين ومصادر الغزو المغولي للعراق

كان أقرب المؤرّخين زمنياً لرشيد الدين، ممّن كتبوا في واقعة الغزو المغولي للعراق، هو معاصره وصّاف الحضرة، مؤلّف تجزية الأمصار وتجزية الأعصار. وكان رشيد الدين صاحب الفضل عليه؛ إذ هو الذي شجّع على التّأليف، ورعاه وقدّمه إلى السلطان محمود غازان سنة ٧٠٢هـ، ومن ثمّ إلى السلطان أولجايتو سنة ٧١٢هـ، فنال منهما التكريم والأموال<sup>(٦٨)</sup>. وكان بإمكان رشيد الدين الاستعانة بما كتبه وصّاف الحضرة عن الغزو المغولي للعراق أو يطلب إليه أن يُعدّ له المادة الأوّلية الخاصة بهذه الواقعة، ليقوم هو بتحريرها، لكنه لم يفعل ذلك.

وكان هناك أيضاً مصدرٌ شهير آنذاك هو تاريخ طبقات ناصري لمنهاج السّراج، الذي تناول هذه الواقعة عندما كان مقيماً على بعد آلاف الكيلومترات في مدينة دلهي (عاصمة الهند الحالية)، والذي دُكر أن وصّاف الحضرة كان يعرف تاريخه، ونقل منه الوقائع الخاصة بتاريخ سلاطين دلهي<sup>(٦٩)</sup>. لكن رشيد الدين لم ينقل منه أيضاً، مع أن كتاباً يصل إلى يد وصّاف الحضرة كان سيصل حتماً إلى يد رشيد الدين. إن

الوقائع التي كتبها رشيد الدين عن الغزو المغولي للعراق تختلف اختلافاً كبيراً عما كتبه هذان المؤرخان (منهاج السراج ووصاف الحضرة)، بينما وجدنا تشابهاً. وأحياناً تطابقاً. بين نصوصه ونصوص المؤرخين البغداديين الأصيلة. ولما كانت أغلب مؤلفات هؤلاء البغداديين مفقودة فإن ما كتبه رشيد الدين يسد الثغرات في الروايات القليلة المتناثرة التي بقيت من آثارهم، وفي ذلك فضل كبير يسديه هذا الوزير المؤرخ العالم.

على أن ما ورد لدى الاثنين معاً (منهاج السراج ووصاف الحضرة) بشأن واقعة الغزو المغولي لبغداد شبيه جداً بما تردده الرواية الشامية/ المصرية المختلفة، وهو إشاعات لا علاقة لها إطلاقاً بما ورد عنها في مصادر شهود العيان المؤرخين البغداديين (ابن الفوطي الشيباني الحنبلي ورفيقيّه: ابن الساعي الشافعي وابن الكازروني الشافعي).

إن مؤلفات ابن الفوطي بلغت حمل بعير، كما هو مشهور، وأشهرها كتابه الضخم (مجمع الآداب في معجم الألقاب)، الذي بلغ عدد مجلداته ٥٠ مجلداً. لكن لم يصلنا من هذه المجلدات الخمسين سوى مجلدين اثنين مختصرين فقط من نسخة مختصرة. وفي هذا المعثور عليه من كتابه نصوص مهمة خاصة بالغزو المغولي، لا نجدتها في أي مصدر آخر مما وصلنا عن هذه الوقائع. ولو وصلنا هذا الكتاب تاماً لكان أثره مدوياً في عالم البحوث التاريخية، ولغير كثيراً من الأوهام التي ما زال بعض الكتّاب يتداولونها عن وقائع الغزو المغولي.

أما الكتاب المسمى (الحوادث الجامعة)، الذي طبع على أنه من تأليف ابن الفوطي، فقد ثبت فيما بعد أنه ليس له. وكان جمع من الفضلاء قد نسبوه إليه بادئ الأمر، وأشهر من اعتقد بنسبته إليه هو العلامة الدكتور مصطفى جواد، ذكر ذلك في مقدمة تحقيقه لهذا الكتاب، الذي طبعه سنة ١٩٣٢م؛ لكنه بعد ٣٠ سنة من هذا التاريخ (أي في سنة ١٩٦٢م) تراجع عن هذا الاعتقاد، وقدم أدلة على عدم صحة نسبة الكتاب إليه<sup>(٧٠)</sup>. كما قدم باحث معاصر آخر، هو الدكتور رشيد الخيون، دليلاً رصيناً على عدم صحة نسبة هذا الكتاب لابن الفوطي<sup>(٧١)</sup>.

ولحسن الحظ كان المؤرخ البغدادى ابن الساعي شيخاً لمؤرخ العراق ابن الفوطي، ونقل نصوصاً كثيرة من جلّ مؤلفاته، وذكر أسماءها، وكثيراً ما يصادفنا

• رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الأول

في كتابه تلخيص مجمع الآداب قوله: «ذكره شيخنا تاج الدين أبو طالب علي بن أنجب في تأريخه وقال...»<sup>(٧٢)</sup>.

كما كان المؤرخ البغدادي الآخر ظهير الدين ابن الكازروني شيخاً لابن الفوطي، الذي أكثر في النقل من تأريخه، وكان يعبر عنه بقوله: «شيخنا» و«شيخنا العدل ظهير الدين...»<sup>(٧٣)</sup>.

### المثلث الذهبي لمؤرخي بغداد

هؤلاء المؤرخون الثلاثة (ابن الساعي وابن الفوطي وابن الكازروني) هم شهود العيان على الغزو المغولي؛ إذ كانوا في بغداد ساعة دخول المغول إليها، وشاهدوا الوقائع بأنفسهم. وقد دأبنا في كتاباتنا على تسميتهم باسم «المثلث الذهبي لمؤرخي بغداد».

وحين تكون لنا شهادات شهود عيان كهؤلاء الثلاثة على الوقائع فما حاجتنا بعدها للاستناد إلى مؤرخين جاؤوا بعد الوقائع بعشرات، وربما مئات السنين، وكانوا بعيدين عنها جغرافياً، من أمثال: الذهبي والمقريزي وابن العماد؟ ورغم ضياع أغلب آثار أركان المثلث الذهبي لمؤرخي بغداد، فإن ما وصلنا من نصوص متناثرة من كتاباتهم في المصادر كافٍ لإعطائنا صورة واضحة عن حقائق الغزو المغولي.

لقد كانت فرصة نادرة لرشيد الدين أن يقيم روايته عن وقائع الغزو المغولي لإيران والعراق وبلاد الروم وبلاد الشام وغيرها على أساس متين، من خلال استناده إلى روايات شهود العيان أركان «المثلث الذهبي» هؤلاء، وإن كنا لا نعلم هل نقل منها بشكل مباشر أم استند في الاقتباس منها إلى مصدر وسيط، يمكن أن يكون ابن الفوطي، الذي قلنا: إنه كان على صلة وثيقة به وبنجله غياث الدين.

وبذلك برهن رشيد الدين على رجاحة عقله؛ باستناده إلى الرواية البغدادية بشأن إسقاط الخلافة العباسية والاحتلال المغولي، ذلك أننا لاحظنا أن الابتعاد عن هذه الرواية الأصلية أوقع المتورطين بالاستناد إلى الرواية الشامية/ المصرية بتناقضات وأغلاط لا تُغتفر.

### كيف نعلم أن رشيد الدين اعتمد الرواية البغدادية؟

إن تنقيبنا سنوات طويلة في الرواية البغدادية حول الغزو المغولي للعراق، ومصادرها والمصادر التي اقتبست منها أو مما يدور مدارها، جعل نصوصها ماثلة لدى مطالعة أي أثر آخر، بحيث تكفي المقارنة البسيطة لمعرفة كون ذلك النص يتطابق مع الرواية البغدادية أم لا.

والحقيقة الناصعة هي أننا وجدنا النصوص الخاصة بالغزو المغولي للعراق التي عند رشيد تتطابق مع نصوص كثيرة مما اسميناه الرواية البغدادية. فضلاً عن تطابقها بما ورد لدى أركان المثلث الذهبي لمؤرخي بغداد، كانت هنالك مصادر معاصرة لتلك الواقعة تتطابق أيضاً مع نصوص المثلث الذهبي، مثل: ما كتبه مؤلف كتاب الحوادث، الذي نصّ على أنه استند إلى ابن الساعي وابن الكازروني، وكذلك كتابات ابن العبري المعاصر لوقائع ذلك الغزو في كتابيّه: تاريخ الزمان؛ وتاريخ مختصر الدول، وكتابات هندوشاه النخجواني في تجارب السلف. ولا ننسى التشابه الذي بلغ حدّ التطابق التام بين بعض نصوص رشيد الدين في جامع التواريخ ونصوص قطب الدين الشيرازي في ابتداء دولة المغول، مما حدانا إلى إثبات أن الاثنين قد اقتبسا من مصدرٍ بغداديّ مشتركٍ بينهما<sup>(٧٤)</sup>.

### نقطة كارثية واحدة في غير موضعها

ونذكر مثلاً واحداً من نصوص الرواية الشامية/ المصرية؛ لنلاحظ كيف أن خطأً بسيطاً بوضع نقطة واحدة في غير موضعها أدّى إلى اختلاق وقائع، ظلّ اللاحقون يزيّدون فيها، ويتعاملون معها وكأنّها حقيقة واقعة جديرة بالتصديق.

كانت البداية عند اليوناني الحنبلي - بحسب الطبعة المتداولة لكتابه -، الذي قال: «وتوجّه التتر إلى العراق، وجاء بايجو نوبن في جحفلٍ عظيم، وفيه خلقٌ من الكرخ»<sup>(٧٥)</sup>. واستناداً إلى هذا الكلام فإن القائد العسكري المغولي استعان بأهل الكرخ (يعني سكان القسم الغربي من مدينة بغداد)، وشنّ بجيشه وبمعاونة الكرخيين هجوماً على الرصافة (الجانب الشرقي من المدينة)!!!  
ولمّا كان أهل الكرخ شيعة إمامية أو «رافضة»، كما يسميهم مناوئوهم، فقد

جاء ابن تغري بردي الحنفي (٨٧٤هـ، أي بعد حوالي ٢٠٠ سنة من واقعة الغزو المغولي)، فوجد النصّ «وفيه خلقٌ من الكرخ»، فاشتبهى أن يلعن الرافضة، فبادر إلى وضع كلمتي «أهل» قبل «الكرخ»، و«الرافضة» بعدها، فتحوّلت الجملة إلى جملة جديدة هي: «الأمير بايجونوين، وفي جيشه خلقٌ من أهل الكرخ الرافضة»<sup>(٧٦)</sup>.

ولقد بلغ الأمر من انعدام المسؤولية لدى بعض الكتّاب في الاستناد إلى هذا الغلط حدّاً أن يقول باحثٌ معاصر<sup>(٧٧)</sup> عن موقف الشيعة إزاء الغزو المغولي لبغداد: «كان موقف هؤلاء إزاء تلك الكارثة الرهيبة من أسوأ المواقف التي وقفتها إحدى الطوائف في أيّ أمة عبر التاريخ... بدأت نوايا الشيعة في الظهور عندما رأوا قوات المغول تطوق بغداد، فقد بذلوا كلّ ما في استطاعتهم لمساعدتهم في هجومهم». ولما كنا نعلم يقيناً أن أهل الكرخ كانوا شيعةً، ووقفوا ذلك الموقف المتواطئ مع المغول (!)، فمن الحقّ المشروع أن ترتفع أصوات الإدانة لأولئك «الكرخيين» الشيعة الذين أعانوا (!) الغزاة على إخوانهم في الدين والمواطنة. وقد ألصق بهم أولئك المؤرخون تلك التهمة الخطيرة، التي لا تعدو في حقيقة الأمر سوى كونها نقطة واحدة فقط وُضِعَتْ في غير موضعها.

نعم، إن ما قيل من أن أهل الكرخ جاؤوا مع المغول وغزوا بغداد هو أمرٌ كان السبب فيه خطأ من أحد تُسَاخ كتاب ذيل مرآة الزمان، حين كتب «الكرخ» بدّل «الكُرُج»<sup>(٧٨)</sup>. فالصواب أن الذين هاجموا بغداد مع القائد بايجو نويان كانوا «الكُرُج»، وليس «الكرخ». وإن هؤلاء، الذين يُسمّون الكُرُج قديماً هم أنفسهم الجورجيون سكّان جورجيا الحالية، وكانوا حلفاء المغول، وجاء جيشٌ منهم بقيادة ملكهم داوود<sup>(٧٩)</sup> مع القائد المغولي بايجو نويان، وهاجموا الجانب الغربي من بغداد، وهو الكُرُج، وقتلوا سكّان الكرخ، ولم يفرقوا في ذلك بينهم وبين سكان الجانب الشرقي من المدينة، أي الرُصافة. يقول المؤرّخ الأرمني كيراكوز الجنزوي (٦٧١هـ/١٢٧٢م)، المعاصر لهذه الوقائع: «كان في قوات هولاكو التي اشتركت في فتح بغداد كتيبةٌ من الجورجيين»<sup>(٨٠)</sup>؛ وهو ما يؤيّد قول ابن العبري: «واستلّ المغول سيوفهم، وأجهزوا على ربوات»<sup>(٨١)</sup> البغداديين، يساعدهم خصوصاً الكُرُج في تلك الملحمة الهائلة<sup>(٨٢)</sup>.

وعلينا التذكير بأن هذا النصّ ورد صحيحاً لدى الذهبي، حين قال: «ركب هولاء في خلقٍ من التتار والكُرُج ومدد من صاحب الموصل و...»<sup>(٨٣)</sup>. وطُبعت أيضاً برسمها الصحيح «الكُرُج» في الطبعة المحققة لكتاب ذيل مرآة الزمان التي صدرت أخيراً في بيروت<sup>(٨٤)</sup>.

نعم، كان هنالك حكامّ مسلمون جاؤوا بجنودهم مع هولاء، فهاجموا بغداد وبقية مناطق العراق، وفي مقدّمتهم صاحب الموصل بدر الدين لؤلؤ. وهكذا تحوّل الخطأ القائم على وضع نقطة واحدة في غير موضعها إلى أن يبادر بعض المؤرّخين القدماء إلى نقله بهذا الشكل المغلوط، ومن ثمّ إلى اتهام أهل الكرخ بتهمة باطلة.

إن هذا التشهير بأهل الكرخ، واللّعنات التي صبّها حشدٌ من المؤرّخين القدماء والمعاصرين على رؤوسهم، وعلى مذهبهم مذهب أهل بيت النبي ﷺ، قائمٌ على وضع نقطة واحدة في غير موضعها، نقطة ظلّ أثرها السيئ يثير الضغائن في بعض النفوس قروناً إلى يومنا هذا.

ومع ذلك استتسخ هذا الخطأ كثيرٌ من المؤرّخين اللاحقين خلال القرون، وخصوصاً بزياداته التي زادها بعد ٢٠٠ سنة من الواقعة المؤرّخ ابن تغري بردي الحنفي حين أصبح: «وفي جيشه خلقٌ من أهل الكرخ الرافضة»، ممّا ذكرناه آنفاً. واستتسخه منهم جمعٌ من المستشرقين، ثم جاء بعض الباحثين العرب والمسلمين فردّدوا ما كتبه أولئك المستشرقون أو بنّوا عليه استنتاجات مغلوطة<sup>(٨٥)</sup>.

وفي الوطن العربي لدينا كثيرٌ من الكتاب ممّن وقعوا في أخطاء المؤرّخين من كُتاب الرواية الشامية/ المصرية وأتباعهم. وإذا أخذنا إيران فسنجد ممّن كرّر هذه الأخطاء وأصرّ عليها الدكتور عباس إقبال<sup>(٨٦)</sup>؛ والدكتورة شيرين بياني.

### الدكتور عباس إقبال والبناء المغلوط

من أخطاء الدكتور إقبال الشهيرة، التي هي أصداء لهذا الغلط الذي ذكرناه، قوله: «إن ابن العلقميّ الإيراني والشيعة - فضلاً عن حقه على الخلفاء العباسيين وأهل السنة - كان متألماً جداً من الإغارة على الكرخ وعلى مشهد الإمام موسى الكاظم،



وقتل شيعة بغداد»<sup>(٨٧)</sup>.

فقوله: إن الوزير مؤيد الدين محمد ابن العلقمي كان إيرانياً غلطاً شنيع؛ بسبب خلطه بين: الوزير مؤيد الدين محمد ابن القمي؛ والوزير مؤيد الدين محمد ابن العلقمي.

وقد توفي القمي سنة ٦٣٠هـ، أي قبل الغزو المغولي للعراق بـ ٢٦ سنة. وكما هو واضح من لقبه فهو ينتمي إلى أسرة ذات أصل إيراني تسكن العراق.

أما ابن العلقمي فهو عربي صليبي، من مدينة النبل التابعة لمدينة الحلة بمحافظة بابل في العراق<sup>(٨٨)</sup>. وهو من قبيلة بني أسد، التي وصفها الشيباني بأنها «كانت من أشد القبائل العراقية مراساً، وأعظمها شوكة، وأكثرها عدداً، في الأقاليم الحليّة والواسطية»<sup>(٨٩)</sup>.

أما من قال بكونه إيرانياً فلأنه أراد النبل منه بالقول: إن الفرس كانوا منذ أن خلقهم الله شيعةً يكيدون للإسلام وأهله<sup>(٩٠)</sup>. وهي كتب غير علمية قصيد بها تأجيج الحماس وإطلاق الهتافات<sup>(٩١)</sup>.

أما قول عباس إقبال: إن ابن العلقمي كان حاقداً على الخلفاء العباسيين فالمصادر التاريخية - وفي مقدمتها كتاب الحوادث - كافية لأن تقدم صورة عن العلاقة الطيبة بين ابن العلقمي وخليفته من الخلفاء العباسيين، خدمتهما بإخلاص، وقامت بينه وبينهما علاقة احترام متبادل، وهما: الخليفة المستنصر، وكان كلفه هو وشقيقه بالإشراف على أكبر مشروع علمي وهو بناء صرح المدرسة المستنصرية، ولما انتهى العمل فيها قام المستنصر بإكرامه وأخاه العاملين معه بالخلع والهدايا في حفل رسمي وشعبي فخم<sup>(٩٢)</sup>؛ والمستنصر، الذي «كان يعتقد فيه ويحبه»<sup>(٩٣)</sup>، بل كان يثق فيه كثيراً، ويكرم من كانت له علاقة به. وفي كتاب الحوادث كثير من الأدلة على العلاقة الطيبة بين المستنصر ووزيره ابن العلقمي، فليراجع.

كان ابن العلقمي من أنبل الرجال وأكثرهم إخلاصاً للدولة العباسية. وصفه معاصره العالم والمؤرخ الحنفي سبط ابن الجوزي (٤٦٥ - ٦٥٤هـ)، الذي لازمه خلال زيارته لبغداد في مدة امتدت من شهر رمضان سنة ٦٤٤ حتى صفر ٦٤٥، أي ما يزيد على خمسة أشهر، ولم يذكر ما يشين شخصه، بقوله: «كان رجلاً فاضلاً صالحاً

عفيفاً ديناً قارئاً للقرآن»<sup>(٩٣)</sup>. ووصفه مؤلف كتاب الحوادث بقوله: «كان عالماً فاضلاً أديباً، يحب العلماء، ويُسدي إليهم المعروف»<sup>(٩٤)</sup>. وقد «سمع الحديث واشتغل على أبي البقاء العكبري»<sup>(٩٥)</sup>، وكان العكبري حنبلياً.

وقال ابن الطُّقْطَقِي، بعد أن تحدّث عن أمانته: «كان مؤيد الدين الوزير عفيفاً عن أموال الديوان وأموال الرعية، متزهاً مترفعاً»، ثم أورد قصة تعرّز قوله في أمانته ونزاهته عن قبول هدية كان أرسلها إليه بدر الدين لؤلؤ ملك الموصل، وحين قبلها أرسل بإزائها إلى بدر الدين أضعافاً مضاعفة من الأموال والهدايا، «والتمس منه أن لا يهدي إليه شيئاً بعد ذلك»، ثم قدّم تلك الهدية هدية للخليفة المستعصم، وأخبره بخبرها، فقبلها منه<sup>(٩٦)</sup>.

كما كان ابن العلقميّ صديقاً حميماً لأحد أعلام الإمامية في عصره، العالم المتعدّد المواهب رضي الدين ابن طاووس، الذي يذكره بقوله: «صديقي الوزير محمد بن أحمد بن العلقمي، ضاعف الله سعادته، وشرف خاتمته...»<sup>(٩٧)</sup>.

وفي هذا التنوع المذهبي في العلماء الذين أحاطوا بالوزير ابن العلقميّ دلالة على الانفتاح الفكري وروح التسامح لدى هؤلاء؛ فالوزير، وهو إمامي المذهب يجعل في حاشيته، وفي معلّميه ومعلّمي ولده، الصغانيّ الحنفيّ العمريّ، والعكبريّ الحنبليّ، وابن أبي الحديد الشافعيّ المعتزليّ؛ والصغانيّ الحنفيّ يدرس على أبي الفتوح الحصري «إمام الحنابلة بمكة»<sup>(٩٨)</sup>. كلّ ذلك يشير إلى ترفع هذه الطبقة المثقفة عن المشاحنات التي كانت كثيراً ما تتدلع بين أبناء الطوائف آنذاك.

وقد أثارت مواهب ابن العلقميّ حسد المحيطين به، حتّى قال ابن الطُّقْطَقِي: «كان من أعيان الناس وعقلاء الرجال، وكان مكفوف اليد، مردود القول، يترقب العزل والقبض صباح مساء»<sup>(٩٩)</sup>، وأضاف: «كان خواصّ الخليفة جميعهم يكرهونه ويحسدونه، وكان الخليفة المستعصم يعتقد فيه ويحبّه، وكثروا عليه عنده، فكفّ يده عن أكثر الأمور»<sup>(١٠٠)</sup>. وحتى عندما كان يتقدّم بمقترح فيه نفع كان المحيطون بالخليفة يفسّرونه تفسيراً لصوبياً، معبرين بذلك عمّا في نفوسهم هم، ممّا سنراه لاحقاً.

• رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الأول

وفي كلّ هذه الأوهام التي وقع فيها الدكتور عباس إقبال فإنه كان واقعاً تحت تأثير كتابات المستشرقين التي اعتمدت الرواية الشامية / المصرية.

### الدكتورة شيرين بياني والبيان التائه

استتدت الدكتورة شيرين بياني - الأستاذة في جامعة طهران -، في كتابها دين ودولت در إيران عهد مغول، الذي تُرجم إلى العربية تحت عنوان: (المغول، التركيبة الدينية والسياسية)، أيضاً إلى الرواية الشامية / المصرية، ف وقعت في أخطاء خطيرة، كنا نتمنى لو تجنّبناها، وذلك بأن تبذل وقتاً أطول في تفحص مصادر الرواية البغدادية الأصلية، وخصوصاً تلخيص مجمع الآداب، لابن الفوطي؛ وكذلك كتاب الحوادث، المجهول مؤلفه، المستند إلى اثنين من عظماء المؤرّخين البغدادية، وركنين من أركان المثلث الذهبي: ابن الساعي وابن الكازروني. ف كلا هذين الكاتبين (ابن الفوطي ومؤلف كتاب الحوادث) يستند إلى الرواية البغدادية الأصلية عن وقائع الغزو المغولي، فضلاً عن أن ابن الفوطي (الركن الثالث للمثلث الذهبي) قد عايش شخصياً وقائع الغزو. ورغم أنها استتدت إلى هذين المصدرين، فإن اقتباساتها منهما كانت محدودة جداً، وكانت تقفز بين حين وآخر إلى روايات الرواية الشامية / المصرية الزائفة.

وكما لاحظنا فإن الدكتورة بياني قد حرمت نفسها نعمة عشرات المصادر التاريخية العربية ذات العلاقة بموضوعها، مثل: كتابات المؤرّخ المعاصر لوقائع الغزو المغولي غريغوريوس ابن العبري (٦٢٣ - ٦٨٥هـ)، ولجأت بدّل ذلك إلى مصادر عربية ثانوية متأخرة؛ وربما كان السبب في ذلك هو عدم تمكنها من هذه اللغة فيما يبدو.

يبلغ عدد صفحات الترجمة العربية من كتاب الدكتورة شيرين بياني ٥٥٠ صفحة، عدا الفهرس. وسأشير هنا فقط إلى الصفحات الخاصة بالمغول والخلافة العباسية، وخصوصاً عهد المستعصم آخر الخلفاء العباسيين، أي الصفحات من ١٨٣ إلى ٢٥١ من الطبعة العربية (أي ٦٨ صفحة فقط)، مع الإشارة إلى الجزء وأرقام الصفحات في النصّ الفارسي الأصلي، الذي هو في ثلاثة أجزاء بلغ عدد صفحاتها ١٠٥٩ صفحة، عدا الفهارس التفصيلية للكتاب.

تتحدّث الدكتورة بياني عن أهمّ أسباب انهيار الخلافة العباسية، فتقول: «قبل

الخوض في تفاصيل الحروب علينا دراسة قضية أسهمت في تسريع هذه الحرب وتسهيلها، ألا وهي دور التشيع الذي يجب اعتباره أحد أهم أسباب سقوط الخلافة. لم ينسَ الإيرانيون أن يتمسكوا بهويتهم الوطنية والثقافية، مع الحفاظ على الإسلام، خلال قرونهم التاريخية بعد فتح إيران بيد العرب. ومنذ البداية انضموا إلى صفوف أتباع الأئمة من آل بيت النبي. ونظراً لافتقارهم إلى القوة الحربية لم يبقَ أمام الشيعة سوى الكفاح السياسي تحت ظلّ العقيدة للإمسك بالقدرة الأولى، والحصول على دولة مستقلة لا تحتاج إلى أن يصدر قرار رسميتها من الخارج. وبطرحهم مبدأ «التقية» بادروا إلى ممارسات خفية ضد نفوذ بني العباس في إيران، وحققوا عدة مرات إنجازات مهمة في سبيل الحد من تقليص هذا النفوذ<sup>(١٠١)</sup>.

ونقول للدكتورة: إن الإيرانيين لم ينضموا «منذ البداية إلى صفوف أتباع الأئمة من آل بيت النبي». لقد كانت إيران «منذ البداية» تعتنق المذاهب السنية، باستثناء مدن صغيرة معينة، مثل: قم وكاشان وغيرهما. وإن الذي حدث «منذ البداية» هو أن الشيعة الإمامية أعلنوا إصرارهم على اتباع القرآن والسنة النبوية وما يردُّهم من أهل بيت الرسول ﷺ، وبسبب ذلك عانوا الاضطهاد سواء في إيران أم غيرها، ولم يكونوا يُعدُّون مسلمين أصلاً. يكفي أن نشير مثلاً إلى حملات الإبادة الجماعية التي شنها السلطان محمود الغزنوي حنفي المذهب سنة ٤٢٠هـ ضد كل من عدَّهم هو كفرة ومارقين من الدين، وخصوصاً «أتباع الأئمة من أهل بيت النبي» في إيران وغيرها، حيث لخص أعماله التي تباهى بها بالقول: «فانتدبت جيشاً من التُّرك المسلمين الأطهار الحنفيين لحرب الديلم والزنادقة والباطنية، واقتلاع جذورهم، حيث قُتل بعضُ منهم بسيوفهم، وقُيد آخرون وأُلقي بهم في السجن، بينما شرَّد الباقون في بقاع العالم. وعهدتُ بكلِّ الوظائف والأعمال إلى الغلمان والموظفين الخراسانيين الأطهار، الذين كانوا إما حنفية أو شافعية، وكلا الطائفتين عدو للرافضة والخوارج والباطنية، ومؤيد للتُّرك، حتَّى لم أدع ولا كاتباً عراقياً<sup>(١٠٢)</sup> واحداً يخطُّ بقلمه على الورق؛ لعلمي أن كُتاب العراق منهم ويشغبون عليهم؛ ليخلو العراق بهذا الإجراء بمرور الأيام من سيئي الدين<sup>(١٠٣)</sup>». تلك العمليات التي رسم المؤرخ الآبي صورتها المرعبة في كتابه تاريخ الري بقوله: «نصب المشانق الكثيرة وصلب كبار الديلم على الأشجار، وألبس قسماً

• رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الأول

منهم جلود الشيران، ونفاهم إلى غزنين، وأخرج من بيوتهم خمسين حملاً من كتب الروافض والباطنية والفلاسفة، ووضعها تحت الأشجار التي علّق عليها المشنوقون، وأشعل فيها النيران<sup>(١٠٤)</sup>. وشملت حملته الكتب والمكتبات، حيث أحرق بيت الكتب بمدينة الريّ، الذي كان فهرست كتبه وحده يقع في ١٠ مجلدات، والذي رآه المؤرخ أبو الحسن البيهقي، الذي يضيف: «فإن السلطان محموداً لما وُرد إلى الريّ قيل له: إن هذه الكتب كتب الروافض وأهل البدع فاستخرج منها كلّ ما كان في علم الكلام، وأمر بحرقه»<sup>(١٠٥)</sup>. وصلب على أشجار المدينة حشوداً ضخمة ممن حكم هو بكفرهم، بعد رجمهم بالحجارة حتّى الموت<sup>(١٠٦)</sup>، وكان يضع تحت جثّة كلّ مصلوب كوماً من كتب «الضلال»، ويضرم فيه النيران<sup>(١٠٧)</sup>. وربما كانت حملات الإبادة الجماعية وقتل وإحراق المفكرين - وخصوصاً شيعة أهل بيت رسول الله ﷺ - وإحراق المكتبات هي التي دعّت التكفيريين من محبّي محمود الغزنوي إلى تلقيبه بـ «يمين الملة والدين»<sup>(١٠٨)</sup>، لنقرأ ما يقوله المشاط الرازي، أحد التكفيريين الذين فاخروا بما صنعه الغزنوي بشيعة أهل بيت رسول الله ﷺ: «وما وقع في عهد السلطان محمود الغازي على علماء الرافضة من قتل وصلب وتسويد وجوههم وتكسير منابرهم ومنع مجالسهم. وكلّما جيء بمجموعةٍ منهم شدّت أيديهم بعمائمهم إلى أعناقهم، تلك الأيدي التي طالما أسبلوها في الصلاة، وكبّروا بها التكبيرات الخمس على الميّت، وجدّدوا بها عقد النكاح بعد الطلاق ثلاثاً»<sup>(١٠٩)</sup>.

ومحمود الغزنوي ارتكب الفظائع حتّى بحقّ المسلمين من أهل السنّة والجماعة، فقد ولّى مرةً على مدينة أصفهان بعد استيلائه عليها والياً، فقتلوه؛ لسببٍ ما، فعاد بجيشه، وأقام في المدينة إلى أن اطمأن أهلها، وحضروا في إحدى الجمععات صلاة الجمعة في الجامع الكبير، فأطلق عليهم جنوده وهم يصلّون، فقتلوا منهم مقتلةً عظيمةً<sup>(١١٠)</sup>، مع أن المصلين الذين في الجامع آنذاك كانوا إمّا شافعية أو حنفية، فهذان هما المذهبان السائدان في أصفهان.

وهذا الوزير الإيراني نظام الملّك يقول: «ليس في العالم كلّهُ أفضل وأقوم من مذهبيّ أبي حنيفة والشافعي رحمة الله عليهما؛ أمّا المذاهب الأخرى فبدعٌ وأهواء وشبهات»<sup>(١١١)</sup>. ومع كون نظام الملّك وزيراً لدى السلطان السلجوقي الحنفي ألب

أرسلان، لكنّ كونه شافعيّاً يجعل ذلك السلطان ينتقص «على الدوام مذهب الشافعي»، ويتمنّى لو لم يكن وزيره هذا شافعيّاً<sup>(١١٢)</sup>. هذا والمذهب الشافعيّ مذهب معترف به رسمياً، فكيف هو حال المذهب الإماميّ، الذي كان يُهمَز ويُلمَز ويُسمّى مذهب «الرافضة»؟

لقد ويخ السلطان ألب أرسلان هذا موظفاً عنده؛ لأنه عيّن شخصاً شيعياً كاتباً لديه في إحدى القرى، ثم أرسل من جلب ذلك الكاتب الشيعي إلى مجلسه، وشمته بأقذع السباب، ووصفه بأنه «زوج القَحْ...»؛ وأمر بضربه في مجلسه ضرباً أدّى إلى أن يُحمَل من المجلس وهو نصف ميت<sup>(١١٣)</sup>؛ لمجرد كونه شيعياً عيّن في وظيفة صغيرة بإحدى القرى.

وفيما بعد استنّ بسنة السلطان محمود الغزنوي في النفي والتهجير الوزير السلجوقي الخطير المبيدي، فحين «وقعت فتنة بين الفريقين (الحنفية والشافعية) بأصفهان تقدّم الخطير الوزير بأن يُخرج أصحاب الشافعيّ إلى عُمان»<sup>(١١٤)</sup>. تصوّروا هذه القسوة في التعامل من سُنّي مع أتباع مذهب سُنّي آخر.

وهذا المؤرّخ الراوندي الحنفي (كان حياً سنة ٦٠٣هـ)، وهو من راوند التي تقع على بعد ١١ كيلومتراً إلى الشمال الغربي من كاشان، الذي يقول: إنه ألّف كتاباً مفرداً في «فضائح وقبائح الرافضة وخُبث عقيدتهم»، يعقّب: «إنه من بين الالنتين والسبعين فرقة من فرق الإسلام لا ينبغي أن يدعى أي فردٍ من أتباعها بالملحد، ولا أن يُلعن، إلا الرافضة، الذين هم ليسوا من أهل قبَلتنا»<sup>(١١٥)</sup>. ثم ينقل شعراً لأحد الشعراء من معاصريه، الذي يعدّد أربع مدن يسكنها الرافضة في إيران، ويطلب إلى السلطان أن يجمع سكّانها منها، ثم يسلقهم سلقاً بالماء المغليّ، ثم يضيف مدينتين أخريين، ويطالبه بإحراقهما؛ ليتضاعف أجره عند الله<sup>(١١٦)</sup>.

نعم، هكذا كانت إيران، وهكذا تعامل حكّامها مع الشيعة بكافة فروعهم، من شيعة إمامية وشيعة إسماعيلية وشيعة زيدية. ولقرون متتالية ظلّت إيران سُنّيّة، وأنجبت على مرّ التاريخ الآلاف المؤلّفة من مشاهير العلماء من أتباع المذاهب السُنّيّة، ممّن شكّلوا مفاخر لمدنهم وطوائفهم؛ ولم يعلن التشيع مذهباً رسمياً للرُقعة الجغرافية المعروفة اليوم باسم إيران إلا في العهد الصفويّ. فضلاً عن أن قولها: إن

• رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الأول

الإيرانيين انضموا إلى «صفوف أتباع الأئمة من آل بيت النبي» للإمساك بالقدرة، ولتحقيق ذلك استخدموا مبدأ التقية الذي «طرحوه»، أي ابتكروه، على حدّ تعبير المؤلّفة، بينما المعروف أن مبدأ التقية موجودٌ في القرآن الكريم<sup>(١١٧)</sup>. إن هذا الكلام يجعل الإيرانيين انتهازيين ومنافقين وغير صادقين في ولائهم لأهل بيت النبي ﷺ، وأنهم كانوا يستخدمون التقية لتحقيق مكاسب سياسية تحفظ هويتهم الوطنية الإيرانية.

وفي ما يتعلّق بالعامل الشيعي في إسقاط الخلافة فكلامها مغلوطة تماماً. ولو كلّفت نفسها بقراءة دقيقة للكتابين اللذين ذكرناهما آنفاً (تلخيص مجمع الآداب؛ وكتاب الحوادث) وما هو في طبقتهما، مثل: مختصر التاريخ لابن الكازروني، لخرجت بمعلومات صحيحة. لكنها ذهبت إلى المصادر المتأخّرة عن الوقائع، بل والمتعصبة أحياناً، معتقدة بأنها ستعزّز بها بحثها.

لا شك في أن الدكتور بياني قد استندت إلى مصادر أصيلة، مثل: جامع التواريخ؛ تاريخ غزیده؛ الفخري لابن الطقطقي؛ ذلك أن هذه المصادر جميعاً تستند إلى الرواية البغدادية الصحيحة. لكن استنادها إلى المصادر المتأخّرة زمنياً عن واقعة الغزو المغولي للعراق، والمتعصبة في أغلب الأحيان، التي أسميناها في كتاباتنا باسم الرواية الشامية/ المصرية، أمثال: طبقات ناصري لنهاج السراج الجوزجاني (٦٦٠هـ) (كان يعيش في الهند عندما حدث الغزو المغولي لقلاع الإسماعيلية والعراق)؛ تجزئة الأمصار وتجزئة الأعصار لوصّاف الحضرة (بعد سنة ٧٢٨هـ)؛ السلوك للمقريزي (٨٤٥هـ)؛ روضة الصفا لميرخواند (٩٠٣هـ)؛ حبيب السير لخواند مير (٩٤٢هـ)؛ مجالس المؤمنين للقاضي التستريّ الإمامي (١٠١٩هـ)؛ شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي (١٠٨٩هـ)، إن استنادها إلى هذه المصادر المتأخّرة قد أضعف من قيمة هذا الفصل من كتابها، بل أوقعها في تناقضات ومجازفات كانت في غنى عنها؛ ذلك أن كثيراً مما ورد في هذا الفصل الخاص بسقوط الدولة العباسية يستند إلى إشاعات أو أساطير أو تحريف للوقائع، وهو قائم على أسطورة أن الوزير العباسي مؤيد الدين ابن العلقميّ الأسدي (الشيعي الإمامي المذهب) اتصل بهولاكو بعد هجوم الجيش العباسي على الكرخ واستباحته لدماء وأعراض وأموال سكّانه الشيعة سنة ٦٥٤هـ. هذه الأسطورة (أسطورة

اتصاله بالمغول)، التي رفضها بعض الكُتّاب من ذوي الأقلام الرصينة، وفي مقدمتهم الباحث السعودي (السُّنِّي) الدكتور سعد الغامدي، الذي تعمَّق في دراستها، ووصل في ختامها إلى رأي قال فيه: إن الذين اتهموا ابن العَلَمِيَّ بهذه التُّهم، وعلى رأسهم مِنْهاج السَّرَّاج مؤلِّف طبقات ناصري، «كانوا مؤرِّخين سُنيِّين متطرِّفين، وجَّهوا إليه تلك التُّهم أصلاً بدافع من التعصُّب المذهبي، تمليه حوافز عدوانية وعواطف تحاملية يَكُونُها تجاه هذا الوزير المسلم شيوعي المذهب. لهذا فإن المرء ليقف عند روايات من هذا القبيل موقفَ الشكِّ، هذا إذا لم يرفضها رفضاً قاطعاً. وإن ما أورده أولئك المؤرِّخون في تقاريرهم حول هذا الشأن لا يقوم على أساسٍ علميٍّ دقيقٍ ومحقَّقٍ»<sup>(١١٨)</sup>.

وقد قمنا بدراسة هذه الأسطورة بشكل أكثر تفصيلاً في كتابنا (إعادة كتابة التاريخ، الغزو المغولي للعراق أنموذجاً)<sup>(١١٩)</sup>، وقلنا: إن هذه الرواية، التي تُسجَّت بأقلام كُتّاب شاميين/ مصريين، تقوم على أسطورة لا تصدِّقها حتَّى العجائز الخرفات، حيث تقول: إنه عقب هجوم جيش المستعصم بقيادة نجل الخليفة وقائد الجيش الدويدار الصغير الحنبلي على محلة الكرخ الشيعية ببغداد سنة ٦٥٤هـ؛ بسبب حادثة قتل اتُّهم فيها شخص من أهل الكَرخ، نشأت في قلب الوزير رغبة الانتقام، فاتصل بالمغول يدعوهم لغزو العراق.

كان القتل شامياً من محلة سُنيَّة وكان ينبغي للحكومة أن تبحث عن قاتله وتعاقبه، لكن أفراد حاشية الخليفة المستعصم ذهبوا إليه، «وعرَّفوه، ونسبوا إلى أهل الكرخ كلَّ فساد»<sup>(١٢٠)</sup>، و«أطنبوا في ذمِّ أهل الكَرخ»<sup>(١٢١)</sup>، فنسب الخليفة الحنبليُّ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام: ١٦٤)، وأصدر أمره بتأديب جماعيٍّ لأهل الكَرخ. ولما كانت محلة الكرخ، كما يصفها ابن باطيش الذي عاش في بغداد مدَّة: «إحدى المحالِّ العربية، يُوصَف أهلُها باللطف والرِّقة في الطباع؛ وهي مشهورةٌ بسكنى الشيعة»<sup>(١٢٢)</sup>، وكانت منذ تأسيس بغداد مزدحمةً جداً بالتجار وما لديهم من أموال وبضاعة وتجارة، حيث قال ابن الأثير: «الكَرخ: وكانت معدن التجار والشيعة»<sup>(١٢٣)</sup>، وكثيراً ما كان أهلها الشيعة موضعاً لظلم الحكام والوزراء، كما حدث مثلاً في العصر السلجوقي<sup>(١٢٤)</sup>، فإن أيَّ هجوم عليها أو إشعال حريق فيها ستكون خسائره هائلة. انطلق العساكر الجائعون، الذين



• رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الأول

لم يكن الخليفة يدفع لهم مرتباتهم، بقيادة أحد أنجال الخليفة والدويدار الصغير، وكلاهما حنبلي أيضاً، وانطلقت معهم حشودٌ من العوام، وارتكبوا جرائم القتل واغتصاب النساء واختطاف الفتيات وسرقة الأموال وإحراق الدُّور، بل أركبوا بعض النساء العلويات الكرخیات عرايا على الحمير، وظلوا يدورون بهنَّ في الطرقات<sup>(١٢٥)</sup>، وكما يقول الذهبي: «فركبَ الجندُ إليهم، وتبعهم الغوغاء، فنُهبَ الكرخُ وأُحرقت عدة مواضع، وسبوا العلويات، وقتلوا عدَّةً، واشتدَّ الخطب، ثم أخذت الفتنة بعد بلاء كبير، وصُلِبَ قاتل الأول»<sup>(١٢٦)</sup>. وحين أُخبر الخليفة بعظم ما رتكبه المهاجمون أوقف الهجوم، وطلب إلى المهاجمين أن يعيدوا ما سرقوه، وهي دعوة متأخرة، وتخطب لصوصاً وجنوداً كانوا يعتقدون أن ما سلبوه من أهل الكرخ غنائم حرب، وهم الذين اعتادوا التسوُّل لنيل لقمة العيش<sup>(١٢٧)</sup>.

### وسيلة أسطورية لكتابة الرسائل

قيل: إن ابن العلقميَّ استخدم وسيلةً مبتكرة لإرسال رسالتين للمغول؛ لكي يقول لهم فقط: تعالوا؛ واحدة بيد أخيه، حيث حلق شعر رأسه، ثم حفر حروف الرسالة على جلدة رأسه حفراً، أي إنه وصل في حفره إلى عظام جمجمته، حتَّى صار المكتوبُ فيه كلَّ حرف كالحفرة في الرأس، ثم تركه عنده حتَّى طلع شعره، وأرسله إليهم. وكان مما كتبه على رأسه: إذا قرأتم الكتاب فاقطعوه، فوصل إليهم، فحلَّقوا رأسه، وقرأوا ما كتبه، ثم قطعوا رأسَ الرسول<sup>(١٢٨)</sup>، أي إنه أمرهم بقتل أخيه، فذبحوه؛ لكي يبقى أمر رسالته إلى المغول سرّاً. ثم أرسل رسالةً أخرى بيد أحد غلمانه، صنع فيها مثل ما صنعه بالرسالة الأولى، أي إنه حفرها أيضاً حفراً على جمجمته، كما أمرهم بقطع رأس غلامه، فذبحوه أيضاً.

وقد ذكر أمر هاتين الرسالتين ابن واصل الشافعي - وهو أحد أركان الرواية الشامية/ المصرية -، الذي قال: إنه «أرسل إليهم غلامه وأخاه، وسهَّلَ عليهم مُلك العراق، وطلب منهم أن يكون نائبهم في البلاد، فوعده بذلك»<sup>(١٢٩)</sup>. وهكذا قدَّم أخاه للمغول، وطلب منهم أن يذبحوه، فذبحوه، وقدَّم أحد غلمانه ليذبحوه، فذبحوه؛ لمجرّد

أن يقول لهم: تعالوا. حدث ذلك بعد الغارة التي شنتها جيش الخليفة والأوباش على محلة الكَرْخ سنة ٦٥٤هـ. ثم ظلَّ السؤال الحائر الذي لن يجد جواباً: إن جيش المغول بقيادة هولاكو تحرك بنيتة غزو إيران والعراق والشام سنة ٦٥١هـ، فمن الذي كتب إليه رسالة من العراق ودعاه؟

ونقول هنا: إن ابن العلقمي كان وزيراً، وكان يتولى هذا المنصب فعلياً، فهل أن منصب نائب عند المغول الكفار كان أهم من منصب وزير لدى المستعصم الخليفة المسلم، الذي كان يعرفه منذ أيام شبابه، وكانت العلاقة بين الاثنين علاقة محبة واحترام؟

ثم جاء اليونيني الحنبلي<sup>(١٣٠)</sup> ومن تلاه من المؤرخين المتأخرين، كالذهبي الشافعي<sup>(١٣١)</sup>، وغيرهما من أتباع المدرسة الشامية/ المصرية، فنقلوا خبر هاتين الرسالتين من ابن واصل. وتمسك بهذا الخبر جمع من معاصرينا أيضاً، فدلّوا على خفة عقولهم التي جعلتهم يؤمنون بخرافة كهذه. ولذا وجدنا أحد الكتاب المعاصرين يصرُّ على أن ابن العلقمي اتصل بالمغول، ودعاهم إلى بغداد، لكنّه بعد أن ذكر الطريقة التي اتصل بها بهم، بكتابة الرسالة على الجمجمة بالحفر بالإبر، أي بالوشم، قال: «ولا يهمنّا طريقة اتّصاله بالمغول، ولكن يهمنّا هنا آراء المؤرخين وما ذكروه في هذا الشأن»<sup>(١٣٢)</sup>. فهو يعتقد أن مجرد ذكر أقوال المؤرخين (وهم شاميون/ مصريون)، كافٍ لإثبات التهمة على الرجل.

يقول الباحث السعودي الدكتور سعد الغامدي، وهو يردُّ على هذه الرواية التي كان أصلها مجرد شائعات: «تردّت هذه الشائعات حتّى في الكتب التي ألفها المستشرقون الذين كتبوا في التاريخ الإسلامي، وتطرّقوا إلى هذا الموضوع. وقد ذهب الكثير منهم إلى ما ذهب إليه مؤرّخونا السنيّون في إلصاق التهمة بالشيعة، وعلى رأسهم الوزير. ولعلّ إيراد ما ذهب إليه المستشرق رافرتي<sup>(١٣٣)</sup> يكفيّنّا عن كل ما ذهب إليه بقية أولئك المستشرقين. أخذ رافرتي يكيل الاتهامات بدون أيّ حساب. ولا يقف عند حدود - إلى المسلمين الشيعة عامة، وإلى الوزير لابن العلقمي خاصة؛ حيث يشجبه شجباً عدوانياً، وكأنّه كان شاهد عيان أو هو الذي كتب رسالة الوزير إلى هولاكو، ويقول عن ابن العلقمي بأنه «كان خائناً (يتستّر) في داخل بيته (يعني في

● رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الأول

بيت المستعصم)، وثعباناً في صدريته (يعني في صدرية الخليفة)»<sup>(١٣٤)</sup>.

الصحيح أن الغزو المغولي له أسبابه الخاصة؛ ذلك أن الملك المغولي منكو قآن بن تولي بن جنكيز خان عند اعتلائه العرش في ٩ ربيع الآخر سنة وعقب عقده القوريلتاي الكبير في تلك السنة<sup>(١٣٦)</sup>، أصدر أمراً منذ سنة ٦٥٠هـ<sup>(١٣٧)</sup> في الأقل إلى أخيه هولأكو بالتوجه لفتح ما لم يُفتح حتى ذلك الحين من بقاع العالم الإسلامي في إيران والعراق والشام ومصر، فاستجاب، وبدأ تحرّكه في ذي الحجة سنة ٦٥١هـ<sup>(١٣٨)</sup>. وعليه فلا علاقة بين استباحة الكرخ (سنة ٦٥٤هـ) وما قيل عن روح انتقام لدى ابن العلقمي؛ فهولأكو كان في طريقه إلى العراق منذ سنة ٦٥١هـ. ونقل أيضاً ردّ الدكتور حسن إبراهيم حسن على هذه الإشاعة منذ وقت مبكر، حيث يقول: «إن هذه الآراء لا تتفق مع هذه الحقيقة التاريخية، وهي أن فتح المغول بغداد كان جزءاً من مشروع سياسي يهدف إلى اتّساع رقعة إمبراطورية المغول، بعد أن تمّ لهم فتح إمبراطورية الصين الشمالية وأواسط آسيا وإيران وجورجيا والقوقاز والروسيا وبولندا وغيرها. أضيف إلى ذلك أن قتل المغول أهل بغداد قد شمل السُنيّين، كما شمل الشيعة، الذي نُهب دُورهم في الكرخ، وهي محلة الشيعة ببغداد»<sup>(١٣٩)</sup>.

كنا نتمنى أن لا تلجأ الأستاذة بياني إلى الاستعانة مثلاً بكلام نور الله التُسُتريّ (١٠١٩هـ)، الذي عاش في الهند في أجواء طائفية متوترة مشحونة بالبغضاء والحقد، وكتب ما كتب ضمن تلك الأجواء، التي ما أن اكشُف فيها أنه شيعي إمامي المذهب حتى نُفذ فيه حكم الجلد الذي أدّى إلى وفاته فوراً. لقد وُلِد التُسُتريّ سنة ٩٤٩هـ، أي بعد واقعة بغداد بـ ٣١٣ سنة، فكيف اتّخذت كلامه حجةً لتدعيم رأيها؟

كما استندت الدكتورة بياني إلى حبيب السير، لخواند مير؛ لإثبات أن نصير الدين الطوسي حاول الاتصال بالخليفة العباسي المستعصم، فأرسل وهو في قلاع الإسماعيلية رسالةً إلى الخليفة، مشفوعةً «بقصيدة غراء باللغة العربية»، لكن الوزير ابن العلقمي لم يوصل رسالته إليه؛ مخافة أن يكون منافساً له<sup>(١٤٠)</sup>.

ونقول: إن حكاية اتصال نصير الدين المزعومة بالخليفة المستعصم بأسرها أسطورة. وإن خواند مير (٩٤٢هـ) بعيد جداً تاريخياً عن وقائع جرت سنة ٦٥٦هـ. فضلاً

عن أنه استند إلى كتاب وصّاف الحضرة في الفصل الخاصّ عن اجتياح المغول لبغداد، وليس إلى مؤرّخ معاصر لتلك الوقائع.

ومن الأدلّة على بطلان موضوع هذه الرسالة المزعومة أن نصير الدين كان قد اضطر اضطراراً للجوء إلى قلاع الإسماعيلية، وكان يشعر بأنه محاصر فيها، بل شبيهة بسجين، وكان خائفاً، ولذا فمن غير المعقول أن يكتب رسالة إلى الخليفة العباسي الذي كان يعتقد اعتقاداً راسخاً أن الملوك الإسماعيليين وأبناء المذهب الإسماعيلي هم أعداؤه، وكان هؤلاء أيضاً يروّنه عدوهم اللدود؛ بل إن اكتشاف تلك الرسالة السريّة التي قيل: إن نصير الدين أرسلها إلى المستعصم كان سيؤدّي ربّما إلى إعدامه.

لنقرأ ملامح خوف الطوسي في مقدّمة كتابه أخلاق ناصري، وكيف يقول صراحةً: إنه سيعمل بالتقيّة، وسيستخدم كلمات ثناء ومديح بحقّ الملك الإسماعيلي، حتّى لو خالفت آراءه ومعتقداته، حيث يقول: «تمّ تحرير هذا الكتاب المسمّى الأخلاق الناصرية في وقتٍ أدّى فيه تقلّب أوضاع الزمان إلى أن يختار مؤلّفه الجلاء عن الوطن اضطراراً، حيث قادته يدُ الأقدار إلى بلاد قوهستان»<sup>(١٤١)</sup>، وبسبب ما هو مذكور في هذا الكتاب فإن البدء فيه ارتبط بمسألة: ودارهم ما دُمت في دارهم وأرضهم ما دُمت في أرضهم، وبالنصّ الوارد: كلُّ ما يوقي المرء به نفسه وعرضه كُتب له صدقة. وبغية إنقاذ النفس والعرض قام (المؤلّف) بكتابة ديباجة للكتاب بما يتفق وتقاليد تلك الجماعة<sup>(١٤٢)</sup>، في الثناء على ساداتهم وكبار شخصياتهم وإطرائهم، برغم أن ذلك مخالفٌ للعقيدة، ومباينٌ لطريقة أهل الشريعة والسُنّة؛ ولم يكن مناصاً من ذلك. ولهذا السبب تمّ إنشاء خطبة الكتاب على الوجه المذكور<sup>(١٤٣)</sup>. ولذا دُكر أيضاً أن نصير الدين غير خطبة كتابه الأخلاق الناصرية بعد انهيار قلاع الإسماعيلية.

وعلى هذا، فقد كان نصير الدين يقيم في القلاع الإسماعيلية إقامة شبه إجبارية، إن لم تكن إجبارية فعلاً، بل إنه كان شائعاً حتّى لدى مؤرّخين متأخّرين، مثل: وصّاف الحضرة، بأن نصير الدين «كان لمدةٍ طويلة معتقلاً في بلاد قهستان»<sup>(١٤٤)</sup>. وليس الأمر على ما حاولت الدكتورّة بياني أن تصوّره بقولها: «خلال إقامة نصير الدين لدى الإسماعيلية كانت له مراسلات مع الخارج - في أيّ وقتٍ يشاء -، يمكنه

• رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الأول

بواسطتها الحصول على معلوماتٍ ممَّا يجري خارج أسوار القلاع<sup>(١٤٥)</sup>، ثمَّ أحوالت على كتاب ابن الفوطي تلخيص مجمع الآداب، وحين راجعنا الكتاب وجدنا نصير الدين قد كتب يسأل عن مسائل فلسفية، حيث يقول علم الدين قيصر المعروف بتعاسيف: «كتب إليَّ نصير الدين الطوسي من بلاد الإسماعيلية كتاباً يتضمَّن أسئلة من الحكمة»<sup>(١٤٦)</sup>. إذن كانت أسئلة فلسفية، وليست سياسية؛ لكي تدَّعي الدكتور بياني أنه كان قادراً على الحصول على معلوماتٍ في أيِّ وقت يشاء<sup>(١)</sup>.

والحقيقة إنَّ تعامل هولاء مع نصير الدين هذا التعامل المتساهل، ووثوقه به بهذه السرعة، إنما كان بوصيةٍ من شقيقه منكو قآن، الذي كان ينوي إقامة مرصدٍ فلكيٍّ ضخيمٍ في منغوليا، «وكان صيت فضائل الخواجه نصير الدين ذائعاً في كل مكان، كالريح التي تجوب الآفاق. فلما ودَّع منكو قآن شقيقه هولاء قال له: إنَّ عليه إذا استولى على قلاع الملاحدة أن يرسل إليه الخواجه نصير الدين»<sup>(١٤٧)</sup>. كما بلغت شهرته «مسامع هولاء»، فأراد أن يكون هذا العالم في حاشيته؛ ليستعين بخبرته في النجوم»<sup>(١٤٨)</sup>.

إن الدكتور بياني ربطت بين الشيعة الإيرانيين، وكذلك الشيعة العراقيين، وبين سقوط الخلافة العباسية، فقالت: «كان المذهب السنِّي - وهو المذهب الرسمي في إيران - همزة الوصل الوحيدة بين الحكومات الإيرانية وبغداد. أما الشيعة الذين عانوا مرارة الهيمنة العباسية على كُرِّ العصور ومرَّها فقد كانوا يعدُّون الخلفاء غاصبين، جلسوا بغير حقٍّ على مقاعد آل عليٍّ، ولهذا السبب كانوا يسعون ليردُّوا الحق إلى أهله. كما أنهم كانوا على علمٍ بأن التشيع لن يصبح مذهباً رسمياً في البلاد ما دامت الخلافة قائمة. ولهذا قاموا بزعزعة أركان الخلافة؛ بفعل النفوذ والتغلغل التدريجي في الدولة، وتبوُّؤ أهمِّ المناصب، وبثِّ الفرقة والخلاف، وتحريض الأقليات في مدن وقرى العراق العربي، ولا سيَّما في بغداد والأماكن المقدَّسة، وأخيراً امتدَّت يد التشيع من كُفَّ الثوب المغولي لتحسم الأمر»<sup>(١٤٩)</sup>.

إن أسوأ ما يُبتلى به الباحث في التأريخ هو أن يرسم مسبقاً صورةً في ذهنه، ثمَّ ينطلق يفتش متعسِّفاً في المصادر التاريخية عمَّا يؤيِّدها ويثبت صحتها، ففي هذه الحالة سيكون انتقائياً في اختياره للنصوص، فيقتبس منها ما يُدعِّم رأيه، ويهمل ما

عدا ذلك، وبذلك سوف يفقد حياديته، ويكون تابعاً لهوى نفسه. ونرى أن الدكتورة بياني قد رسمت صورةً مسبقة في ذهنها، ثم بدأت باقتباس نصوصٍ يمكن أن تؤيدها، وحين لا تسعفها تلكم النصوص تبادر إلى تفسيرها بحسب رأيها. وهو ما سنقدم الأدلة الوافرة عليه في بحثنا هذا.

للأسف إن ما كتبه الدكتورة شيرين بياني هو محضُ خيال لا علاقة له بالتاريخ. والحقيقة هي أنه لم يكن هناك أي دورٍ للتشيع الإيراني في إسقاط الخلافة العباسية؛ ذلك أن الشيعة في إيران كانوا قليلين جداً قياساً إلى الأضعاف المضاعفة من السنة في هذه البلاد التي كان مذهبها الرسمي هو التسنن، كما كان أهلها منشغلين بما كان ينزله المغول القساة بمدنهم وقراهم من الكوارث والمصائب. أما الإيرانيون المقيمون في بغداد فلم يكونوا يقيمون فيها بصفتهم مواطنين تابعين لدولة قائمة اسمها إيران، دولة منحتهم الجنسية الإيرانية وجواز السفر الإيراني، كما هو الحال عليه اليوم، لكي تقول الدكتورة بياني هذا الكلام. كان الفرس والأتراك والهنود والعرب وسائر الأجناس يعيشون في العراق مقرّ الخلافة الإسلامية بصفتهم مسلمين فقط في ظلّ الخليفة العباسي، الذي هو خليفة يحكم المسلمين جميعاً، ولم يكونوا عملاء للبلدان التي يحملون اسمها؛ لكونهم أو كون أسرهم متحدرين منها.

أما الشيعة في العراق فرغم كونهم أقلية كان لهم علماءهم وزعماءهم، بينما جعلتهم الدكتورة بياني بشراً مسلوبى الإرادة، ينتظرون المتآمرين الإيرانيين القادمين من وراء الحدود، الذين كان شغلهم الشاغل فقط «تحرير الأقليات في مدن وقرى العراق العربي». ثم تصل الدكتورة بياني إلى هذه النتيجة الغريبة: «وأخيراً امتدت يد التشيع من كُم الثوب المغولي لتحسم الأمر»، بمعنى أن القوة التي أسقطت الخلافة العباسية لم تكن القوة المغولية، وإنما هي قوة شيعية تلبس الملابس المغولية (!!!).

بعد أن قلنا: إن الشيعة في إيران كانوا أقلية صغيرة ضمن محيطٍ سنّي ضخم، وقد نالوا نصيبهم من الظلم المغولي، كما ناله السنة الإيرانيون، فلننظر إلى وضع الشيعة في العراق:

كان العراق ذا غالبية سنّية حنبلية، حتّى قال السمعاني (٥٠٦ - ٥٦٢ هـ) عن أتباع الإمام أحمد بن حنبل هناك: «وأصحابه فيهم كثرة وشهرة، ولعلّ ببغداد

• رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الأول

ونواحيها والجزيرة من أصحابه مَنْ لا يدخل تحت الحصر والعدد<sup>(١٥٠)</sup>. وكان خطباء المنابر الرسمية المرتبطة حصراً بالخليفة المستعصم<sup>(١٥١)</sup>. وأغلبهم حنبلي<sup>(١٥٢)</sup>. في مقدمة مَنْ ساهم في إثارة الفتن والتفريق بين أبناء المجتمع. وقد اعتاد الحنابلة قيادة الشارع، وكانت التجمّعات واسعة الانتشار في الشارع، يقودها الحنابلة<sup>(١٥٣)</sup>، والفتن قائمة بينهم وبين «سائر أهل المذاهب»<sup>(١٥٤)</sup>.

وفي هذه الحالة فليس من مصلحة أبناء الأقلية الشيعية أن تثير الصراعات الطائفية في محيط ليس لهم فيه تفوّق عددي.

وإذا أخذنا عهد المستعصم نجد الشيعة الإمامية، شيعة أهل بيت رسول الله ﷺ، (الذين يُلمّزون بتسمية أهل الرّفْض أو الرافضة)، يُشتمون علانية على المنابر، ويُتهمون بالكفر، بإذن من الخليفة العباسي المستعصم، وهو أعلى سلطة روحية وسياسية في الدولة. يقول ابن الفوطي: إن الواعظ المعروف بابن أخت أبي صالح الحنبلي «كان من كبار العلماء والأفاضل، وكان متشدداً في السُّنة، يلعن أهل البدعة على منبر الوعظ، لا تأخذه في الله لومة لائم، وله أصحاب يتردّدون إلى مجلسه. وجرت له بهذا التعصّب نكبة أوجبت أن يمنع عن الجلوس؛ خوف الفتنة من العوام، ثم أُذن له في ذلك بتقدّم من المستعصم. ولما جلس ذكر قصيدته، وهي تنيف على ١٢٠ بيتاً، وفيها:

فالحمد لله على كبت العدى      ودحض أهل الرّفْض والتّمجّس  
ما يدخل البدعي في مجلسنا      إلا شبيه السارق المختلس<sup>(١٥٥)</sup>.

كما كان المستعصم يتدخل في الشؤون المتعلقة بالمعتقدات والتقاليد الخاصة أيضاً، ففي سنة ٦٤١هـ أصدر أمراً إلى محتسب بغداد جمال الدين عبد الرحمن ابن الجوزي الحنبلي «بمنع الناس من قراءة المقتل في يوم عاشوراء والإنشاد»<sup>(١٥٦)</sup> في سائر المحالّ بجانبى بغداد، سوى مشهد موسى بن جعفر عليه السلام<sup>(١٥٧)</sup>.

وعلى عهد المستعصم حدث مرة في مدينة النيل (مدينة شيعية تقع إلى الشمال من مدينة الحلة الشيعية، وتابعة لها إدارياً حتى اليوم) أن قام أهلها بقتل الشحنة (مدير الشرطة) فيها سنة ٦٥٤هـ، وكان شخصاً سافلاً يهاجم نساءهم ويغتصبهن، وكانوا قبل ذلك قد قدّموا شكوى من هذا الشحنة إلى الخليفة المستعصم والوزير وصاحب

الديوان « فلم يُلتَفَتْ إليهم »، وحين وصل إلى الخليفة خبر مقتل الشحنة أرسل القائد العسكري التركي سيف الدين قليج لتأديبهم، فسار إليهم ونفذ عقوبات ذات طابع نازي بحق مَنْ ثأروا لأعراضهم المنتهكة: « وأخذ جماعةً، فقتل منهم وصلب، وقطع أعصاب آخرين وأيديهم، وأحرق دوراً كثيرة، ونهب أموال أصحابها »<sup>(١٥٨)</sup>.

أما لماذا عجز هؤلاء الثلاثة عن إنصاف أهل مدينة النيل التي انتهك الشحنة (مدير الشرطة) أعراض بناتهم ونسائهم؟ فالحقيقة المرة هي أن هؤلاء الثلاثة، الخليفة المستعصم والوزير ابن العلقمي وصاحب الديوان ابن الدوامي، لم يكن لدى أي واحد منهم جيشٌ يَأْتَمِرُ بأمره، وإنما القوة الحقيقية بيد قائد الجيش الدؤيدار الصغير ومَنْ معه من القادة العسكريين، الذين لم يكونوا يقيمون وزناً لأي مسؤولٍ في الدولة.

ثم نسأل الدكتورة بياني: مَنْ قال: إن الصراعات الطائفية كانت بين السنة والشيعة فقط؟

لقد كانت بعض هذه الصراعات العنيفة تدور بين أبناء المذاهب السنيّة نفسها؛ فقبل الغزو المغولي بقيادة هولاكو سنة ٦٥٦هـ بقليل قام الحنابلة مثلاً سنة ٥٩٦هـ بإحراق مسجد في مدينة مرو؛ لأن بانيه كان شافعيّاً<sup>(١٥٩)</sup>. وقبلها بقليل أيضاً «نقمت الحنابلة على الشيخ أبي الوفاء ابن عقيل، وهو من كبارهم، بتردده إلى أبي علي بن الوليد المتكلم المعتزلي، وأتهموه بالاعتزال»، وكانوا قد «أطلعوا له على كتب فيها شيءٌ من تعظيم المعتزلة والترحم على الحلاج»<sup>(١٦٠)</sup>، ف «كفروه وأهدروا دمه وأفتوا بإباحة قتله، وحكموا بزندقته»<sup>(١٦١)</sup>؛ ذلك أن شيخ الحنابلة الشريف أبو جعفر «أهدر دمه، وأفتى هو وأصحابه بإباحة قتله»<sup>(١٦٢)</sup>، مع أن أبا الوفاء هذا كان من كبار علماء الحنابلة؛ فاختمى خائفاً يترقب. واندلعت فتنةٌ في صفوف الحنابلة استمرت أربع سنوات، أودى بسببها جماعةٌ منهم، أي من الحنابلة<sup>(١٦٣)</sup>.

كما نجد الواعظ والفقير محمد البروي الشافعي يذم الحنابلة ويقول: إنه لو استطاع لأخذ منهم الجزية، يعني أن الحنابلة ليسوا مسلمين بحسب رأيه، فدرس عليه الحنابلة امرأة جاءت في رمضان (سنة ٥٦٧هـ) ليلاً، وقالت: «أنا امرأة آكل من مغزلي، وقد غزلت قطناً، وبعته، واشتريت من ثمنه هذه الحلوى، واشتهيت أن الشيخ يأكل منه؛ فإنه حلال، فتناوله منها، ومضت، فجلس يأكل هو وزوجته وولد له



● رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الأول

صغير، فأصبحوا موتى جميعاً»<sup>(١٦٤)</sup>.

وقبل ذلك بقليل كان الفقيه محمد الخبوشاني الشافعي (٥٨٧هـ) في مصر و«الفتن قائمةً بينه وبين الحنابلة وابن الصابوني وزين الدين ابن نجية، ويكفرونه ويكفرونهم»<sup>(١٦٥)</sup>.

إن أهل بغداد الذين دافعوا بإخلاصٍ عن مدينتهم في مواجهة الهجوم المغولي (سنة ٦٥٦هـ) كانوا قد شاركوا سنةً وشيعةً في ذلك الدفاع المقدس، وقد بلغت أعداد هؤلاء المدافعين الآلاف. وإن أخبار هذا الدفاع موجودةٌ لدى رشيد الدين الهمذاني. كما أن المغول عندما ارتكبوا المجازر في العراق لم يميزوا بين السنة والشيعة.

وإذا كانت الدكتوراة بياني قد اتهمت بعض الشخصيات التاريخية بالتهُم التي تحلو لها؛ استناداً إلى مذاهبهم الدينية، فسنترفع نحن عن ذلك، ولكننا نقول؛ استناداً إلى المبدأ الذي تسير عليه الدكتوراة بياني في تأكيدها على المذاهب الدينية للشخصيات التي صنعت الوقائع:

إن الخليفة العباسي المستعصم بالله كان سُنِّيًّا حنبليًّا المذهب. يقول ابن فضل الله العمري: «كان مُحدِّثاً سُنِّيًّا، مُحمِّداً سُنِّيًّا، تفقَّه على مذهب أحمد»<sup>(١٦٦)</sup>، وتُشَبِّهه أوَّلُه في كلِّ ما هو أحمد»<sup>(١٦٧)</sup>. وإن أعلى قائدين عسكريين في الجيش العباسي، وهما: مجاهد الدين الدويدار الصغير، الذي كان حنبليًّا<sup>(١٦٨)</sup>؛ وسليمان شاه، الذي لم يكن شيعياً، قد اشتركا في تدمير ما بقي من جيش الخلافة العباسية، فعندما سلَّما نفسيهما لهولاكو طلب إليهما أن يجلبا بقية الجنود والضباط؛ لينظِّم بهم جيشاً يفتح به بلاد الشام، فخرَّع هذان القائدان -ربما رغبةً في التقرب إلى هولاكو؛ لكي ينقذا نفسيهما-، وقاما بتسليم الآلاف من أوَّلئك المقاتلين إلى المغول، فذبحوهم، وذبحوا في نهاية المطاف الدويدار الصغير وسليمان شاه أيضاً. يقول رشيد الدين: «في يوم الخميس غرة شهر صفر خرج الاثنان (الدويدار الصغير وسليمان شاه) [إلى هولاكو]، فأعادهم إلى المدينة لكي يجلبوا أتباعهم؛ لينظِّم بهم جيشاً من المرتزقة للذهاب إلى مصر والشام. وعزم جند بغداد على الخروج معهما - وكانوا خلقاً لا يحصون، مؤملين أن يجدوا الخلاص -، فقسَّموهم ألفاً ومئاتٍ وعشراتٍ، وقتلوهم جميعاً»<sup>(١٦٩)</sup>. وكان الدويدار الصغير عقب معركة المزرقة (٩ محرم سنة ٦٥٦هـ)، التي هُزم فيها الجيش

العباسي، أخذ كنوزه ونفائس أمواله وفرَّ في عدّة سفن خارج بغداد، لكن المغول هاجموا، وأحرقوا بعض السفن، وقتلوا مَنْ فيها، واستولوا على تلك الكنوز، ونجا هو وعاد إلى بغداد<sup>(١٧٠)</sup>.

كما شارك الخليفة المستعصم نفسه في القضاء قضاءً مبرماً على مَنْ بقي يقاتل من سكّان بغداد المدنيين (الذين كانوا قد شكّلوا ما نسمّيه اليوم بالمقاومة الشعبية) في العاصمة، ذلك أنه حينما استسلم للمغول ووقف بين يدي هولاء طلب إليه هذا تسليم أولئك المقاتلين النجباء للمغول؛ لكي يقوموا بإحصائهم<sup>(١)</sup> وحينها ذهب الخليفة ودعاهم، فاطمأنوا لكلامه؛ لكونه خليفته، وذهبوا معه طوعاً للمغول، فذبحوهم بأسرهم. يقول رشيد الدين: «ثم إنه (أي هولاء) قال للخليفة: اطلبْ إلى سكّان المدينة (بغداد) أن يلقوا أسلحتهم، ويغادروا المدينة؛ لكي نقوم بإحصاء أعدادهم؛ فأرسل الخليفة مَنْ ينادي في المدينة بأن على الناس إلقاء أسلحتهم والخروج منها، فقام أهل المدينة بإلقاء أسلحتهم، والخروج مجموعةً مجموعةً، فبادر المغول إلى قتلهم»<sup>(١٧١)</sup>.

وهكذا فإن الخليفة وكبار مساعديه العسكريين، كالدويدار الصغير وسليمان شاه (وهم ليسوا شيعةً، وعذراً للقراء)، لم يكتفوا بأنهم لم يُعدّوا العدة لمواجهة الجيش المغولي الزاحف نحو العراق، بل زادوا على ذلك أنهم؛ بسبب غفلتهم، وقلة خبرتهم السياسية، وأمثلاً بإنقاذ أعمارهم، ساعدوا هولاء على تدمير البقية الباقية من قوّة عسكرية، ومن مقاومة شعبية كانت تقاوم في الشوارع والأزقة ومن على أسوار بغداد.

إن الحقيقة التي غفلت عنها الدكتورة شيرين بياني، أو تغافلتها، هي أن مجموعة من الحكّام المسلمين لا علاقة لهم بنصير الدين الطوسي، وليس بينهم شيعيٌّ واحد، هم الذين شجّعوا هولاء وأرسلوا له الهدايا والأموال، بل جاء بعضهم معه بأنفسهم، بصحبة جيوشهم، وقتلوا إخوانهم في الدين في إيران والعراق وغيرهما. ومن هؤلاء مثلاً:

أ. الملك الصالح إسماعيل نجل بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل، الذي وصل إلى بلاط منكو قاآن سنة ٦٥٠هـ<sup>(١٧٢)</sup>. فحين راسل المغول ملك الموصل بدر الدين بن لؤلؤ الأتابكي (وهو والد زوجة الدويدار الصغير القائد العام للجيش العباسي)، وأمروه أن

● رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الأول

يبحث إليهم «ما يطلبونه من آلة الحرب، فسيّر إليهم ذلك»، مع الأموال والهدايا، مع نجله إسماعيل<sup>(١٧٣)</sup>، كما أرسل «جماعةً من عسكره نجدةً له»<sup>(١٧٤)</sup>. ويقول الذهبي: «وأقبل هولاءكو في المغول والترك والكُرُج ومدد من ابن عمّه بركة ومدد من عسكر ليدر الدين] لؤلؤ عليهم ابنه الملك الصالح»<sup>(١٧٥)</sup>. ويقول ابن كثير: «وجاءت إليهم [إلى المغول] أمداد صاحب الموصل، يساعدونهم على البغاددة، وميرته وهداياهُ وتحفهُ»<sup>(١٧٦)</sup>.

ب - أرسل أبو بكر بن سعد السلغري حاكم فارس نجله سعداً لتهنئة هولاءكو بفتح قلاع الإسماعيلية، ثم أرسل جيشاً بقيادة ابن أخيه مدداً له عند غزوه بغداد. كما شارك محمد نجل سعد في القتال في معركة بغداد، وأظهر شجاعة في الميدان جعلت هولاءكو يثني عليه<sup>(١٧٧)</sup>.

ج - لدى توجّه هولاءكو نحو بغداد أرسل علاء الدولة أتابك يزد أبا بكر بن حاجي الخراساني (أحد أفراد أسرة آل مظفر) مع ٣٠٠ شخص للانضمام إليه<sup>(١٧٨)</sup>.

د - الأتابك ثكلة بن هزار أسف من أتابكة لورستان، «حينما زحف هولاءكو خان إلى بغداد ذهب إليه ثكلة طائعا، فألحقه هولاءكو بفرقة كيتوبوقا نوين»<sup>(١٧٩)</sup>.

هـ - ومن لورستان قدم على منكوقاآن حاكمها بدر الدين مسعود، فضمّه إلى هولاءكو خلال هجومه على إيران<sup>(١٨٠)</sup>.

و - نضيف إلى ذلك حشوداً من الحكّام ممّن وفدوا بأموالهم إلى بلاط منكوقاآن، أو ذهبوا إلى هولاءكو وهو في طريقه إلى إيران والعراق، وهم يحملون الأموال والهدايا، أمثال:

الملك الكامل محمد بن شهاب الدين غازي الأيوبي الشافعي<sup>(١٨١)</sup>، حاكم ميافارقين، الذي ذهب إلى بلاط منكوقاآن سنة ٦٥٠هـ، وفي الوقت نفسه ذهب إليه الملك المظفر ابن حاكم ماردين، وكانا قد اختلفا حول مسألة أيّهما أحقّ بالحكم؟ فاشتكيا عند منكوقاآن، الذي قال: إن الكامل أحقّ بالملك من المظفر<sup>(١٨٢)</sup>. ثم ذهب في ٦٥٤هـ «إلى خدمة هولاءكو، فأكرمه وأمنّه، وأعطاه فرماناً، ورجع إلى بلاده»<sup>(١٨٣)</sup>. وفي رمضان سنة ٦٥٥ «توجّه الملك العزيز ابن حاكم حلب الناصر صلاح الدين يوسف الثاني [الأيوبي الشافعي]... بتحف وهدايا ملكية إلى هولاءكو، فأصدر له فرماناً وبايظة»<sup>(١٨٤)</sup>.

وصل حاكما بلاد الروم الشقيقان عز الدين كيكاوس الثاني وركن الدين قلج أرسلان الرابع السلجوقيان، وهما يحملان الهدايا اللائقة لهولاكو<sup>(١٨٥)</sup>. وكان هذان الملكان من أتباع المذهب الحنفي، كما هو شأن بلاد الروم بتمامها<sup>(١٨٦)</sup>. وعقب احتلال العراق أرسل هولاكو في طلب الشقيقين، فتوجَّها إليه سنة ٦٥٧هـ<sup>(١٨٧)</sup>. ولما كان عز الدين هذا قد قاتل القائد بايجو في أوائل سنة ٦٥٦هـ<sup>(١٨٨)</sup> عند توغُّله في بلاد الروم، وبلغه أن هولاكو ممتعض من قتاله له، فقد استولى عليه الرعب، وهرع إلى البلاط وهو يحمل هدايا جليلة<sup>(١٨٩)</sup>، ولكنه أعلن عن خضوعه التام بعمل مبتكر، فقد «صنع حذاءً راقياً رسم فيه صورته، وتقدَّم قائلاً: إن أُملي هو أن يشرفَّ الملكُ رأسَ هذا العبد بأن يدوس عليه بقدمه المباركة، فرقَّ له قلب هولاكو، وشفعت له دوقوز خاتون (زوجة هولاكو)، فعفا عنه»<sup>(١٩٠)</sup>.

وغير هؤلاء الذين لم يكن فيهم شيعي واحد.

بل إن أوَّل المحرِّضين للمغول على غزو مَنْ سُمُّوا بالملاحدة (أي أتباع المذهب الإسماعيلي) كان رجلاً يشغل في قزوين منصباً رسمياً في الدولة، هو منصب قاضي القضاة، وهو شمس الدين أحمد بن أبي بكر القزويني الشافعي. ويبدو أنه كان قاضياً لعموم المذاهب. وبصورة عامة فإن المواطن القزويني حمد الله المستوفى الشافعي يقول: إن أهل قزوين شافعية بأسرهم، وليس فيهم من الحنفية إلا ما يعادل واحداً بالألف من سكانها<sup>(١٩١)</sup>. وقد ذهب قاضي القضاة هذا مع نجله رضي الدين محمد إلى منكوقاآن، وحرَّضاه على غزو بلاد الإسماعيلية في خبر طويل، ذكره منْهَاج السَّراج الجوزجاني ورشيد الدين وحمد الله المستوفى وغيرهما. وقد نقلته الدكتور شيرين بياني أيضاً<sup>(١٩٢)</sup>. وقد عرَّف مواطنُهما المستوفى القزويني الشافعي بهذين القاضيين فقال: «كانا صاحبَي جلالٍ وثروة هائلة، وشغلا منصب قاضي قضاة عراق العجم»<sup>(١٩٣)</sup>، ودَعَوْا هولاكو خان إلى دفع شرِّ الملاحدة الملاعين؛ وقد بذلا جهوداً مضنية في هذا السبيل، إلى أن تمكَّنَّا من اقتلاع أولئك الملاعين، وأنقذوا سُكَّانَ العالم من شرِّهم، جزاهما الله خيراً»<sup>(١٩٤)</sup>.

لقد تجاهل الكُتَّاب الذين يكتبون التأريخ بنوايا متعصِّبة ومنحازة دَوْر هؤلاء الحكَّام المسلمين في ارتكاب المجازر في العراق وغيره<sup>(١٩٥)</sup>. لكنَّ الباحث السعودي

• رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الأول

الدكتور سعد الغامدي أخذ بعين الاعتبار الدور الخطير الذي قام به هؤلاء في قتل إخوانهم المسلمين، فقال: «إن الذنب الكبير والخيانة العظمى كانت قد ارتكبتها عناصر إسلامية، ليس من داخل بغداد، بل من خارجها وخارج أراضي الدولة العباسية (التي تشمل أقل من حدود العراق الحالية وإقليم خوزستان). فقد قام المسلمون من هاتيك الربوع بالمشاركة الفعالة مع المغول في حملتهم هذه، فارتكبوا - مع المغول - أعمالاً شنيعة، وشاركوا في مذبحه مسلمي بغداد أنفسهم، كما شاركوا في جرائم المغول ضد إخوانهم المسلمين من سكان أراضي العراق والجزيرة والشام، تلك الأعمال التي تهتز لها الإنسانية»<sup>(١٩٦)</sup>.

إن الدكتور شيرين بياني لم تذكر إطلاقاً أي واحد من هؤلاء الحكام حلفاء المغول ومناصريهم، وواصلت كلامها بالقول: «كان الإيرانيون من أصحاب النفوذ غير قليلين في العراق، وقد نفذوا بعض النشاطات خلال هجوم المغول على بغداد، لكن الدور الأساس قد قام به اثنان من كبار الشخصيات الشيعية: شخصية إيرانية؛ وشخصية عربية، وهما: رجل دين وعالم كبير هو نصير الدين الطوسي؛ وسياسي وإداري محنك هو مؤيد الدين محمد بن العلقمي... كان نصير الدين يرى أن القضاء على بني العباس هو واجبه الديني والوطني، فهو شيعي اثنا عشري إيراني، أدرك أن الفرصة مؤاتية، فلم يخف ويكتم شيئاً»<sup>(١٩٧)</sup>. وتقول أيضاً: «إذا كان نصير الدين الطوسي يقوم بالعمليات التخريبية ضد الخلافة العباسية من الخارج، فإن ابن العلقمي كان يعمل بنحو مباشر، ومن الداخل، ليمهد السبيل أمام المغول»<sup>(١٩٨)</sup>.

إن هذا الكلام معيب، وهو ينتقص من القيمة العلمية والأكاديمية لكاتبه؛ ذلك أن لقلم كل مؤلف كرامة وشرفاً ينبغي له أن يحافظ عليهما، لا أن ينساق وراء هوى النفس والتعصب للذين يؤيدان بالباحث إلى الضياع، وإلى استهانة القراء بكتاباته.

ولا شك في أن الدكتور الفاضلة متأثرة في أغلب ما كتبت بهذا الشأن بالكلام المغلوط الذي كتبه عباس إقبال آشتياني، الذي نقلناه آنفاً. وأنا أتحدى الدكتور شيرين بياني وغيرها - ممن هم على رأيها - أن يذكروا مثلاً واحداً يدل على أن مسلماً واحداً، سواء كان سنيّاً أم شيعيّاً، أو مسيحياً أو يهودياً أو صابئياً، من

داخل العراق، اتصل بالمغول وحرّضهم على غزو العراق. نستثني من ذلك التهمة التي ألصقها المؤرّخون الشاميون/ المصريون كذباً وزوراً، وخصوصاً حين تولّى قيادتهم ابن تيمية ومريدوه، بابن العلقميّ من أنه اتّصل بالمغول؛ وإنما كان ذلك بسبب تعصّبهم الطائفي. لقد وصف العلامة الدكتور مصطفى جواد هذه الرواية بأنها «التهمة التي ألصقها به (بابن العلقميّ) مؤرّخو مصر ومؤرّخو الشام والعوامّ من القدماء»<sup>(١٩٩)</sup>، وأضاف: «إنما اتّهم بذلك لأنه كان شيعياً، ولو كان غير شيعيٍّ ما اتّهمه أحد»<sup>(٢٠٠)</sup>. وقد أشرنا آنفاً إلى رأي الدكتور الغامدي المشابه لرأي العلامة مصطفى جواد.

ولو قرأتُ الدكتوراة الفاضلة ما كتبه رشيد الدين - وهو صاحب رواية أصيلة عن الوقائع - لكان كافياً أن يجعلها متأنية في إصدارها أحكاماً متسرّعة مغلوطّة كتلك التي دوّنتها.

وفي ما يتعلق بنصير الدين الطوسي فقد استندتُ إلى مصدرين متأخّرين جداً عن واقعة إسقاط المغول للخلافة العباسية (سنة ٦٥٦هـ)، هما: حبيب السير لمير خواند (٩٤٢هـ)؛ ومجالس المؤمنين للتستري (١٠١٩هـ). ومن المريب أن تترك الدكتوراة بياني المصادر المعاصرة للواقعة أو القرية منها، وتلجأ إلى المصادر المتأخّرة.

ربما كان أحد الأسباب لأن تقول الدكتوراة هذا الكلام هو رؤيتها ألقاباً لأشخاص من أصول إيرانية يسكنون العراق، مثل: الطهراني والزنجاني والدامغاني والقمي. ونعيد التذكير هنا بأن إيران كانت بأسرها تعتنق المذاهب السنية، باستثناء مدن صغيرة متناثرة، مثل: قم وكاشان وبعض سكان مدينة الريّ. ويكفي أن نقول بأن أهل مدينة طوس الإيرانية - التي تضمّ ضريح الإمام الثامن للشيعّة الإمامية - كانوا «يؤذون من يزوره»<sup>(٢٠١)</sup>، ولو كانوا شيعةً ما فعلوا ذلك.

ومع اقتراب ظهور الموجة الأولى للمغول على ميدان الساحة الإسلامية نجد أبا الخير القزويني الطالقاني، «رئيس أصحاب الشافعي بقزوين»<sup>(٢٠٢)</sup>، وأحد أساتذة المدرسة النظامية ببغداد، وأحد وعّاظ «جامع القصر الشريف»<sup>(٢٠٣)</sup>، يلقي المواعظ بقزوين عندما شاهده في أحد الأيام رجلٌ بين الأشجار القريبة، وقيل حينها: إن الرجل كان شيعياً، خاف أبو الخير على حياته، وقرر مغادرة المدينة، فألحّ عليه أهلها بالبقاء بين ظهرائهم، فاشترط أن يؤتى بمكواة يُنقش فيها اسم أبي بكر وعمر، وتحمى

● رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الأول

حتى الاحمرار، وتُكوى بها جباهُ جمعٍ من أعيان الشيعة في المدينة، ففعلوا ما أراد. فكان هؤلاء الأعيان بعد ذلك يُنزلون عمائمهم على جباههم؛ مخافة الفضيحة، وعلى حدّ تعبير القزويني: «فكان أولئك يأتون والعمائم إلى أعينهم، حتى لا يرى الناسُ الكي»<sup>(٢٠٤)</sup>.

وإنما أوردنا هذا الخبر لأن ما قام به أبو الخير الطالقاني أصبح سنةً يُقتدى بها؛ فقد جرى مرّةً نقاشٌ طويل في مدينة قزوین بين السنة والشيعة في رجحان أيّ مذهبٍ من المذاهب حكم الأمير المغولي جرماغون في خراسان خلال عهد الملك المغولي أوكداي (حكم خلال السنوات ٦٢٦ - ٦٣٩هـ). يقول حمد الله المستوفي: «فذهب الإمام ركن الدين الزاكاني عند الأمير جرماغون، وقدم من الأدلة العقلية والنقلية ما أدان به الشيعة، ثم صنع ختماً من الحديد، ونقش فيه اسم أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وأخذ مرسوماً بأن يُحمى ذلك الختم حتى الاحمرار، وتُكوى به جباه الروافض. وهكذا - وبجهد - ازدهر مذهب أهل السنة»<sup>(٢٠٥)</sup>.

إن إيران لم تتحوّل إلى التشيع على النطاق الواسع إلا في العصر الصفوي، الذي امتدّ من سنة ٩٠٧ - ١١٤٨هـ / ١٥٠٢ - ١٧٣٦م، حيث اعتُرفَ بالمذهب الإمامي مذهباً رسمياً للبلاد، أو ما أُشير إليه بـ «ظهور مذهب الإمامية على رؤوس الأشهاد»، كما عبّر عن ذلك مؤلف مجمل التواريخ<sup>(٢٠٦)</sup>، حين تمّت «قراءة الخطبة الإمامية في دار السلطنة تبريز»<sup>(٢٠٧)</sup>؛ الأمر الذي عبّر عنه مؤرّخ آخر بلهجة غير ودّية، وهو يتحدث عن عهد الشاه إسماعيل الصفوي بقوله: «حيث انتشر في بلاده المذهب المذموم للشيعة الشنيعة»<sup>(٢٠٨)</sup>.

ولو قرأنا الاتّهامات الباطلة التي وجّهها الدكتور عباس إقبال إلى الوزير ابن العلقمي، التي هي في حقيقتها أصداء لآراء البروفسور إدوارد براون، فسنجد أن الدكتور شيرين بياني ردّدت اتّهامات الدكتور إقبال نفسها، التي ذكرناها في ما مضى.

- يتبع -

## الهوامش

- (١) اقتطفنا هذه الإلماعة عن حياته من مقدمتنا لكتاب جامع التواريخ، الترجمة العربية القديمة: ٢٠ - ٢٨.
- (٢) استندنا في ذكر اسمه بتمامه إلى المؤرخ ابن الفوطي، الذي كان يعرفه معرفة شخصية، وعلى علاقة وثيقة ببعض أفراد أسرته (انظر: ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ٤ / القسم الثاني: ٧١٩؛ تقي الدين الفاسي، منتخب المختار: ٢٢١).
- (٣) كما يقول ابن فضل الله العمري في مسالك الأبصار ١١: ١٩٤؛ والصفدي في أعيان العصر ٤: ٤١، والصفدي في الوافي بالوفيات ٢٤: ٥٨. وعن كون والده يهودياً انظر أيضاً: ابن حجر، الدرر الكامنة ٣: ٢٣١.
- (٤) الشبانكارئي، مجمع الأنساب: ٢٧٠.
- (٥) الذهبي، ذيل تاريخ الإسلام: ١٧٣؛ ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار ١١: ١٩٤.
- (٦) انظر مثلاً: البرزالي، المقتفي ٤: ٣١٩؛ الصفدي، أعيان العصر ٤: ٤٣؛ وعن تعاطفه مع أهل مدينة الرحبة السورية عند محاصرة جيش أولجايتو لها ومساعدته لأهلها انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات ١١: ١٧٠، الشعور بالعور: ٢٠٣.
- (٧) أبو القاسم القاشاني، تاريخ أولجايتو: ٩٦.
- (٨) المصدر نفسه.
- (٩) كما نقل عنه ذلك الطبيب المؤرخ عز الدين الإربلي (٦٦٣ - ٧٢٦هـ)، الذي لخص البرزالي كلامه في المقتفي ٤: ٣١٩؛ وانظر أيضاً: الصفدي، أعيان العصر ٤: ٤٣؛ وانظر أيضاً عن واقعة طعن الأفضلي في رشيد الدين: الذهبي، العبر ٤: ٤٩؛ الصفدي، الوافي بالوفيات ١٨: ١٥٥، الذي نقل كلام الذهبي بنصه: ابن حجر، الدرر الكامنة ٣: ٢٣٢، الذي نقل كلام الذهبي أيضاً.
- (١٠) البرزالي، المقتفي ٤: ٣١٨، حوادث سنة ٧١٨هـ: ابن كثير، البداية والنهاية ١٤: ١٠٨.
- (١١) الشبانكارئي، مجمع الأنساب: ٢١٤.
- (١٢) أحمد الكاتب، تاريخ جديد يزد: ١٣٥.
- (١٣) رشيد الدين، سوانح الأفكار: ٢٢.
- (١٤) رشيد الدين، جامع التواريخ ١: ١٠٠.
- (١٥) هي دار مخصصة لنزول السادة من ذرية رسول الله ﷺ؛ وربما تأثر بما أنشأه السلطان محمود غازان من دور السيادة في كبار المدن الإسلامية، كأصفهان وشيراز وبغداد والموصل، لينزل فيها السادات خلال تنقلهم في البلدان، ووقف أوقافاً لتنفق عليهم عند إقامتهم (انظر: رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٩٨٥؛ أبو القاسم الكاشاني، تاريخ أولجايتو: ٩٣؛ غياث الدين البغدادي، التاريخ الغياثي: ٥٣).
- (١٦) مادة «ربع رشيدي»، في لغت نامه دهخدا؛ وفي فرهنگ فارسي.
- (١٧) حمد الله المستوفي، نزهة القلوب: ١٨٢ - ١٨٣.
- (١٨) رشيد الدين، آثار وأحياء: ٤١، ٤٧، ٦٧، ٦٩، ١٥٠، ١٥٩.



- (١٩) رشيد الدين، سوانح الأفكار رشيدى: ٢١٣ - ٢١٤.
- (٢٠) رشيد الدين، جامع التواريخ، ١: ٩٩.
- (٢١) يرى فصيح الخوافي أنه عزل بأمر الملك أبي سعيد سنة ٧١٧هـ (مجلد التواريخ ٦: ٢٦).
- (٢٢) اتهم بأنه هو الذي سقاه السم بإشارة من أبيه (حافظ أبرو، ذيل جامع التواريخ: ٧٨).
- (٢٣) اقتبسنا تفاصيل إلقاء القبض عليه والتحقيق معه ودفاعه من: البرزالي في المقتضي ٤: ٣١٨؛ وانظر أيضاً: النويري، نهاية الأرب ٣٢: ٢٢٦ - ٢٢٧، الذي نص على أنه نقل هذه الرواية من البرزالي؛ الصقاعي، تالي وفيات الأعيان، ١٨٣ - ١٨٤؛ الشبانكارئي، مجمع الأنساب، ٢٧٨؛ الذهبي، ذيل تاريخ الإسلام، ١٧٣؛ ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار، ١١: ١٩٤؛ الصفدي، أعيان العصر، ٤: ٤٢. ابن كثير، البداية والنهاية، ١٤: ١٠٠؛ حمد الله المستوفي، تاريخ زبدة، ٦١٣ - ٦١٤؛ المقرئزي، السلوك، ٢ / القسم الأول: ١٨٩؛ ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ٤: ٢٧١؛ خواند مير، دستور الوزراء: ٣٢٠.
- (٢٤) دولتشاه السمرقندي، تذكرة الشعراء، ٣٣٠؛ فيشل، جهود في الحياة الاقتصادية والسياسية للدول الإسلامية: ١٤٣.
- (٢٥) يمكن مراجعتها مفصلة في مقدمتنا للترجمة العربية القديمة لجامع التواريخ: ٣٢ - ٣٨.
- (٢٦) تجزئة الأمصار (تحرير آيتي): ١٩٣. ويمكن مراجعتها تفصيلها في مقدمتنا للترجمة العربية القديمة لجامع التواريخ: ٣٢ - ٣٨.
- (٢٧) فصيح الخوافي، مجمل التواريخ، ٣: ٢، الذي قال: إن ذلك كان سنة ٧٠١هـ. وهو من سهو قلمه؛ ذلك أن رشيد الدين نفسه يقول: إنه بدأ بكتابة تاريخه سنة ٧٠٠هـ.
- (٢٨) رشيد الدين، جامع التواريخ، ١: ١٦.
- (٢٩) المصدر السابق ١: ٦ - ٧.
- (٣٠) أبو القاسم القاشاني، تاريخ أولجايتو: ٥٤، ٢٤٠. انظر تفاصيل أكثر في مقدمتنا للترجمة العربية القديمة لجامع التواريخ: ٣٢ - ٣٨.
- (٣١) المنشئ الكرمانى، سمط العلى للحضرة العليا: ٣٥؛ انظر أيضاً: حافظ أبرو، جغرافيا ٣: ٦٢ - ٦٣.
- (٣٢) الجويني، تاريخ جهان شا ٣: ٦٨٩، ٦٩٢.
- (٣٣) الفقي، الدول المستقلة في المشرق الإسلامي: ٢٠٠.
- (٣٤) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٣: ١٣٩.
- (٣٥) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة ٤: ٤٤٩.
- (٣٦) الذهبي، تذكرة الحفاظ ٤: ١٤٩٣ - ١٣٩٤.
- (٣٧) الذهبي، المعجم المختص بالمحدثين: ١٤٤ - ١٤٥.
- (٣٨) الدكتور بشار عواد معروف، مقدمته لتأريخ الإسلام (للذهبي) ١: ٦١، ٢٠٧.
- (٣٩) انظر مثلاً: ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٢: ١٤٤.
- (٤٠) المصدر السابق ٥: ٣١٤.

- (٤١) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة ٤: ٤٤٩. توفي المبارك في مراغة سنة ٦٧٧هـ، ونقل جثمانه إلى بغداد (الذهبي، تاريخ الإسلام ٥٠: ٢٧٨).
- (٤٢) رشيد الدين، جامع التواريخ (تاريخ إيران وإسلام) ٢: ١٥٢٣.
- (٤٣) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧١٤ (الطبعة الفارسية)؛ ٢ / القسم الأول: ٢٩٤ (الترجمة العربية).
- (٤٤) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٢: ٣١٥؛ ٤: ٢٥.
- (٤٥) كما يقول ابن حبيب في تذكرة النبيه ٢: ١٣٩، حوادث ٧٢٣هـ.
- (٤٦) الصفدي، الوافي بالوفيات ١: ١٤٧.
- (٤٧) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٣: ٣١٩.
- (٤٨) المصدر السابق ٣: ١١٣.
- (٤٩) المصدر السابق ٢: ١٧٢.
- (٥٠) المصدر السابق ٢: ٥٦.
- (٥١) المصدر السابق ٣: ٩٢؛ ٤: ٢٤٤. وغيث الدين هذا هو عبد الكريم بن أحمد بن طاووس، مؤلف فرحة الغري.
- (٥٢) المصدر السابق ٥: ١١.
- (٥٣) المصدر السابق ٤: ٣٧٢.
- (٥٤) المصدر السابق ١: ٧٢، ١٦٧، ٢٢٥، ٣٧٤، ٤٦٩، ٥٣٩.
- (٥٥) النقي الفاسي، منتخب المختار: ٢١٩.
- (٥٦) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ١: ١٤٠؛ ٢: ٦٢.
- (٥٧) المصدر السابق ٤: ٢٦٤.
- (٥٨) عن هذه المخطوطة انظر: فهرست ميكروفيلمهاي كتابخانه مركزي دانش اه تهران ١: ٦٣.
- (٥٩) رشيد الدين، سوانح الأفكار رشدي: ٢١٤.
- (٦٠) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٥: ٨٦.
- (٦١) المصدر السابق ٤: ٢٦٤، ٣٩٢، ٤٠٣، الترجمات ٣٨١٤، ٤٠٤٧، ٤٠٧٤.
- (٦٢) المصدر السابق ٢: ٦١، ٦٢.
- (٦٣) المصدر السابق ٣: ٣٢٠.
- (٦٤) المصدر السابق ٤: ٢٥.
- (٦٥) انظر مثلاً: المصدر السابق ١: ١٥٢، ٢٦٢، ٤٦٥؛ ٢: ٣٧٢.
- (٦٦) المصدر السابق ٤: ٥٢٦.
- (٦٧) المصدر السابق ٢: ٤٥٧.
- (٦٨) آيتي، تحرير تاريخ وصاف: ٢٢٤، ٢٨٠؛ مقدمة كاترمير في أول الترجمة العربية لجامع التواريخ (تاريخ هولوكو) ٢ / القسم الأول: ١٧.
- (٦٩) كارل يان، مقدمة جامع التواريخ (تاريخ هند وسند وكشمير): ٤٨، استناداً إلى براون وستوري.

- (٧٠) غياض، الجهود العلمية للعلامة الدكتور مصطفى جواد، ٩٥، نقلاً من: مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد ٩: ١٤٣ - ١٦٤، (سنة ١٩٦٢).
- (٧١) رشيد الخيون، تنويه تأخر ثلاثين عاماً، ترجمة ابن كمونة تكشف خطأ نسبة الحوادث الجامعة لابن الفوطي.
- (٧٢) انظر مثلاً: ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ١: ١٩٧، ٢٠٩: ٢: ٢٢٣، وعشرات المواضع الأخرى؛ الذهبي، تاريخ الإسلام ٥١: ٨٢.
- (٧٣) انظر مثلاً: ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٢: ٣٤٤: ٣: ٥٢٣.
- (٧٤) انظر مقدمتنا لكتاب ابتداء دولة المغول (لقطب الدين الشيرازي): ٥٤ - ٥٨، حيث وضعنا نصين قطبي ورشيدي إلى جنب بعضهما باللغة الفارسية، فكانت النتيجة هي التطابق التام بينهما.
- (٧٥) اليونيني، ذيل مرآة الزمان ١: ٨٧ - ٨٨. واسم هذا القائد المغولي يكتب بايجو نويان أيضاً.
- (٧٦) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة ٧: ٤٩.
- (٧٧) هو الدكتور مصطفى طه بدر في كتابه زوال الخلافة العباسية: ١٥٤، وقد طبع هذا الكتاب فيما بعد باسم محنة الإسلام الكبرى. والكلام المذكور موجود في ص ١٩٢ من هذه الطبعة.
- (٧٨) اليونيني، ذيل مرآة الزمان ١: ٨٧ - ٨٨. وقد عرف الكرج هؤلاء بشنهم الغارات على المدن والقرى الإسلامية للقتل والنهب (انظر مثلاً: ابن الساعي، الجامع المختصر ٩: ١٥١، حوادث سنة ٦٠١هـ).
- (٧٩) بيبرس المنصوري الدودار، زبدة الفكرة: ٣٥.
- (٨٠) خصبك، العراق في عهد المغول الإيلخانيين: ٥٥؛ ساندروز، تاريخ فتوحات مغول: ١١١؛ فيه، أحوال النصاري: ٣٨٠.
- (٨١) الربوات: جمع الرِّبوة، وهو اسم للجماعة من الناس، وقيل: هم عشرة آلاف.
- (٨٢) ابن العبري، تاريخ الزمان: ٣٠٨.
- (٨٣) الذهبي، العبر في خبر من عَبر ٥: ٢٢٥. و«هولاوو» هو هولاكو. انظر أيضاً: أبا حامد القدسي الشافعي (٨١٩ - ٨٨٨هـ)، دول الإسلام الشريفة البهية: ٢٨.
- (٨٤) حقق هذه الطبعة الدكتور عباس هاني الجراح؛ وخبر قدوم بايجو نويان في ذيل مرآة الزمان ١: ١٢٤ من هذه الطبعة.
- (٨٥) ناقشنا بالتفصيل في كتابنا إعادة كتابة التاريخ حشداً من هؤلاء، فليراجع.
- (٨٦) في الطبعة الثانية من كتابنا إعادة كتابة التاريخ خصصنا فصلاً لمناقشة الدكتور إقبال في ما وقع فيه من أغلاط شنيعة.
- (٨٧) إقبال، تاريخ مغول: ١٨٧.
- (٨٨) ابن الطقطقي، الفخري: ٣٣٨.
- (٨٩) الشيببي، مؤرخ العراق ابن الفوطي ٢: ١١٢.
- (٩٠) من هذه الكتب مثلاً: بغداد مدينة السلام وغزو المغول، دراسة تاريخية تحليلية للصراع السياسي لاحتلال بغداد وإسقاط الخلافة العباسية وإزالة السيادة العربية وقمع الحضارة العربية

- الإسلامية، وأضواء على خيانة ابن العلقمي، للأستاذ سلمان التكريتي؛ وكتاب في محكمة التاريخ: ابن العلقمي والطوسي، للدكتور محمد جاسم المشهداني.
- (٩١) مجهول، كتاب الحوادث: ٨٠ - ٨١؛ الأشرف الفساني، المسجد المسبوك: ٤٦٣.
- (٩٢) ابن الطقطقي، الفخري: ٣٣٨.
- (٩٣) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان ٨: ٧٤٧.
- (٩٤) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٦٥.
- (٩٥) ابن شاکر، فوات الوفيات ٢: ٢٥٨؛ الصفدي، الوافي بالوفيات ١: ١٥٢.
- (٩٦) تفاصيل هذه الواقعة لدى ابن الطقطقي في الفخري: ٣٣٨.
- (٩٧) رضي الدين ابن طاووس، رسالة الموسعة والمضايقة، الورقة ٢٩٧ ب.
- (٩٨) ابن كثير، البداية والنهاية ١٣: ١١٦.
- (٩٩) ابن الطقطقي، الفخري: ٣٣٨؛ الإيجي، تحفة الفقير، الورقة ٢٧٩ ب، وفيه: «يترقب العزل والقُبض عليه».
- (١٠٠) ابن الطقطقي، الفخري: ٣٣٨.
- (١٠١) بياني، المغول، التركية الدينية...: ٢١٤؛ الأصل الفارسي: دين ودولت در ایران عهد مغول ١: ٣٠٤.
- (١٠٢) أراد بالعراق هنا: بلاد الريّ والجلال وأصفهان.
- (١٠٣) نظام الملك، سير الملوك: ٨٨. وقوله: «قتل بعض منهم بسيفه» أراد بسيف الحنفية؛ وهذا النص موجود أيضاً لدى شمس المنشئ في دستور الكاتب ١: ١٠١؛ ولتفاصيل أخرى انظر: مقدمتنا لكتاب اليميني (للعتيبي): ٩٧ - ١٠٣.
- (١٠٤) نقل ذلك منه مؤلف كتاب مجمل التواريخ والقصص: ٤٠٤؛ وانظر أيضاً: الجرديزي، زين الأخبار: ٢٧٩؛ وانظر أيضاً: روضة الصفا ٤: ١٦٩.
- (١٠٥) ياقوت، معجم الأدباء ٢: ٦٩٧؛ وانظر أيضاً: الكامل في التاريخ ٩: ٣٧٢.
- (١٠٦) الجرديزي، زين الأخبار: ٢٧٩.
- (١٠٧) مجهول، مجمل التواريخ والقصص: ٤٠٤.
- (١٠٨) كتبنا سيرة السلطان محمود الغزنوي في مقدمة تحقيقنا لكتاب اليميني (للعتيبي): ٥ - ١٤٣، فلتراجع.
- (١٠٩) كتاب النقض: ٤٢، الذي هو ردّ على آراء المشاط، وهو سعد بن محمد بن محمود أبو الفضائل المشاط، من علماء الري، توفي سنة ٥٤٦ هـ (طبقات الشافعية الكبرى ٧: ٩٠؛ تأريخ دولة آل سلجوق، ١٧٨).
- (١١٠) ابن عساكر، تبين كذب المفتري: ٢٤٦ - ٢٤٧. أما الشيخ الذي روى عنه ابن عساكر هذه الواقعة فهو الأديب والمؤرخ عماد الدين الأصفهاني الشافعي (٥١٩ - ٥٩٧ هـ)؛ وقد روى خبر هذه المجزرة أيضاً: الذهبي في تأريخ الإسلام ٢٩: ٢٧٨، وتذكرة الحفاظ ٣: ١٠٩٥، وسير أعلام النبلاء ١٧: ٤٦٠، والسبكي في طبقات الشافعية الكبرى ٤: ٢١ - ٢٢؛ وذكريا القزويني في آثار البلاد: ٢٩٨.

- (١١١) نظام الملك، سير الملوك: ١٢٩.
- (١١٢) المصدر نفسه. حكم ألب أرسلان السلجوقي خلال السنوات ٤٥٥ حتى ٤٦٥ هـ.
- (١١٣) المصدر السابق: ٢١٦ - ٢١٧، وفيه تكملة هذا الخبر، وهي طويلة.
- (١١٤) العماد الأصفهاني، خريدة القصر ١: ٢٠١. وقد استوزر الخطير المييدي سنة ٤٩٥ هـ، ومات في ٥١٥ هـ (فصيح الخوافي، مجمل التواريخ ٢: ٢١١؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ ١٠: ٥٩٤).
- (١١٥) الراوندي، راحة الصدور: ٣٩٤.
- (١١٦) المصدر السابق: ٣٩٥. وفيه أن اسم هذا الشاعر هو شمس الدين اللاغري.
- (١١٧) آل عمران: ٢٨.
- (١١٨) الفامدي، سقوط الدولة العباسية...: ٣٤٢. انظر تلخيصاً لفصل من كتابه هذا في كتابنا إعادة كتابة التاريخ: ٥٨٧ - ٦١٤ (ط٢).
- (١١٩) صدرت طبعته الثانية عن دار التقريب بين المذاهب الإسلامية سنة ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.
- (١٢٠) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٣١.
- (١٢١) الأشرف الفساني، العسجد المسبوك: ٦٢١.
- (١٢٢) ابن باطيش، التمييز والفصل ١: ٤٣١.
- (١٢٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٨: ٦١٩.
- (١٢٤) ابن الجوزي، المنتظم ١٦: ٦.
- (١٢٥) وصاف الحضرة، تجزية الأمصار، الورقتان ٣٦ و ٣٧؛ مير خواند، روضة الصفا، ج ٥، الورقة ٢٨٢.
- (١٢٦) الذهبي، تاريخ الإسلام ٤٨: ٢٣. أما كان ينبغي أن يبحث عن القاتل بذكر هذا الهجوم الذي انتهكت فيه الحرمات؟!
- (١٢٧) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٣١؛ كما وردت أخبار استباحة الجيش العباسي ومن معه للكرخ مفصلة في حشد من المصادر، منها: طبقات ناصري ٢: ١٩١، بلا تفصيل؛ مختصر أخبار الخلفاء: ١٢٦، المنسوب لابن الساعي، وهو ليس له جزءاً؛ الأشرف الفساني، العسجد المسبوك: ٦٢١؛ المكين جرجس، أخبار الأيوبيين: ١٦٧؛ ابن واصل، مفرج الكروب ٦: ٢١٤؛ اليونيني، ذيل مرآة الزمان ١: ٨٦؛ وصاف الحضرة، تجزية الأمصار، الورقتان ٣٦ و ٣٧؛ مير خواند، روضة الصفا، ج ٥، الورقة ٢٨٢؛ أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر ٣: ١٩٣؛ النويري، نهاية الأرب ٢٣: ١٩٠؛ الذهبي، تاريخ الإسلام ٤٨: ٢٣، الذهبي، دول الإسلام ٢: ١٧٢؛ ابن شاكر، عيون التواريخ ٢٠: ١٣١؛ ابن كثير، البداية والنهاية ١٣: ٢٢٨ - ٢٢٩، وانظر أيضاً: ١٣: ٢٣٤؛ القلقشندي، مآثر الإنافة ٢: ٩٠؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٨: ٢٦٣؛ العيني، عقد الجمان: ١٧٠؛ ابن خلدون، العبر ٣: ٥٣٧.
- (١٢٨) هذا ما قاله السبكي في طبقات الشافعية الكبرى ٨: ٢٦٢ - ٢٦٣. ويفترض السبكي أن الرسول واحد، لكن المعروف في مصادر الرواية الشامية - المصرية أنهما اثنان: غلامه وأخوه. انظر تفاصيل وافية في كتابنا إعادة كتابة التاريخ: ٧٩ - ٨٦ (ط٢).
- (١٢٩) ابن واصل، مفرج الكروب ٦: ٢١٥.

- (١٣٠) اليونيني، ذيل مرآة الزمان ١: ٨٧.
- (١٣١) الذهبي، تاريخ الإسلام ٤٨: ٤٣.
- (١٣٢) المشهداني، في محكمة التاريخ: ٢٤.
- (١٣٣) هنري جورج رافرتي «H.G.Raverty» عسكري إنجليزي، عيّن معاوناً لحاكم البنجاب مدةً، كان متضلّعاً من اللغات السنسكريتية ولغة الأفستا واللغات المحلية الهندو - فارسية، وخصوصاً لغة البشتو. وهو من ترجم إلى الإنجليزية كتاب طبقات ناصري، لمنهاج السراج. كان ما يزال حياً حوالي سنة ١٩٠٠م.
- (١٣٤) الفامدي، سقوط الدولة العباسية: ٣٣٨.
- (١٣٥) الجويني، تاريخ جهان شاي ٣: ٦٥٩؛ وهو التأريخ نفسه الذي ذكره ابن العبري (تاريخ الزمان: ٢٩٦، تاريخ مختصر الدول: ٤٥٧). ويذكر رشيد الدين في جامع التواريخ ١: ٥٨٥ (الطبعة الفارسية)، ٢٠٣ (الطبعة العربية، تاريخ خلفاء جنكيز خان...)، أن اعتلاءه العرش كان في ذي الحجة سنة ٦٤٨هـ. ونستبعد ذلك؛ لكون الجويني معاصراً لتلك الوقائع.
- (١٣٦) دولتشاه السمرقندي، تذكرة الشعراء: ١٦٠. القوريلتاي: مجلس الشورى المغولي المؤلف من عامة الأمراء المغول وكبار شخصيات الدولة.
- (١٣٧) انظر مثلاً: بيبرس المنصوري الدودار، زبدة الفكرة: ٧. أما مؤلف كتاب الحوادث فيجعل أمر منكو قاآن بحركة جيش هولأكو في ٦٥١هـ (كتاب الحوادث: ٣١١).
- (١٣٨) البناكتي، روضة أولي الألباب: ٤١٤.
- (١٣٩) حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ٤: ١٦٢. وفضلاً عن الدكتور حسن، فقد كان من بين من رفض الإشاعة (التي تتهم ابن العلقمي) أو ردّها عليها: علي ظريف العبيدي الأعظمي البغدادي في كتابه مختصر تاريخ بغداد في القديم والحديث؛ والدكتور جعفر خصباك في كتابه العراق في عهد المغول الإيلخانيين: ٣٥؛ الدكتور بشار عواد معروف في مقالته «الغزو المغولي كما صورته ياقوت الحموي» في مجلة الأقلام العراقية؛ الدكتور بدري محمد فهد في تاريخ العراق في العصر العباسي الأخير: ٩٧؛ الدكتور سعد الفامدي في كتابه سقوط الدولة العباسية: ١٤، ١٧؛ الباحث الإيراني الدكتور نور الله كسائي في كتابه مدارس نظامية وتأثيرات علمي واجتماعي آن: ١١٠.
- (١٤٠) بياني، المغول، التركيبة الدينية... ٢١٦؛ الأصل الفارسي: دين ودولت در إيران عهد مغول ١: ٣٠٧.
- (١٤١) قوهستان أو قهستان: اسم لولاية كانت تقع في القسم الجنوبي من خراسان، وكان فيها عدد من القلاع الحصينة التي يسكنها أتباع المذهب الإسماعيلي.
- (١٤٢) يعني بذلك طائفة الإسماعيلية.
- (١٤٣) نصير الدين الطوسي، مقدمة كتابه أخلاق ناصري، الورقة ٢ ب.
- (١٤٤) وصاف الحضرة، تجزية الأمصار، الورقة ٣٩.
- (١٤٥) بياني، المغول، التركيبة الدينية... ١٨٢؛ الأصل الفارسي: دين ودولت در إيران عهد مغول ١:

٢٥٢.

(١٤٦) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ١: ٥٤٩.

(١٤٧) كما يقول رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧١٨ (الطبعة الفارسية)، ٢ / القسم الأول: ٣٠٣ -

٣٠٤ (الترجمة العربية)؛ انظر أيضاً: صاييلي، المراصد الفلكية في العالم الإسلامي: ٢٧٨، ٢٨٠.

(١٤٨) يحيى الخشاب، مقدمة آداب المتعلمين (لنصير الدين الطوسي): ٣٠.

(١٤٩) بياني، المغول، التركيبة الدينية: ١٨٣؛ بياني، دين ودولت در إيران عهد مغول ١: ٢٥٨. ولا ندري لماذا قام مترجم الكتاب إلى العربية بترجمة العبارة الأخيرة: «وأخيراً امتدت يد التشيع من كم الثوب المغولي لتحسم الأمر» إلى «ثم حسموا الأمر بسلاح المغول». والفرق واضح جداً بين الأصل والترجمة.

(١٥٠) السمعاني، الأنساب ٢: ٢٧٧.

(١٥١) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٥: ٩٨؛ مجهول، كتاب الحوادث: ٣٢٢.

(١٥٢) انظر مثلاً قائمة ببعض أسماء هؤلاء لدى الأشرف الغساني في العسجد المسيوك: ٥٥١؛ مجهول، كتاب الحوادث: ٢٠٦.

(١٥٣) مجهول، كتاب الحوادث: ٢٩٤ - ٢٩٥.

(١٥٤) انظر: ابن خلدون، العبر ٣: ٥٣٦؛ المقرئ، الدرر المضية، الورقة ٢٧٠ ب.

(١٥٥) من ترجمته الواردة في تلخيص مجمع الآداب ٥: ٩٨. بتقدم من المستعصم: بأمر من المستعصم.

(١٥٦) المقتل: هو قراءة واقعة كربلاء ومقتل الإمام الحسين عليه السلام في يوم العاشر من المحرم من كل عام في مجالس العزاء التي تقام في جانبي بغداد الرصافة والكرخ. والإنشاد هو إنشاد القصائد الحزينة بهذه المناسبة.

(١٥٧) مجهول، كتاب الحوادث: ٢١٢.

(١٥٨) انظر تفاصيل ذلك في كتاب الحوادث: ٣٤٥.

(١٥٩) ابن كثير، البداية والنهاية ١٣: ٢٨ - ٢٩.

(١٦٠) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة ١: ٣٢٢.

(١٦١) ابن قدامة، تحريم النظر في كتب الكلام: ٣٢.

(١٦٢) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة ١: ٣٢٢. وأبو جعفر هو عبد الخالق بن أبي موسى الهاشمي البغدادي.

(١٦٣) ابن كثير، البداية والنهاية ١٢: ١٢٠.

(١٦٤) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان ٨: ٢٩٢؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٦: ٣٩٠؛ الذهبي، تاريخ الإسلام ٣٩: ٢٩٨؛ العبر ٤: ٢٠٠؛ الصفدي، الوافي بالوفيات ١: ٢١٤؛ الياقعي، مرآة الجنان ٣: ٣٣٨؛ ابن العماد، شذرات الذهب ٤: ٢٢٤؛ العيني، عقد الجمان (العصر الأيوبي) ١: ١٠٠.

(١٦٥) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان ٨: ٤١٤؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة ٦: ١١٥.

(١٦٦) هو الإمام أحمد بن حنبل.

- (١٦٧) ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار ٢٤: ٢٤٤.
- (١٦٨) من أعماله المعروفة بناؤه المدرسة المجاهدية، التي كملت سنة ٦٣٧هـ، «جَعَلَهَا بِرَسْمِ الْحَنَابِلَةِ، وَلَمْ يُوقَفْ عَلَيْهَا شَيْئاً» (مجهول، كتاب الحوادث: ١٥٧).
- (١٦٩) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧١١ (الطبعة الفارسية): ٢ / القسم الأول: ٢٨٩ (الترجمة العربية).
- (١٧٠) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٤: ٣٥٩؛ مجهول، «كيفية واقعة بغداد»، الورقة ٢٥١ ب؛ رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧١١ (الطبعة الفارسية): ٢ / القسم الأول: ٢٨٨ (الترجمة العربية).
- (١٧١) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧١٢ (الطبعة الفارسية): ٢ / القسم الأول: ٢٩١ (الترجمة العربية).
- (١٧٢) ابن شداد، الأعلام الخطيرة ٣ / القسم الثاني: ٤٧٩.
- (١٧٣) ابن واصل، مفرج الكروب ٦: ٢١٥؛ اليونيني، ذيل مرآة الزمان ١: ٨٨؛ العيني، عقد الجمان (حوادث ٦٤٨ - ٦٦٤هـ): ١٧٩؛ الذهبي، تاريخ الإسلام ٤٨: ٣٥.
- (١٧٤) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول: ٤٨٢.
- (١٧٥) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٢٣: ١٨١.
- (١٧٦) ابن كثير، البداية والنهاية ١٣: ٢٣٣.
- (١٧٧) رشيد الدين، جامع التواريخ (تاريخ سلغريان فارس): ١٤، ١٨؛ دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (النسخة العربية) ٥: ٥٥٩، نقلاً من بحث «ممدوحين شيخ سعدي»، لمحمد قزويني.
- (١٧٨) فصيح الخوافي، مجمل التواريخ ٢: ٢٩٣؛ حافظ أبرو، الجغرافيا ٢: ١٩٧؛ عبد الرزاق السمرقندي، مطلع السعدين ١: ١٥٧؛ معين الدين البيزدي، مواهب إلهية، الورقتان ٨ ب و ٩ أ؛ محمود الكتبي، تاريخ آل مظفر: ٤. وعلاء الدولة أحد أتاكبة يزد حكمها عقب وفاة أبيه سنة ٦٣٧هـ.
- (١٧٩) حمد الله المستوفي، تاريخ زبدة: ٥٤٣؛ النطنزي، منتخب التواريخ معيني: ٤١؛ البديسي، شرف نامه ١: ٧٣؛ انظر أيضاً: الشبانكارئي، مجمع الأنساب: ٢٠٨.
- (١٨٠) حمد الله المستوفي، تاريخ زبدة: ٥٥٧.
- (١٨١) كان الملوك الأيوبيون بأسرهم على المذهب الشافعي، سوى الملك المعظم عيسى بن محمد، فقد كان حنفياً (انظر: المقرئ، درر العقود الفريدة ٢: ٣٣٩، طبعة درويش والمصري).
- (١٨٢) ابن شداد، الأعلام الخطيرة ٣ / القسم الثاني: ٤٧٩.
- (١٨٣) الذهبي، تاريخ الإسلام ٤٨: ٢٥؛ العبر في خبر من غير ٥: ٢٢١؛ دول الإسلام ٢: ١٧٠.
- (١٨٤) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧١٨ (ط الفارسية): ٢ / القسم الأول: ٣٠٥ (الطبعة العربية)؛ الذهبي، تاريخ الإسلام ٤٨: ٢٨؛ دول الإسلام ٢: ١٧١؛ سير أعلام النبلاء ٢٣: ١٨؛ العبر ٥: ٢٢١، وفيه أنه أرسله في ٦٥٤هـ. وهو الناصر صلاح الدين يوسف الثاني بن محمد بن غازي الأيوبي.
- (١٨٥) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٦٨٨ (الطبعة الفارسية): ٢ / القسم الأول: ٢٤٠ (الترجمة العربية)؛ مجهول، تاريخ آل سلجوق در آناطولي: ٩٨ - ٩٩.
- (١٨٦) كما يقول ابن بطوطة في تحفة النظار ١: ٣١٢؛ وانظر محنة ابن بطوطة وصحبه الذين كانوا



على المذهب المالكي ويسبلون أيديهم في الصلاة، وكيف أنهم لما دخلوا قِصْطْمُونِيَّة (من مدن بلاد الروم) اتهمهم أهلها بأنهم روافض، إلى أن جربوهم بأكل أرنب (تحفة النظر ١: ٣٥٠).  
(١٨٧) بيبرس المنصوري الدوادار، زبدة الفكرة: ٤٧؛ انظر أيضاً: الأقسري، مسامرة الأخبار: ٦٠ - ٦١؛ ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار ٢٧: ٢٤٧ - ٢٤٨؛ ابن البيبي المنجمة، الأوامر العلائية، الورقة ٦٣٢.

(١٨٨) انظر تفاصيل هذه الواقعة لدى الأقسري في مسامرة الأخبار: ٤١ - ٤٢. ويتحدث منجم باشي (صحائف الأخبار ١: ٥٥٩ ب) عن معركة بين عز الدين وبايجو نويان حدثت قبل ذلك في ٢٣ رمضان سنة ٦٥٤هـ؛ بسبب مماطلته في إرسال المقرر عليه من الأموال للمغول؛ انظر أيضاً: ابن البيبي المنجمة، مختصر سلجوق نامه: ٢٩٣.

(١٨٩) منجم باشي، صحائف الأخبار ١: ٥٦٠ ب.  
(١٩٠) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧١٧ (الطبعة الفارسية)، ٢ / القسم الأول: ٣٠١؛ البناكتي، روضة أولي الألباب، الورقة ١٢٤ أ؛ منجم باشي، صحائف الأخبار ١: ٥٦١ أ. وكانت علاقة عز الدين هذا طيبة بالخليفة المغدور المستعصم بالله، وكان قد أرسل إليه رسولين في ٦٤٩هـ، فعادا بالخلع والهدايا له منه (مجهول، تاريخ آل سلجوق در آناتولي: ٩٧).  
(١٩١) نوائي، مقدمته لكتاب تاريخ كزیده (لحمد الله المستوفي القزويني): (يج)، نقلاً من: ظفرنامه، لحمد الله المستوفي القزويني أيضاً.

(١٩٢) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٦٨٤ - ٦٨٥ (الطبعة الفارسية)، ٢ / القسم الأول: ٢٣٣ (الترجمة العربية)؛ حمد الله المستوفي، تاريخ كزیده: ٨١١. منهاج السراج، طبقات ناصري ٢: ١٨١ - ١٨٢؛ بياني، دين ودولت در إيران عهد مغول ١: ٢٣٦ - ٢٣٧.  
(١٩٣) عراق العجم: المنطقة الواقعة بين أصفهان وهمدان وطهران، وتشتمل على المدن: کرمانشاه، همدان، ملایر، أراك، کلبایکان، أصفهان (فرند فارسي)، ووضع هذا الاسم تمييزاً له عن عراقنا المعروف.

(١٩٤) حمد الله المستوفي، تاريخ كزیده: ٨١١.  
(١٩٥) ناقشنا بالتفصيل جمعاً من هؤلاء الكتاب في كتابنا إعادة كتابة التأريخ، فليراجع.  
(١٩٦) الغامدي، سقوط الدولة العباسية ودور الشيعة بين الحقيقة والافتراء: ٣٥٢.  
(١٩٧) بياني، المغول، التركيبة الدينية... ٢١٤ - ٢١٥، الأصل الفارسي: دين ودولت در عهد مغول ١: ٣٠٥.

(١٩٨) بياني، المغول، التركيبة الدينية... ٢١٨، الأصل الفارسي: دين ودولت در عهد مغول ١: ٣٠٩.  
(١٩٩) جواد، في التراث العربي ١: ٥٨٩.  
(٢٠٠) جواد، «السلك الناظم»، الجزء الثاني من قسم الكاظمين: ٣٢٣.  
(٢٠١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٩: ٤٠١، حوادث ٤٢١هـ.  
(٢٠٢) الذهبي، المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الديلمي: ١٠٠.  
(٢٠٣) النعال البغدادي، مشيخة النعال البغدادي: ١١٧؛ انظر أيضاً: كسائي، مدارس نظامية...:

- 
- ١٥١، ١٦٩. وجامع القصر الشريف هو الجامع الرسمي للخلفاء العباسيين ويعرف اليوم بجامع الخلفاء.
- (٢٠٤) زكريا القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد: ٤٠٢.
- (٢٠٥) حمد الله المستوفي القزويني، تاريخ كزیده: ٨٠٥.
- (٢٠٦) مجهول، مجمل التواريخ، الورقة ١١٤ أ.
- (٢٠٧) حاجي خليفة، تقويم التواريخ، الورقة ٧٠ أ. دار السلطنة: العاصمة.
- (٢٠٨) راقم السمرقندي، تاريخ راقم، الورقة ٢٠٣، وفي الورقة ٩٧ ب من مخطوطة المكتبة الوطنية في طهران، ولم ترد كلمة «الشيعة» في الطبعة التي حققها الدكتور ستودة لهذا الكتاب (انظر: ص ٨٢).

# ماهية الحجب عن الإرث وتقسيماته

## دراسة مقارنة تحليلية

د. الشيخ خالد الغفوري الحسني<sup>(\*)</sup>

### المقدمة

من المسائل المهمة المطروحة في باب الإرث مسألة الحجب، نظراً لتأثيره الكبير على عملية التوريث، وكيفية تقسيم التركة، ومقدار الحصة. قال ابن عباس: «مَنْ تَعَلَّمَ سُورَةَ النِّسَاءِ، وَعَلِمَ مَنْ يَحْجِبُ وَمَنْ لَا يَحْجِبُ، فَقَدْ عَلِمَ الْفَرَائِضَ»<sup>(١)</sup>. ولعلَّ 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 أَنْ يُفْتِيَ فِي الْفَرَائِضِ؛ لِأَنَّ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ هَذَا الْبَابَ لَا يَسْتَطِيعُ تَقْسِيمَ التَّرَكَةِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي أَرَادَ اللَّهُ، بَلْ رُبَّمَا حَرَّمَ مَنْ يَسْتَحِقُّ وَأَعْطَى مَنْ لَا يَسْتَحِقُّ؛ لَجَهْلِهِ بِمَوْضُوعِ الْحَجْبِ»<sup>(٢)</sup>.

**أقول:** إنَّ حرمة التصديّ للإفتاء لا تختصّ بالجاهل بمسائل الحجب، ولا تختصّ بباب الفرائض، بل هي شاملة لكلِّ مَنْ يُفْتِيَ بِغَيْرِ عِلْمٍ.

ويتعرّض الفقهاء عادةً لمسائل الحجب في بحوثهم في مواضع متناثرة، ولم يجمعوها في موضع واحد، كما أنّهم قد أهملوا التنصيص على بعض الحالات وأنّها من أقسام الحجب أو لا، ممّا أثر على عدم امتلاك صورة واضحة، بل مجتزأة وتقسيمات غير وافية. لذا فقد ارتأينا أَنْ نُفَرِّدَ الْحَجْبَ بِبَحْثٍ مُسْتَقِلٍّ؛ فَإِنَّ لِهَذَا الْجَمْعِ ثَمَرَاتٍ بَحْثِيَّةً - كَمَا سَوْفَ تَرَى - لَا تَحْصُلُ لَدَى بَحْثِهَا بِشَكْلِ مَبْثُوثٍ، وَإِنْ كُنَّا لَسْنَا بِصَدَدِ اسْتِيعَابِ جِهَاتِ بَحْثِ الْحَجْبِ جَمِيعاً، فَقَدْ اسْتَهْدَفْتَ الدِّرَاسَةُ بَحْثَ بَعْضِ

---

(\*) عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى ﷺ العالمية، ورئيس تحرير مجلة فقه أهل البيت ﷺ. من العراق.

الزوايا العامة. ومن هنا سوف نقتصر على التركيز على الماهية وتحليلها والتقسيمات، مُضافاً إلى أننا قدّمنا في طيّات البحث ما لدينا من الرؤى الفقهية الاستدلالية أو الاستنباطية أو التحليلية الخاصة بنا، والتي هي بحاجة إلى فتح ملفّ البحث فيها من جديد؛ لعدم إعطائها حقّها من التنقيح والتحقيق، فطرحنا رؤىً تجديدية هنا وهناك، كما أننا عرضنا المعالجة وفقاً للمنهج المقارن بين الفقه الإمامي والفقه السنّي.

### فهرسة جهات البحث

نظراً لسعة البحث وكثرة فروعها، التي تتطلب عقد دراسة مفصّلة، فسوف نقتصر على بحث بعض الجهات، دون استيعابها طرّاً، وهي: تعريف الحجب، الفرق بين المنع والحجب، تقسيمات الحجب (أقسامه ولواحقه).

### الجهة الأولى: تعريف الحجب

وفي البدء لا بدّ أن نتعرّض الى بيان تعريف هذا المصطلح، ثمّ بيان الفرق بينه وبين ما يُشابهه.

#### أ- الحجب لغةً

الحجب لغةً هو: المنع<sup>(٣)</sup>، وحجبه حجباً، من باب نصر: منعه<sup>(٤)</sup>. قال ابن فارس: «الحاء والجيم والباء: أصل واحد، وهو المنع. يُقال: حجّبه عن كذا: أي منعه»<sup>(٥)</sup>. وقال الفراهيدي: «الحجب كلّ شيء منع شيئاً من شيء فقد حجبه حجباً... وجمع الحاجب: حجة»<sup>(٦)</sup>. وقال الجوهرى: «حجبه: أي منعه عن الدخول»<sup>(٧)</sup>. وقال ابن منظور الأفرقي: «حجب الشيء يحجبه حجباً وحجاباً وحجبه: ستره... وامرأة محجوبة: قد سترت بستراً»<sup>(٨)</sup>. ومنه قيل للستر حجاب؛ لأنّه يمنع من المشاهدة<sup>(٩)</sup>، وللبنّ حجاب؛ لأنّه يمنع من الدخول<sup>(١٠)</sup>، ومنه الحجب في الفرائض؛ لأنّه يمنع من الإرث<sup>(١١)</sup>.

#### ب - الحجب اصطلاحاً

أمّا الفقه السنّي فقد ذكروا عدّة تعاريف للحجب:

١- عرفه الحنفية: بأنّه منع شخص معيّن من ميراثه كلّ أو بعضه بوجود شخص

آخر<sup>(١٢)</sup>.

٢. وعرفه آخرون: بأنه منع الشخص من الميراث، كله أو بعضه، بعد وجود سبب الإرث، وانتفاء موانعه، عند وجود شخص آخر غير مُشارك له في سهمه. قيل: وهذا القيد الأخير يُخْرِجُ صوراً ليست من الحجب، وهي نقصان نصيب صاحبة الفرض عند وجود مَنْ يعصبها، كالبنات مع الابن، و.... أقول: يُحتمل الفرق بين مَنْ يجتمع مع الوارث وبين مَنْ يُشاركه في حصته، واجتماع الابن مع البنات ليس من حالات الاشتراك في الحصّة، وسيأتي له مزيد توضيح في تقسيمات الحجب.

٣. وعرفه ثالث: منع مَنْ يتأهّل للإرث بآخر عمّا كان له الولاء<sup>(١٣)</sup>. ثم بيّن أقسام الحجب، قال: «وقسموا الحجب إلى: حجب حرمان: وهو منع شخص مُعيّن عن الإرث بالكلية؛ لوجود شخص آخر. وحجب نقصان: وهو حجب من فرض مُقدّر إلى فرض أقلّ منه؛ لوجود آخر». ثم قال: «فخرج انتقاص السهام بالعوّل، وكذا انتقاص حصص أصحاب الفرائض بالاجتماع مع مَنْ يُجانسهم عن حالة الانفراد، كالزوجات»<sup>(١٤)</sup>. ٤. وعرفه الشافعية: بأنه منع مَنْ قام به سبب الإرث من الإرث بالكلية أو من أوفر حظّيه<sup>(١٥)</sup>.

ويحذف الشافعية من التعريف القيد الأخير (عند وجود شخص آخر غير مُشارك له في سهمه).

فالشخص المحجوب لم يكن حجبه لمعنى في نفسه، بل لوجود شخص آخر، فهو أهلٌ للإرث، ولولا وجود هذا الشخص لورث بالفعل، أو لأخذ نصيبه الأعلى كاملاً<sup>(١٦)</sup>.

## التعليق

١. أمّا التعريف الثاني فهو غير جامع؛ فإنّ قيد (عدم مشاركة الحاجب في الإرث) - بناءً على تفسير الاشتراك بالاجتماع - يُخْرِجُ حجب الولد للزوجة مثلاً، مع أنّه يجتمع معها في الإرث. ومن هنا حذف الشافعية هذا القيد.

٢. وأمّا التعريف الثالث فهو وإنّ نجا من إشكالية التعريف الثاني، لكنّه بهذا المقدار من البيان قد تورّط بأشدّ منها، وهو عدم مانعيته؛ لشموله للمنع أيضاً.
٣. وأمّا التعريف الأوّل فهو أفضل من سابقه، لكن سوف تتّضح إشكاليته - بعدم الجامعية - لدى التعرّض إلى تعريف الإمامية، ومحاولة تعميقه.
- وأمّا الفقه الإمامي** فلم يتصدّ أكثر فقهاء الإمامية لتعريف الحجب بشكل عامّ، وإنّ ذكر بعضهم تعريف بعض أقسامه، فإنّهم يبدأون عادةً بذكر أقسامه<sup>(١٧)</sup>.
- وعلى أيّ حال فقد عثرنا على بعض من عرّف (الحجب):
١. إذ عرّفه الشهيد الثاني، فقال: «هو لغة: المنع. وشرعاً: منع من قام به سبب الإرث بالكلية، أو من أوفر حظيه، ويُسمّى الأوّل: حجب حرمان؛ والثاني: حجب نقصان»<sup>(١٨)</sup>. وقال المحقّق السبزواري: «الحجب: وهو منع من له سبب الإرث بالكلية، ويُسمّى: حجب حرمان، أو من حظّه الأوفر، ويُسمّى: حجب نقصان»<sup>(١٩)</sup>. وقال النراقي: «الحجب: وهو لغة: المنع. والمراد منه هنا: منع من له سبب الإرث بالكلية أو بعضه، والأوّل يُسمّى: حجب حرمان؛ والثاني: حجب نقصان»<sup>(٢٠)</sup>. وتبعه النجفي، قال في تعريفه شرعاً بأنّ المراد منه: «منع من قام به سبب الإرث بالكلية أو من أوفر نصيبه. والأوّل المُسمّى بحجب الحرمان، والثاني بحجب النقصان»<sup>(٢١)</sup>.
  ٢. أجل، قال الشهيد الثاني: «وأمّا الحجب: فهي الحيلولة المانعة من إرث الآخرين، كلاً أو بعضاً»<sup>(٢٢)</sup>. وجعله أخصّ من المنع؛ حيث قال قبل ذلك: «الحجب: المنع، لكنّ المنع أعمّ من أن يوجد سبب في نفسه أو يوجد مانع خارجي»<sup>(٢٣)</sup>.
  ٣. وعرّفه السيد كلانتر بأنّ «الحاجب: ما يُبطل الوراثه في بعضها أو رأساً؛ بسبب وجود شخص أو أشخاص آخرين»<sup>(٢٤)</sup>.

## المناقشة

**أولاً:** إنّ التعريف الأوّل في الحقيقة مأخوذ من التعريف السنّي؛ فإنّ أبا زكريا الأنصاري، صاحب فتح الوهّاب، متوفّى سنة (٩٢٦هـ)، واستشهد الشهيد الثاني سنة (٩٦٥هـ).

ومهما يكن من أمر يردّ على هذا التعريف ما يلي:

• ماهية الحجب عن الإرث وتقسيماته، دراسة مقارنة تحليلية

١. عدم مانعية هذا التعريف؛ لشموله للمنع؛ إذ إنّ الممنوع أيضاً قام به سبب الإرث؛ بمعنى موجباته من النسب أو السبب، إلّا إذا فسرنا السبب بمعنى آخر غير المعنى المتداول.

٢. عدم مانعية التعريف من ناحية شموله للمنع بلحاظ آخر؛ إذ إنّ الممنوع يُمنع من الإرث بالكلية.

٣. عدم مانعية التعريف بلحاظ ثالث، وهو شموله لحالات عدم إحراز شرط التوريث، كالغيبية المنقطعة، فيما إنّ الملحوظ هو حرمان الوارث مع توفر سبب الإرث وتحقق شرطه وارتفاع المانع عنه، فمثل هذا هو الذي يُبحث فقهيّاً عن حرمانه كليّاً أو جزئياً، لا كلّ مَنْ قام به سبب الإرث.

إلّا أن يُدفع بأنّ المراد بالسبب ما يعمّ الموجب والشرط وارتفاع المانع، لكنّ لا داعي لمثل هذا التكلّف المخالف للذوق.

٤. عدم مانعية التعريف بلحاظ رابع، وهو شموله لحرمان الزوجة من العقار على المشهور، وهذا لا يعدّونه حجباً.

٥. إنّه غير جامع؛ إذ لا يشمل حالات حجب الوارث عن أن يُردّ عليه ما زاد من التركة.

إلّا أن يُدفع بأنّهم لا يُسمّونه حجباً.

ثانياً؛ وأمّا التعريفان الثاني والثالث فهما متقاربان - بل متّحدان -، وهما أفضل بكثير من التعريف الأوّل؛ لأنّهما تضمّنّا حيثية مهمّة في بيان حقيقة الحجب، ألا وهي وجود شخص أو أشخاص وحيلولتهم، إلّا أنّهما غير شاملين ولا جامعين لكلّ حالات الحجب، كما سوف يتّضح لاحقاً.

فلا بدّ إذن من صياغة تعريف مُختصّ بالحجب فقط، ومانع من دخول الأغيار.

### التعريف المقترح

ويُمكن اقتراح تعريف فنيّ مُنتزَع من كلمات الفقهاء في تقسيمهم الحجب، فيُقال: الحجب هو الحيلولة دون توريث الوارث، أو تحصيله بعض الحصّة، مع تحقّق أركان الإرث، وقيام سبب الإرث، وتوافر شروطه، وانتفاء المانع؛ وذلك بسبب وجود

شخصٍ آخر، فلولا وجود الشخص الحاجب لورث ما حُرِم منه.

### تعميق التعريف

لو دققنا النظر في مسائل الحجب لرأينا عدم جامعية هذا التعريف؛ وذلك لوجود بعض الحالات ليست هي من قبيل: الحجب عن أصل الحصّة، ولا عن بعضها، فكان من اللازم لحاظ جميع حالات الحجب في التعريف، ونقترح تعميق التعريف ضمن مرحلتين:

### التعميق الأول

لحاظ الحالات الواضحة والصور الجليّة للحجب، فيُقال: إنّ الحجب هو تأثير شخص - وارثاً كان أو لا - على شخص وارث؛ إمّا بالحيلولة دون توريثه؛ أو دون تحصيله فرضه الأعلى؛ أو تغيير كيفية التوريث من كونه بالفرض أو القرابة، مع تحقق أركان الإرث وقيام موجب الإرث وتوافر شروطه وانتفاء المانع.

### التعميق الثاني

لحاظ الحالات والصور الخفيّة والنادرة التي لا تكون ملحوظة في المعنى المصطلح لدى الفقهاء، ولكنّ نظراً لصدق ضابطة الحجب حقيقةً عليها فلا يحسن إغفالها، بل المناسب لحاظها في التعريف؛ كي يتّسم بالجامعية والدقّة. وعليه يُمكن القول: إنّ الحجب هو تأثير شخص - مُتّحداً كان أو مُتعدداً، وارثاً كان أو لا - على شخص وارث؛ إمّا بالحيلولة دون توريثه؛ أو دون تحصيله فرضه الأعلى؛ أو دون تحصيله ما زاد عن الفرض؛ أو دون توريثه قسماً مُعيّناً من التركة؛ وإمّا بتغيير نوع توريثه من كونه بالفرض أو بالقرابة؛ وإمّا بالحيلولة دون التأثير في رفع المانع القابل للرفع عن الوارث، مع تحقق أركان الإرث وقيام موجب الإرث وتوافر شروطه وانتفاء المانع.

### توضيح ذلك

١- إنّ مُرادنا بـ (الشخص) الجنس الذي يشمل المُتّحد والمُتعدّد، كحجب الولد - سواء أكان واحداً أو أكثر - للزوجين عن الفرض الأعلى، والذي يشمل الحاجب



الوارث والحاجب غير الوارث. والأوّل واضح. والثاني كحجب إخوة الميّت للأُمّ عن الثلث، كما يشمل الحاجب إذا كان من صنف واحد أكثر من صنف، نسبياً كان أو سببياً.

٢. إنَّ مُرادنا بـ (الحيلولة دون توريثه) إدخال حجب الحرمان.

٣. إنَّ مُرادنا بـ (الحيلولة دون تحصيله ما زاد عن الفرض) إدخال الحجب عن الرّد، كما لو ترك الميّت أختاً لأُمّ وزوجاً، فلأخت السدس، وللزوج النصف، والباقي يُردّ على الأخت، دون الزوج، ولو فرض انفراد الزوج لرّدّ عليه الباقي، غير أنّ وجود الأخت للأُمّ حجبه عن الرّد.

٤. إنَّ مُرادنا بـ (الحيلولة دون توريثه قسماً مُعيّناً من التركة) إدخال الحجب بسبب الحبوّة للولد الأكبر، فلو وُجد الأكبر فيستأثر بالحبوة، ويحول دون توريثها لسائر الورثة<sup>(٢٥)</sup>، سواء أكان الاستئثار بالعين فقط أو بالعين والقيمة. وهذا يُعتبر من حجب النقصان، سيّما على القول بمجانبة الحباء<sup>(٢٦)</sup>.

٥. ومُرادنا بـ (تغيير نوع التوريث من كونه بالفرض أو القرابة) إدخال حالة انتقال الوارث من فرض إلى القرابة، التي نتيجتها نقصان الفرض. وهذا في حقّ ذوات النصف وذوات الثلثين، كالبنت إذا كانت مع الابن، أو الأخت من الأب أو الأبوين إذا كانت مع الأخ، فإنّها تنتقل من النصف - حالة الانفراد - إلى الإرث بالقرابة، فتقلّ حصّتها عن النصف حينئذٍ. وكذا بالنسبة إلى ذوات الثلثين، كالبنتين مع الابن، والأختين للأب أو للأبوين مع الأخ. هذا بحسب اصطلاح الفقه الإمامي. وبحسب اصطلاح الفقه السنّي الانتقال من الفرض إلى العصوبة، وهذا حينما يوجد مع الأنثى من يعصبها فإنّها تنتقل من النصف - حالة الانفراد - إلى العصوبة.

ويدخل ضمن هذا القسم بحسب الفقه الإمامي البنت والبنات، والأخت والأخوات للأب أو للأبوين في بعض حالات دخول الزوج أو الزوجة، وذلك فيما لو تزاحمت الفروض، فيما لو اجتمع معهم وارث ثالث، كالأب أو الأُمّ، فهنا ينتقلن من الفرض إلى الإرث بغير فرض.

وقد عبّر أحد الفقهاء عن ذلك بتعبير جامع، وهو (نقص التركة عن السهام المفروضة)، قال: «فإنه يمنع البنت الواحدة والأخت الواحدة للأب والأُمّ أو للأب عن

فريضتهما، وهي النصف، وكذا يمنع البنات المتعددة والأخوات المتعددة من الأب والأُم أو من الأب عن إفريضتهنَّ، وهي الثلثان»<sup>(٢٧)</sup>.

٦- ومُرادنا بقيد (الحيلولة دون التأثير في رفع المانع القابل للرفع عن الوارث) أنَّ الرقَّ مانعٌ من الإرث، فلا يرث الرقيق - نسبياً أو سببياً - مع وجود الوارث الحرَّ أو مع عدم وجوده، ولكنَّ إذا لم يكن وارثاً حرّاً، وكانت التركة بمقدار قيمة العبد أو أكثر، اشترى، فإنَّ بقي شيء منها ورثه<sup>(٢٨)</sup>. فالتركة التي تستوعب قيمة العبد لها تأثير من حيث هي في رفع الرقية عن العبد، وحيازته للإرث لو كانت زيادة على ثمنه. فإنَّ وُجد الوارث الحرَّ والحال هذه حجب التركة عن التأثير في رفع مانع الرقَّ عن الوارث الرقيق. وحيلولة الوارث الحرَّ عن تحرير العبد وتوريثه هي عين حجبه. إذن، فالوارث الحرَّ قد يكون حاجباً عن التأثير في رفع مانع الرقَّ بشراء العبد، أو رفع المانع عن إرثه فيما لو كان زيادة عن ثمنه. وهذا من حجب الحرمان.

٧- وكذا الحال بالنسبة إلى المورث الكافر فيما إذا كان كفره كفراً أصلياً، فإنه لو كان له وارثٌ مسلم، وآخر كافر، فهنا يرث المسلم، ولو كان بعيداً، ويحول دون توريث وارثه الكافر، ولو كان أقرب منه. فلولاً المسلم لأمكن توريث الوارث الكافر من مورثه الكافر، فهنا قد حال المسلم دون توريثه. وحيلولة الوارث المسلم للكافر عن وراثته للمتوفى ما هي إلاَّ عبارة أخرى عن حجبه له، ولذا عبَّر الفقهاء في مثل هذه الحالة بقولهم: إنَّ المسلم يحجب الكافر<sup>(٢٩)</sup>. وهذا من حجب الحرمان.

**مناقشة:** على الرغم من عملية التعميق لتعريف الحجب، واقتراح تعريف مُعدَّل، قد يُعترض على هذا التعريف المقترَح تارةً بعدم مانعيته؛ وأخرى بعدم جامعِيته: **أمَّا عدم مانعيته؛** فإنَّ هذا التعريف يشمل حالات تعدُّ أفراد العنوان الواحد من عناوين التوريث، كما لو تعدَّد الأبناء. فلو انفرد الابن لوحده لحاز مالاً موفوراً من التركة، ولكنَّ لو كان معه إخوته فسوف تنقص حصَّته، فهنا حصل نقصٌ في الحصَّة؛ بسبب وجود شخص آخر مزاحم، مع أنَّه ليس من الحجب في شيء.

**وأمَّا عدم جامعِيته فلما يلي:**

**أولاً:** إنَّ الحمل يحول دون نيل سائر الورثة تمام حصصهم من الإرث، بل يُعزَّل له

• ماهية الحجب عن الإرث وتقسيماته، دراسة مقارنة تحليلية

من الإرث ثم يُنظر حتى يولد، فإن وُلد حياً أخذ حصته المفروضة له من حيث الذكورة والأنوثة، أو من حيث الاتحاد والتعدد، واسترجع الزائد؛ وإن سقط ميتاً رُدَّ المعزول إلى الورثة<sup>(٣٠)</sup>. فهذه حيلولة متزلزلة غير مُستقرّة.

**ثانياً:** في حالة وجود دَيْن على الميت يستغرق جميع التركة ثمة موقفان فقهيّان معروفان للإمامية: أحدهما: انتقال التركة إلى الورثة مع منعهم من التصرف حتى وفاة الدّين. سواء كان الوفاء من التركة أو من غيرها. أو إبراء الغرماء؛ والموقف الآخر: بقاء التركة في حكم مال الميت حتى الوفاء أو الإبراء. فبناءً على الموقف الأوّل لا حرمان من التملك أصلاً، ولا حجب من التوريث إطلاقاً، والمنع من التصرف ليس حجباً اصطلاحياً، كما هو واضح، بل هو حكم آخر متأخّر عن التوريث ومتربّب عليه. أجل بناءً على الموقف الثاني يمكن أن يكون حجباً موقوفاً ومتزلزلاً حتى يحصل الأداء أو الإبراء، وهذا ما ينبغي إدخاله في التعريف حينئذٍ، كما هو واضح.

**ثالثاً:** ينبغي لحاظ الغيبة المنقطعة. التي تنقطع فيها أخبار الشخص فلا يُعرف أنّه حيٌّ أو ميت. حيث تُوقف تركة المفقود حتى يُعلم موته ببيّنة أو مضيّ مدّة لا يعيش مثله إليها غالباً.

**رابعاً:** كما ينبغي لحاظ حجب الزوجة في الجملة، وحرمانها من نيل العقار، بناءً على ما هو المعروف عند الإمامية، وإن كان لنا رأي آخر في المسألة.

**خامساً:** وأيضاً ينبغي لحاظ حرمان الزوجة من ردّ ما زاد عن الربع، وإن كان لنا رأي آخر في المسألة، وكذلك حرمان الإخوة من الأمّ من الدية.

**سادساً:** وكذا ينبغي لحاظ حالة المزاومة والمشاركة لدى تعدّد الوارث، كتعدّد الزوجات أو البنات. وهذا من حجب النقصان.

**سابعاً:** إنّ الولد إذا اجتمع مع الأب كان فرضه السدس، ولو فقد الولد تغيّر نوع توريث الأب من الفرض إلى الإرث بغير فرض.

وعليه ينبغي إضافة قيود أخرى إلى التعريف كي يكون جامعاً، كأن يُقال: إنّ الحجب هو تأثير شخص - وارثاً كان أو لا - على شخص وارث تأثيراً مُستقراً أو مُتزلزلاً؛ إمّا بالحيلولة دون توريثه؛ أو دون تحصيله فرضه الأعلى؛ أو دون تحصيله تمام الحصة؛ أو دون توريثه ما زاد عن الفرض؛ أو دون توريثه نوعاً أو قسماً مُعيّناً من

التركة؛ وإمّا بتغيير كيفية التوريث من كونه بالفرض أو القرابة؛ وإمّا بالحيلولة دون التأثير في رفع المانع القابل للرفع عن الوارث، مع قيام موجب الإرث وتوافر شروطه وانتفاء المانع. فإنّ التعبير بأنّ التأثير شامل للتأثير (المستقرّ والمتزلزل) يستوعب الحالات الثلاث الأولى، ووصف الحيلولة بكونها (حيلولة دون توريثه نوعاً من التركة) يستوعب الحالة الرابعة، ووصفها بكونها (حيلولة دون توريثه ما زاد عن الفرض) يستوعب الحجب عن الردّ، ووصفها بكونها (حيلولة دون تحصيله تمام الحصّة) يستوعب حالات اشتراك الورثة المتعدّدين في الحصّة، ووصفها (بالتأثير على تغيير نوع التوريث من الفرض الى القرابة) يستوعب حاجبية الولد للأب.

#### الجواب:

أ. أمّا إشكال عدم المانعية فهو واردٌ، ورفعُه بإضافة قيد (عدم كون الشخص مُشارك له في العنوان).

ب. وأمّا جواب إشكال عدم الجامعية ففي ما يلي:

١. إنّنا إذا دقّقنا النظر في الموارد الثلاثة الأولى - الحمل واستغراق الدّين للتركة والغيبّة - نرى أنّ ضابطة الحجب لا تنطبق عليها؛ فإنّها في حقيقتها ليست من موارد الحجب، بل هو توقيفٌ للتركة كلاً أو بعضاً حتّى يتّضح الحال، وهل يثبت مستحقّ آخر للتركة أو لا؟ والتوقيف غير الحجب؛ فإنّ الحجب إنّما يحصل لدى إحراز المُستحقّ، فيما نرى أنّ الأمر يختلف تماماً في الحالات الثلاث الأولى؛ إذ إنّ الاستحقاق هنا غير مُحرّز. أمّا الحمل فإنّه لا يُعلّم هل أنّه سوف يُولّد حياً أو لا؟ ومن المعلوم أنّ أصل التوريث يتوقّف على إحراز وجود الوارث الذي هو ركنٌ من أركان الإرث، وهو هنا مشكوكٌ. وأمّا استغراق الدّين للتركة فإنّه لا يُعلّم وجود تركة للميت كي يتحقّق التوريث، فإنّ التركة من أركان الإرث الذي لا بُدّ من إحرازه، ووجود التركة مشكوكٌ. وأمّا الغيبّة المنقطعة فلا يُحرّز شرط التوريث، وهو موت المورث، بل هو مشكوكٌ، وموت المورث ركنٌ من أركان التوريث. فاتّضح من ذلك أنّه لا علاقة لتلك الموارد الثلاثة بالحجب، الذي هو عبارة عن الحيلولة عن التوريث بسبب وجود شخص آخر، بعد الفراغ عن ثبوت أصل الاستحقاق، وأنّ حالات الحجب المتزلزل ليست حجباً.

٢. وأمّا الموردان الرابع والخامس فبناءً على التسليم بهما فتوائياً لا داعي

#### • ماهية الحجب عن الإرث وتقسيماته، دراسة مقارنة تحليلية

للإصرار على عدّهما ضمن الحجب، وإنّما هما عبارة عن تحديد لحصص الورثة، وتضييق لدائرة التركة، ولا حجب في البين؛ فإنّ هذا التقليل في حصّة الوارث لم ينشأ بسبب وجود شخص آخر أضرب به، وأثر على حصّته من الإرث.

٣. وأمّا المورد السادس، وهو حالة اشتراك الورثة في الحصّة، فهذا أمر يرتبط بالمصاديق لكلّ عنوان من عناوين التوريث. والبحث في الحجب إنّما هو بحث التأثير في نفس العناوين، فحينما يُقال: الولد يحجب الزوجة أي عنوان (الولدية) يحجب عنوان (الزوجية)، مع قطع النظر عن التعدّد أو الاتحاد مصداقاً.

٤. وأمّا المورد السابع، وهو حاجبية الولد للأب، فلا داعي للإصرار على عدّه حجباً؛ لأنّ حصّة الأب مع فقد الولد وإن كانت ربّما تكون أكثر من السدس، كما لو اجتمع زوج مع أب، فللزوجة النصف وللأب ما بقي، وهو النصف، ولكن ليس الأمر هكذا دائماً، فقد تكون مساوية للسدس أحياناً، كما لو اجتمع زوج وأم وأب، فللزوجة النصف وللأم الثلث وللأب ما بقي، وهو السدس. إذن، فليس كلّ حرمان للشخص من الإرث أو تقليل لحصّته يعدّ حجباً، فبين الحرمان الكلّي أو الجزئي وبين الحجب المصطلح عمومٌ وخصوص مُطلَق؛ فإنّ الحجب يكون بعد الفراغ من أصل الاستحقاق للإرث، كما أنّه لا بُدّ أن يكون بسبب وجود شخص هو الذي أثار على حصول هذا الحرمان. وعلى هذا فإنّ هذه الموارد السبعة خارجة عن الحجب حقيقة، وإنّ أبيّت فلا نمنع من جعلهما من لواحق الحجب، لا عدّها منه.

من هنا ينبغي تعديل وتهذيب التعريف المقترح بحذف ما أضيف من تلك القيود المُقترحة أخيراً، وإضافة أخرى، فيرسو تعريف الحجب كالتالي: هو تأثير شخص على توريث غيره، مع تحقّق أركان الإرث، وقيام مُوجبه فيه، وتوافر شروطه، وانتفاء المانع عنه، سواء أكان ذلك الشخص وارثاً غير مُجانس أو غير وارث.

ثمّ إنّ هذا التأثير إمّا بالحيلولة دون توريث ذلك الغير أصلاً؛ وإمّا بتقليل مقدار حصّته من التركة؛ وإمّا بتغيير نوع التوريث من الفرض إلى القرابة؛ وإمّا بحيلولته دون رفع المانع القابل للرفع عن الوارث.

#### الجهة الثانية: الفرق بين الحجب والمنع

أ. الفرق بينهما لغةً: الظاهر أنّ المنع والحجب يشتركان في صدق معنى الحيلولة

عليهما، وأمّا الفرق بينهما لغةً فأفاد أبو هلال العسكري: أنّ الحجب يصدق مع قصد الحيلولة، بخلاف المنع الذي لا يتوقّف صدقه على القصد<sup>(٣١)</sup>.

ب - الفرق بينهما اصطلاحاً: وأمّا الفرق بين المنع والحجب في الاصطلاح فقد تصدّى الدكتور برّاج لبيان الفرق بينهما. فبعد أن بيّن الفرق بين المنع والشرط في كلام مفصّل له، قال: «المحروم»<sup>(٣٢)</sup> هو الذي مُنِع من الميراث؛ بسبب قيام مانع من موانع الإرث، كالقتل والرق. فالمحروم ليس أهلاً للإرث وإن وُجد سببه فيه؛ لأنّ المانع الذي قام به أبطل عمل السبب، أو حال بينه وبين ترتيب الحكم عليه. وبهذا يُعتبر وجوده وعدمه سواء، فلا هو وارث، ولا هو حجب.

والمحجوب: هو الذي قام به سبب الإرث، وانتفى عنه مانعه، ولكن نظراً لوجود شخصٍ أوّلٍ منه حُجب من الميراث كلّهُ أو حُجب من بعضه. فالمحجوب لم يكن الحجب لمعنى في نفسه، بل لوجود شخصٍ آخر، ولولا هذا الشخص لورث المحجوب بالفعل أو أخذ نصيبه الأعلى. وعلى ذلك يُمكن إجمال الفرق بين الاثنين في التالي:

١ - المحروم ليس أهلاً للميراث لوجود مانع فيه. أمّا المحجوب فهو أهلٌ للميراث لوجود سبب الإرث فيه، وانتفاء موانعه عنه.

٢ - المحروم يُعتبر معدوماً بالنسبة إلى بقية الورثة، فلا يحجب غيره، ولا يُؤثّر في أنصبتهم. أمّا المحجوب فلا يُعتبر معدوماً، فعلى الرغم من أنّه لم يرث بالفعل، لكنّه قد يحجب غيره لوجود أهليّته، فالإخوة إذا اجتمعوا مع الأب يُحجّبون به، ومع ذلك يُحجّبون الأمّ حجب نقصان، فتأخذ السدس بدلاً من الثلث»<sup>(٣٣)</sup>.

### التعليق

١. إنّ لدينا تحفظاً من استعمال لفظ (الأهلية) في التعبير عن المنع؛ وذلك لإجماله، فإنّه يُمكن تطبيق عنوان (الأهلية) على فاقد السبب والموجب، فمن لم يكن من أقارب الميّت ليس أهلاً للتوريث.

٢. إنّ دعوى كون الممنوع كالمعدوم على إطلاقه غير ثابت.

٣. وجود الإبهام في التعبير عن المحجوب بأنّه (ما لم يكن معنى في نفسه)، كالتعبير بالأهلية.

٤. ونُذكر بما ذكرناه في تعريف الحجب من تعميق، فإنه ينعكس على التفريق بينه وبين المنع.

وعليه يتلخّص الفرق بين المنع والحجب في أمرين:

**الأمر الأول:** إنّ المنع إنّما يكون بلحاظ الممنوع في نفسه لوجود صفة أو صدور فعل من الوارث يمنع من توريثه وإن تحقق فيه الموجب. وأمّا الحجب فالحيلولة للوارث تكون بلحاظ أمر خارج عن الوارث؛ إمّا لوجود شخص آخر؛ وإمّا بسبب نوع المال.

**الأمر الثاني:** إنّ الممنوع لا يكون وارثاً إلا إذا ارتفع المانع مع إمكانه. وأمّا الشخص الحاجب فربما يكون وارثاً؛ وربما لا يكون وارثاً.

### الجهة الثالثة: تقسيمات الحجب

**التقسيم الأول:** يُمكن تقسيم الحجب - بلحاظ استقراره وعدمه - إلى قسمين: حجب مستقر؛ وحجب متزلزل. وهذا التقسيم مقترح من قبلنا، وقد انتزعناه من بعض الفروع التي ذكرها الفقهاء في الإرث.

**أما القسم الأول** فهو شامل لجميع ما يُذكر في التقسيم الثاني الآتي.

**وأما القسم الثاني** فمثاله حجب الحمل لغيره إلى أن ينفصل حياً، وينكشف ويستبين أمره؛ فلو كان الوارث ممّن لا يرث مع الحمل لتأخّر عنه في الطبقة أو في الدرجة<sup>(٣٤)</sup> حُجب مطلقاً، كالأخ فيما لو كان الحمل ولداً للميت؛ ولو كان الوارث ممّن ينقص نصيبه معه، ولو على بعض الوجوه، يُمنع عن الزائد، ويُعطى أقلّ ما يُصيبه على تقدير ولادته<sup>(٣٥)</sup>، كالأمّ والزوجين، أو يُمنع عن الفرض، كالأب؛ ولو كان ولداً واحداً أو متعدداً مُنع عن نصيب ولدين ذكراً<sup>(٣٦)</sup>. ولو كان للوارث نصيب لا يتغيّر بوجود الحمل وعدمه، كما لو كان مع الولد الواحد أحد الزوجين أو الأبوين أو كلاهما، لم يكن حجباً مطلقاً، فيُعطى الوارث نصيبه كملاً<sup>(٣٧)</sup>؛ فإن وُلد حياً ورث وأخذ حصّته واستقرّ حجه؛ وإن وُلد ميتاً انكشف عدم حجه للأخ، وأيضاً انكشف استحقاق الأمّ أو الزوجين الحدّ الأعلى، واستحقّ الأب الفرض، وانكشف استحقاق الولد واحداً أو متعدداً الزائد، وعادت حصّة الحمل المعزولة إلى الورثة. وإنّما قلنا (متزلزل) لاحتمال سقوطه ميتاً، فينكشف عدم حجه.

## ملحوظتان

١. بحسب المشهور إنَّ هذا النوع من الحجب - أي المتزلزل - إنما يتأتى في الولد، ذكراً كان أو أنثى، ولا يتأتى في حجب الإخوة من الأب للأُم عن الثلث؛ نظراً لاشتراط كونهم منفصلين بالولادة، فالحمل عندهم لا يحجب.

ولكن سوف يأتي أنه لا فرق بين العنوانين ولا غيرهما من العناوين الواردة في الإرث، كالأخ والأخت وأولادهما والجدّ والجدّة والعمومة والخؤولة وفروعهما. ومنه يتضح أنه لا فرق بين مقام التوريث والحجب أيضاً؛ فلو كان للميت عمٌ حملاً وثمة ابن عمٍّ له حيٌّ، يُحجب ابن العمِّ حتّى يستبين الحال؛ فإن ولد حيّاً ورث دون ابن العمِّ؛ وإلا ورث هو دونه.

٢. إننا لا نقبل عدّ الحجب المتزلزل - كما في الحمل - ضمن الحجب الاصطلاحي، وسيأتي بيانه.

**التقسيم الثاني:** كما يُمكن تقسيم الحجب - بلحاظ مدى انتفاع الحاجب بالمقدار الذي يحجبه من التركة وعدمه - إلى قسمين يُمكن تسميتهما ب: حجب الانتفاع؛ وحجب الإضرار، أو الحجب الإيجابي؛ والحجب السلبي<sup>(٣٨)</sup>.

## القسم الأوّل: حجب الانتفاع أو حجب المزاحمة

وهو حرمان الوارث مع صيرورة المقدار المحجوب من التركة، كلاً أو بعضاً، إلى الشخص الحاجب. وهذا القسم من الحجب إنما يتصور في حالة كون الحاجب وارثاً، كما في حجب الولد الزوجين، وكما في حجب الطبقة المتقدمة للمتأخّرة، وأيضاً حجب كلاله الأبوين لكلاله الأب، على ما هو المعروف، وإن لم نختر ذلك، وكما في حجب الدرجة القريبة للبعيدة، كحجب الجدودة الدنيا للجدودة العليا، أو حجب الإخوة لأولاد الإخوة. ومن هنا حين لا يكون انتفاعً للحاجب فلا يحجب، أي لو فرض عدم حجب المحجوب وتوريثه فلا تنقص حصّة الحاجب، وإن فرض محجوباً لا تزيد حصّة الحاجب، وبحسب تعبيرهم لا يكون المحجوب مُزاحماً للحاجب، وفي مثل هذه الحالة لا يحجب الأقرب الأبعد.

كما إذا ترك جدّاً لأُمّ وابن أخٍ لأُمّ مع أخٍ لأب، فابن الأخ يرث مع الجدّ الثلث،



• ماهية الحجب عن الإرث وتقسيماته، دراسة مقارنة تحليلية

والثلثان للأخ<sup>(٣٩)</sup>. وكما إذا ترك إخوة لأمّ وجداً قريباً لأبٍ وجداً بعيداً لأمّ، أو ترك إخوة لأبٍ وجداً قريباً لأمّ وجداً بعيداً لأبٍ، فإنّ الجدّ البعيد في الصورتين يُشارك الإخوة، ولا يمنع الجدّ القريب من إرث الجدّ البعيد<sup>(٤٠)</sup>.

### القسم الثاني: حجب الإضرار

وهو حرمان الوارث مع عدم وصول شيءٍ من المقدار المحجوب من التركة، كلاً أو بعضاً، إلى الشخص الحاجب، كما في حجب الإخوة للأمّ.

**التقسيم الثالث:** لقد قسّم أكثر الفقهاء الحجب - بلحاظ حجب الفرض أو بعضه - إلى قسمين، على ما هو المعروف بينهم: حجب الحرمان؛ وحجب النقصان<sup>(٤١)</sup>:

**القسم الأول: حجب الحرمان، وبحسب بعضهم: الحجب المطلق<sup>(٤٢)</sup> أو الحجب العام<sup>(٤٣)</sup> أو حجب الإسقاط<sup>(٤٤)</sup>**

**تعريف حجب الحرمان:** وهو حرمان الوارث من أصل الإرث، والحيولة دون توريث الوارث شيئاً؛ بسبب وجود الحاجب الأوّل منه، كحجب كلّ طبقة ما يليها من الطبقات، وحجب الأقرب درجةً للأبعد، وإنّ كانا في طبقة واحدة<sup>(٤٥)</sup>. وقال الشيخ الطوسي: «المطلق: مَنْ يُسقط ويدفع الذي لو لم يكن كان يرثه، مثل: الجدّ يسقط بالأب...»<sup>(٤٦)</sup>.

ولكنّ بلحاظ ما مرّ من تعميقٍ لتعريف الحجب يمكن القول بأنّه: تأثير وارث على وارث آخر - مع قيام موجب الإرث وتوافر شروطه فيه وانتفاء المانع عنه -؛ إمّا بالحيولة دون توريثه أصلاً؛ وإمّا بالحيولة دون التأثير في رفع المانع القابل للرفع عن الوارث، مع قيام سبب الإرث وموجبه وتوافر شروطه وانتفاء المانع؛ وذلك بسبب وجود شخص آخر، وارثاً كان أو لا.

ثمّ إنّ الشافعيّة - بعد أن قسّموا الحجب إلى نوعين: حجب حرمان؛ وحجب نقصان - قسّموا النوع الأوّل - أي حجب الحرمان - إلى قسمين: حجب بالشخص أو بالاستغراق؛ وحجب بالوصف<sup>(٤٧)</sup>.

### القسم الأول من النوع الأوّل: الحجب بالشخص أو بالاستغراق

أمّا الحجب بالشخص فهو كحجب الأب مَنْ فوقه من الأصول.

وأما الحجب بالاستغراق فقد مثّلوا له باجتماع زوج وأم وأخ لأُم وعم؛ فإنَّ العمَّ محجوبٌ بسبب استغراق ذوي الفروض للتركة، فللزوجة النصف، وللأم الثلث، وللأخ للأم السدس، فلم يبقَ شيءٌ من التركة<sup>(٤٨)</sup>.

### القسم الثاني من النوع الأول: الحجب بالوصف

وهو منع شخصٍ من الميراث لوصفٍ قام به، كالرقِّ والقتل<sup>(٤٩)</sup>. ويُمكن دخوله على جميع الورثة أو أكثرهم. هذا ما ورد في المذهب الشافعي. واعترضهم الدكتور البرّاج بأنَّ هذا خلطٌ بين المنع والحجب. قال: «والحقيقة أنَّ هذا النوع يُعتبر ممنوعاً من الميراث أصلاً، فهو غير مُستحقٍّ للميراث من البداية، لا أنّه استحقَّ الميراث ثمَّ حُجب عنه»<sup>(٥٠)</sup>.

#### أقول:

١- إنَّ المناسب مع فقه الإمامية هو الحجب بالشخص، وأما الحجب بالاستغراق فلا.

٢- يُمكن تقسيم الحجب بالشخص إلى ثلاثة أقسام، وهي: حجب بالدرج، حجب بالوصلة، حجب بالطبقة؛ أمّا الأول فكحجب البطن الأول للبطن الثاني، كحجب الأولاد لأولاد الأولاد. وأمّا الثاني فكحجب الإخوة للأبوين الإخوة للأب، بناءً على المشهور. وأمّا الثالث فكحجب الأبوين والأولاد للإخوة.

٣- يُمكن إيراد مثالٍ للحجب بالوصف يتناسب مع فقه الإمامية، وهو الإسلام أو الحرّية، كما أشرنا إلى ذلك في بحث التعريف.

القسم الثاني: حجب النقصان<sup>(٥١)</sup>، وبحسَب بعضهم: الحجب المقيد<sup>(٥٢)</sup> أو الحجب الخاص<sup>(٥٣)</sup>

### تعريف حجب النقصان

لقد عرّفه بعض الفقهاء ب: الحجب عن بعض الفرض<sup>(٥٤)</sup>؛ وعرّفه آخر بأنّه: الحجب من فرضٍ إلى فرض<sup>(٥٥)</sup>؛ وعرّفه الشيخ الطوسي فقال: «الحجب المقيد: إذا حجب بعض فرضه، ولا يُسقطه أصلاً، مثل: الزوج والزوجة والأم»<sup>(٥٦)</sup>. ومُراده اجتماع هؤلاء مع الولد؛ فإنّه يُنزلهم من فرضهم الأعلى إلى الأدنى، أي يُنزلهم من النصف والربع

والثلث إلى الربع والثلث والثلث والثلث والثلث والثلث.

وهذا التعريف غير فني؛ لعدم جامعيته، فإن حجب الولد للأب عما زاد عن السدس ليس حجباً عن بعض الفرض، مع أنه من أقسامه<sup>(٥٧)</sup>. وأفاد الفاضل النراقي في مستنده أن حجب النقصان لا يختص بموضع معينة؛ لثبوته في حق كل وارث لولاه لورث الآخر أزيد مما يرثه معه<sup>(٥٨)</sup>. ولكنه ادعى بأنهم خصوا استعماله بمواضع مخصوصة، تنقسم إلى قسمين: حجب الولد؛ وحجب الإخوة<sup>(٥٩)</sup>.

ومهما يكن من أمر فلا مناص من بيان تعريف جامع. لذا فالأفضل تعريفه بأنه: تأثير شخص - وارثاً كان أو غيره - على شخص وارث، بالحيلولة دون تحصيله تمام الحصة، أو بتغيير كيفية توريثه، مع قيام موجب الإرث وتوافر شروطه وانتفاء المانع، لا حرمانه من أصل الاستحقاق، كحجب إخوة الميت الأم وحرمانها من نيل النصيب الأعلى، وهو الثلث، فتعطى النصيب الأدنى، وهو السدس، لا أكثر.

### تقسيمات حجب النقصان

يمكن تقسيم حجب النقصان بعدة تقسيمات، كل وفقاً لأساس معين:

#### التقسيم الأول: التقسيم الثنائي بلحاظ الحاجب

وهو التقسيم المتقدم، وهو المعروف، حيث قسّموا الحجب إلى قسمين:  
الأول: حجب الولد: وهو على قسمين: حجب الولد للأبوين؛ وحجب الولد للزوجين<sup>(٦٠)</sup>.

الثاني: حجب الإخوة من الأب للأم<sup>(٦١)</sup>.

أقول: سوف يتضح عدم جامعية هذا التقسيم؛ لعدم شمولها لحواجب آخرين، ولو أن حجبهم يكون في بعض الحالات، لا مطلقاً، بخلاف ما تقدّم، كالأب والجد والأخ والزوجين. ومن هنا ينبغي العدول عنه إلى تقسيم فني آخر، وهو التقسيم الآتي.

#### التقسيم الثاني: التقسيم بلحاظ حالات الحجب وصوره

الصورة الأولى: الانتقال من فرض إلى فرض أقل منه، كانتقال الزوج من

النصف إلى الربع، والزوجة من الربع إلى الثمن؛ بسبب حجب الولد، والأم من الثلث إلى السدس؛ بسبب وجود الإخوة للأب.

**الصورة الثانية:** الانتقال من فرضٍ إلى القرابة، التي نتيجتها نقصان الفرض. وهذا في حق ذوات النصف وذوات الثلثين، كالبنات إذا كانت مع الابن، أو الأخت من الأب أو الأبوين إذا كانت مع الأخ، فإنها تنتقل من النصف - حالة الانفراد - إلى الإرث بالقرابة، فتقل حصتها عن النصف حينئذٍ، وكذا بالنسبة إلى ذوات الثلثين، كالبنات مع الابن، والأختين للأب أو للأبوين مع الأخ. هذا بحسب اصطلاح الفقه الإمامي.

وبحسب اصطلاح الفقه السنّي الانتقال من الفرض إلى العصوبة، وهذا حينما يوجد مع الأنثى من يعصبها، فإنها تنتقل من النصف - حالة الانفراد - إلى العصوبة. ويدخل ضمن هذا القسم بحسب الفقه الإمامي البنات والبنات، والأخت والأخوات للأب أو للأبوين في بعض حالات دخول الزوج أو الزوجة، وذلك فيما لو تزاحمت الفروض فيما لو اجتمع معهم وارث ثالث، كالأب أو الأم، فهنا ينتقلن من الفرض إلى الإرث بغير فرض.

وقد عبّر أحد الفقهاء عن ذلك بتعبير جامع، وهو: (نقص التركة عن السهام المفروضة). قال: «فإنه يمنع البنت الواحدة والأخت الواحدة للأب والأم أو للأب عن فريضتهما، وهي النصف، وكذا يمنع البنات المتعددة والأخوات المتعددة من الأب والأم أو من الأب عن [فريضتهن]، وهي الثلثان»<sup>(٦٢)</sup>.

وأما بحسب الفقه السنّي فهنا يثبت العول، وهو نقصان الفرض، لا الانتقال منه إلى العصوبة.

ونحن نقترح إطلاق مصطلح (حجب الفرض) على هذا النحو من الحجب؛ لأنه ليس بحجب حرمان، وليس بحجب الرد. وهو من حجب النقصان.

**الصورة الثالثة:** الانتقال من الإرث بالقرابة إلى الفرض، كما هو الحال في الأب بسبب الابن؛ فلو كان الأب مع زوج، فللزوجة النصف، وللأب الباقي بالقرابة، وهو يعدل النصف. ولكن لو دخل ابنٌ عليهما، صار للزوج الربع وللأب السدس، والباقي للابن، فإن الأب ينتقل من القرابة إلى الفرض، والذي يكون بمقدار السدس.

**أقول:** من الواضح أنّ وجود الولد وإن أدّى إلى انتقال الأب من القرابة إلى الفرض، إلاّ أنّ هذا لا يُؤدّي دائماً إلى نقصان حصّة الأب، فعده من حجب النقصان لا يصحّ على إطلاقه، كما لو اجتمع الأب والأمّ - مع عدم الإخوة - والزوج، فالأب له السدس بالقرابة، فلو أضيف إليهم ولدٌ ذكر فالأب له السدس بالفرض، فلم ينقص منه شيءٌ. وهذا ما يُسوِّغ وجاهة ما اقترحنه من إفرادنا هذا النوع من الحجب تحت عنوان مُستقلّ، وهو (حجب القرابة).

**الصورة الرابعة:** المزاخمة والاشتراك في الاستحقاق: بسبب دخول وارث من نفس الصنف، كالزوجات يشتركن في حقّ الزوجة. فالزوجة الواحدة تتراوح حصّتها بين الربع مع عدم الولد والتمن مع وجوده، فلو دخلت عليها زوجة أخرى نزلت حصّتها، وأصبحت تتراوح بين الثمن مع عدم الولد ونصف الثمن مع وجوده.

**أقول:** ولا يخفى عدم اختصاص هذا بالوارث بالفرض، بل يشمل كلّ وارث، سواء ورث بالفرض أو القرابة. فمن الأفضل تبديل التعبير بـ (المزاخمة والاشتراك في الاستحقاق)، ولا أهميّة كبيرة للاصطلاح هنا ما دامت هذه الصورة يُمكن اعتبارها داخلة تحت (حجب النقصان).

### القسم الثالث: حجب القرابة

وهو ما أشرنا إليه - في الصورة الثالثة - من الانتقال من القرابة إلى الفرض، كما هو الحال في الأب بسبب الابن؛ فلو كان الأب مع زوج، فللزوجة النصف، وللأب الباقي بالقرابة، وهو يعدل النصف، ولكن لو دخل ابنٌ عليهما، صار للزوج الربع، وللأب السدس، والباقي للابن؛ فإنّ الأب ينتقل من القرابة إلى الفرض، وهو بمقدار السدس. وعليه فإنّ انتقال الأب من القرابة إلى الفرض لا يُؤدّي دائماً إلى نقصان حصّة الأب، وهذا ما يُسوِّغ إفراد هذا النوع من الحجب تحت عنوان مُستقلّ، وهو (حجب القرابة)؛ لأنّ الابن يحجب الأب عن الإرث بالقرابة، ويُحوّله إلى أن يرث بالفرض.

### القسم الرابع: حجب الردّ

إنّنا إذا أنعمنا النظر رأينا ثمة قسمين رابعاً من أنواع الحجب - مضافاً إلى حجب

الحرمان وحجب النقصان وحجب الفرض .، ألا وهو الحجب عن الردّ. وله عدّة صور، وهي:

**الصورة الأولى:** إذا اجتمع كلاله الأمّ مع كلاله الأبوين فالفاضل يُردّ على كلاله الأبوين على الأشهر، ومع عدمها يُردّ على كلاله الأمّ<sup>(٦٣)</sup>، وكذا أحد الجدود من قبل الأب يمنع الإخوة من قبل الأمّ عمّا زاد عن فريضتهم<sup>(٦٤)</sup>.

**الصورة الثانية:** لقد تقدّم في حجب النقصان أنّ كلاله الأبوين أو الأب يحجبونها عن نيل سهمها الأعلى، وهو الثلث، كما أنّهم يحجبونها عن الردّ. وهذا الحجب غير حجب النقصان. وأدّعي عدم الخلاف فيه<sup>(٦٥)</sup>، وسيأتي له مزيد تحقيق.

**الصورة الثالثة:** إذا اجتمع أحد الزوجين مع الوارث مطلقاً، نسبياً كان أو سببياً<sup>(٦٦)</sup>، كما لو كان من مراتب الولاء، فهنا يأخذ الزوج نصيبه الأعلى، وهو النصف. وكذا الزوجة .، والباقي لا يُردّ عليهما؛ بسبب وجود الحاجب، وهو الوارث الموجود.

**الصورة الرابعة:** إذا انفردت الزوجة بالتركة، ولم يكن وارثٌ غيرها، سوى الإمام<sup>(٦٧)</sup>، فعلى المشهور والمعروف عند الإمامية لا يُردّ عليها، بل إنّ الفاضل يُعطى للإمام<sup>(٦٨)</sup>.

وهذا الحجب ليس حجب حرمان؛ لأنّه لا يحول دون إرثهما أصل الحصّة. وليس بحجب نقصان؛ لأنّه لا يحول دون نيل الوارث الفرض الأعلى، ولا النقيصة عن الفرض، بل يأخذ المحجوب هنا فرضه كملاً، والحجب عمّا زاد عن الفرض. ولهذا أطلقنا عليه وصف (حجب الردّ)، وهذه التسمية أولى من تسميته بـ (حجب الزيادة)؛ لأنّه قد يوهّم إرادة ما يشمل (حجب النقصان).

### القسم الخامس: الحجب بلحاظ نوع المال

وهو حجب الوارث من بعض أنواع وأقسام التركة، والموارد المتصورة بدوّاً ما يلي:

**المورد الأوّل:** إنّ الابن الأكبر يختصّ ببعض تركّة أبيه، وهي الأشياء التي يختصّ بها أبوه: ثياب بدنه ومصحفه وسيفه وخاتمه، فيحجب سائر الورثة عن

• ماهية الحجب عن الإرث وتقسيماته، دراسة مقارنة تحليلية

إرثها<sup>(٦٧)</sup>. وقد تضافرت بذلك الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام<sup>(٦٨)</sup>؛ سواء أكان إعطاؤه لهذه الأشياء مجّاناً، فلا تحسب من التركة، كما هو المشهور<sup>(٦٩)</sup>؛ أو كان المراد تخصيصه بأعيانها، وتحسب من التركة، كما اختاره جماعة. وعليه فإنّ الولد الأكبر يحول دون وصول هذا القسم من التركة إلى سائر الورثة الفعليين، ولولاه لوصل إليهم. فهذا من حجب الحرمان.

**المورد الثاني:** المشهور بين الإمامية - وعليه الأكثر - أنّ الإخوة للأُمّ أو المتقرّبين بها لا يرثون الدية خاصّة، مُطلقاً مهما كان نوعها<sup>(٧٠)</sup>؛ لاختصاصها بغيرهم من الورثة؛ للنصّ الخاصّ<sup>(٧١)</sup>. وهذا من حجب الحرمان. وإنّ كنّا نختلف في ذلك مع المشهور، فنرى توريثهم كغيرهم من الورثة؛ فإنّهم يرثون من الدية وغيرها من الأموال. وشبيهة بهذا المورد حرمان القاتل عن إرث خصوص دية الخطأ - أو شبه العمد -، دون غيرها من التركة<sup>(٧٢)</sup>.

**المورد الثالث:** المشهور والمعروف عند الإمامية حرمان الزوجة من نيل العقار. وهذا نوعٌ من الحجب. وهو من حجب الحرمان.

**المورد الرابع:** كما أنّ المشهور والمعروف عند الإمامية حرمان الزوجة من ردّ ما زاد عن الربع. وهذا نوعٌ من الحجب. وهو من حجب الحرمان.

**المورد الخامس:** ذهب جماعة من الفقهاء إلى أنّه في حالة وجود دَيْنٍ على المورث يستوعب التركة لم تنتقل إلى الوارث، وكانت بحكم مال الميّت، وإنّ لم يكن مُستوعباً انتقل إلى الورثة ما فضل، وما قابل الدَيْنَ باقٍ على حكم مال الميّت<sup>(٧٣)</sup>. فوجود الدَيْنِ حال دون وصول التركة، كلاً أو بعضاً، إلى الورثة. والشئ نفسه يُقال بالنسبة إلى المال الموصى به، ومؤونة التجهيز، حيث يُحجبان عن الورثة. إذن فهذا نوعٌ من الحجب، وهو من حجب الحرمان.

### تعليقٌ ومناقشة

١. أمّا المورد الأوّل - وهو الحَبْوة للولد الأكبر - فلا مانع من اعتباره داخلياً في الحجب. وقد أشرنا إليه في التعميق الثالث لتعريف الحجب، فراجع. وستعرف أنّ هذا هو المورد الوحيد الذي يُمكن عدّه مصداقاً للحجب بلحاظ المال.

٢. وأمّا الموارد الثلاثة - الثاني والثالث والرابع - فلا داعي لاعتبارها من موارد الحجب، وإنّما هو تحديد لحصص الورثة. فالزوجة لا تنال من العقار، ولا تنال أكثر من الربع، سواء أكان وارثاً غيرها يحوز ما حُرِمَتْ منه أو لا. والكلام نفسه يُقال بشأن حرمان الإخوة للأُمّ من الدية، ولا حجب فيّ البين. علماً بأنّنا لا نقبل أصل الحرمان فيّ هذه الموارد. ونحو هذا يُقال بشأن حرمان القاتل من دية الخطأ وشبه العمد.

٣. وأمّا المورد الخامس وما يلحق به - أي الدَّيْن والمال الموصى به ومؤونة التجهيز - فهي خارجة تخصّصاً عن التركة، فلا حجب؛ فإنّ الحجب إنّما يتأتّى بعد الفراغ عن وجود التركة، ووجود الوارث لها، أمّا ما لا يكون تركّة فعدم وصوله لبعض الورثة يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

### زيادة توضيح

إنّ الحجب هو الحيلولة بسبب وجود شخصٍ آخر، والحرمان فيّ الموارد المذكورة لم يكن بسبب وجود شخصٍ آخر مُزاحم، بل إنّ الحرمان باقٍ حتّى لو لم يكن وارثٌ سوى هذا المحروم. وبعبارةٍ أخرى: ليس كلّ حرمان لا يكون بسبب المنع يُعتبر حجباً، بل حالات الحرمان أعمّ، وفيّ هذه الموارد الأربعة الأخيرة يتحقّق الحرمان ولو انفرد هذا الوارث المحروم، ولم يُزاحمه أحدٌ غيره.

### ملحوظة

إنّ هذه التقسيمات التي أوردناها ليست تقسيماتٍ ترفيئة. كما أنّ اقتراح بعض المصطلحات ليس لغرض التلاعب بالألفاظ، بل الغرض من ذلك كلّهُ هو رسم صورة كاملة ووافية بكافّة أنواع الحجب وأقسامه وموارده وحالاته، وعدم الاكتفاء بالتقسيم المعهود؛ لأنّه يُولّد رؤيةً مُجتزأة ومنقوصة عن الحجب.

### أهمّ نتائج البحث

١. استعرضنا تعريف الحجب فيّ الفقه السنّي، وتعريفه فيّ الفقه الإمامي،



وناقشناهما.

٢. حاولنا اقتراح تعريف دقيق للحجب يتناسب مع الفقه الإمامي، ثم حاولنا تعميقه ضمن مرحلتين.

٣. أبرزنا الفرق بين مفهومي المنع والحجب.

٤. قمنا بجمع التقسيمات المطروحة والممكنة للحجب، وصبّنا في قالبٍ فقهي منطقي. وكانت ثلاثة تقسيمات. وقد فصلنا الأقسام في كلّ تقسيم، مصحوبة بالأمثلة.

٥. اقترحنا إضافة عناوين جديدة لبعض أقسام وموارد الحجب الخفية، نظير: (الحجب المستقر) و(الحجب المتزلزل)؛ (حجب الانتفاع) و(حجب الإضرار)؛ (حجب الفرض) و(الحجب بالمزاحمة والاشتراك في الاستحقاق)؛ (حجب القرابة)، (حجب الرد)، (الحجب بلحاظ نوع المال).

٦. وبذلك استطعنا تقديم رؤية شاملة للحجب، من حيث الماهية والتقسيم والأقسام.

## الموامش

- (١) الراوندي، فقه القرآن ٢: ٣٢٧.
- (٢) براج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٣٣.
- (٣) الفراهيدي، كتاب العين ٣: ٨٦. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢: ١٤٣.
- (٤) الطريحي، مجمع البحرين ١: ٤٥٤.
- (٥) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٢: ١٤٣.
- (٦) الفراهيدي، كتاب العين ٣: ٨٦.
- (٧) الجوهرى، الصحاح ١: ١٠٧.
- (٨) ابن منظور، لسان العرب ١: ٢٩٨.
- (٩) الجوهرى، الصحاح ١: ١٠٧. ابن الأثير، النهاية ١: ٣٤٠. الفيروزآبادي، القاموس المحيط ١: ١٧٩.
- (١٠) الجوهرى، الصحاح ١: ١٠٧. الطريحي، مجمع البحرين ١: ٣٦٠.
- (١١) الطريحي، مجمع البحرين ١: ٣٦٠.

- (١٢) سيد سابق، فقه السنة ٣: ٦٣٠.
- (١٣) انظر: علاء الدين، تكملة حاشية رد المحتار ١: ٣٧٣.
- (١٤) انظر: علاء الدين، تكملة حاشية رد المحتار ١: ٣٧٣.
- (١٥) زكريا الأنصاري، فتح الوهاب ٢: ٧. الشرييني، مغني المحتاج ٣: ١١. البكري الدمياطي، إعانة الطالبين ٣: ٢٧١.
- (١٦) براج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٣١ - ٥٣٣.
- (١٧) انظر: الطوسي، المبسوط ٤: ٨١. المحقق الحلي، شرائع الإسلام ٤: ٨١٩. العلامة الحلي، قواعد الأحكام ٣: ٣٥٥. العلامة الحلي، إرشاد الأذهان ٢: ١٣١.
- (١٨) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٣: ٦٢.
- (١٩) المحقق السبزواري، كفاية الأحكام ٢: ٨٠٨.
- (٢٠) النراقي، مستند الشيعة ١٩: ١١٧.
- (٢١) الشهيد الثاني، الروضة البهية ٨: ٥١، انظر: الهامش رقم (١) للسيد محمد كلانتر.
- (٢٢) المصدر نفسه.
- (٢٣) النراقي، مستند الشيعة ١٩: ١١٧.
- (٢٤) الروضة البهية ٨: ١٥، الهامش رقم (١).
- (٢٥) الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٧٢.
- (٢٦) المصدر نفسه.
- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٥٠.
- (٢٩) المصدر السابق: ١٦.
- (٣٠) المصدر السابق: ٧٠ - ٧٣. النراقي، مستند الشيعة ١٩: ١١٠. الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٧١.
- (٣١) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية: ١٧٦.
- (٣٢) المراد به: الممنوع.
- (٣٣) براج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٣٢ - ٥٣٣.
- (٣٤) الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٧١.
- (٣٥) المصدر نفسه.
- (٣٦) أقول: هذا بحسب ما المعروف بينهم، وإلا فإن لنا رأياً آخر، سنذكره في بحث توريث الحمل، فانتظر.
- (٣٧) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٧٠ - ٧٣. النراقي، مستند الشيعة ١٩: ١١٠. الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٧١.
- (٣٨) أقول: لم يصرح الفقهاء بهذا التقسيم، بل لم يُشيروا إليه، لكن بالإمكان تصيده من كلمات بعضهم. انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٧٠ - ٧٣.

- (٣٩) الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٣٦٦، مسألة ١٧٦٢.
- (٤٠) انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٣٦٤، مسألة ١٧٥٩.
- (٤١) سوف يتضح أن الأصح والأدق هو تربيعة الأقسام، وذلك بإضافة (حجب الرد) و(حجب القرابة)، بل تخميس الأقسام بإضافة (الحجب بلحاظ نوع المال).
- (٤٢) الطوسي، المبسوط ٤: ٨١.
- (٤٣) ابن فهد الحلبي، المذهب البارع ٤: ٣٨٥.
- (٤٤) النووي، المجموع ١٦: ٩٠.
- (٤٥) انظر: الشهيد الثاني، الروضة البهية ٨: ٥١ - ٥٨.
- (٤٦) الطوسي، المبسوط ٤: ٨١.
- (٤٧) زكريا الأنصاري، فتح الوهاب ٢: ٧. الشرييني، مغني المحتاج ٣: ١١.
- (٤٨) انظر: زكريا الأنصاري، فتح الوهاب ٢: ٨.
- (٤٩) زكريا الأنصاري، فتح الوهاب ٢: ٨. البكري الدمياني، إعانة الطالبين ٣: ٢٧١.
- (٥٠) براج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٥٣٢.
- (٥١) انظر: الشهيد الثاني، الروضة البهية ٨: ٥٨ - ٦٤.
- (٥٢) الطوسي، المبسوط ٤: ٨١.
- (٥٣) ابن فهد الحلبي، المذهب البارع ٤: ٣٨٥.
- (٥٤) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٧٥.
- (٥٥) الطوسي، الخلاف ٤: ٣٢ - ٣٣، مسألة ٢٤.
- (٥٦) الطوسي، المبسوط ٤: ٨١.
- (٥٧) انظر: النراقي، مستند الشيعة ١٩: ١٢١.
- (٥٨) أقول: بالإمكان انتزاع تعريف لحجب النقصان من عبارة الفاضل النراقي هذه، فيقال بأن حجب النقصان هو: الحجب الحاصل لوارث بسبب وجود وارث آخر، لولاه لورث الأول أزيد مما يرثه معه. ومهما يكن من أمر، فسواء انتزعنا من العبارة تعريفاً أو لا، فإن التعبير ب (الوارث) هنا غير دقيق؛ إذ ليس كل حاجب وارث، كما هو واضح، إلا أن يتكلف فيقال بأن المراد بالوارث الحاجب هو الوارث فعلاً أو شأنًا.
- (٥٩) النراقي، مستند الشيعة ١٩: ١٢١.
- (٦٠) الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٧٢ - ٣٧٣.
- (٦١) انظر: المصدر نفسه.
- (٦٢) المصدر السابق: ٣٧٢.
- (٦٣) انظر: الشهيد الثاني، الروضة البهية ٨: ١٢٨ - ١٢٩.
- (٦٤) الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٧٣.
- (٦٥) انظر: النراقي، مستند الشيعة ١٩: ١٣٤.
- (٦٦) الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٧٢.

- 
- (٦٧) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٢٧. النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٢٠١. الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٧١.
- (٦٨) انظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٩٧ - ١٠٠، باب ٣ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ١٠ - ١٠.
- (٦٩) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ١٢٨.
- (٧٠) انظر: المصدر السابق: ٤٦ - ٤٧. النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٥٣ - ٥٤.
- (٧١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٣٥ - ٣٧، باب ١٠ من موانع الإرث، ح ١ و ٢ و ٥.
- (٧٢) انظر: الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٧١.
- (٧٣) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣٩: ٧٤. النراقي، مستند الشيعة ١٩: ١١٢.

## ملك اليمين

### قراءة جديدة في ضوء القرآن والفقه

. القسم الثاني .

السيد عدنان فلاحي (\*)  
ترجمة: وسيم حيدر

#### الآية الثالثة

﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ 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).

لقد سبق أن استندنا إلى هذه الآية، وقلنا: إن هذه الآية من أقوى الأدلة على بطلان أكذوبة (التسري) غير القرآنية؛ إذ تصرّح بأن البديل الوحيد عن الزواج من الحرائر هو الزواج بملك اليمين، دون التسري. وإن التصريح بألفاظ من قبيل: «فانكحوهن»، و«آتوهن أجورهن» في هذه الآية يغلق الطريق على جميع أنواع فرض تراث العصر العباسي على القرآن الكريم.

#### الآية الرابعة

﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِزِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى

---

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

وَالْمَسَاكِينَ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴿النساء: ٣٦﴾.

إن هذه الآية تخاطب المؤمنين بالقرآن الكريم، وتأمّرهم بالإحسان إلى الوالدين والأقارب والأيتام والمساكين و... ملك اليمين (الأعمّ من العبيد والجواري والرجال والنساء اللاجئين والغريباء). ولكن هل يمكن لنا أن نتصور أن الوطاء القسري لملك اليمين خارج عقد النكاح، أو فصلهنّ عن أزواجهنّ بالإكراه، من مصاديق «الإحسان»؟! لا شكّ في أن التأمل في المعنى العميق لهذه الآية الشريفة، وكذلك الانصياع إلى الأمر الإلهي، إذ يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠)، يمكنه أن يوضّح الكثير من الحقائق القرآنية التي تمّ تجاهلها والتغافل عنها.

#### الآية الخامسة

﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ۝ وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَأَثْوَهُمْ مِنَ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتِغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النور: ٣٢ - ٣٣).

إن هذه الآية تأمر المؤمنين بالترويج لسنة النكاح والزواج عند توفّر الظروف والشرائط، وقد عملت - على غرار الآيات السابقة (من قبيل: الآية ٢٥ من سورة النساء) - على وضع الإمام والجواري صراحةً في هذا الإطار، وقالت: إذا لم تتوفّر ظروف (النكاح) عليكم المحافظة على الطهر والعفاف.

ومن الواضح أن القرآن الكريم في هذه الآية لا يقدّم أيّ بديل عن الزواج والنكاح سوى العفاف أيضاً؛ إذ يقول: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا﴾، وإلاّ فإنه لا يتحدّث عن أكذوبة (التسري) قطعاً. بيدّ أن القرآن الكريم يواصل التأكيد على أن تلبية الغريزة الجنسية هو النكاح والزواج من الحرائر أو ملك اليمين، وقد تقدّم بيان شرائط ذلك في آيات سورة النساء بشكلٍ كامل. والذين لا تتوفّر لديهم

إمكانية الزواج يتعين عليهم رعاية العفاف: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا﴾ .  
والشطر الأخير من الآية يأمر المؤمنين بعدم إكراه الجوّاري على البغاء والزنى.  
وفي تعريف الزنى يجب القول: إن القرآن الكريم في الأساس يرى كلّ علاقة خارج  
حدود النكاح زنى. وبعد هذه التفاصيل هل يبقى هناك من طريق لتوجيه أكذوبة  
«التسري» وممارسة العلاقة الجنسية خارج إطار عقد النكاح؟!

#### الآية السادسة

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ أَذْنُكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (النور: ٥٨).

إن هذه الآية تمثل شاهداً آخر على أن مجرد علاقة الملكية والمملوكية لا تقوم  
دليلاً على جواز الوطء، ومن هنا وجب على ملك اليمين - الأعم من العبيد والإماء - أن  
يستأذنوا على أسيادهم - (الأعم من السيدات والسادة) - عند الدخول عليهم في  
خلواتهم؛ مخافة أن لا يكونوا متسترين. في حين أن هذا الأمر لا محلّ له من الإعراب  
بالنسبة إلى الأزواج؛ إذ يحلّ كلّ من الزوجين على الآخر، ولا يكون أحدهما عورة  
بالنسبة إلى الآخر؛ إذ لا تحرم عوراتهما على بعضهما.

#### الآية السابعة

﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ♦ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ♦ فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ (المؤمنون: ٥ - ٦؛ المعارج: ٢٩ - ٣١).

إن الآية الوحيدة التي شكّلت مستمسكاً للقائلين بـ (التسري) هي هذه الآية<sup>(١)</sup>.  
إن القائلين بالتسري قد جعلوا فهمهم لهذه الآية ملاكاً للقول بجواز التسري، دون أخذ  
سائر الآيات الأخرى بنظر الاعتبار، في حين أن منطق تفسير القرآن بالقرآن يقتضي  
وضع جميع الآيات وضمّها إلى بعضها في مكان واحد، والصيرورة بعد ذلك إلى إصدار

الحكم النهائي الذي يمكن استنتاجه واستنباطه منها مجتمعة. إلا أن جذور هذا الفهم الخاطئ تعود إلى الفصل والتفكيك الموجود بحسب الظاهر في هذه الآية بين «الأزواج» و«ملك اليمين». فقد ظنَّ القائلون بالتسري أن هذا الفصل يعني أن هناك علاقة مشروعة أخرى وراء الزواج، وهي جواز وطء ملك اليمين دون عقد نكاح. في حين أن الآية ٣٣ من سورة النور تقول صراحةً بوجوب رعاية العفاف عند عدم توفر إمكانية النكاح. إن هذا الفهم الخاطئ قد نشأ من تفسير كلمة «أو» بوصفها مشيرة إلى التخيير بين نوعين من العلاقة، في حين أن هذا الفصل بين الأزواج وملك اليمين لا يعود سببه إلى الاختلاف في شكل العلاقة، وإنما إلى الاختلاف في الوضع الاجتماعي والحقوقى لهاتين الطبقتين (الحرائر وملك اليمين)، وتأثير هذا الاختلاف على كيفية عقد النكاح، كما تقدّم ذلك في سورة النساء أيضاً: ﴿فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء: ٣).

وبذلك نرى أن ذات الصيغة محفوظة في هذه الآية أيضاً، حيث العطف بـ «أو»، للتفريق بين الأزواج (الحرائر المتزوجات) وملك اليمين (الإماء المتزوجات)، وإن كان شرط الزواج منهما في كلتا الحالتين هو عقد النكاح لا غير. وفي الحقيقة فإن إمكانية الزواج من الحرائر في المجتمع القبلي في عصر النزول كان أكثر تعقيداً من الزواج من ملك اليمين، فكان الزواج من الحرّة يقتضي من الفرد أن يتمتع باستطاعة مالية ونسبية وغيرهما، وفي ذلك يقول القرآن الكريم: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ (النساء: ٢٥).

إن موضوع «الاستطاعة» في الزواج كان من الأهمية في مجتمع عصر النزول، بحيث تسلسل لاحقاً إلى أبواب الفقه أيضاً، وتم تخصيص قسم من باب النكاح في الكتب الفقهية تحت عنوان: مبحث «الكفو» أو «الكفاءة»<sup>(٢)</sup>، إلى الحد الذي ذهب معه فقهاء الأحناف والحنابلة إلى القول بوجوب الكفاءة بين الزوج والزوجة، وإن ولي المرأة ملزم بأن لا يوافق على إجراء عقد نكاح المرأة على رجل دونها مكانة وكفاءة، وإلا فإنه إذا وافق على مثل هذا الزواج سيرتكب حراماً<sup>(٣)</sup>. إن هذا التكافؤ يشمل أموراً من قبيل: النسب والمهنة والثروة وما إلى ذلك، مما يمكن العثور على تفاصيله في



كتب الفقه<sup>(٤)</sup>. وعلى هذا الأساس عمد القرآن الكريم بعد أخذ هذا الاختلاف الماهوي بين هذين النوعين من الزواج - أي الزواج من الحرائر والزواج من ملك اليمين - إلى التفريق بينهما بـ «أو»؛ إذ يقول تعالى:

﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ لَا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء: ٣).

﴿إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ (المعارج: ٣٠؛ المؤمنون: ٦).

إن الفصل والتفكيك الذي يقوم به القرآن الكريم بين «الأزواج» و«ملك اليمين» يؤثر حتى في العقوبات القانونية. ومن هنا نجد القرآن - من خلال أخذه بالتفاوت الثقافي والطبقي بين الإماء والحرائر بنظر الاعتبار - قد جعل عقوبة الإماء المتزوجات نصف عقوبة الحرائر المتزوجات. وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تُصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (النساء: ٢٥).

إن هذا الاختلاف الشأني أو الطبقة الاجتماعية كان قائماً حتى في مورد نساء النبي الأكرم (ص) بالقياس إلى سائر النساء، وفي ذلك يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٠).

قال الطبري في تفسير هذه الآية: «فأخبر تعالى أن من جاء من نساء النبي (ص) بفاحشة - والله عاصم رسوله ﷺ من ذلك، كما مر في حديث الإفك - يُضَاعَفُ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ» لشرف منزلتهن وفضل درجتهن وتقدمهن على سائر النساء أجمع. وكذلك بيئت الشريعة في غير ما موضع - حسب ما تقدم بيانه غير مرة - أنه كلما تضاعفت الحرمات فهتكت تضاعفت العقوبات، ولذلك ضعف حد الحر على العبد، والثيب على البكر<sup>(٥)</sup>.

إن جميع هذه الشواهد القرآنية، وكذلك الآيات السابقة التي استندنا إليها، لن تبقي مجالاً لأي شك في أن آيات سورتي المؤمنون والمعارج تأتي في ذات إطار الآيات السابقة. وإن المراد من الفصل والتفكيك بين الأزواج وملك اليمين في هذه الآيات هو بيان الاختلاف والتفاوت بين الزواج من هاتين الطبقتين فقط، وإن تداعيات هذا الاختلاف يمكن رصدها في بحث عقوبة الزنى والاستطاعة.

والأمر الآخر الذي يمكن إضافته إلى هذا البحث هو أننا إذا اعتبرنا الزواج وملك اليمين نوعين مختلفين من العلاقة الجنسية المباحة عندها لن يكون هناك ما يمنع من إباحة العلاقة الجنسية بين المرأة وعلامها تحت عنوان التسري بملك اليمين؛ وذلك لأن الخطاب الموجه في القرآن في سورة المؤمنون يشمل جميع المؤمنين - الأعم من الرجال والنساء -، ولا يخص الذكور منهم، دون الإناث. وقد التفت المفسرون إلى هذا التناقض والتهاوت، حيث قال الجصاص: «قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ عَامًّا فِي الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ؛ لِأَنَّ الْمَذْكَرَ وَالْمُؤَنَّثَ إِذَا اجْتَمَعَ غَلَبَ الْمَذْكَرُ، كَقَوْلِهِ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ قَدْ أُريدَ بِهِ الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ. مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ إِنَّ قَوْلَهُ: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ خَاصٌّ فِي الرِّجَالِ؛ بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾، وَذَلِكَ لَا مَحَالَةَ أُريدَ بِهِ الرِّجَالُ. قَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَلَيْسَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ الْأَوَّلُ عَامًّا فِي الْجَمِيعِ لِيَشْمَلَ جَمِيعَ النِّسَاءِ وَالرِّجَالِ، وَالْاِسْتِثْنَاءُ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ خَاصٌّ فِي الرِّجَالِ»<sup>(٦)</sup>.

وفي الحقيقة لو بحثنا في جميع الآيات التي تشتمل على إشارة إلى ملك اليمين سوف نقف على أبعاد هذا التناقض بشكل أكبر؛ إذ في عدد من هذه الآيات نجد إطلاق ملك اليمين على الغلمان، بالإضافة إلى الإماء والجواري<sup>(٧)</sup>.

قد لا يقتنع القارئ المحترم بجميع الأدلة المتقدمة، ويبقى مشوش الذهن في ما يتعلق بالفصل بين «الأزواج» و«ما ملكت أيمانهم». وكما تقدم أن ذكرنا فإن هذا الفصل - الذي تكرر في الآية ٣ من سورة النساء أيضاً - إنما هو لمجرد بيان التفاوت الطبقي والحقوقى بين الحرائر والإماء، ولا يمكن اعتباره دليلاً على جواز وإباحة إقامة العلاقة الجنسية خارج عقد النكاح. ولكن لكي ندعم هذا الاستدلال سوف نأتي بمثال أكثر وضوحاً في بيان هذا الاختلاف والتفاوت بين الحرائر والإماء، حيث جاء طبقاً لهذا المنهج والأسلوب في القرآن الكريم؛ إذ يقول تعالى:

﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءَ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءَ أَخَوَاتِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ وَاتَّقِينَ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً﴾ (الأحزاب: ٥٥).

﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَفْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (النور: ٣١).

إن هذه الآية في معرض الحديث عن الأشخاص الذين يجوز للنساء المؤمنات إظهار زينتهن بحضورهم. وكما نرى فإن هذه الآية قد فصلت بين «نساءهن» و«ما ملكت أيمانهن»، في حين أن كلتا المجموعتين هنّ من النساء. بيد أن الظروف والشرائط المتفاوتة بين الحرائر والإماء في مجتمع عصر النزول هي التي دفعت بالقرآن الكريم إلى مخاطبة ذلك المجتمع بلغة يعرفها ويألفها. وعلى الرغم من أن بعض المفسرين قد فسر عبارة «وما ملكت أيمانهن» بجميع العبيد - الأعم من النساء والرجال -، إلا أن التدقيق في نسيج هذه الآية، وكذلك الالتفات إلى الآية ٥٨ من هذه السورة - التي سبق أن عمدنا إلى بحثها - يثبت أن عبارة «ما ملكت أيمانهن» في هذه الآية لا يمكن أن تشمل الغلمان، وأن هؤلاء الغلمان لا يمكن أن يكونوا من محارم مالكاتهم من النساء.

قال الجصاص في بيان أحكام هذه الآية: «قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾ تَأْوَلُهُ ابْنُ عَبَّاسٍ وَأُمُّ سَلَمَةَ وَعَائِشَةُ أَنَّ لِلْعَبْدِ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى شَعْرِ مَوْلَاتِهِ، قَالَتْ عَائِشَةُ: وَإِلَى شَعْرِ غَيْرِ مَوْلَاتِهِ: رُوي أَنَّهَا كَانَتْ تَمْتَشِطُ وَالْعَبْدُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا. وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ وَمُجَاهِدٌ وَالْحَسَنُ [البصري] وَابْنُ سِيرِينَ وَاسْعِيدُ ابْنُ الْمُسَيَّبِ: (إِنَّ الْعَبْدَ لَا يَنْظُرُ إِلَى شَعْرِ مَوْلَاتِهِ)، وَهُوَ مَذْهَبُ أَصْحَابِنَا [الأحناف]، إِلَّا أَنْ يَكُونَ ذَا مَحَرِّمٍ، وَتَأْوَلُوا قَوْلَهُ: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾ عَلَى الْإِمَاءِ [دون الغلمان]»<sup>(٨)</sup>.

ثم عمد الجصاص بعد ذلك إلى بيان سبب الفصل والتفكيك بين «النساء» و«ملك اليمين» - رغم كونهما من الإناث - في هذه الآية، قائلاً: «قَدْ ذَكَرَ النَّسَاءُ فِي الْآيَةِ بِقَوْلِهِ: ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾ وَأَرَادَ بِهِنَّ الْحَرَائِرَ الْمُسْلِمَاتِ، فَجَازَ أَنْ يَطْنَ ظَانُّ أَنَّ الْإِمَاءَ لَا يَجُوزُ لَهُنَّ النَّظَرُ إِلَى شَعْرِ مَوْلَاتِهِنَّ وَإِلَى مَا يَجُوزُ لِلْحُرَّةِ النَّظَرُ إِلَيْهِ مِنْهَا، فَأَبَانَ تَعَالَى أَنَّ

الْأَمَّةَ وَالْحُرَّةَ فِي ذَلِكَ سَوَاءً»<sup>(٩)</sup>.

وقد ذكر الماتريدي (٣٣٣هـ) - وهو من المتكلمين البارزين في مذهب أهل السنة - سبباً آخر لهذا الفصل والتفكيك بين «النساء» و«ملك اليمين» في الآية ٣١ من سورة النور؛ إذ يقول ما معناه: «يبدو - والله أعلم - أن المراد لمن: ما ملكت أيمانهنّ الإمام فقط - دون الغلمان -؛ إذ جاء في ختام الآية: ﴿أَوِ الثَّائِبِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾ (النور: ٣١)، حيث يدخل الغلام في مفهوم الرجال»<sup>(١٠)</sup>.

وأما المفسّر والفقيه البارز في التراث الإسلامي جابر الله الزمخشري الحنفي (٥٣٨هـ)، فقد قال أيضاً: «عن ابن عباس - رضي الله عنهما - والظاهر أنه عنى بنسائهنّ وما ملكت أيمانهنّ: مَنْ في صحبتهنّ وخدمتهنّ من الحرائر والإماء والنساء، كلهنّ سواء في حلّ نظر بعضهنّ إلى بعض. وقيل: ما ملكت أيمانهنّ هم الذكور والإناث جميعاً. وعن عائشة - رضي الله عنها - أنها أباحت النظر إليها لعبدها. وعن سعيد بن المسيّب مثله، ثم رجع وقال: لا تفرّكنكم آية النور؛ فإن المراد بها الإمام. وهذا هو الصحيح؛ لأن عبد المرأة بمنزلة الأجنبيّ منها، خصياً كان أو فحلاً»<sup>(١١)</sup>.

ومن بين المفسّرين الشيعة البارزين ذهب الشيخ الطوسي إلى هذا الرأي أيضاً<sup>(١٢)</sup>. وعلى الرغم من جميع هذه الحقائق القرآنية التي لا يمكن إنكارها سوف نواصل البحث في الاستعمالات المشابهة للحرف «أو» - على نحو ما جاء في آيات سورتي المؤمنون والماعراج - من القرآن نفسه؛ وذلك ليكون استدلالنا اللغوي أتمّ وأكمل:

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٤).

﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَهُمُ اللَّهُ رِزْقاً حَسَناً وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (الحج: ٥٨).

ففي هاتين الآيتين تمّ الفصل بين «القتل» و«الموت» بحرف «أو»، وكأنّ القتل شيء والموت شيء آخر. في حين أن هذا التفكيك والفصل الظاهري إنما هو لمجرد بيان وإيضاح الشرائط المتفاوتة لنوعين مختلفين من الموت، وإلاّ فإنّ القتل أو الموت العادي كلاهما يؤدّي إلى الموت والفناء الدنيوي للشخص، وإن مفردة الموت وحدها تشمل

كلا نوعي الموت. وعليه فإن هذا التفكيك إنما هو لبيان نوعين مختلفين من الموت. وعلى هذا القياس نجد ذات هذا التفكيك الظاهري في آيات سورتي المؤمنون والماعراج أيضاً بين الحرائر (الزوجات) وملك اليمين (الإماء واللاجئات) بحرف «أو»، وإلا فإن كلا هذين النوعين يندرج - في نهاية المطاف - تحت عنوان عقد النكاح. وإن وجود الحرف «أو» لا يدلّ أبداً على جواز الوطء خارج إطار النكاح، وإنما هو لمجرد الإشارة إلى التفكيك بين الشرائط المتفاوتة للزواج، وإجراء عقد النكاح من هاتين الطبقتين الاجتماعيتين المختلفتين.

وفي ختام هذا البحث يجب القول: إن جميع مفسري السلف لم يذهبوا إلى اعتبار هذه الآيات دليلاً على جواز التسري، بل نجد اللغوي والمفسر الكبير يحيى بن يزيد الفراء (٢٠٧هـ) - على سبيل المثال - يذهب إلى القول بأن هذا الفصل والتفكيك بين الأزواج وملك اليمين دليلٌ على عدم وجود المحدودية العددية في الزواج من ملك اليمين، في حين أن الحد الأقصى في الزواج من الحرائر يجب أن لا يتعدى الأربع زوجات. وفي ذلك يقول الفراء: «وقوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ...﴾ المعنى: إلا من أزواجهم اللاتي أحلّ الله من الأربع لا تُجاوز. وقوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ (ما) في موضع خفض. يقول: ليسَ عليهم في الإماء وقتٌ، ينكحون ما شاؤوا»<sup>(١٣)</sup>.

إن الفراء - اللغوي والمفسر، والذي يُعرف بـ (إمام النحو) أيضاً - على خلاف أغلب المفسرين لم يعثر على أي أثرٍ لأكذوبة التسري في هذه الآيات، ولكنه فسّر هذا الفصل والتفكيك بين الزواج من الحرائر والزواج من ملك اليمين بعدم وجود عدد محدّد للزواج من ملك اليمين، بخلاف الزواج من الحرائر المقيد بأربع. ولكنه بطبيعة الحال لا يقيم شاهداً من القرآن على هذا التفسير. وقد أوضحنا السبب الحقيقي وراء هذا الفصل والتفكيك بشكلٍ تفصيلي، واستندنا في ذلك على آيات القرآن أيضاً.

لقد شهد العصر العباسي تفتشياً لظاهرة الاسترقاق وامتلاك الإماء على ما كان عليه واقع الأمر في العصور الجاهلية - خلافاً للمسار الذي خطّه القرآن الكريم -، ولا سيّما داخل قصور أكثر السلاطين والحكّام، حيث شهدت هذه الظاهرة البشعة استقبلاً كبيراً من قبل هؤلاء الحكّام. ويكفي للدلالة على ذلك أن نشير -

على سبيل المثال - إلى أن المتوكل العباسي (٢٤٧هـ) كان يمتلك في بلاطه أربعة آلاف جارية موطوءة له<sup>(١٤)</sup>. وهناك الكثير من هذه الأمثلة التي يمكن أن نذكرها من التراث، والتي تكشف عن النسيج الفكري للأغلبية الساحقة من فقهاء تلك المرحلة. وفي ختام هذا الفصل يجدر بنا أن نشير إلى كلام المجتهد والحقوقي البارز والمعاصر (الدكتور حسين المدرسي الطباطبائي) أيضاً، حيث تكلم حول هذه الآيات مورد البحث، قائلاً: «كما أن آية سورة المؤمنون ليست في مقام بيان شرائط وأحكام الزوجية وعقد الزواج، وإنما هي تشير في الجملة إلى عنوان الزوجية، تاركة تفصيل ذلك إلى موضع بيانه. كذلك في مسألة ملك اليمين تم إيكال وإحالة تفصيل خصائص وصور الحلية إلى مقامه في الآية ٢٥ من سورة النساء. ويبدو أن المراد بـ «الأزواج» النساء الحرائر اللاتي هنّ كفؤ للرجال الأحرار، حيث كانت القبائل العربية تتقدم إلى الزواج من القبائل الأخرى التي تعتبر ندّاً لها، وتحدث بذلك مصاهرات وقربات سببية بين القبائل. تقول هذه الآية الأخيرة: إذا لم يكن بإمكان الشخص أن يتزوج من امرأة حرة؛ لتوفّق الزواج منها على رضا القبيلة كلها، وعلى التزامات مالية كبيرة، وما إلى ذلك من العقوبات الأخرى، أمكن له الزواج من الإماء؛ حيث لا وجود لمثل تلك العقوبات. ولا يعني ذلك وطؤهنّ من دون عقد نكاح؛ فإن العلاقة الجنسية في الإسلام على نوعين؛ فهي إما نكاح؛ أو سفاح. والنوع الأول عبارة عن قوانين أولية يتمّ بحثها في فصل الأحكام الشخصية من الفقه؛ وقوانين النوع الثاني تبحث في فصل الحدود والأحكام الجزائية والجنائية. وإذا اعتبر شخصاً إطلاقاً «ما ملكت أيما نكم» بحيث يتجاوز حدود الأحكام الشخصية في الفقه وجب عليه تصحيح اجتهاد تلك المرأة التي أقامت علاقة مع عبدها في عهد الخليفة الثاني، مستدلةً لذلك بإطلاق الآية من سورة المؤمنون<sup>(١٥)</sup>؛ أو أن يؤمن بما قاله بعض فقهاء المالكية من تعميم مفهوم ملك اليمين وشموله للرجال والغلمان أيضاً... وعندما نخلط بين مفاهيم وقوانين الأحكام الشخصية ومفاهيم وقوانين أبواب التجارة والمعاملات فسوف نفتح الطريق أمام هذا الكلام وما هو أبعد. إن العلاقة الجنسية شيء والملكية شيء آخر. فالأول يستدعي أحكاماً وأخلاقيات وطهارة خاصة به؛ والثاني يستدعي

أحكامه وأخلاقياته الأخرى»<sup>(١٦)</sup>.

### الآية الثامنة

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِن وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٠).

نواجه في هذه الآية مرةً أخرى فصلاً بين الأزواج وملك اليمين. والملفت للانتباه في هذه الآية أنها، بالإضافة إلى ملك اليمين، أحلت للنبي ﷺ طائفةً أخرى من النساء. فإذا مضينا بهذا المنطق المغلوط - الذي يبيح التسري - في تفسير هذه الآية وجب الحكم بأن علاقة النبي مع جميع بنات أعمامه وبنات عمّاته وبنات أخواله وبنات خالاته كانت جائزةً من دون عقد نكاح؛ وذلك لأن هذه الآية قد فصلت هذه المجموعة من النساء عن «الأزواج»، كما فصلت ملك اليمين!! ولكن يستحيل أن يكون الأمر كذلك، بل إن جميع هذه الموارد - بما في ذلك ملك اليمين - تدرج ضمن القانون العام للنكاح، ولا يمكن تفسير آية من القرآن بشكل يجعلها متناقضة ومتعارضة مع سائر الآيات المرتبطة بذات الموضوع.

### الآية التاسعة

﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا﴾ (الأحزاب: ٥٢).

إن هذه الآية منذ نزولها على خاتم الأنبياء - عليه وعليهم السلام - قد منعت من الزواج بالحرائر، ولم تُجزَّ له غير الاقتران بملك اليمين (النساء اللاجئات والغربيات). وكما نرى لا يوجد في هذه الآية أي إشارة إلى أكذوبة التسري، بل يمكن القول: إن النبي الأكرم (ص) - طبقاً لبعض أخبار الآحاد - لم يكن حين الوفاة يمتلك أي عبدة أو أمة أبداً، ومما ورد في ذلك: «مَا تَرَكَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) عِنْدَ مَوْتِهِ دَرَاهِمًا وَلَا دِينَارًا

وَلَا عَبْدًا وَلَا أَمَةً وَلَا شَيْئًا»<sup>(١٧)</sup>.

### الكلمة الأخيرة

يقرّ كبار الفقهاء في التيّار الديني السائد بأن السيرة النبوية المحكمة - التي هي بمنزلة المبيّن والمفسّر والبلاغ للقرآن - تخلو من أكاذيب ومختلقات مثل: الاسترقاق والتسرّي. ومن بين مشاهير فقهاء مصر يقول سيد سابق: «إن القرآن الكريم لم يرد فيه نصٌّ يبيح الرقّ، وإنما جاء فيه الدعوة إلى العتق. ولم يثبت أن الرسول(صس) ضرب الرقّ على أسيرٍ من الأسارى، بل أطلق أرقّاء مكة، وأرقّاء بني المصطلق، وأرقّاء حنين. وثبت عنه أنه(صس) أعتق ما كان عنده من رقيقٍ في الجاهلية. وأعتق كذلك ما أهدي إليه منهم»<sup>(١٨)</sup>.

وفي ما يتعلق ببعض أخبار الأحاد التي قد يفهم منها جواز التسرّي يجب ملاحظة عدد من الأمور:

١- يجمع كافّة الأصوليين في المذاهب الإسلامية تقريباً على أن خبر الواحد لا يورث اليقين أبداً، وأنه لا يفيد غير الظنّ. وعليه عند التعارض بين هذه الأخبار والنصوص الثابتة والقطعية للقرآن الكريم يجب أن تكون الأولوية للقرآن. يقول الفقيه والأصولي الكبير ابن حزم(٤٥٦هـ): «قال الحنفيون والشافعيون وجمهور المالكيين وجميع المعتزلة والخوارج: إن خبر الواحد ظني، ومعنى هذا عند جميعهم أنه قد يمكن أن يكون كذباً أو موهوماً فيه، واتفقوا كلّهم في هذا»<sup>(١٩)</sup>.

٢- حتى إذا غضضنا الطرف عن محكمات القرآن الكريم فإن أخبار الأحاد المنقولة في هذا الباب متناقضة ومتعارضة، وإن مجرّد الاستناد إليها لا يوصلنا إلى محصلة ثابتة.

٣- إن الكثير من هذه الأخبار قد اجتنّت من نسيجها، ولم يُعدّ بإمكانها بيان تمام الحقيقة والواقع دون نقصان. فإذا رُوي - على سبيل المثال - أن فلان الصحابي أو فلان التابعي كان يحتفظ بأكثر من أربع إماء فإن هذه الكثرة في الإماء لا تعني بالضرورة ثبوت التسرّي بالنسبة إلى آحادهنّ.

٤- إن الشيء الذي يؤكّد عليه جميع علماء أهل السنّة هو أن أعمال وسلوكيات



واجتهادات الأفراد - سواء أكانوا من الصحابة أو غيرهم - لا تُعدّ مصدراً للتشريع، وإنّ الحجية الدينية تقتصر على القرآن الكريم فقط، وإن السنة النبوية الصحيحة إنّ هي إلّا بمثابة البلاغ والبيان للقرآن الكريم. وإنه لمن الواضح جداً أنه لا يمكن اعتبار أيّ خبر - لمجرد انتسابه إلى النبي الأكرم (ص) - سنّة نبوية، بل إن السنة النبوية محدودة ومقيّدة بالقرآن الكريم، وخاضعة لقواعده وضوابطه؛ إذ من المحال أن يكون هناك تعارض وتخالف بين المبيّن (السنة النبوية) والمبيّن (القرآن الكريم).

٥. في ما يتعلّق بجواز الزواج من أكثر من أربع نساء بملك اليمين - الذي هو رأي التراث الفقهي الغالب - يقول الدكتور محمد عمارة ما معناه: «كما لا يجوز الزواج بأكثر من أربع حرائر في وقت واحد، ذهب بعض الفقهاء إلى القول بعدم تجاوز هذا العدد [الأربع] في مورد الإماء، أو الجمع بين الإماء والحرائر أيضاً. وعلى الرغم من أن جمهور الفقهاء لم يحدّدوا جواز التسريّ بأربع نساء فقط، إلّا أن الإمام محمد عبده ذهب - في فتواه بشأن تعدّد الزوجات - عند تفسير قول الله سبحانه وتعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء: ٣) - إلى القول: إن المسلمين يجمعون على أن الرجل يجوز له اتخاذ ما يشاء من الجواري، دون أن تكون هناك محدودية من ناحية العدد. بيد أن المفكر يمكنه أن يستتبط خلاف هذا الأمر من هذه الآية؛ لأن هذه الآية لا تبيح غير الأربعة<sup>(٢٠)</sup>. إن الاتجاه في صدر الإسلام يؤيد هذا الاجتهاد؛ إذ لم يقدم رجلٌ على التسريّ بأكثر من سُرّة واحدة... بيد أن الحقيقة التاريخية تثبت أنه عندما ارتفع عدد الأسرى، وتعدّدت قنوات الاستعباد، تمّ تجاوز هذا النموذج الإسلامي للتسريّ. ومن الخطأ بل الخطيئة تحميل وزر هذه الجريمة التاريخية للشرع الإسلامي<sup>(٢١)</sup>.

وفي ما يلي يجب التذكير بهذه النقطة، وهي أننا قد اقتصرنا في بحثنا على دراسة جميع آيات القرآن، والتعمّق في مفاهيم ومعاني عصر النزول، وعمدنا إلى بيان حقيقة مسألة ملك اليمين، دون حاجة إلى التراث الفقهي أو الروائي. ومن هنا نعتبر البحث منتهياً. ولكننا مع ذلك سوف نستند هنا إلى أخبار الأحاد الواردة في إطار هذه الحقائق أيضاً.

قال الصحابيّ عبد الله بن مسعود: «قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ (ص): يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنْ اسْتَطَاعَ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصَرِ، وَأَخْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ

يَسْتَطِيعُ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ؛ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ»<sup>(٢٢)</sup>.

إن نسيج هذه الرواية مرتبطٌ تمام الارتباط بتلبية الغريزة الجنسية، ولم يضع النبي طريقاً ثالثاً لهذه التلبية، وإنما حصرها بواحد من طريقتين؛ إما الزواج؛ أو العفاف عند عدم إمكان الزواج. نحن نعتقد أن مفاد هذه الرواية منسجمٌ تمام الانسجام مع هذه الآية القرآنية المتقدِّم ذكرها: ﴿وَلَيْسَتَغْفِرَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحاً حَتَّى يُغْفِرَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (النور: ٣٣).

إن النبي الأكرم(صس) - طبقاً لهذه الرواية - لم يذكر طريقاً غير الزواج لتلبية الغريزة الجنسية، ولم يذكر شيئاً باسم التسري مطلقاً. وعليه فإنه طبقاً للسنة النبوية تمنع أي إمكانية لو طء الإمام خارج إطار النكاح وعقد الزواج الشرعي. وفي ما يتعلق بحرمة الزواج من الأمة المتزوجة روى مالك بن أنس(١٧٩هـ): «عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ: إِنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ ابْتِاعَ وَلِيدَةً، فَوَجَدَهَا ذَاتَ زَوْجٍ، فَردَّهَا»<sup>(٢٣)</sup>. كما روى مالك أيضاً: «عَنْ مَالِكٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَامِرٍ أَهْدَى لِعُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ جَارِيَةً، وَلَهَا زَوْجٌ ابْتِاعَهَا بِالْبَصْرَةِ، فَقَالَ عُثْمَانُ: لَا أَقْرِبُهَا حَتَّى يُفَارِقَهَا زَوْجُهَا، فَأَرْضَى ابْنُ عَامِرٍ زَوْجَهَا فَفَارَقَهَا»<sup>(٢٤)</sup>.

ومع كل هذه التفصيلات علينا أن لا ننسى أن مجرد ذكر ظاهرة في القرآن لا ينهض دليلاً على جوازها أو مشروعيتها الأبدية. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن القرآن الكريم قد تحدّث مراراً وتكراراً عن الفقراء والمساكين، وقد وضع في بعض الموارد تعاليم من قبيل: قرض الحسنه، والصدقات، وما إلى ذلك، فهل يمكن لنا أن نستنتج من مثل هذه المقدّمة - أي وجود آيات بشأن الفقراء والمساكين - أن القرآن يعمل على تأسيس واستمرار ظاهرة الفقر والبؤس، وزيادة أعداد الفقراء والمساكين؟! من الواضح جداً أن الإجابة عن هذا السؤال هي النفي؛ إذ لا يوجد في أي موضع من القرآن الكريم أمرٌ أو حثٌّ على الافتقار أو الإبقاء على الفقر أو الدفع بالأشخاص نحو إفقار الآخرين. فكيف يذهب البعض؛ اعتماداً على وجود بعض الآيات المرتبطة بالعبيد والإماء والأحكام المرتبطة بهم، إلى القول بجواز واستمرار نظام العبودية، وغض الطرف عن الأحكام الصريحة النازلة في إطار إلغاء هذه الظاهرة والقضاء عليها؟! وهل يشتمل القرآن الكريم على آية واحدة تأمر بالعبودية والاستعباد والإبقاء على هذه

الظاهرة؟! كلاً أبداً، بل هناك آيات تدعو وتشجّع وتحثّ على تحرير العبيد، بل إن القرآن الكريم قد جعل بعض الكفّارات متمثلة في تحرير العبيد. وعليه يجب القول: إن القرآن الكريم كما لا يشتمل على أيّ حكمٍ أو أمرٍ في باب جواز وبقاء الفقر، فإنه لا يشتمل أيضاً على أيّ حكمٍ بشأن جواز وبقاء الرقّ والاستعباد أيضاً. وإن الاتجاه العام والصريح في آيات القرآن يسير ضمن إطار العمل على اجتثاث الفقر والعبودية.

وللأسف الشديد فإن الخلط بين أحكام النكاح وموضوع الملكية، واستمرار بحث العبيد والإماء - خلافاً لمسار تعاليم القرآن والسنة النبوية في الاجتثاث التدريجي لنظام الاستغلال -، قد أدّى بفقهاء العصر العباسي - في بعض الأحيان - إلى فتاوى مستغربة وغير أخلاقية. وسوف نختم بحثنا بذكر نموذج من هذه الفتاوى، مع التذكير بهذه الحقيقة الهامة، وهي أن السكوت النسبي الذي استمرّ على مدى سنوات وقرون تجاه الظواهر الخاطئة والباطلة في تراث المسلمين لا يشكل دليلاً وحجّة على أحقيتها وعدم بطلانها أبداً. وعلى حدّ تعبير الأستاذ الإمام محمد عبده: «إن الباطل لا يصير حقاً بمرور الزمن»<sup>(٢٥)</sup>.

قال ابن قدامة: «وَلَا يَجِبُ الْحَدُّ بِوَطْءِ جَارِيَةٍ مُشْتَرَكَةٍ بَيْنَهُ بَيْنَ غَيْرِهِ. وَبِهِ قَالَ مَالِكٌ، وَالشَّافِعِيُّ، وَأَصْحَابُ الرَّأْيِ. وَقَالَ أَبُو ثَوْرٍ: يَجِبُ. وَلَنَا، أَنَّهُ فَرَجٌ لَهُ مَلِكٌ، فَلَا يُحَدُّ بِوَطْئِهِ»<sup>(٢٦)</sup>.

ثم قال ابن قدامة بعد ذلك: «فَإِنْ وَطِئَ جَارِيَةً غَيْرَهُ فَهُوَ زَانٍ، سَوَاءً كَانَ بِإِذْنِهِ أَوْ غَيْرِ إِذْنِهِ؛ لِأَنَّ هَذَا مِمَّا لَا يُسْتَبَاحُ بِالْبَدْلِ وَالْإِبَاحَةِ، وَعَلَيْهِ الْحَدُّ إِلَّا فِي مَوْضِعَيْنِ: أَحَدُهُمَا: الْأَبُّ إِذَا وَطِئَ جَارِيَةً وَلَدِهِ، فَإِنَّهُ لَا حَدَّ عَلَيْهِ، فِي قَوْلِ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ، مِنْهُمْ مَالِكٌ، وَأَهْلُ الْمَدِينَةِ، وَالْأَوْزَاعِيُّ، وَالشَّافِعِيُّ، وَأَصْحَابُ الرَّأْيِ. وَقَالَ أَبُو ثَوْرٍ، وَابْنُ الْمُنْذِرِ: عَلَيْهِ الْحَدُّ»<sup>(٢٧)</sup>.

## الهوامش

- (١) انظر: الجصاص، أحكام القرآن ٢: ١٧٥.
- (٢) من الجدير بالذكر أن موضوع التكافؤ في الزواج لا ينحصر بشبه الجزيرة العربية في عصر النزول فقط، بل يمكن القول: إنها ظاهرة قائمة في جميع الثقافات، وتشكل مجمل التاريخ البشري إلى عصرنا هذا، إلى الحد الذي أخذت ملاحظة هذه الحقيقة تعد واحدة من شروط نجاح الزواج من وجهة نظر علماء علم النفس الأسري، حيث قالوا بأن هذا التكافؤ يشمل أموراً من قبيل: التكافؤ بين الزوج والزوجة في الانتماء الأسري، والمستوى الدراسي، والتناسب الظاهري، والمستويين الثقافي والمالي، وما إلى ذلك.
- (٣) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية ٣٤: ٢٦٦ - ٢٨٧.
- (٤) للوقوف على المزيد في هذا الشأن، انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية ٣٤: ٢٦٦ - ٢٨٧.
- (٥) تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ١٤: ١٧٣.
- (٦) الجصاص، أحكام القرآن ٣: ٣٣٠.
- (٧) انظر: النحل: ٧١؛ الروم: ٢٨؛ النساء: ٣٦.
- (٨) الجصاص، أحكام القرآن ٣: ٤١٠ - ٤١١.
- (٩) المصدر السابق ٣: ٤١١.
- (١٠) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة) ٧: ٥٤٨ - ٥٤٩.
- (١١) الزمخشري، الكشاف ٤: ٢٩١ - ٢٩٢، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٩٩٨م.
- (١٢) انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٧: ٤٣٠، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٣هـ.
- (١٣) الفراء، معاني القرآن ٢: ٢٢٦، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.
- (١٤) ذكر السيوطي في بيان أخلاق المتوكل (المعروف - لسخرية القدر - بمحيي السنة) قائلاً: (كان منهمكاً في اللذات والشراب، وكان له أربعة آلاف سرية، ووطأ الجميع). (السيوطي، تاريخ الخلفاء: ٢٥٥، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ٢٠٠٤م).
- (١٥) انظر: تفصيل الحادثة في كتاب الغدير ٦: ١١٨، ومصادرها المتعددة، حيث نقلت هذه الحادثة في بعض المصادر، وقد شجب كافة الصحابة فعل هذه المرأة، حيث تسرت بعبيدها دون عقد نكاح، وقاموا بتعزيرها. والملفت أنه قد تم نقل ما يشبه هذه الحادثة في عهد حكم عمر بن عبد العزيز أيضاً. (انظر: ابن عبد البر، الاستذكار في شرح مذاهب علماء الأمصار ٥: ٥١٦ - ٥١٧، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ٢٠٠٠م).
- (١٦) مقالة بعنوان (نواذر فقهي معتزلة وخوارج). (يمكن الحصول على نص محاضرة الدكتور المدرسي الطباطبائي في مؤسسة تاريخ بنياد فرند إسلامي ب طهران، في شهر فروردين، سنة ١٣٥٦هـ.ش، حيث تتوفر حالياً في مجموعة (تاريخيات): ٢٠٥ - ٢٢٦، نيوجرسي، ٢٠٠٩م).
- (١٧) صحيح البخاري، ج ٢٧٣٩.
- (١٨) سيد سابق، فقه السنة ٢: ٦٨٨، دار الكتاب العربي، ط٢، بيروت، ١٩٧٧م.

(١٩) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ١: ١١٩، دار الآفاق الجديدة، بيروت. ومن الجدير بالذكر أن عدداً من الأصوليين والفقهاء الحنابلة، من أمثال: القاضي أبو يعلى وغيره...، لم يكونوا يعتبرون خبر الواحد مفيداً للعلم. كما أن الكثير من الفقهاء والأصوليين الشيعة البارزين، من أمثال: السيد المرتضى، والقاضي ابن البراج، وابن زهرة الحلي، والطبرسي، وابن إدريس الحلي وغيرهم، كانوا يذهبون إلى هذا الرأي أيضاً. (انظر: الخراساني، كفاية الأصول: ٢٩٤، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث).

(٢٠) انتهى الاقتباس من كلام الإمام محمد عبده. انظر: الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ٢: ٩١.

(٢١) محمد عمارة، شبهات وإجابات حول مكانة المرأة في الإسلام: ١١٣ - ١١٤، نهضة مصر، ط١، القاهرة، ٢٠٠٨م.

(٢٢) صحيح البخاري، ح ٥٠٦٦؛ صحيح مسلم، ح ١٤٠٠.

(٢٣) موطأ مالك (برواية الشيباني)، ح ٧٩٤.

(٢٤) المصدر السابق، ح ٧٩٥.

(٢٥) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ٢: ٦٥١، دار الفضيلة، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٦م.

(٢٦) ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل ١٠: ١٥١.

(٢٧) المصدر السابق ١٠: ١٥٢.

# القصاص في القرآن الكريم

## قراءة جديدة

الشيخ روح الله ملكيان(\*)

«القصاص» لغة «مُقَاصَّةٌ وَلِيُّ الْمُقْتُولِ الْقَاتِلَ وَالْمَجْرُوحَ الْجَارِحَ، وَهِيَ مُسَاوَاتُهُ إِيَّاهُ فِي قَتْلِ أَوْ جَرْحٍ، ثُمَّ عَمَّ فِي كُلِّ مُسَاوَاةٍ»<sup>(١)</sup>. واصطلاحاً هو استيفاء أثر الجناية من قتل أو قطع أو جرح. وقد جاء القصاص وأحكامه في آيات قليلة من القرآن، أهمها: الآية ١٧٨ من سورة البقرة، والآية ٤٥ من سورة المائدة، فينبغي الكلام حول القصاص ذيلًا للآيتين المتكفلتين لبيان أحكامه.

### الآية الأولى

وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بِعَدْوٍ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٨). ولها فقرات خمس نبحث عن كل منها على حدة.

### الفقرة الأولى

قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾. الكتابة هنا كتابة التشريع، ونظائره في القرآن كثيرة، منها: هذه الآية: ﴿أَحْلَلْ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ

---

(\*) أستاذ وباحث في حوزة قم العلمية.

فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَأَنْتُمْ مَأْمُورُونَ مَا كُتِبَ اللَّهُ لَكُمْ... (البقرة: ١٨٧)؛ ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٨٠)؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣)؛ ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ...﴾ (البقرة: ٢١٦)؛ ﴿...هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَنْ لَا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَنْ لَا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ٢٤٦)؛ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كُتِبَ عَلَيْنَا الْقِتَالُ...﴾ (النساء: ٧٧)؛ ﴿وَلَوْ أَنَا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ...﴾ (النساء: ٦٦)؛ ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...﴾ (المائدة: ٣٢)؛ ﴿...وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (الحديد: ٢٧)؛ ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ...﴾ (النساء: ٢٤).

وإن استعملت في القرآن كثيراً في غير التشريع أيضاً، كما في هذه الآي: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كُتِبَ اللَّهُ لَكُمْ...﴾ (المائدة: ٢١)؛ ﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كُتِبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ...﴾ (الأنعام: ١٢)؛ ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كُتِبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ...﴾ (الأنعام: ٥٤)؛ ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كُتِبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا...﴾ (التوبة: ٥١)؛ ﴿كُتِبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (المجادلة: ٢١)؛ ﴿...أُولَئِكَ كُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ...﴾ (المجادلة: ٢٢)؛ ﴿وَلَوْلَا أَنْ كُتِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءُ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا...﴾ (الحشر: ٣). فالمراد بها في هذه الآي الكتابة التكوينية.

والكتابة التشريعية لا تختص بتشريع الحكم الإلزامي، بل هي أعم من تشريع

الحكم الترخيصي. خلافاً للفخر الرازي، حيث قال: «إنَّ قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ»<sup>(٢)</sup>؛ فإنه - كما سيأتي - مردودٌ بقوله تعالى: «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ... فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ» (البقرة: ١٨٧).

ثم إن متعلّق التشريع إمّا حكمٌ إلزاميٌّ لا يجوز إلّا امتثاله؛ وإمّا حكمٌ ترخيصيٌّ يجوز امتثاله وتركه. وبما أنَّ المترائي من الحكم الإلزامي هو المشقة والكلفة على الذي كُلف به - ولذا قد يكرهه المكلف، كما صرّحت به آية القتال (البقرة: ٢١٦) - فإذا أنشئ الحكم بالفعل المتعدّي بـ «على» فالحكم إلزامي، كما في آيات القصاص والصوم والوصية والقتال. ولذا قال الرازي في تفسيره: «لفظة «عليكم» مشعرة بالوجوب»<sup>(٣)</sup>. وفي عكسها إذا كان الحكم ترخيصياً يترأى منه المنفعة والرخصة والسهولة ونحوها فالحكم يُنشأ بالفعل المتعدّي بـ «اللام»، مثل قوله: «فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ» (البقرة: ١٨٧). كما أنَّ الأمر في التحريم (وهو حكمٌ إلزامي) والإحلال (وهو حكمٌ ترخيصي) كذلك، قال تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأُولَ الْأُحْلَاءِ... وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ» (النساء: ٢٣ - ٢٤)، وقال: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ... أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ» (المائدة: ٣ - ٤). ولهذا جمع بين «التحريم» و«كتب على» في قوله: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ... كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ» (النساء: ٢٣ - ٢٤)، وبين «الإحلال» و«كتب لـ» في قوله: «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ... فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ» (البقرة: ١٨٧). وعليه لا بدُّ أن يكون القصاص المنشأ بقوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ» حكماً إلزامياً أيضاً. ثمَّ إنّه إذا كان القصاص حكماً إلزامياً على المؤمنين فلا يجوز تركه، كما أنَّ الأحكام المنشأة بقوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ» في الصيام والقتال وغيرهما لا يجوز لأحد تركه - إلّا لمن استثنته نفس الآيات -، مع أنَّنا نرى أنَّ العفو وترك القود جائزٌ بتصريح الآية، وبإجماع الفريقين. هذا أولاً. وثانياً: إنَّ قود القاتل من الأحكام الإلهية التي شرّعه الله تعالى في التوراة، كما صرّح به القرآن في الآية ٤٥ من سورة المائدة، قد مضت عليه قرونٌ من السنين، وكان من سنن العرب في الجاهلية أيضاً، وليس



حكماً جديداً، كما يتراءى جدته من قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ وثالثاً: الظاهر من «عليكم» أن هذا الحكم مما اختص به المسلمون. ورابعاً: ليست في تشريع استيفاء القود كلفة على المؤمنين، بل هو حكم مقبول مطبوع لهم بجعل هذا الحق لأولياء الدماء، كما صرح به صاحب الميزان، حيث قال: «إن القصاص في القتلى أمر يوافق حس الانتقام الثائر في نفوس أولياء القتولين، ويلائم الشح الغريزي الذي في الطباع أن ترى القاتل حياً سالماً يعيش ولا يعبأ بما جنى من القتل... فهذان - أعني القصاص والوصية - حكمان مقبولان بالطبع عند الطباع»<sup>(٤)</sup>.

وبناءً على هذا كله يكون المراد من «القصاص» - لا محالة - حكماً موصوفاً بكونه مستحدثاً أولاً، ومختصاً بالمسلمين ثانياً، وإلزامياً ثالثاً، وفيه كلفة رابعاً. فلا يمكن أن يكون المراد منه أن يفعل بالجاني مثل ما جنى؛ إذ ليس في مجازاة الجاني شيء من هذه الخصوصيات الأربع المذكورة. بل المراد منه ليس إلا المساواة في القتلى في صفات ذكرتها الآية، وخصوصاً بقريته ما حكي أن الآية نزلت في أقوام إذا كان لهم عدة ومنعة فقتل عبد قوم آخرين عبدتهم قالوا: لا نقتل به إلا حراً؛ تعزراً لفضلهم على غيرهم. وهكذا إذا قتلت لهم امرأة. ومن المعلوم أن المساواة في القتلى حكم مستحدث في الشريعة الإسلامية، مختص بالمسلمين، غير مسبوق بمثله في الشرائع الإلهية السابقة عليها. وأيضاً هو إلزامي لا يجوز لأحد التخطي عنه؛ إذ لولي الدم إما طلب قود القاتل، فيجب عليه رعاية المساواة المذكورة في الآية، وإما العفو فلا يقدح حينئذ في رعاية المساواة؛ إذ المساواة صارت سالبة بانتفاء موضوعها. وأيضاً فيه كلفة على المؤمنين؛ إذ عدم القود - لفقد المساواة في كثير من المواضع التي كانوا يقودون القاتل - كلفة على طباعهم المألوفة على قتل القاتل مطلقاً في الجاهلية أو على الشريعة التوراتية.

ولا يخفى أن فهم المراد من كلمة «القصاص» يؤثر أثراً كبيراً في فهم المراد من بقية الآية، وتعيين متعلق الجار في قوله: ﴿فِي الْقَتْلَى﴾، وفهم ارتباط فقرة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ مع فقرة ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾، وتعيين المشار إليه في فقرة ﴿ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ وغيرها، ولذا أطلنا الكلام لدراسة معناه، فتأمل جيداً.

وكذلك قوله تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٤) يدلّ بوجوه ثلاثة على أنّ هذا المعنى هو المعنى بالقصاص: أولها: إنّ الحرّمات لا يتأتّى فيها القود. ثانيها: إنّ لو كان المراد بالقصاص المجازاة بالمثل في الحرّمات لقال: «والحرّمات بالحرّمات»، كما قال قبله: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ﴾. ثالثها: إنّ لو كان المراد بالقصاص المجازاة بالمثل فيها لكان قوله المتفرّع عليه: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ...﴾ مستدركاً. وعلى هذا فيكون مراد الآية أنّ الحرّمات متساوية، فمن اعتدى عليكم بهتك حرمة من حرّماتكم فاعتدوا عليه بمثل اعتدائه، واهتكوا عليه تلك الحرمة؛ إذ الحرّمات متساوية. وفي قوله: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ... وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥) أيضاً دلالة أخرى على إرادة هذا المعنى، نذكرها عند الكلام حول الآية.

وبهذا المعنى للقصاص صرح كثير من المفسرين<sup>(٥)</sup>.

ولا يخفى أنّ المماثلة والمساواة والمعادلة والمكافأة ونحوها، ممّا جاء في كلمات المفسرين والمترجمين في توضيح كلمة «القصاص»، ألفاظاً قريبة المعاني، تدلّ على عدم زيادة أحد الشئيين على الآخر، وعدم نقصه منه، في القدر والمقدار والفضل والعلو ونحوها، بحيث يمكن سدّ أحدهما مسدّد الآخر.

وأيضاً ترجم كثير من المترجمين قوله: ﴿وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ﴾ هكذا: «حرمتها را برابري است» (روض الجنان)، «حرامها با هم برابرند» (الفارسي)، «حرمتها را مساوات و برابري است» (فيض الإسلام، أطيّب البيان)، «حرمتها برابر است» (المعزّي)، «حرمتها را مساوات است» (منهج الصادقين).

إنّ قال قائل: إنّ أكثر هؤلاء المفسرين فسّروا المساواة المذكورة في كلامهم بقولهم: «وهو أن يفعل بالقاتل مثل ما فعله بالمقتول»<sup>(٦)</sup>، أو بقولهم: «بأن يعامل غيره بمثل ما يعامله به في هذا المجال»<sup>(٧)</sup>، أو قولهم: «أن يسلك بالقاتل في طريق المقتول الذي سلّكه به لما قتله»<sup>(٨)</sup>، أو قولهم: «بحيث يفعل في القاتل العائد ما فعل في المقتول»<sup>(٩)</sup>، أو قولهم: «بأن تقتلوا القاتل عقوبة له على جريمته، مع مراعاة المساواة»<sup>(١٠)</sup>، ونحوها، فكيف قلتم: إنّ هؤلاء صرّحوا بأنّ معنى القصاص هو المساواة؟

نجيبه بأن تفسيرهم للمساواة بهذه العبارات لا ينافي قولنا بتصريحهم بأن معنى القصاص هو المساواة؛ فإنّ تصريحهم ذاك منبثق عن اللغة العربيّة وأدبها، وهذه العبارات آراؤهم وأنظارهم التفسيرية. وغرضنا من حكاية تصريحاتهم هو التأكيد على تبنيهم على أنّ هذا هو معنى القصاص، وإنّ شدّوا عن الصواب في تفسيره. وعلى أيّ حال فتصريحهم بهذا غير مُنكَرٍ، ودلالة الآية على هذا المعنى قويّة، غير مفتقرة إلى أنظار المفسّرين وآرائهم.

وبهذا ظهر اندفاع ما قيل: كيف قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ بمعنى «فُرض» والأولياء مخيرون بين القصاص والعفو؟! وكذلك ظهرت الخدشة في دفعه بما قاله القطب الراوندي في فقه القرآن،

حيث قال: «قلنا عنه جوابان: أحدهما: إنّه فرض عليكم ذلك إن اختار أولياء المقتول القصاص، والفرض قد يكون مضيّقاً وقد يكون مخيّرًا فيه. والثاني: فرض عليكم ترك مجاوزة ما حدّ لكم إلى التعديّ فيما لم يجعل لكم، والقصاص الأخذ من الجاني مثل ما جنى، وذلك لأنّه مثال لجنايته»<sup>(١١)</sup>.

وأيضاً ظهرت الخدشة في نحو ممّا قاله السمرقندي في تفسيره بحر العلوم: «إن قيل: الفرض على مَنْ يكون، على الوليّ أو على غيره؟ قيل له: الفرض على القاضي إذا اختصموا إليه، بأن يقضي على القاتل بالقصاص إذا طلب الوليّ؛ لأنّ الله تعالى قد خاطب جميع المؤمنين بالقصاص، ثمّ لا يتهيأ للمؤمنين جميعاً أن يجتمعوا على القصاص، فأقاموا السلطان مقام أنفسهم في إقامة القصاص، فخاطب الوليّ بالقصاص، وخاطب غيره بأن يعين الوليّ على ذلك»<sup>(١٢)</sup>.

وكذلك نحو هذا السؤال والجواب في جملة من التفاسير؛ فهم لو أصابوا في فهم المراد من القصاص اندفعت عندهم هذه السؤالات قبل أن يدفعوها بهذه الجوابات. فما ألجأهم إلى هذه المحامل إلّا الشذوذ عن إدراك الصواب في فهم كلمة من كلمات الكتاب.

وإذا كان هذا هو المراد بالقصاص فالكلام بمفاده يدلّنا على أن متعلّق ﴿في القَتْلِ﴾ هو ﴿القَصَاصُ﴾، ويكون «القتلى» ظرفاً للقصاص، خلافاً لما في بيان السعادة<sup>(١٣)</sup> والجدول في إعراب القرآن<sup>(١٤)</sup>؛ حيث جعلاً ﴿كُتِبَ﴾ متعلّق الجار. وخلافاً

لإعراب القرآن وبيانه<sup>(١٥)</sup> وإعراب القرآن الكريم<sup>(١٦)</sup>، حيث قالوا: إنّ الجار والمجرور يتعلّقان بمحذوفٍ حالٍ من القصاص؛ إذ الأقرب - أي القصاص - يمنع الأبعد. هذا أولاً. وثانياً: إنّ المستفاد من الآية أنّ المكتوب على المسلمين هو المساواة في القتل، لا أنّ المكتوب عليهم في القتل هو المساواة. وثالثاً: إنّ التقدير خلاف الأصل، ولا دليل له في الآية. وهذه قرينة أخرى على كون المراد من القصاص هو المساواة؛ إذ لو كان المراد منه القود لزم أحد المحذورين، أحدهما: التجوّز في الظرفية، ولذا قال ابن عاشور في التحرير والتنوير: «في» من قوله: ﴿فِي الْقَتْلِ﴾ للظرفية المجازية، والقصاص لا يكون في ذوات القتلى، فتعيّن تقدير مضاف<sup>(١٧)</sup>، وأراد بالتقدير «في قتل القتلى». ثانيهما: التجوّز في معنى «في» بحمله على السببية<sup>(١٨)</sup>، واستشهد لها بقوله تعالى: ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾ (يوسف: ٣٢)، وقوله: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (الأنفال: ٦٨)، وبالنبويّات: «إنّ امرأة دخلت النار في هرة»، و«في النفس المؤمنة مائة من الإبل»، و«في خمس من الإبل شاة».

ولكنّ كلا المجازين - إنّ قلنا بالمجاز في القرآن - لا قرينة لهما. ولذا قال الرازي: «لفظة «في» للظرفية محققاً أو مقدراً... ومن الفقهاء من قال: إنّها للسببية كقوله عليه الصلاة والسلام: «في النفس المؤمنة مائة من الإبل». وهو ضعيف؛ لأنّ أحداً من أهل اللغة ما ذكر ذلك، مع أنّ المرجع في هذه المباحث إليهم<sup>(١٩)</sup>. ووافقته المحقق الحلّي في معارج الأصول بقوله: «في للظرفية خاصّة. وقيل: للسببية، كقوله ﷺ: «في خمس من الإبل شاة». ولا يعرفه أهل اللغة<sup>(٢٠)</sup>. والحق أنّ «في» يفيد نوعاً من الظرفية خفيت على القائلين بكونه للسببية في هذه المواضع وفي غيرها، مثل: ﴿قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ﴾، و﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، و﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾، و﴿وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾، و﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ﴾، و﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْحُمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾. وعليه فالمتعيّن حمل الكلام على حقيقته بأن يكون «في» للظرفية، والمتعلّق هو «القصاص».

﴿الْقَتْلُ﴾ جمع «القتيل»، بمعنى المقتول، ويجوز كونه أعمّ من المقتول فعلاً ومن القابل للقتل قابليةً قريبة، بحيث يكون متوقعاً للقتل. وليس إطلاق القتل عليه مجازياً مجاز الأول أو المشاركة، بل هذا الإطلاق حقيقيّ. خلافاً للسيد عليخان المدني، حيث

عده مجازاً، وقال: «والصواب أنهما لأي الميت والميت بمعنى حقيقة في مَنْ مات، وخصّ المشدّد باستعماله في الحيّ مجازاً على سبيل الاستعارة، أي كأنه ميتّ، تنزيلاً لما يقع لا محالة، مأوّلّة الواقع، لا بمعنى أنّه سيموت»<sup>(٢١)</sup>. وهذه الأعميّة قد تستفاد بالسياق من الصفات المشبّهة، كما أنّ «الميت» في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ (الزمر: ٣٠) بمعنى أنّك قابل للموت، ولك شأنية الموت، وأنهم كذلك، لا بمعنى أنّك ميت فعلاً، وأنهم أموات فعلاً. وذلك واضح صريح به أئمة اللغة والأدب، كما في الفروق اللغوية ولسان العرب والقاموس المحيط وغيرها. ويدلّ عليه أيضاً قوله: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ... ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ﴾ (المؤمنون: ١٤ - ١٥).

وعليه يكون المراد من «القتلى» في الآية قتيلين: أحدهما: المقتول فعلاً؛ والثاني: المقتول قريباً قوداً، وهو القاتل؛ فإنّ استعمال الفاعل بمعنى الفاعل كثير، حتّى سمى الصرفيون الصفة المشبّهة اسمَ الفاعل، سواء أفاد المبالغة أيضاً أم لا، كالعليم والتقدير والسميع والشهيد والجليس والعقيد. فيجوز أن يكون القتل هنا كذلك، وإن كان نادراً. ففي تاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر: «إنّ حجر بن عدي كان عند زياد، وهو يومئذٍ على الكوفة، إذ جاءه قومٌ قد قتل منهم رجلٌ، فجاء أولياء القتل لأي القاتل وأولياء المقتول، فقالوا: هذا قتل صاحبنا، فقال أولياء القاتل: صدقوا، ولكن هذا نبطيّ وصاحبنا عربيّ، ولا يُقتل عربيّ نبطيّ، فقال زياد: صدقتم، ولكن أعطوهم الدية...»<sup>(٢٢)</sup>. وكذا إرادة معنيين من اللفظ المشترك بينهما غير مُنكر، ففي كتاب الضمان من الروضة البهية: «وكذا لا يُشترط علمه بالغريم، وهو المضمون عنه... ويمكن أن يريد به الأعمّ منه ومن المضمون له». فالشارح جوّز للمصنّف استعمال «الغريم» المشترك بين الدائن والمدين في كليهما، وهو لفظ مفرد. ثمّ استعمل نفسه أيضاً لفظ «الغريم» وأراد به كليهما. مع أنّه لم يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فقال في المحرّمات بالمصاهرة: «والمشترك لا يُستعمل في معنييه معاً». وانظر أيضاً كلامه حول بطلان الصلاة بالتأمين. هذا مضافاً إلى أنّه تعالى لو أراد المقتولين بالفعل فقط لقال: «للقتلى». وأيضاً من المعلوم أنّ رعاية المساواة في «المقتولين بالفعل» غير مقدور، وما يقدر عليه المؤمنون هو رعاية المساواة بين القاتل والمقتول. فهذه

قرينة أخرى على أن المراد بالقصاص «المساواة»، فقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ معناه: «شرع عليكم المساواة بين المقتول والقاتل».

**فإن قيل:** إذا كان القصاص عبارة عن المساواة كان مفهوم الآية إيجاب المساواة، وعلى هذا التقدير لا تكون الآية دالة على إيجاب القتل البتة، بل أقصى ما في الباب أن الآية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذي يكون مشروعاً. وعلى هذا التقدير تسقط دلالة الآية على كون القتل مشروعاً بسبب القتل.

**يُقال:** إن آية ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ كافية في جوازه، ولا نحتاج في مشروعية القتل إلى إثبات وجوبه، بل يكفي في مشروعيته صرف الجواز. وأيضاً إذا دلت الآية على وجوب التسوية في القود فكان جواز أصل القتل مفروغاً عنه. وبعبارة أخرى - كما في مفاتيح الغيب<sup>(٢٣)</sup> -: التسوية في القتل صفة القتل، وإيجاب الصفة يقتضي إيجاب الذات، فكانت الآية مفيدة لجواز القتل من هذا الوجه.

والمراد هنا بالقتل هو القتل عمداً؛ وذلك لأن قتل الخطأ جاء أحكامه في الآية ٩٢ من سورة النساء، حيث قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ...﴾.

فتحقق مما ذكرنا إلى هنا أن الآية تفيد أن الله - تبارك وتعالى - أوجب على المؤمنين رعاية المساواة بين القاتل والمقتول. ولكن هذه المساواة مجملة، والمساواة بينهما في جميع الجهات بل في أكثرها متعذرة. ولذا جعل الفقهاء - تبعاً للعرف - الحيوان، وخصوصاً الإنسي منه، من القيميات، فلولا تعذر المساواة فيه لجعلوه من المثليات. والمساواة في بعضها ترجيح بلا مرجح. فيعود الأمر إلى تعذر امتثال المساواة لو لم يُجل الله تعالى تعيينه إلى نبيه أو لم يكن في كلامه ما يفسر هذه المساواة. ولهذا عقب تعالى إيجاب المساواة بقوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾. وعليه فلا يصح إلى كلام حكي في التحرير والتنوير<sup>(٢٤)</sup> من الحنفية من أن قوله تعالى: ﴿فِي الْقَتْلِ﴾ هو نهاية الكلام، وقوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ...﴾ جاء بعد ذلك، وقد ثبت عموم المساواة بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾؛ لأن القتل عام وخصوص آخر الآية لا يبطل عموم أولها؛ أو قولهم المحكي في البحر المحيط<sup>(٢٥)</sup> من أن قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ جملة مستقلة بنفسها، وقوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ...﴾ ذكر

لبعض جزئياتها، فلا يمنع ثبوت الحكم في سائر الجزئيات؛ أو نحوه المحكي في أحكام القرآن، لابن العربي<sup>(٣٦)</sup>. ولا يخفى أن هذا الكلام وأشباهه ناشئ من سوء الفهم للمراد من القصاص؛ فإنهم زعموا أن المراد منه القود، فأخطأوا ثم أخطأوا. وعلى ما ذهبنا إليه فالجواب واضح. وعلى مذهبهم فالجواب ما أجاب عنه ابن عاشور في التحرير والتتوير بقوله: «يَرِدُ على هذا أنه لا فائدة في التفصيل لو لم يكن مقصوداً، وإن الكلام بأواخره، فالخاص يخص العام لا محالة، وإنه لا محيص من اعتبار كونه تفصيلاً، إلا أن يقولوا: إن ذلك كالتمثيل»<sup>(٣٧)</sup>.

### الفقرة الثانية

قوله تعالى: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى﴾ بجمله الثلاث - المتركب كل منها من مبتدأ وخبره - يفسر «القصاص» المعتبر في القتل ويبينه<sup>(٣٨)</sup>. والباء للمقابلة، وهي الباء الداخلة على الأعواض، كما في قولك: «الكتاب بدينار»، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (المائدة: ٤٥). وهذه الباء تتعلق بما يقتضيه المقام. ففي البيع إذا قيل: «الكتاب بدينار» فمقتضى المقام أن تتعلق بأحد مشتقات البيع، مثل: بعت وأبيع وبيع ونحوها. وفي الصلح إذا قيل: «الكتاب بدينار» فمقتضى المقام أن تتعلق بأحد مشتقات الصلح، مثل: صالحت وصالحنا ووصلح ونحوها. وهكذا في الهبة المعوضة وسائر المعاوضات. وفي قوله تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (المائدة: ٤٥)، وهو في مقام القود، مقتضى المقام أن يتعلق «بِالنَّفْسِ» بأحد مشتقات القود أو القتل، نحو: «يقاد» أو «يقتل». وفي آيتنا المبحوث عنها - وهي في مقام القود أيضاً - مقتضى المقام أن يتعلق الجار كذلك بأحد مشتقات القود أو القتل.

هنا، وقبل التدبر لهذه الفقرة المباركة بجملاتها الثلاث، نذكر مثلاً افتراضياً؛ ليتضح أن لبعض العناوين الثلاثة (أي الحر والعبد والأنثى) المذكورة تقدماً على بعضها، فضلاً عما له من التقدم الذكرى.

كانت لطلاب صف ثلاثة أنواع من الكتاب، عناوينها «الألف» و«الباء» و«الجيم»، ولكل طالب مجلد واحد من عنوان واحد. أولئك الطلاب ربما كانوا

يُتْلَفُونَ كَتَبَ زَمَلَاتِهِمْ، فَوْضِعَ مَعْلَمُهُمْ . جِزَاءً لِإِتْلَافِ الْكَتَبِ . قَانُونًا بِهَذَا الْمَضْمُونِ: «كُلُّ طَالِبٍ أَتْلَفَ كِتَابَ زَمِيلِهِ يُؤْخَذُ كِتَابُهُ». فِي هَذَا الْقَانُونِ لَمْ يُلَحَظْ عِنَاوَانُ الْكِتَابِ التَّالِفِ، وَلَا عِنَاوَانُ الْكِتَابِ الْمَأْخُوذِ جِزَاءً، بَلْ يُؤْخَذُ كِتَابُ الْمُتْلِفِ مَعَهُمَا كَانَ عِنَاوَانُهُ، وَمَعَهُمَا كَانَ عِنَاوَانُ الْكِتَابِ الَّذِي أَتْلَفَهُ. ثُمَّ مَضَتْ بَرَهَةٌ، فَوْضِعَ الْمَعْلَمُ قَانُونًا آخَرَ نَاضِرًا إِلَى الْقَانُونِ الْأَوَّلِ، وَهُوَ: «تَجِبُ رِعَايَةُ التَّسَاوِيِّ فِي الْكَتَبِ: يُؤْخَذُ كِتَابُ الْأَلْفِ بِكِتَابِ الْأَلْفِ، وَكِتَابُ الْبَاءِ بِكِتَابِ الْبَاءِ، وَكِتَابُ الْجِيمِ بِكِتَابِ الْجِيمِ». هَذَا الْقَانُونُ أَسْهَلَ مِنَ الْقَانُونِ الْأَوَّلِ؛ إِذْ خِلَافًا لِلأَوَّلِ لَا يُؤْخَذُ كِتَابُ الْمُتْلِفِ جِزَاءً لِإِتْلَافِ أَيِّ كِتَابٍ، بَلْ أُوجِبُ فِيهِ مِرَاعَاةُ التَّسَاوِيِّ بَيْنَ التَّالِفِ وَالْمَأْخُوذِ. وَبِمَا أَنَّ الْقَوَانِينَ الْجِزَائِيَّةَ وَضِعَتْ رَدْعًا عَنِ الْجَرَمِ، فَضْلًا عَنْ كَوْنِهِ جِزَاءً عَلَيْهِ، فَوْضِعَ الْقَانُونُ الثَّانِي حَالِكًا عَنْ أَنَّ الطَّلَابَ حِينَئِذٍ كَانُوا يَتْلَفُونَ الْكَتَبَ أَقَلَّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى زَمَانٍ وَضِعَ الْقَانُونُ الْأَوَّلُ عَلَيْهِمْ، وَارْتَفَعَتْ الْحَاجَةُ إِلَى الْقَانُونِ الْأَوَّلِ الَّذِي كَانَ أَشَدَّ. فَلَنُدْرِسُ جَمَلَاتِ هَذَا الْقَانُونِ كَمَا هِيَ.

١. «تَجِبُ رِعَايَةُ التَّسَاوِيِّ فِي الْكَتَبِ»: الْمُرَادُ بِ«الْكَتَبِ» مَا هُوَ أَعَمُّ مِنَ الْكِتَابِ التَّالِفِ وَالْكِتَابِ الْمَأْخُوذِ.

٢. «يُؤْخَذُ كِتَابُ الْأَلْفِ بِكِتَابِ الْأَلْفِ»: هَذِهِ أَوَّلُ جُمْلَةٍ تَفَسِّرُ التَّسَاوِيَّ الْمَذْكُورَ قَبْلَهَا، تَقُولُ: إِنَّ أَخْذَ كِتَابِ الْأَلْفِ بِإِزَاءِ إِتْلَافِ كِتَابِ الْأَلْفِ تَسَاوٍ. وَبِمَا أَنَّ هَذِهِ الْجُمْلَةُ وَمَا بَعْدَهَا تَحْدِيدٌ لِلتَّسَاوِيِّ . وَلَا تَحْدِيدٌ إِلَّا مَعَ الْجَامِعِيَّةِ وَالْمَانِعِيَّةِ . فَتَمْنَعُ عَنْ أَنْ يَكُونَ غَيْرُهُ تَسَاوِيًّا، فَتَعْنِي أَنَّ أَخْذَ كِتَابِ الْأَلْفِ بِإِزَاءِ كِتَابِ الْبَاءِ أَوْ كِتَابِ الْجِيمِ لَيْسَ تَسَاوِيًّا (قَضِيَّةٌ لِلتَّحْدِيدِ)، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ كِتَابُ الْأَلْفِ مَسَاوِيًّا لِغَيْرِهِ مِنَ الْكَتَبِ وَمَعَ ذَلِكَ لَا يَعْتَبَرُ الْمُقْتَنُّ أَخْذَهُ بِإِزَاءِ إِتْلَافِ غَيْرِهِ تَسَاوِيًّا. وَهَذَا يَفِيدُنَا . بِدَاهَةٍ . أَنَّ كِتَابَ الْأَلْفِ لَا يَسَاوِي غَيْرَهُ. فَلَا بُدَّ حِينَئِذٍ أَنْ نَسْأَلَ: لِمَاذَا لَمْ يَعْتَبَرِ الْمُقْتَنُّ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ كِتَابَ الْأَلْفِ مَسَاوِيًّا لِغَيْرِهِ، بَلْ اعْتَبَرَ الْأَلْفَ مَسَاوِيًّا لِلأَلْفِ فَقَطْ؟

وَالْجَوَابُ: إِنَّ اعْتِبَارَ وَجْعَلِ عَدَمَ التَّسَاوِيِّ بَيْنَ عِدَّةِ أَفْرَادٍ أَوْ أَشْيَاءَ عِبَارَةٌ أُخْرَى عَنْ اعْتِبَارِ وَجْعَلِ الْفَضْلَ لِبَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ. فَلِلْمُقْتَنِّ فِي الْحُكْمِ بَعْدَ مَسَاوَاةِ بَعْضِ هَذِهِ الْعِنَاوِينَ الثَّلَاثَةِ لِبَعْضِهَا الْآخَرِ حُكْمٌ بِفَضْلِهِ عَلَيْهِ، وَلَوْ كَانَ فَضْلًا اعْتِبَارِيًّا مَبْتَنِيًّا عَلَى الْفَرْضِ وَاجْعَلِ. وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ وَاضِعَ الْقَانُونِ لَا يَقْدِرُ قَبْلَ وَضْعِهِ وَلِحَاطِ



الفضل (ولو فضلاً اعتبارياً، لا الواقعي ونفس الأمر) أن يحكم بأن أي فرد من عنوان فلان مساو لأي فرد من نفس العنوان فقط؛ إذ بدون لحاظ هذا الفضل يكون أي فرد من أي كتاب بأي عنوان مساوياً لأي فرد من أي كتاب بأي عنوان. وبعبارة أوضح: ليس في وسع المقتن أن يحكم بتساوي أي فرد من كتاب الألف مع أي فرد من كتاب الألف خاصة، على الرغم من اعتقاده واعتباره بأن أي فرد من كتاب الباء أو الجيم متساو مع أي فرد من كتاب الألف.

ومع العلم بأن الحكم بعدم التساوي بين كتاب الألف وغيره عبارة أخرى عن الحكم بفضل لبعض الكتب على بعضها الآخر حينئذ إما أن يكون كتاب الألف أفضل من كتاب الباء والجيم، أو هما أفضل منه، ومن البديهي أن الأفضل هو ما لا يؤخذ بإزاء غيره، وهو كتاب الألف. وأيضاً إن غرض المقتن من وضع قانون التساوي للكتب أن لا يجازى المتلف بأكثر مما أُلّف، لا أن لا يجازى أصلاً ولو بأقل مما أُلّف إذا لم يكن له ما يساوي التالف؛ إذ قانون التساوي - كما يظهر من اسمه - لإجراء التساوي بين ما أُلّف وما يؤخذ، فيمنع عما زاد عن التالف، وأما أخذ ما هو أقل مما أُلّف فلا ينال في التساوي ليمنع عنه قانون التساوي. وبعبارة أوضح: لا يصح أن يقال: إن كتاب الباء أو الجيم أفضل من كتاب الألف، لكن لا يؤخذ كتاب الألف عوضاً عن إتلاف أحدهما، قضية لقانون التساوي. وبالعكس أيضاً لا يصح أن يقال: إن كتاب الألف أدون من كتاب الباء أو الجيم، ولكن إن أُلّف طالب كتاب زميله الباء أو الجيم لا يؤخذ كتابه الألف؛ رعاية للتساوي. وبهذا ظهر أن جملة «يؤخذ كتاب الألف بكتاب الألف» تفيد أن كتاب الألف لا يؤخذ عوضاً عن إتلاف سائر الكتب غير الألف، ولكن يؤخذ أي كتاب عوضاً عن إتلافه. وهذا المفاد لا يعارضه مفاد الجملتين الآتيتين؛ إذ تقدمها عليهما يمنعهما عن إفادة ما ينافيها، كما سيأتي.

٣. «يؤخذ كتاب الباء بكتاب الباء». هذه ثاني الجملات المفسرة للتساوي المذكور، تقول: إن أخذ كتاب الباء بإزاء إتلاف كتاب الباء تساوي. وبما أن هذه الجملة أيضاً - كما قبلها وما بعدها - تحديد للتساوي فتعني (قضية للتحديد) أن أخذ كتاب الباء بإزاء كتاب الألف أو كتاب الجيم ليس تساويًا. ولكن هذه الجملة التحديدية تابعة لسابقتها في الدلالة، وقد ثبت بالسابقة أن أخذ كتاب الباء عوضاً عن

إتلاف كتاب الألف لا ينافي قانون التساوي، وعليه لا يثبت باللاحقة ما ينافي السابقة. مضافاً إلى أنه إذا أخذ الباء بإتلاف الباء - والباء يؤخذ بإتلاف مثله - فأن يؤخذ بالألف الأفضل أولى. وبعبارة أخرى - كما قلنا في الجملة السابقة -: إن كتاب الألف لا يساوي كتاب الباء أو كتاب الجيم، ولكن عدم تساويه لهما ناشئ عن فضله عليهما، وأخذ الأدون عوضاً عن الأفضل لا ينافي قانون التساوي. وبناءً على ما تقدّم ثبت أن جملة «يؤخذ كتاب الباء بكتاب الباء» تمنع عن أخذ كتاب الباء عوضاً عن إتلاف كتاب الجيم، ولكن بما أن كتاب الباء أفضل من كتاب الجيم فأخذ الجيم الأدون عوضاً عنه لا ينافي قانون التساوي أيضاً.

٤. «يؤخذ كتاب الجيم بكتاب الجيم». هذه ثالث الجملات المفسرة للتساوي المذكور وأخيرتها، تقول: إن أخذ كتاب الجيم بإزاء إتلاف كتاب الجيم تساوي. وبما أن هذه الجملة أيضاً - كما قبلها - تحديد للتساوي فتعني (قضيةً للتحديد) أن أخذ كتاب الجيم بإزاء كتاب الألف أو كتاب الباء ليس تساويًا. ولكن - كما قلنا آنفاً - لا تفيد اللاحقة ما ينافي السابقة، فهذه الجملة التحديدية تابعة لسابقتها في الدلالة، وقد ثبت بالسابقتين أن أخذ كتاب الجيم عوضاً عن إتلاف كتاب الألف أو كتاب الباء لا ينافي قانون التساوي. مضافاً إلى أنه إذا أخذ الجيم بإتلاف الجيم - والجيم يؤخذ بإتلاف مثله - فأن يؤخذ بالألف والباء الأفضلين أولى. وبعبارة أخرى - كما قلنا في الجملتين السابقتين -: إن كتاب الألف وكتاب الباء لا يساويان كتاب الجيم، ولكن عدم مساواتهما له ناشئ عن فضلها عليه، وأخذ الأدون عوضاً عن الأفضل لا ينافي قانون التساوي.

وقد ظهر من دراسة جملات القانون المذكور أمران:

**الأول:** لو لم يذكر «رعاية التساوي» في القانون، وكان نص القانون هكذا: «يجب في الكتب أن يؤخذ كتاب الألف بكتاب الألف، وكتاب الباء بكتاب الباء، وكتاب الجيم بكتاب الجيم» لم يجز أخذ كتاب لا يماثل عنوان الكتاب التالف، وانحصرت المجازاة في الكتب المتماثلة عناوينها.

**الثاني:** ترتيب الجملات الثلاث المفسرة للتساوي بهذا الترتيب يفيد تقدّم الجملة الأولى على الثانية، وتقدّم الثانية على الثالثة، وليس ترتيباً عشوائياً يجوز الإعراض عن

تقدّم دلالة المتقدّمة على دلالة المتأخّرة. وعليه فلو رتبها المقنّن ترتيباً آخر لأفاد تقدّم المتقدّمة وفضلها على المتأخّرة، وعدم جواز أخذ المتقدّم الأفضل بالتأخّر الأدون، وجواز أخذ المتأخّر بالمتقدّم.

والآن لو بدّلنا كلمات «الكتب» و«كتاب الألف» و«كتاب الباء» و«كتاب الجيم» و«يؤخذ» في القانون المذكور بكلمات هي: «القتلى» و«الحرّ» و«العبد» و«الأنثى» و«يقتل» بنفس الترتيب لحصلنا على هذه العبارة: «تجب رعاية التساوي في القتلى: يُقتل الحرّ بالحرّ، والعبدُ بالعبد، والأنثى بالأنثى»، وهي نفس مفاد الآية المباركة، فنستفيد منها كلّ ما استفدناه من دراسة الجملات الأربع من القانون المذكور. نعم، ذلك القانون في غنى عن تفسير مفرداته، والآية بحاجة إلى توضيح مختصر لكلمات «الحرّ» و«العبد» و«الأنثى»، مضافاً إلى كلمتي «القصاص» و«القتلى»، اللتين تقدّم توضيحهما.

لفظ «الحرّ» خاصٌّ بالذكّر، ولا تشاركه فيه الأنثى؛ وذلك لوجهين: أحدهما: إنّ اللفظ المختصّ بالأنثى «الحرّة»، ولم تُستخدم في القرآن واللغة في الأعمّ من الذكّر؛ ثانيهما: إنّ الحرّ والحرّة ضدّان في الذكورة والأنوثة، والحرّة تختصّ بالأنثى، فكذا ضدّها - أي الحرّ - يختصّ بالذكور. وعليه استعمال «الحرّ» في الآية في الأعمّ منهما تجوّز، لا يُصار إليه إلاّ بقرينة، وهي مفقودة هنا. بل هنا قرينتان على أنّ المراد بالحرّ هو الذكّر خاصّة: أوّلاهما: إنّ تعالى قال في العبارة اللاحقة: ﴿العَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾، وصراحة لفظ «العبد» في كونه للذكّر أكثر من صراحة لفظ الحرّ فيه؛ إذ اللفظ المخصوص للمملوك المؤنّث هو «الأمّة»، ولم يستخدم «الأمّة» في القرآن واللغة في الأعمّ من الذكر قطّ، واتحاد السياق يقتضي أن يكون المراد بالحرّ «الذكّر»، كما أنّ الذكر هو المراد بالعبد. ثانيتهما: إنّ تعالى قال في العبارة اللاحقة: ﴿الْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾، وإتيان هذه الفقرة بعد قوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾، من دون فصل، يدلّ على أنّه أريد بالحرّ والعبد الذكّر منهما خاصّة، وإلاّ لكانت عبارة ﴿الْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾ معارضة لما سبقها. وعليه فالمقابلة بين الحرّ والعبد، ثمّ بينهما وبين الأنثى، تعيّن أنّه أريد بـ «الحرّ» الحرّ المذكّر، وبـ «العبد» المملوك المذكّر، وبـ «الأنثى» المؤنّث منهما.

وعليه فليس المراد من «الحرّ» و«العبد» معنى يشمل الذكر والأنثى منهما،

لتكون عبارة ﴿الأنثى بالأنثى﴾ تأكيداً، كما نُسب في بعض التفاسير إلى مالك أنه قال: يُراد به الجنس. أي جنس الحرّ والعبد.، الذكر والأنثى سواءً فيه، وأعيد ذكر الأنثى تأكيداً وتهماً بإذهاب أمر الجاهلية<sup>(٢٩)</sup>؛ إذ جنس الحرّ يشمل الذكور منه خاصةً، وجنس العبد يشمل الذكور منه خاصةً، ولا يعمّان بجنسهما غير ذكورهما. هذا أولاً. وثانياً: لو كان جنس الحرّ وجنس العبد شاملين لغير الذكور منهما لكانت عبارة ﴿الأنثى بالأنثى﴾ معارضةً للسابق عليها، كما تقدّم. وثالثاً: إنّ الكلام ظاهرٌ في كونه تأسيسياً، وأصالة الظهور تمنع من حمله على التأكيد المحتاج إلى قرينة تصريف الكلام عن ظاهره إليه. ورابعاً: إنّ ﴿الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى﴾ حكمٌ عامٌ لجميع المسلمين، فلا بدّ أن يعمّ جميعهم، من الحرّ والحرّة والعبد والأمة. فذكر أولاً فيه ضدّان. أي الحرّ والعبد. لا ثالث لهما لإفادة التعميم، ثمّ ذكر الأنثى ثانياً، ولم يذكر ضدّها، فلا بدّ من أنه أريد ضدّها. وهو الذكّر. من المذكور قبلها. وعليه فالمراد بقوله تعالى: ﴿الأنثى بالأنثى﴾ أنّ الأنثى من كلّ فريق (أي الأحرار والمماليك) بالأنثى منه، كما قال مالك بهذا في الموطأ، حيث قال: «أحسن ما سمعتُ في هذه الآية أنّ قوله تعالى: ﴿الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد﴾ فهؤلاء الذكور، وقوله: ﴿الأنثى بالأنثى﴾ أنّ القصاص يكون بين الإناث كما يكون بين الذكور، والمرأة الحرة تقتل بالمرأة الحرة، كما يقتل الحرّ بالحرّ، والأمة تقتل بالأمة، كما يقتل العبد بالعبد، والقصاص يكون بين النساء كما يكون بين الرجال. والقصاص أيضاً يكون بين الرجال والنساء»<sup>(٣٠)</sup>. ولا ينقض عجبني من ابن عاشور كيف فسّر قول مالك هذا بقوله: «أي وخصّت الأنثى بالذكر، مع أنّها مشمولة لعموم ﴿الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد﴾؛ لئلاّ يتوهّم أنّ صيغة التذكير في قوله: ﴿الحرّ﴾ وقوله: ﴿العبد﴾ يُراد بها خصوص الذكور»<sup>(٣١)</sup>.

وعليه فمعنى قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى﴾ أنّه شرع عليكم المساواة في القتل؛ جنس الحرّ بجنس الحرّ، وجنس العبد بجنس العبد، وجنس الأنثى من كلّ منهما بجنس الأنثى منه. فلا فضل لأيّ حرٍّ على أيّ حرّ، ولا لأيّ عبدٍ على أيّ عبدٍ، وهكذا في الأنثى منهما، فيقاد الحرّ البالغ الشريف الكبير العزيز الغنيّ القويّ العالم بالحرّ الصبيّ الوضع الذليل

الحقير الفقير الضعيف الجاهل، وهكذا في العبد والأنثى. قوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾ يكون الجملة الأولى لتفسير القصاص، ويقول: قتل الحرّ - جزاء لقتل الحرّ - قصاصٌ. وكما تقدّم إنّ هذه الجملة وما بعدها تحديد للقصاص (أي التساوي)، ولا تحديد إلّا مع الجامعية والمانيّة، فتمنع عن أن يكون غير هذا قصاصاً، فتعني أنّ قتل الحرّ جزاء لقتل العبد أو الأنثى ليس قصاصاً؛ قضيةً للتحديد. وبعبارة أخرى: لا يُعقل أن يكون قتل الحرّ بغير الحرّ قصاصاً ومساواةً ومع ذلك خصّ الله تعالى بالذكر أنّ الحرّ بالحرّ قصاصٌ ومساواة. وعليه يكون مفاد الآية حصر القود في المساوي؛ والوجه فيه - مع أنّ التحقيق عدم حجّة المفهوم عموماً، وعدم حجّة مفهوم اللقب خصوصاً - أنّ النصوص الشرعية (القانونية) تحديديّة، أي تحدّد الحكم والموضوع وتبيّنهما، فكلّ حكم يختصّ بموضوعه المذكور ولا يعمّ ما عداه، ومن المعلوم أنّ الآية في مقام تحديد المساواة المعتبرة بين القاتل والمقتول، فلا بُدّ أن يكون كلُّ قيد دُكر للمساواة - أي الحرّ والعبد والأنثى - مانعاً عن فاقد ذلك القيد، ليتحقّق التحديد. وهذا ما ينتج «نتيجة المفهوم»، وإن لم يكن نفس المفهوم. وإنّ أبيت إلّا أن يكون للكلام مفهوم فأقول: إنّ عدم المفهوم في اللقب مشروطٌ بأن يكون له فائدة أخرى في الكلام، ولا فائدة هنا لـ «الحرّ» وأمثاله غير تبيين المساواة المعتبرة في القتل، فلو جاز قتل الحرّ بغيره لما خصّه الله تعالى بالذكر، ولم يظهر لتخصيصه فائدة، وحاشا أن يكون شيء من كلام الله بلا فائدة. وبعبارة أخرى، كما قاله الشهيد في غاية المراد: «التخصيص بالذكر هنا تخصيصٌ للحكم - وهو قول كثير ممن نفى دليل الخطاب،، وإلّا لزم التكرار»<sup>(٣٢)</sup>.

إلى هنا علمنا من ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾ أنّ الحرّ بغير الحرّ ليس قصاصاً ولا مساواةً، ومعنى ذلك أنّ غير الحرّ - أي الحرّة والعبد والأمة - لا يساويه عند الله تعالى، الذي قال بأنّ الحرّ بالحرّ قصاصٌ؛ إذ لو كان الحرّة والعبد والأمة يساويونه لكان مجازاة الحرّ بأيّ منهم قصاصاً ومساواةً، ولما حصر الله تعالى المساواة في ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾. وهذا يفيدنا - بداهةً - أنّ الحرّ لا يساوي غيره. فلا بُدّ حينئذٍ أن ننظر أنّه لماذا لم يعتبر الشارع تعالى في هذه الجملة الحرّ مساوياً لغيره، بل اعتبر الحرّ مساوياً للحرّ فقط؟

تقدّم أنّ الحكم بعدم التساوي بين عدّة أفراد عبارة أخرى عن اعتبار وجعل

الفضل لبعضهم على بعض، ولو كان فضلاً فرضياً اعتبارياً. وهذا يعني أنه ليس في وسع الشارع قبل وضع ولحاظ الفضل أن يحكم بأن الحر مساوٍ للحر فقط؛ إذ بدون لحاظ هذا الفضل يكون كل فردٍ مساوياً لأي فردٍ آخر. وبعبارة أوضح: لا يمكن الشارع من الحكم بمساواة الحر للحر خاصةً على الرغم من اعتقاده واعتباره بأن غير الحر مساوٍ للحر. وحينئذٍ إما أن يكون الحر أفضل من غيره؛ وإما أن يكون غيره أفضل منه. ومن المعلوم أن الذي لا يقتل بغيره هو الأفضل، والحر لا يقتل بغيره، فهو أفضل من غيره.

ولما تعلّق الحكم بعنوان الحر، وهو واجدٌ للحرية والذكورة، علمٌ بدهاء أن فضل الحر على غيره بالحرية والذكورة، أو بإحداهما، فضله على الأمة بهما، وعلى الحرّة بالذكورة. إذ هما يشتركان في الحرية، وعلى العبد بالحرية؛ إذ هما يشتركان في الذكورة. وبما أن الحر واجدٌ للحرية والذكورة معاً صار أفضل من الجميع، وبما أن الأمة فاقدة لهما معاً صارت دون الجميع، والواجد لإحداهما يكون بينهما. وبما أن الحر فاق العبد بالحرية، مع أنهما مشتركان في الذكورة، علم أن الحرية فوق الذكورة، فالحرّة الواجدة للحرية صارت فوق العبد الواجد للذكورة.

**لا يُقال:** كيف يمكن القول بالفضل والتفوّق لطوائف من المسلمين على طوائف أخرى منهم؛ بملاك الحرية أو الذكورة، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، فألغى كلّ كرامة ليست بملاك التقوى.

**لأنّه يُقال:** هذا الفضل فضلٌ ينظّم رابطةً حقوقيّةً في المجتمع الإسلامي، ولا يمسّ بالكرامة عند الله تعالى. والروابط الحقوقيّة - وكذلك الاجتماعية - لا تُناط بالتقوى والكرامة؛ إذ كما صرّحت الآية التالية - أعني ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩) - إن إحدى غايات تشريع القصاص (المساواة) - بعد ردع الناس عن ارتكاب القتل، وهي غايته الأولى - حفظ الحياة لأفراد أكثر من المسلمين في مجازاة القتل متعمداً، فيلزم - نيلاً لهذه الغاية - أن يجعل ضابطةً واضحة ثابتة يجري على مجراها القصاص بلا إبهام واشتباه، فلا يبتني القانون - جزائياً كان أو غيره - على أمورٍ غير منضبطة، كالتقوى، وهي لا تنضبط كمّيةً، وكذلك لا ينضبط الذين تقواهم أكثر من غيرهم. وهذا الأمر يجري في كثير من

الروابط الاجتماعية، ولذا نرى في كتب التاريخ والسيرة أنّ النبي ﷺ ربما كان يختار لقيادة سرية أو إنفاذ حكومة أو إبلاغ رسالة رجالاً أخبر الله تعالى أنّهم غير عدول، فضلاً عن أن يكونوا اتقى المسلمين وأكرمهم عنده تعالى.

ثم إنّ الغرض من وضع قانون القصاص (المساواة) في القتل أن لا يجازى أحدٌ بأكثر ممّا جنى، لا أن لا يجازى القاتل أصلاً ولو بأقلّ منه إذا لم يساوِ المقتول، كما تقدّم في مثالنا الافتراضي في الكتب؛ إذ قانون القصاص - كما يظهر من اسمه - لإجراء التساوي بين من قُتل بغير حقٍّ ومن يُجازى به، فيمنع عن جزاء القاتل بما زاد عن جنايته، وأمّا جزاؤه بما هو أقلّ من جنايته فلا ينافي التساوي ليمنع عنه قانون القصاص. وبعبارة أوضح: لا يُعقل القول بأنّ غير الحرّ أفضل منه، ولكنّه لا يُقتل الحرّ إن قُتل غير الحرّ؛ تشبُّهًا بالتساوي بين القاتل والمقتول. وبالعكس أيضاً لا يعقل أن يقال: إنّ الحرّ أدون من غيره، ولكنّه لا يقتل إن قُتل غير الحرّ؛ تشبُّهًا بالتساوي بينهما. وعليه فعبارة ﴿الحرُّ بالحرِّ﴾ تدلّ على أنّ الحرّ القاتل لا يُقتل بقتل غير الحرّ، ولكن غيره - مهما كان - يُقتل به.

قوله تعالى: ﴿العبدُ بالعبد﴾ يكون الجملة الثانية لتفسير القصاص، ويقول: قتل العبد - جزاءً لقتل العبد - قصاصٌ. وبما أنّ هذه الجملة أيضاً - كما قبلها وما بعدها - تحديدٌ للقصاص فتعني - قضيةً للتحديد - أنّ قتل العبد بقتل غير العبد ليس قصاصاً ولا مساواةً. ولكنّ هذه الجملة التفسيرية التحديدية تابعة لسابقتها في الدلالة، وقد ثبت بالسابقة أنّ قتل غير الحرّ جزاءً لقتل الحرّ لا ينافي قانون القصاص، وعليه لا يثبت باللاحقة ما ينافي السابقة. مضافاً إلى أنّه إذا قُتل العبد بقتل العبد فالعبد يُقتل بمثله، فإن يُقتل بالحرّ الأفضل أولى. وسيجيء تصريح جماعة بهذه الأولوية. وبعبارة أخرى: إنّ الحرّ لا يساوي غير الحرّ، ولكنّ عدم مساواته لغيره ناشئٌ من فضله عليه، وقتل الأدون - جزاءً عن الأفضل - لا ينافي قانون التساوي. وبناءً على ما تقدّم ثبت أنّ جملة ﴿العبدُ بالعبد﴾ تمنع عن قتل العبد جزاءً لقتل الأمة، ولكن بما أنّ العبد أفضل من الأمة فقتل الأمة الأدون به لا ينافي قانون التساوي أيضاً.

قوله تعالى: ﴿الأنثى بالأنثى﴾ يكون الجملة الثالثة والأخيرة لتفسير القصاص، تقول: إنّ قتل الأنثى - جزاءً لقتل الأنثى - قصاصٌ. وبما أنّ هذه الجملة أيضاً - كما

قبلها . تحديدٌ للقصاص فتعني . قضيةٌ للتحديد . أن قتل الأنثى جزاءٌ لقتل غيرها ليس قصاصاً . ولكن . كما قلنا آنفاً . لا تفيد اللاحقة ما ينافي السابقة، فهذه الجملة التحديدية تابعةٌ لسابقتها في الدلالة، وقد ثبت بالسابقتين أن قتل الأنثى بقتل الحرّ أو العبد لا ينافي قانون التساوي. مضافاً إلى أنه إذا قُتِلَت الأنثى بقتل الأنثى فالأنثى تقتل بمثلها، فإن تُقْتَلَ غيرها الأفضل أولى. وبعبارةٍ أخرى . كما قلنا في الجملتين السابقتين :- إن الحرّ والعبد لا يساويان الأنثى، ولكن عدم مساواتهما لها ناشئٌ من فضلها عليها، وقتلُ الأدون جزاءٌ عن الأفضل لا ينافي قانون التساوي. وقد قلنا سابقاً: إن الأنثى من الأحرار فوق الأنثى من الأرقاء، فالمراد بهذه الفقرة أن الأنثى من فريق الأحرار بالأنثى منه، والأنثى من فريق الأرقاء بالأنثى منه. وقلنا أيضاً: إن الحرّة فوق العبد والأمة بملاك الحرية، فلا تقاد بهما، ودون الحرّ فتقاد به، ومساويةٌ للحرّة فتقاد بها. وإن الأمة دون العبد فلا يُقاد بها، وتقاد به، ومساويةٌ للأمة فتقاد بها. فهنا أربع مراتب: الحرية مع الذكورة؛ والحرية مع الأنوثة؛ والرقية مع الذكورة؛ والرقية مع الأنوثة، كلُّ مرتبةٍ أفضل مما بعدها وأدون مما قبلها.

وبهذا كله ظهرت أمور:

**الأول:** إن كلَّ جملة من الجملات الثلاث هنا تنتج نتيجة المفهوم. فمفاد ﴿الحرُّ بالحرِّ﴾ أن الحرَّ يقاد بالحرِّ فقط، ولا يقاد بالحرّة ولا بالعبد ولا بالأمة. ومفاد ﴿الحرّة بالحرّة﴾ أن الحرّة تقاد بالحرّة فقط، لا بالعبد ولا بالأمة. ومفاد ﴿العبد بالعبد﴾ أن العبد يقاد بالعبد فقط، لا بالأمة. ومفاد ﴿الأمة بالأمة﴾ أن الأمة تُقاد بالأمة وبغيرها مهما كان.

**الثاني:** وجهُ العدول عن «الحرّ بالحرّ والحرّة بالحرّة والعبد بالعبد والأمة بالأمة» بما في الآية المباركة أنه مع لحاظ نتيجة المفهوم لكلِّ جملةٍ من الجملات الثلاث الأولى لا يبقى لذكر جملة «الأمة بالأمة» وجهٌ؛ فإنَّ الأمة تُقاد بكلِّ مَنْ قبلها، فلو لم يذكر هذه الجملة لبقى القصاص بالنسبة إلى الأمة مسكوتاً، مع أن الآية أخصر عبارة منه.

**الثالث:** إنّه لو لم يذكر «القصاص» في الآية، وكانت الآية هكذا: «كتب عليكم في القتلى الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى» لم يجز قودُ قاتلٍ لا يماثل



عنوانه عنوانَ المقتول، وانحصرت المجازاة في الأفراد المتماثلة عناوينهم.

الرابع: رُتبت الجملات الثلاث المفسرة للقصص بهذا الترتيب ليفيد تقدم الجملة الأولى على الثانية، وتقدم الثانية على الثالثة، وليس ترتيباً عشوائياً يجوز الإعراض عن تقدم دلالة المتقدمة على دلالة المتأخرة. وعليه فلو رتبها الله تعالى ترتيباً آخر لأفاد تقدم المتقدمة وفضلها على المتأخرة، وعدم جواز قود المتقدم الأفضل بالتأخر الأدون، وجواز قود المتأخر بالمتقدم.

الخامس: وجه العدول عن «الحر والعبد والأنثى بأمثالهم»، مع كونه أخصر مما في الآية، أن تفسير القصص بهذا لا يفي بتحديد مراده تعالى بالقصاص.

السادس: إن الله تعالى فسّر «القصص» بقوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾؛ إذ لولا هذا التفسير لاقتضت المساواة بين الجاني والمجني عليه أن لا يُقاد مثلاً البالغ الكبير بالطفل الرضيع، كما تقدم. فهذا التفسير ألغى هذا النحو من المساواة بين الجاني والمجني عليه.

كما يظهر من جميع ما تقدم مفتاح من مفاتيح تدبر القرآن، وهو أن المعنى الذي أراده تعالى لا يفيد إلا نفس ما قاله تعالى. والعبارات المشابهة لقول الله تعالى قاصرة عن إفادة تمام مراده ومرامه. ولذا يجب على المتدبر لكلام الله تعالى - نيلاً لمعانيه - أن يقيس كل عبارة قرآنية مع ما يشابهها من كلامه وكلامنا، ليتنبه باختلاف المعاني على مراد الله تعالى. وهذا مما وُفِّقَ له في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ إِنَّ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ (النساء: ١١)، الذي بين الصور السبعة في إرث الأولاد، بأحسن وجه، وأوجز عبارة، وأحكم ترتيب، لا يتصور فوقها حسن وإيجاز وإحكام. والتفصيل جاء في مقالتي «الوصية والإرث في القرآن الكريم».

واحتجوا على استفادة الحصر من الآية بوجود أخرى، ذكرها الفخر الرازي في تفسيره<sup>(٣٣)</sup>، وهي:

الأول: إن «اللام» في قوله: ﴿الْحُرُّ﴾ تفيد العموم فقوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾ يفيد أن يقتل كل حر بالحر، فلو كان قتل حر بعبد مشروعاً لكان ذلك الحر مقتولاً لا بالحر، وذلك يناه في إيجاب أن يكون كل حر مقتولاً بالحر.

**الثاني:** إنّ «الباء» من حروف الجرّ، فيكون متعلّقاً لا محالة بفعل، فيكون التقدير: «الحرّ يقتل بالحرّ». والمبتدأ لا يكون أعمّ من الخبر، بل إمّا أن يكون مساوياً له أو أخصّ منه، وعلى التقديرين هذا يقتضي أن يكون كلّ حرّ مقتولاً بالحرّ، وذلك ينافي كون حرّ مقتولاً بالعبد.

**الثالث:** إنّ تعالى أوجب في أوّل الآية رعاية المساواة، وهو قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾، فلما ذكر عقبيه قوله: ﴿النَّحْرُ بِالنَّحْرِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ دلّ ذلك على أنّ رعاية التسوية في الحرية والعبدية والأنوثة معتبرة؛ لأنّ قوله: ﴿النَّحْرُ بِالنَّحْرِ...﴾ خرج مخرج التفسير لقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾، وإيجاب القصاص على الحرّ بقتل العبد إهمالٌ لرعاية التسوية في هذا المعنى، فوجب أن لا يكون مشروطاً.

هذا، ولكن قال قومٌ بأنّ قوله تعالى: ﴿النَّحْرُ بِالنَّحْرِ...﴾ لا يفيد الحصر البيّنة، بل يفيد شرع القود بين المذكورين، من غير أن يكون فيه دلالة على سائر الأقسام. واحتجّوا عليه بوجوه:

**الأوّل:** إنّ قوله: ﴿وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ يقتضي قصاص المرأة الحرّة بالمرأة الرقيقة، فلو كان قوله: ﴿النَّحْرُ بِالنَّحْرِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾ مانعاً من ذلك لوقع التناقض. وقد ظهر جوابه ممّا تقدّم، من أنّ المراد من «الأنثى» الحرّة والأمة، فكأنّه تعالى قال: «والأنثى من كلّ فريق بالأنثى منه»، وعليه لا يقتضي قوله: ﴿وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ قود الحرّة بالأمة حتّى يناقضه «الحرّ بالحرّ».

**الثاني:** إنّ قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ جملة تامّة مستقلة بنفسها، وقوله: ﴿النَّحْرُ بِالنَّحْرِ﴾ تخصيصٌ لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر. وإذا تقدّم ذكر الجملة المستقلة كان تخصيص بعض الجزئيات بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم في سائر الجزئيات؛ بل ذلك التخصيص يمكن أن يكون لفوائد، سوى نفي الحكم عن سائر الصور، وتلك الفائدة - وهو الذي عليه الأكثرون - بيان إبطال ما كان عليه أهل الجاهليّة من أنّهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحرّ من قبيلة القاتل، ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك.

وأجاب عنه الفخر الرازي في تفسيره، فقال: «قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ

**الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ** يمنع من جواز قتل الحرّ بالعبد؛ لأنّ القصاص عبارة عن المساواة، وقتل الحرّ بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة، فوجب أن لا يكون مشروعاً<sup>(٣٤)</sup>.

**الثالث:** إنّ الآية لا تدلّ على أن لا يُقتل الحرّ بالعبد، والذكر بالأنثى؛ لأنّ مفهوم المخالفة مشروط بأن لا يكون للتخصيص فائدة أخرى، والحديث بيّن الفائدة، وهو المنع من التعدي، وإثبات المساواة بين حرّ وحرّ وعبد وعبد. كذا قال بعض، كالألوسي<sup>(٣٥)</sup>.

**وفيه:** إنّنا لا نحتاج إلى أكثر من أنّ فائدة ذكر هذه الأوصاف «إثبات المساواة بين الحرّ والحرّ و...»، كما قال؛ لأنه إذا كانت فائدته هذه المساواة فهل يمكن القول بالمساواة بين الحرّ والعبد مثلاً، أو بينه وبين الأمة؟ أليس هذا القول مخالفاً للآية؟ فكلّامه هذا إقرار بما نحن بصدد إثباته.

### صور القاتل والمقتول الست عشرة

لكلّ من القاتل والمقتول أربعة أقسام: الحرّ والحرّة والعبد والأمة، فالصور المتصورة هنا ست عشرة. وإليك تفصيلها وأحكامها:

١. القاتل حرّ والمقتول حرّ، فيُقاد القاتل به؛ لقوله: **«الْحُرُّ بِالْحُرِّ»**.
٢. القاتل حرّ والمقتول حرّة، فلا يُقاد بها؛ لفقد المساواة بينهما في الذكورة المصرّح باعتبارها بقوله: **«الْحُرُّ بِالْحُرِّ»**.
٣. القاتل حرّ والمقتول عبد، فلا يُقاد به؛ لفقد المساواة بينهما في الحرّية المصرّح باعتبارها بقوله: **«الْحُرُّ بِالْحُرِّ»**.
٤. القاتل حرّ والمقتول أمة، فلا يُقاد بها؛ لفقد المساواة بينهما في الحرّية والأنوثة المصرّح باعتبارهما بقوله: **«الْحُرُّ بِالْحُرِّ... وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى»**.
٥. القاتل حرّة والمقتول حرّ، فالمساواة بينهما في الذكورة مفقودة، ولكنّ الحرّ أفضل من الحرّة، كما تقدّم، فقتلها بالحرّ لا ينافي المساواة (القصاص). مع أنّه إذا قُتِلَت الحرّة بالحرّة، مع أنّ الحرّ لا يُقتل بها، فإنّ تقتل بالحرّ أولى. وقد صرّح بهذه الأولويّة هنا وفي الصورة التاسعة جماعة<sup>(٣٦)</sup>.

٦. القاتل حرّ والمقتول حرّ، فتقاد بها؛ للمساواة بينهما في الحرّية والأنوثة.
٧. القاتل حرّ والمقتول عبد، فلا تقاد به؛ لفقد المساواة بينهما في الحرّية، والحرّة فوق العبد؛ بالحرّية.
٨. القاتل حرّ والمقتول أمة، فلا تقاد بها؛ لفقد المساواة بينهما في الحرّية، والحرّة فوق الأمة؛ بالحرّية.
٩. القاتل عبد والمقتول حرّ، فالمساواة بينهما في الحرّية مفقودة، ولكنّ الحرّ أفضل منه بالحرّية - كما تقدّم -، فقتله بالحرّ لا ينافي المساواة. مع أنّه إذا قُتِل العبد بالعبد، مع أنّ الحرّ لا يُقتل به، فإنّ يُقتل بالحرّ أولى.
١٠. القاتل عبد والمقتول حرّ، فالمساواة بينهما في الحرّية والأنوثة مفقودة. والعبد أفضل منها بالذكورة، ولكنّها أفضل منه بالحرّية، وقد تقدّم أنّ الحرّية أفضل من الذكورة، فقتل العبد بها لا ينافي المساواة. مع أنّه إذا قُتِل العبد بالعبد، مع أنّ الحرّة لا تُقتل به، فإنّ يُقتل بالحرّة أولى.
١١. القاتل عبد والمقتول عبد، فيقاد به؛ لقوله: ﴿الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾.
١٢. القاتل عبد والمقتول أمة، فلا يقاد بها؛ لفقد المساواة بينهما في الذكورة، والعبد أفضل منها بالذكورة، فلا يقتل بها.
١٣. القاتل أمة والمقتول حرّ، فالمساواة بينهما في الحرّية والأنوثة مفقودة، ولكنّ الحرّ أفضل منها؛ بالحرّية والذكورة، فقتلها بالحرّ لا ينافي المساواة. مع أنّه إذا قُتِلَت الأمة بالأمة، مع أنّ الحرّ لا يُقتل بها، فإنّ تُقتل بالحرّ أولى.
١٤. القاتل أمة والمقتول حرّ، فالمساواة بينهما في الحرّية مفقودة، ولكنّ الحرّة أفضل منها؛ بالحرّية، فقتلها بالحرّة لا ينافي المساواة. مع أنّه إذا قُتِلَت الأمة بالأمة، مع أنّ الحرّة لا تُقتل بها، فإنّ تُقتل بالحرّة أولى.
١٥. القاتل أمة والمقتول عبد، فالمساواة بينهما في الذكورة مفقودة، ولكنّ العبد أفضل منها؛ بالذكورة، فقتلها بالعبد لا ينافي المساواة. مع أنّه إذا قُتِلَت الأمة بالأمة، مع أنّ العبد لا يُقتل بها، فإنّ تُقتل بالعبد أولى.
١٦. القاتل أمة والمقتول أمة، فتقتل بها؛ للمساواة بينهما في الرقيّة والأنوثة. فتحصل أنّه يُقاد القاتل في عشر صور، ولا يقاد في ستّ منها، هي أكثر ابتلاءً

من تلك العشر التي يُقاد القاتل فيها. ومن هذه الستّ ثلاثٌ أكثر وقوعاً. وهذه الثلاث هي التي يكون القاتل فيها حراً والقَتيل حرّاً أو عبداً أو أمةً. وهنا وجهٌ آخر لإثبات نفس هذه الأحكام في هذه الصور الستّ عشرة، نذكره في ذيل الآية الثانية.

### تتمّة إيضاح للصورة الثانية والصورة الثالثة

بقي كلامٌ حول الصورة الثانية والصورة الثالثة. وأمّا في الثالثة فقد تقدّم أنّ الآية تدلّ على أنّه لا يقاد الحرّ بالعبد. وهو المشهور بين أهل السنّة، وعليه إجماع الامامية. ولكن خالفهم في ذلك أبو حنيفة والثوري وابن أبي ليلى وداوود، فقالوا: إنّ الحرّ يقتل بعبد غيره<sup>(٣٧)</sup>، حتّى ذهب شواذٌ منهم إلى أنّ الحرّ يقتل بالعبد، وإنّ كان عبداً نفسه<sup>(٣٨)</sup>. ومستندهم في ذلك إطلاقُ «النَّفْسِ بِالنَّفْسِ» في آية المائدة؛ بدعوى أنّها ناسخةٌ لآية «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ» في البقرة، والنبويُّ: «المسلمون تتكافأ دماؤهم»، وغيرهما.

وقال السيّد الخوئي، ردّاً عليهم، ما هذا ملخصه: إنّ المطلق لا يكون ناسخاً للمقيّد، وإنّ كان متأخراً عنه، بل يكون المقيّد قرينةً على التصرّف في ظهور المطلق، على ما هو الحال في المقيّد المتأخّر. وأمّا النبويّ فهو - على تقدير تسليمه - مخصّص بالآية؛ فإنّ دلالة الرواية على جواز قتل الحرّ بالعبد إنّما هي بالعموم، ومن البين أنّ حجّة العامّ موقوفة على عدم ورود المخصّص عليه، المتقدّم منه والمتأخّر. قال أبو بكر بن العربيّ في أحكام القرآن<sup>(٣٩)</sup>: ولقد بلغت الجهالة بأقوام أن قالوا: يُقتل الحرّ بعبد نفسه، ورووا في ذلك حديثاً، عن الحسن، عن سمرة: قال النبيّ ﷺ: «مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلَنَاهُ». وهذا حديثٌ ضعيف. أقول: هذا مضافاً إلى أنّها معارضة برواية عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، أنّ رجلاً قتل عبده متعمداً، فجلده النبيّ ﷺ، ونفاه سنةً، ومحا سهمه من المسلمين، ولم يقده به. وبما رواه ابن عباس، عن النبيّ ﷺ؛ وبما رواه جابر، عن عامر، عن عليّ رضي الله عنه: «لا يُقتل حرٌّ بعبدٍ»؛ وبما رواه عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، أنّ أبا بكر وعمر كانا لا يقتلان الحرّ بقتل العبد<sup>(٤٠)</sup>. وقد عرفت أنّ روايات أهل البيت عليه السلام مجمعة على أنّ الحرّ لا يقتل بالعبد، وأهل البيت هم المرجع في الدين بعد جدّهم الأعظم ﷺ. وبعد هذا لا يبقى مجالٌ لدعوى نسخ

الآية الكريمة من جهة قتل الحرّ بالعبد<sup>(٤١)</sup>.

**أقول:** سيجيء أن نسخ آية القصاص بآية ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ غير جائز؛ إذ آية القصاص نزلت في تشريع حكمٍ على الأمة الإسلامية، وآية ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ بيّنت تشريع حكمٍ على بني إسرائيل. وكيف يجوز أن ينسخ هذه الآية آية شرّعت حكماً على الأمة الإسلامية؟

وأما الصورة الثانية، وهي ما إذا كان القاتل حراً والقَتيل حرّاً، فقد ذهب الإمامية إلى أن لوليّ دم المرأة مطالبة الرجل القاتل بالقود، بشرط أداء نصف دية الرجل. وذهب جمهور أهل السنة إلى أن الرجل يقتل بالمرأة، من غير أن يردّ إلى ورثته شيء من الدية<sup>(٤٢)</sup>؛ بدعوى نسخ آية ﴿الْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾ بآية ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾. وخالف في ذلك الحسن وعطاء، فذهبا إلى أن الرجل لا يقتل بالمرأة، وحكي ذلك عن إبراهيم والشعبيّ في المصنّف، لابن أبي شيبه الكوفي<sup>(٤٣)</sup>. وقال الليث: إذا قتل الرجل امرأته لا يقتل بها خاصّة<sup>(٤٤)</sup>.

وقال السيد الخوئي، تأييداً لمذهب الإمامية، وردّاً على قول جمهور أهل السنة بقتل الرجل بالمرأة من غير ردّ نصف الدية، ما هذا ملخصه: إنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ﴾ أن القصاص فرض واجب، وأنّ القاتل يجب عليه أن يخضع لحكم القصاص إذا طالبه وليّ الدم بذلك. ومن الواضح أن هذا الحكم إنّما يكون في قتل الرجل رجلاً، أو قتل المرأة رجلاً أو امرأة؛ فإنّ الرجل إذا قتل امرأة لا يجب عليه الانقياد للقصاص بمجرد المطالبة، وله الامتناع حتّى يأخذ نصف ديته، ولا يأخذه الحاكم بالقصاص قبل ذلك. وتعبير آخر: تدلّ الآية المباركة على أن بدل الأنثى هي الأنثى، فلا يكون الرجل بدلاً عنها. وعليه فلا نسخ في مدلول الآية. نعم، ثبت من دليل خارجي أن الرجل القاتل يجب عليه أن ينقاد للقصاص حين يدفع وليّ المرأة المقتولة نصف ديته، فيكون الرجل بدلاً عن مجموع الأنثى ونصف الدية، وهو حكم آخر لا يمسّ بالحكم الأول المستفاد من الآية الكريمة. وأين هذا من النسخ الذي يدّعيه القائلون به؟ وجملّة القول: إنّ ثبوت النسخ في الآية يتوقّف على إثبات وجوب الانقياد على القاتل بمجرد مطالبة وليّ المرأة بالقصاص، كما عليه الجمهور. وأنّى لهم إثباته؟ فإنّهم قد يتمسّكون لإثباته بإطلاق الآية الثانية - على ما صرّحوا به في

كلماتهم .، وبعموم قول النبي ﷺ: «المسلمون تتكافأ دماؤهم». وقد عرفت ما فيه. وقد يتمسكون لإثبات ذلك بما رووه عن قتادة، عن سعيد بن المسيب، أن عمر قتل نضراً من أهل صنعاء بامرأة، وقادهم بها. وعن ليث، عن الحكم، عن عليّ وعبد الله قالاً: «إذا قتل الرجل المرأة متممداً فهو بها قود». وعن الزهري، عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جدّه، أن رسول الله ﷺ قال: «إن الرجل يقتل المرأة»<sup>(٤٥)</sup>. وهو باطل من وجوه: ١- إن هذه الروايات - لو فرضت صحتها - مخالفة للكتاب، وما كان كذلك لا يكون حجة. وقد قام الإجماع على أن النسخ لا يثبت بخبر الواحد. ٢- إنها معارضة بالروايات المروية عن أهل البيت عليه السلام، وبما رواه عطاء والشعبيّ والحسن البصريّ، عن عليّ عليه السلام، أنه قال في قتل الرجل امرأة: «إن أولياء المرأة إن شأؤوا قتلوا الرجل، وأدوا نصف الدية، وإن شأؤوا أخذوا نصف دية الرجل»<sup>(٤٦)</sup>. ٣- إن الرواية الأولى منها من المراسيل؛ فإن سعيد بن المسيب ولد بعد مضيّ سنتين من خلافة عمر<sup>(٤٧)</sup>، فتبعد روايته عن عمر بلا واسطة. وإذا سلمنا صحتها فهي تشتمل على نقل فعل عمر، ولا حجية لفعله في نفسه. والرواية الثانية ضعيفة مرسلّة. وأمّا الرواية الثالثة فهي - على فرض صحتها - مطلقة وقابلة لأن تُقيّد بأداء نصف الدية. والنتيجة أن الآية الكريمة لم يثبت نسخها بشيء، وأنّ دعوى النسخ إنما هي بملاحظة فتوى جماعة من فقهاء العامة. وكيف يمكن رفع اليد عن قول الله تعالى بملاحظة قول زيد أو عمرو؟! ومما يبعث على العجب أن جماعة يفتون بخلاف القرآن مع إجماعهم على أن القرآن لا ينسخ بخبر الواحد<sup>(٤٨)</sup>.

**أقول:** لقد أجاد في ما أفاد. إلا أن في كلامه ﷺ ما لا أكاد أن أفهمه؛ حيث إنّه صرح بأنّ «الآية المباركة تدلّ على أنّ بدل الأنثى هي الأنثى، فلا يكون الرجل بدلاً عنها»، وعدّ الروايات القائلة بقتل الرجل القاتل بالمرأة بلا أداء نصف ديته مخالفة للقرآن. ولكن لماذا لا يقول - لله درّه - بهذا بعينه بالنسبة إلى الروايات القائلة بقتله بشرط أداء نصف الدية؟! فإنّه لو كان بدل الأنثى هي الأنثى خاصة - كما صرح به نفسه - فبانضمام نصف الدية إليها لا يصير الرجل بدلاً عنها. وقوله: «وهو لأي كون الرجل بدلاً عن مجموع الأنثى ونصف الدية» حكم آخر لا يمسّ بالحكم الأوّل المستفاد من الآية لا يرفع المخالفة بينه وبين الآية.

**فإن قيل:** يُحتمل أنه ﷺ أراد أن «الأنثى» في الآية مطلقة، فتفترق عن «الأنثى المنضمة إلى نصف الدية» في الروايات، فلا دلالة في «الأنثى بالأنثى» على نفي «الرجل بالأنثى المنضمة إلى نصف الدية»؛ فإن الثاني حكم آخر أثبتته الروايات، ولا مخالفة بينه وبين القرآن.

**يُقال:** قد تقدم أن مفاد ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾ حصر قود الحر في الحر، أي إن الحر يقاد بالحر فقط، ولا يقاد بالحرّة ولا بالعبد ولا بالأمة. ومع هذا الحصر كيف يمكن القول بقود الحر بالحرّة؟! وهل يمكن رفع اليد عن هذا المفاد، ولو سلّمنا تقييد مطلقات الكتاب بالأخبار. ومع ذلك لا أقلّ من الشك في جواز قود الرجل القاتل بالمرأة المنضمة إلى نصف الدية، ومتى شك في شرط القود انتفى. فالاحتياط المأمور به في الدماء، وكذا الشبهة الدارئة للقود، مانعان عن قود الرجل؛ لأن فارق الدماء لا يستدرك، فتجب رعاية الاحتياط فيها، كما صرح به في جامع المقاصد<sup>(٤٩)</sup> وفي غيره.

### الفقرة الثالثة

قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾. «من» مبتدأ، وإليه يرجع الضمير في «له» و«أخيه». وجاء فعل «عُفِيَ» مجهولاً ليعم ما إذا كان وليُّ الدم أكثر من شخص واحد، والعافي كلهم أو أكثر من واحد منهم. وفي مجمع البيان: «ولم يذكر سبحانه العافي، لكنّه معلوم أن المراد به من له القصاص والمطالبة، وهو وليُّ الدم»<sup>(٥٠)</sup>. وفي البحر المحيط<sup>(٥١)</sup> وروح المعاني<sup>(٥٢)</sup>: «عفا» يتعدّى بـ «عن» إلى الجاني وإلى الجناية، تقول: «عفوت عن زيد»، و«عفوت عن ذنب زيد»، فإذا عدّيت إليهما معاً تعدّت إلى الجاني بـ «اللام»، وإلى الذنب بـ «عن»، تقول: «عفوت لزيد عن ذنبه»؛ لأنّ التجاوز عن الجناية والنفع للجاني. وقوله: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ﴾ من هذا الباب، ومعناه «فمن عفا له وليُّ الدم عن جنايته»، وحُذِفَ «عن جنايته» لفهم المعنى، وصار «عفا» مجهولاً، وأُقيم «شيء» مقام فاعله. «ولا يُفسّر «عفي» بمعنى ترك؛ لأنّه لم يثبت ذلك معدّى إلاّ بالهمزة، ومنه: «اعفوا للحي»، ولا يجوز أن تضمّن «عفى» معنى ترك وإن كان العافي عن الذنب تاركاً له لا يؤاخذ به؛ لأنّ التضمين لا ينقاس<sup>(٥٣)</sup>. والمراد من «أخ» وليُّ دم المقتول، فعُدَّ وليُّ الدم أخاه - على الرغم من كونه جانياً



متعمداً . ليفهم بقاء الأخوة الإيمانية بين القاتل ووليّ الدم، «وليعطف أحدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من أخوة الإسلام»<sup>(٥٤)</sup>. وجملة ﴿عُفِيَ لَهُ... شَيْءٌ﴾ صلة «من»، وخبره «فاتباع»، وفاؤه . أي حرف الفاء . ما تقع على المبتدأ . و«اتباع» مصدر مثل «إمساك» في قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، والذي معناه: «فأمسكوهنّ بمعروفٍ». كما أنّ «أداء» مثل «تسريح» فيه، وضمير «إليه» يرجع إلى العايفي. و«اتباع» و«أداء» كلاهما من طرف القاتل. وعليه فمعنى هذه الفقرة أنّ على القاتل الذي عُفِيَ شَيْءٌ له من أخيه (وليّ الدم) أن يتبع بالمعروف، ويؤدّي إليه الدية بالإحسان. وفي فقه القرآن، للراوندي: «قال أبو مسلم: أي على قاتل العمد الذي يرضى منه وليّ المقتول بالدية، ويعفو له عن القود، أن يتبع ما أمره الله في إعطاء الولي ما يصلحه عليه، ويرضى به منه»<sup>(٥٥)</sup>.

#### الفقرة الرابعة

قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾. أشار ب «ذلك» إلى ما شرعه تعالى من المساواة في القتلى؛ إذ أهل التوراة كان قانونهم قود القاتل مطلقاً، ولكن هذه الأمة مأمورة بالمساواة. وكانت المساواة تخفيفاً من الله؛ إذ فيه انتفاع الولي بالدية، وحصول الأجر بالعفو، واستبقاء مهجة القاتل، وبذل ما سوى النفس هين في استبقائها.

#### الفقرة الخامسة

قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ يعني بعد مجازاة القاتل أو بعد العفو، كما في الجاهلية، فيكون مصيره إلى النار.

#### الآية الثانية

قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥). وهذه الآية حاكية عن

تشريع أحكام القود نفساً وطرفاً وجرحاً في التوراة على بني إسرائيل. والمقابلة بين هذه الآية، حيث جاء فيها: ﴿كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ﴾، وبين الآية الأولى، وفيها: ﴿كَتَبَ عَلَيْكُمْ﴾، تُوهِم إمّا اختصاص جميع أحكام الآية الثانية باليهود؛ إذ لو لم تختص بهم لقال تعالى هنا مثل ما قاله في الصيام، حيث قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٣)؛ وإمّا نسخ إحداهما بالأخرى، كما تقدّم حكايته عن بعض أهل السنّة، وحكي ذلك عن بعض في فقه القرآن، للراوندي<sup>(٥٦)</sup>، وفي غيره. فحينئذٍ ينبغي الكلام أولاً: في أنّ أحكام الشرائع السابقة - وخصوصاً المذكورة منها في القرآن - منسوخة أو باقية على شرعيتها بعد ظهور الإسلام. وثانياً: لو سلّمنا بقاء أحكامها على الشرعية فهل إحدى الآيتين ناسخة للأخرى أم لا؟ فهنا أمران:

أماً الأمر الأول فاستدلّ المشهور على بقاء أحكام الشرائع السابقة على شرعيتها؛ بالاستصحاب. ولقد أجاد في ما أفاده المحقق الخراساني، في كتاب الكفاية، في سادس تنبيهات الاستصحاب، فراجعهُ.

ولكنّا في غنى عن الاستصحاب هنا؛ إذ التحقيق أنّ الدليل اللفظي من الكتاب والسنّة يدلّ على بقاء أحكام الشرائع السابقة على شرعيتها عموماً، وعلى بقاء الأحكام المحكيّة في هذه الآية خصوصاً. والدليل الخاصّ بالمقام هو نفس الآيتين؛ فإن فقرّة: ﴿كَتَبَ عَلَيْكُمْ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ في الآية الأولى ناظرة - لمكان ﴿فِي الْقَتْلَى﴾ - إلى خصوص فقرّة ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ في الآية الثانية، فلو كان بين الآيتين تقابل من حيث الذين شرّعت لهم أحكام الآيتين إنّما يكون بين هاتين الفقرتين، لا في سائر الفقرات، فسائر فقرات الآية الثانية باقية على حالها. هذا أولاً. وثانياً: إنّ من المعلوم أنّ شريعة الإسلام أكمل الشرائع وأنمّها، فلو كانت المقابلة بين الآيتين في جميع فقراتهما لما كانت شريعة الإسلام أكمل من شريعة اليهود؛ إذ الآية الثانية - وهي لليهود - شاملة لأحكام قصاص الطرف والجروح أيضاً، والآية الأولى - وهي للمسلمين - فاقدة لها. وثالثاً: روى الشيخ في تهذيب الأحكام<sup>(٥٧)</sup>، بسندٍ موثّق كالصحيح<sup>(٥٨)</sup>، عن زرارة، عن أحدهما عليه السلام، في قول الله عزّ وجلّ: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾

وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ...﴾ قال: هي محكمة.

وأما الأمر الثاني فنقول: إن الآيتين محكمتان، ولا تكون إحداهما ناسخة للأخرى. والوجه في ذلك - كما قال السيد الخوئي - أن الآية الثانية مطلقة من حيث العبد والحرّ والذكر والأنثى، فلا صراحة لها في حكم العبد وحكم الأنثى. وعلى أي حال إن لم تكن الآية في مقام البيان من حيث خصوصية القاتل والمقتول، بل كانت في مقام بيان المساواة في مقدار الاعتداء فقط، كانت مهمة ولا ظهور لها في العموم لتكون ناسخة للآية الأولى. وإن كانت في مقام البيان من هذه الناحية، وكانت ظاهرة في الإطلاق، وظاهرة في ثبوت الحكم في هذه الأمة أيضاً، ولم تكن للإخبار عن ثبوت ذلك في التوراة فقط، كانت الآية الأولى مقيّدة لإطلاقها، وقرينة على بيان المراد منها؛ فإن المطلق لا يكون ناسخاً للمقيّد وإن كان متأخراً عنه، بل يكون المقيّد قرينة على التصرف في ظهور المطلق، على ما هو الحال في المقيّد المتأخّر<sup>(٥٩)</sup>.

وعلى هذا فإطلاق ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ يفيد أن القاتل يُقتل قوداً في جميع الصور الست عشرة المذكورة في ذيل الآية الأولى؛ وذلك لأن «النفس» في الطرفين مطلقة تشمل الحرّ والحرّة والعبد والأمة. ولكن إذا قيّد هذا الإطلاق بقوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ خرجت صور من إطلاق ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾، وهي ما إذا كانت النفس الأولى (أي القاتل) حرّاً والنفس الثانية (أي المقتول) غير حرّ، بأن كان حرّة أو عبداً أو أمة، كما في الصور الثانية إلى الرابعة؛ وأيضاً إذا كانت النفس الأولى حرّة والثانية عبداً أو أمة، كما في الصورتين السابعة والثامنة؛ وأيضاً إذا كانت الأولى عبداً والثانية أمة، كما في الصورة الثانية عشرة. وبقيت سائر الصور - وهي عشر - تحت إطلاق ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾، ففيها يُقتل القاتل ولو لم يكن القاتل مساوياً للمقتول في الحرية والرقية والذكورة والأنوثة، كما في ست صور (الخامسة والتاسعة والعاشر والثالثة عشرة إلى السادسة عشرة)، التي أثبتنا قتل القاتل فيها بالأولوية، فلو لم تُسلم الأولوية فيها يثبت الحكم فيها بـ ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ السليم إطلاقه في عشر صور من التقيّد بـ ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ...﴾.

وبهذا يظهر المرام من قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩)؛ فإن ما كتبه الله على بني إسرائيل يوجب قتل القاتل

في جميع الصور الست عشرة المذكورة، ولكن ما كتبه الله على المسلمين لا ينجّر إلى قتله في كثير من مصاديقه الخارجية، وهو قتل الحرّ غير حرّ، ففي القصاص حياة للمسلمين. وعلى هذا لا نحتاج إلى تأويلات ذكرها أرباب التفاسير وغيرهم في وجه أن القصاص - وهو قتل وإعدام الحياة - كيف يكون حياة؟ حيث قالوا: «وإنما كان فيه حياة من وجهين: أنّه إذا همّ الإنسان بالقتل، فذكر القصاص، ارتدع، فكان ذلك سبباً للحياة: حياة للذي همّ هو بقتله؛ وحياة له؛ لأنّه من أجل القصاص أمسك عن القتل، فيسلم من أن يقتل»<sup>(٦٠)</sup>. ورؤي في الاحتجاج، مرسلاً عن الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام: «ولكم يا أمّة محمد في القصاص حياة؛ لأنّ من همّ بالقتل، فعرف أنّه يُقْتَصّ منه، فكفّ لذلك عن القتل، كان حياة للذي همّ بقتله وحياة لهذا الجاني الذي أراد أن يقتل، وحياة لغيرهما من الناس، إذا علموا أنّ القصاص واجب لا يجسرون على القتل؛ مخافة القصاص»<sup>(٦١)</sup>.

مع أنّ هذه الأقوال والرواية المرسلة يردّ عليها إشكالان:

**الأوّل:** إنّ هذه الآية تصرّح بأنّ قودّ القاتل كان من الأحكام الإلهيّة في التوراة، وكان جارياً طيلة قرون، وليس حكماً جديداً خاصاً بالمسلمين، فلا يصحّ أن يقال: «ولكم يا أمّة محمد في القصاص حياة».

**الثاني:** إنّ أرباب التفاسير والتواريخ ذكروا أنّ أهل الجاهليّة فيهم بغيّ وطاعة للشيطان، فكان الحيّ إذا كان فيهم عدّة ومنعة فقتل عبداً قوم آخرين عبداً لهم قالوا: لا نقتل به إلّا حرّاً؛ تعزّزاً لفضلهم على غيرهم في أنفسهم. وإذا قُتِلَتْ لهم امرأة قتلتها امرأة قوم آخرين قالوا: لا نقتل بها إلّا رجلاً، فأنزل الله هذه الآية يخبرهم أنّ العبد بالعبد والأنثى بالأنثى، فنهاهم عن البغي<sup>(٦٢)</sup>. فقودّ القاتل كانت سنّة رائجة بين الأعراب في الجاهليّة قبل الإسلام بنحو أكّد وأشدّ ممّا شرّعه الله في القرآن للمسلمين، وهي أشدّ ردعاً للناس عن القتل، فلا يصحّ أن يقال: إنّ الحكم الإلهيّ بالقصاص موجب لارتداع القاتل عن القتل، فيسلم هو من أن يُقتل، ويسلم من همّ هو بقتله. نعم ما حكى في التبيان<sup>(٦٣)</sup> وفقه القرآن<sup>(٦٤)</sup> وغيرهما، عن السديّ أنّه قال: «من جهة أنّه لا يقتل إلّا القاتل، دون غيره، خلاف فعل الجاهليّة الذين كانوا يتفانون بالطوائف» سليم من هذا الإشكال.

وما اضطَرَّهم إلى هذه التأويلات إلا أَنَّهُم فسَّروا «القصاص» بالقَوْد. وقد عرفت أَنَّهُ بمعنى المساواة. ولم يلتفتوا أيضاً إلى أَنَّ قوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ يدلُّ على اختصاص القصاص بالأمَّة الإسلامية في مقابل سائر الأمم الماضية، أعني بني إسرائيل في عصر موسى وَمَنْ بعدهم؛ حيث كتب الله عليهم ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾. فما كتبه الله على الأمَّة الإسلامية بالنسبة إلى ما كتبه على غيرهم موجبٌ لإبقاء حياة القاتل المسلم في كثيرٍ من الموارد، فهو حياةٌ للمؤمنين في شريعة الإسلام. وممَّا ذكر ظهر أيضاً أَنَّ الأحكام المذكورة في الآية، في غير فقرة ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾، باقيةٌ على إطلاقها بالنسبة إلى المسلمين. وعليه فإطلاق العين والأنف والأذن والسنَّ فيها يدلُّ على أَنَّ في هذه الأطراف لا تُعتبر المساواة بين الجاني والمجني عليه في الحرية والرقية والذكورة والأنوثة، بل لو كان الجاني حرّاً كبيراً والمجني عليه أمةً صغيرة يُقتَصَّ منه بمثل ما جنى عليها؛ عملاً بإطلاق قوله تعالى: ﴿وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾.

قوله تعالى: ﴿وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾ معناه كتبنا عليهم أَنَّ الجروح قصاصٌ، يعني أَنَّ الجروح متساوية. فلم يتعرَّض التشريع الإلهي هنا لجزئيات القود في الجروح، بل شرَّع أنها بعمومها متساوية، فالجرح في اليد مساوٍ للجرح في أيِّ عضوٍ آخر. وبما أَنَّهُ تعالى في الآية ١٩٤ من سورة البقرة فرَّع على القصاص في الحرمات قوله: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾، فبيَّن أَنَّ في الأمور المتساوية جزاءٌ كلُّ اعتداء اعتداءً بمثله، علمنا هنا أَنَّ كلَّ اعتداء في الجروح يعتدى بمثله أيضاً، فيفقد الجرح في اليد مثلاً بالجرح فيها بقدره، لا بأزيد منه، لو كان للجاني يدٌ، وإلاَّ ففي غير يده بقدره، لا بأزيد منه. وهكذا الجروح في سائر البدن. وليس المراد من «القصاص» هنا الجرح بالمثل، كما في الأمور المذكورة قبل الجروح، أعني في ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾؛ لأنَّه لو كان هذا مراده لكان السابق عليه أيضاً قصاصاً، ولا خصوصيةً للجروح ليعبر المجازاة فيها بالقصاص، بل وحدة السياق اقتضت أن يقال: «كتبنا عليهم أَنَّ النفس والعين والأنف والأذن والجروح قصاص» أو يقال: «كتبنا عليهم أَنَّ النفس بالنفس والعين... والجروح بالجروح». فالوجه في أَنَّهُ لم يقل: «والجروح بالجروح» أَنَّهُ لو قال

هكذا لأوهم عموم «الجروح» في الطرفين جواز قود أي ناحية من بدن الجاني بما جرحه الجاني، ولو كان في بدنه عضو مماثل للعضو المجني عليه. وبهذا يُعلم وجه عدم التعبير بالقصاص في ما تقدم ذكره على الجروح في الآية، أي العين والأنف والأذن والسن؛ لأن القصاص هو المساواة بين عضو الجاني ونظير العضو من المجني عليه في ما يعتبره العرف خصوصية، ومع اعتبار المساواة في خصوصيات الأعضاء لا يمكن مثلاً أن تقاد العين القوية بالعين الضعيفة ونحوها، وهكذا في الأنف والأذن والسن. نعم، ولو انجرّ الجرح إلى قتل المجني عليه فيعتبر في استيفاء هذا الجرح مساواتان بين الجاني والمجني عليه: إحداهما: في نفس الجرح؛ والثانية: في الحرية والعبودية والذكورة والأنوثة.

### النتيجة

والحاصل من جميع ما ذكرناه أمور، أهمها:

1. المراد بالقصاص في آية القصاص حكم إلزامي مستحدث مختص بالمسلمين.
2. لم يُرد بكلمة القصاص في القرآن، باستعمالاتها الأربعة، المجازاة والقود، بل المراد منه المماثلة والتساوي.
3. المراد بالقصاص في آية القصاص هو التساوي بين القاتل والمقتول في الذكورة والأنوثة والحرية والرقية.
4. آية القصاص قيّدت «النفس بالنفس» لصالح المسلمين بالتساوي بين القاتل والمقتول في الصفات المذكورة، وبقي إطلاق سائر فقراتها بحاله بالنسبة إليهم.

### الهوامش

- (١) المغرب ٢: ١٨٢، قصص.
- (٢) مفاتيح الغيب ٥: ٤١.
- (٣) مفاتيح الغيب ٥: ٤٠.
- (٤) الميزان ٢: ٦.

- (٥) كالتَّبْرُسي في مجمع البيان ١: ٤٧٩؛ وجوامع الجامع ١: ١٠٠، حيث قال في تفسير «الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ»: «المساواة في القتل». ونحوه في تفاسير: الصافي ١: ٢١٥؛ والأصفي: ٨٢؛ والتفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: ٥٩٥؛ والمعين ١: ٨٩ (لنور الدين الكاشاني)؛ وتفسير شبر: ٦٥؛ وزبدة التفاسير ١: ٢٩١ (لفتح الله الكاشاني)؛ والوجيز: ٣٩ (لدخيل)؛ والمبين: ٣٤ (لغنية). وكذا في التفاسير الفارسية، ففي تفسير غازر: «وقصاص مساوات است يعني بر شما مساوات واجب کرده اند در کشتگان». ونحوه في المواهب العلية: ٥٤ (للكاشفي)؛ ومنهج الصادقين ١: ٣٧٨ (للكاشاني)؛ والاثني عشري ١: ٣٢٧ (للساه عبد العظيمي)؛ وحجة التفاسير ١: ١٢٤ (للبلاغي)؛ وغيرها. وبه صرح بعض مترجمي القرآن إلى الفارسية، ففي ترجمة فيض الإسلام: «در باره اي كشت ان قصاص (مساوات وبرا بری در لوح محفوظ یعنی كتاب خداوند...) بر شما نوشتته (واجب) شده».
- وكذلك في تفاسير أهل السنة، ففي تفسير الفخر الرازي ٥: ٤٥: «القصاص عبارة عن المساواة»؛ وفي تفسير القرطبي ٢: ٣٥٥؛ وفتح القدير ١: ١٩٢: «القصاص المساواة»؛ وفي تفسير النسفي ١: ٨٧: «كتب أي فرض عليكم القصاص، وهو عبارة عن المساواة... والمعنى فرض عليكم اعتبار المماثلة والمساواة بين القتل». وفي أحكام القرآن ١: ٦٤ (لابن العربي)، حكاية عن ابن أبي ليلى: «إن الله سبحانه وتعالى شرط المساواة في القتل». ومثله حكاية عن أحمد بن حنبل ١: ٦٥. وفي تفسير سورآبادي ١: ١٥٥: «ای آنها كه گرویدگانند نبشتند وفريضه كردند بر شما برابری در كشت ان». وفي غرائب القرآن ١: ٤٨١: «القصاص عبارة عن التسوية». ونحوه في مقتنيات الدرر ١٠: ٣٢؛ وتفسير الجلالين: ٣٠؛ وتفسير المراغي ٢: ٦١؛ وتفسير المظهري ١: ١٧٧، ٢١٥؛ وتيسير الكريم الرحمان: ٩٠؛ ومحاسن التأويل ٢: ٥. وجاء في كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في التفسير ١٤: ٧٦؛ «والجروح قصاص، يعني كتاب الله أن يؤخذ العضو بنظيره، فهذا قصاص؛ لأنه مساواة». وكذلك في الكشف والبيان ٢: ٩٠ (لثعالبي)؛ والخازن ١: ١٢٣ (للبغدادي)؛ وإيجاز البيان عن معاني القرآن ١: ١٣٩؛ وبيان المعاني ٥: ١٤٧؛ والتفسير الوسيط ١: ٤١٤؛ وتفسير سورآبادي ١: ١٦٨؛ ومحاسن التأويل ٢: ٦٠؛ ومعالن التنزيل ١: ٢٣٩؛ وأحكام القرآن ١: ٨٦ (للكياهراسي)؛ ونيل المرام: ٤٣ (للقنوجي)؛ والمنير ٢: ١٨١ (للزحيلي).
- (٦) جوامع الجامع: ١: ١٠٠.
- (٧) الكياهراسي، أحكام القرآن ١: ٨٦.
- (٨) تفسير الإمام العسكري: ٥٩٥؛ والصافي ١: ٢١٥.
- (٩) المبين: ٣٤.
- (١٠) الوسيط ١: ٣٦٨.
- (١١) الراوندي، فقه القرآن ٢: ٣٩٦.
- (١٢) السمرقندي، بحر العلوم ١: ١١٨؛ وكذلك نحو هذا السؤال والجواب في التبيان ٢: ١٠٠؛ وجامع البيان ٢: ٦٠؛ والجديد ١: ٢٠٥؛ وزاد المسير ١: ١٣٧؛ ولباب التأويل ١: ١٠٧؛ وبيان السعادة ١: ١٦٧؛ وغيرها.
- (١٣) بيان السعادة ١: ١٦٧.

- (١٤) إعراب القرآن ٢: ٣٥٧.
- (١٥) درويش، إعراب القرآن وبيانه ١: ٢٥٤.
- (١٦) إعراب القرآن الكريم ١: ٧٤.
- (١٧) ابن عاشور، التحرير والتنوير ٢: ١٣٦.
- (١٨) كما في الجدول ٢: ٣٥٧؛ وآيات الأحكام ٢: ٦٨٤ (للجرجاني)؛ والبحر المحيط ٢: ١٤٤؛ الواضح ١: ١٠٣؛ والتفسير الوسيط ١: ٣٦٩؛ وغرائب القرآن ١: ٤٨١؛ وغيرها.
- (١٩) الرازي، المحصول ١: ٣٧٦ - ٣٧٧.
- (٢٠) المحقق الحلّي، معارج الأصول: ٥٨.
- (٢١) الطراز الأول والكناز لما عليه من لغة العرب المعول ٣: ٣٠٦.
- (٢٢) تاريخ مدينة دمشق ١٢: ٢٢٠.
- (٢٣) مفاتيح الغيب ٥: ٢٢٢.
- (٢٤) التحرير والتنوير ٢: ١٣٧.
- (٢٥) البحر المحيط ٢: ١٤٥.
- (٢٦) ابن العربي، أحكام القرآن ١: ٦١.
- (٢٧) التحرير والتنوير ٢: ١٣٧.
- (٢٨) كما في روح المعاني ١: ٤٤٦؛ والأمثل ١: ٥٠٢؛ وإعراب القرآن وبيانه ١: ٢٥٤؛ والتحرير والتنوير ٢: ١٣٦؛ وغيرها.
- (٢٩) راجع: البحر المحيط ٢: ١٤٥؛ البحر المديد ١: ١٤٨؛ المحرر الوجيز ١: ٢٤٥.
- (٣٠) موطأ مالك ٢: ٨٧٣.
- (٣١) التحرير والتنوير ٢: ١٣٦.
- (٣٢) غاية المراد ٤: ٣٥٧.
- (٣٣) مفاتيح الغيب ٥: ٤٣ - ٤٤.
- (٣٤) مفاتيح الغيب ٥: ٤٤.
- (٣٥) روح المعاني ٢: ٤٩.
- (٣٦) كالأردبيلي في زبدة البيان ٦٧٢؛ وابن قدامة في المغني ٩: ٣٥٠؛ والآلوسي في روح المعاني ٢: ٤٩؛ وصاحب تكملة حاشية رد المختار ٩٨.
- (٣٧) تفسير ابن كثير ١: ٢٠٩.
- (٣٨) الجصاص، أحكام القرآن ١: ١٣٧.
- (٣٩) أبو بكر بن العربي في أحكام القرآن ١: ٢٧.
- (٤٠) سنن البيهقي ٨: ٣٤ - ٣٦.
- (٤١) البيان: ٢٩٣ - ٢٩٥.
- (٤٢) تفسير القرطبي ٢: ٢٢٩.
- (٤٣) ابن أبي شيبه الكوفي، المصنّف ٦: ٣٦٥.



- (٤٤) تفسير ابن كثير ١: ٢٢٩.
- (٤٥) الجصاص، أحكام القرآن ١: ١٣٩.
- (٤٦) المصدر السابق ١: ١٢٠.
- (٤٧) تهذيب التهذيب ٤: ٨٦.
- (٤٨) البيان: ٢٩٥ - ٢٩٧.
- (٤٩) جامع المقاصد ٦: ١٢٧.
- (٥٠) مجمع البيان ١: ٤٩٠.
- (٥١) البحر المحيط ٢: ١٥.
- (٥٢) روح المعاني ٢: ٥٠.
- (٥٣) البحر المحيط ٢: ١٥.
- (٥٤) جوامع الجامع ١: ١٠١.
- (٥٥) فقه القرآن ٢: ٤٠٠.
- (٥٦) الراوندي، فقه القرآن ٢: ٣٩٦.
- (٥٧) تهذيب الأحكام ١٠: ١٥ - ١٦.
- (٥٨) كما في رياض المسائل ١٤: ٥٩.
- (٥٩) البيان: ٢٩٣ - ٢٩٤.
- (٦٠) الراوندي، فقه القرآن ٢: ٤٠١؛ ونحوه في التبيان ٢: ١٠٥؛ ومجمع البيان ١: ٤٩٥.
- (٦١) الاحتجاج ٢: ٣١٩.
- (٦٢) انظر: جامع البيان ٢: ١٤١؛ وزاد المسير ١: ١٦٣.
- (٦٣) التبيان ٢: ١٠٥.
- (٦٤) فقه القرآن ٢: ٤٠١.

# مستقبل البشرية في الآيات التي لم يأت تأويلها

د. زينب السالم(\*)

د. محمد كاظم رحمان ستايش(\*\*)

## المستخلص

يُقصد من مقولة: (لم يأت تأويلها بعد)، المجسدة لمستقبل البشرية، والمذكورة في العديد من الروايات، بخصوص بعض النصوص القرآنية، هو أنها لم يأت تحقيق مضمونها في واقع الحياة، ولم يجرّ تجسيد مفهومها على الأرض. فهي تتحدث عن مستقبل البشرية، وما ستصير إليه الأحداث والوقائع المستقبلية، وما نترقبه من تحقق حقائقها في آخر الزمان، وما ستؤول إليه حركة التاريخ، وصيرورة الدفع والتدافع، وما ترسمه من آفاق ومسارات، وآمال وتطلعات، وتربّص وترقّبات، ونبوءة واستشرافات... وهي مقولة تؤمن بـ (الاحتميات التاريخية)، التي هي صيرورة طبيعية للحركة التاريخية المحكومة بسنن وقوانين ونواميس، تجعلها ذات صيرورة خلقة ومتجددة، تنأى بها عن الصدفة والاعتباطية، وتبتعد في تفسيرها عن الاستسلام للقضاء والقدر؛ لأنها ليست خارجة عن إرادة الإنسان ووعيه وفاعليته، بل جرت وتجري بين يديه، وليس من فوق رأسه! وقد شكلت النصوص المباركة التنبؤ الصادق عن مستقبل البشرية بتمكين المستضعفين والصالحين المتقين، وإثمه لا يأتي اعتباطاً، ومن دون كدح وعناء، وبذل وعطاء، ومكابدة للشدائد والصعوبات، واقتحام العقبات التي تستوجب منا المزيد من العمل والسعي والصبر والمصابرة والمرابطة، كما تحتاج

---

(\*) دكتوراه في علوم القرآن والحديث من جامعة قم.

(\*\*) أستاذ في قسم علوم القرآن والحديث في جامعة قم.

## ● مستقبل البشرية في الآيات التي لم يأت تأويلها

إلى أن نبذل الكثير من العرق والعلق؛ لأنّ هذه الحتميات التي يركز عليها الخطاب القرآني وإن كانت حتميات تاريخية ناجزة، ولكنها تستببط جهداً إنسانياً كبيراً، وتستلزم جهاداً وسبجاً طويلاً.

## المقدمة

يتّضح من نظرة استقرائية إلى النصوص القرآنية التي تتحدث عن مستقبل البشرية وما ستؤول إليه الأمور في نهاية المطاف على الأرض، ومستقبل البشرية، أنّها تسير نحو التقدّم والتكامل والارتقاء، ورسم الأمل المشرق والزاهر الذي يسود فيه العدل والقسط والمحبة والرخاء، في النصوص الدينية التي تشكل مجموعة كبيرة لا يمكن الإغماض عنها أو تجاوزها.

وحينما كان فرنسيس فوكوياما مزهواً بنشوة النصر؛ بسقوط الاتحاد السوفياتي عام ١٩٩١م، وانحلال ولاياته وتفكّكها وانفصالها عن المركز الأمّ (موسكو)، كتب كتابه الشهير (نهاية التاريخ) ظناً منه أنّ الصراع قد انتهى بسيادة الحضارة الغربية الليبرالية، وهيمنتها على مسار الحركة التاريخية المستقبلية، وأنّ «الديمقراطية الليبرالية قد تشكل نقطة النهاية في التطوّر الأيديولوجي للإنسانية، والصورة النهائية لنظام الحكم البشري، وبالتالي فهي تمثل نهاية التاريخ»<sup>(١)</sup>. وسرعان ما جاء الرد من أستاذه صموئيل هينتنغتن بكتابه (صدام الحضارات)، الذي يرى فيه أن الصراع الآن بدأ بقوة، بيد أنّه صراعٌ له طابعه الجديد ومضمونه الخاص، صراع يعتمد على أدوات الثقافة والقيم والمبادئ والمعتقدات والأفكار الكونية والأخلاق والتقاليد والعادات؛ لأنه صراع حضاري بآلياته الحضارية ووسائله الثقافية، بعد أن كان صراعاً يتّخذ أشكالاً مختلفة وطبائع شتى، قومية وأقليمية وإثنية وثروات نفطية ومعديّة. يرى هينتنغتن أن هناك ثمانى حضارات في العالم في مقابل الحضارة الغربية الليبرالية، وأنّ هناك حضارتين أكثر تحدياً وفاعلية، وهما: (الحضارة الإسلامية)؛ و(الحضارة الصينية الكونفوشوسية). ويحاول أن يتلمس عناصر القوة والضعف في هاتين الحضارتين، ويخشى من أمرين:

**الأوّل:** اتحاد عناصر الحضارة الإسلامية المتكوّنة من الحضارات الثلاث:

الفارسية والتركية والعربية. وإنَّ أيَّ تنازع بين هذه المكوّنات يضعف الحضارة الكبرى الأمّ (الإسلامية).

**الثاني:** تقارب الحضارتين الإسلامية والصينية؛ للوقوف أمام الحضارة الغربية، ما يؤدي الى قوّة جبهتهما في ميادين التحدّي والصراع. ولذا يقول: «مزايم الغرب في العالمية تضعه بشكل متزايد في صراع مع الحضارات الأخرى، وأخطرها مع الإسلام والصين»<sup>(٣)</sup>.

وكأن صاحب كتاب (صدام الحضارات) يريد أن يوحى الى أمريكا والغرب بضرورة السعي الحثيث لمنع هذين الأمرين، بإثارة الخلافات القومية والإثنية العنصرية بين مكوّنات الحضارة الإسلامية، وبإبعاد الحضارة الصينية عنها، بالتأكيد على عناصر الخلاف وعوامل الافتراق. وهذا ما نقرأه وبوضوح ما بين الأسطر في كتاب (صدام الحضارات)، ولا سيّما إذا عرفنا أن المؤلّف ليس باحثاً وكاتباً عادياً، بل هو مسؤول كبير في الحكومة الأمريكية، وأحد أهم المفكرين الذين يرسمون استراتيجية العلاقات الخارجية<sup>(٣)</sup>.

إنّ النتيجة مهمّة جداً على صعيد علم الاجتماع وفلسفة التاريخ والسنن الحاكمة فيه؛ لاختلاف وجهات النظر في ما سيؤول إليه المستقبل، وما سيصير إليه الصراع الحضاري على الأرض. ومهما تعددت النظريات الإنسانية في رسم طبيعة مستقبل البشرية فإن الرؤية القرآنية واضحة وجلية، ولا سيّما في الآيات التي يمكن أن نعطي لها عنواناً جامعاً، وهو: لم يأت تأويلها بعد. ويتجلّى الموقف أكثر فأكثر في ما يحدّده عدل القرآن من مصاديق واضحة ومحدّدة ومؤكّدة، في روايات مستفيضة، بل متواترة، كما سنرى خلال البحث.

وقد بدأ هذا العلم في الغرب بتصوّر الوضع الدولي أو الأقليمي ومساراته من خلال دراسات وبحوث تحدّد احتمالات الأحداث المستقبلية لعقود من الزمن، انطلاقاً من مبادئ وقواعد ومعلومات وبيانات، ودراسة واعية لمسار الأحداث التاريخية في الماضي والحاضر للعلاقات الوثيقة والمتشابكة بين ثلاثية (الماضي والحاضر والمستقبل)، فإن للتاريخ مساراته الخاضعة لأسباب موضوعية وقوانين حاكمة وسنن اجتماعية وتداعيات طبيعية تجعل المسيرة المستقبلية محتملة التوقّع في الكثير من

مساراتها وتداعياتها.

### الدراسات المستقبلية، المسيرة والتصنيف

شهد العالم الغربي بعد الحرب العالمية الثانية اهتماماً كبيراً بالدراسات المستقبلية، وتعميقاً مهماً لمفهوم المستقبلية في العقول والنفوس، حتى غدت دراسات المستقبل صناعة أكاديمية، ونشاطاً علمياً قائماً بذاته، ومنهجاً عملياً للإدارة والتخطيط. وقد أنشئت مراكز للبحوث، ومعاهد للدراسات، ومدارس ونظريات واتجاهات، تعنى بهذا المجال من مجالات البحث والتطوير والتخطيط والاستقصاء واستقراء سنن التاريخ وقوانين الاجتماع وعوامل نشوء الحضارات وزوالها.

من كلمات سقراط الشهيرة، والتي كانت نقطة البداية لفلسفته، والتي جعلته أعظم فلاسفة اليونان، هي هذه: «لا أعرف سوى شيء واحد، وهو أنني لا أعرف شيئاً»<sup>(٤)</sup>. ويعلق ديورانت على هذه الكلمة بقوله: «إن الفلسفة تبدأ عندما يبدأ الإنسان يتعلم الشك، وخصوصاً الشك في المعتقدات التي يحبها، والعقائد والبدهييات أو الحقائق المقررة التي يؤمن بها ويقدّسها». ثم يتساءل: «من يعرف كيف أصبحت هذه المعتقدات العزيزة علينا حقائق يقينية بيننا، وما إذا لم تلدها خلصة رغبة سرية، ملبسة الرغبة ثوب الفكرة»<sup>(٥)</sup>.

ولذا كثرت الأسئلة لدى سقراط، فكان يسأل عن ماهية كل شيء، وعن أسبابه وعمله، وعن كل كلمة يردّها علماء الأخلاق والفضيلة والعرفان. وكان يخترق الفرضيات بأسئلته، ويتناول المسلمات السائدة بمقولاته، حتى اعترض بعضهم عليه قائلين: «إنك تسأل أكثر مما يجب»، و«تترك عقول الرجال أكثر اضطراباً»<sup>(٦)</sup> وحيرة، ما يؤدي إلى تكريس الشك في نفوسهم. ولذا اتهم سقراط بالفساد الخلقي، والتشكيك بمسلمات الأجداد والآباء، والتحرر من الأعراف والتقاليد التي كانت سائدة في أثينا آنذاك. ولذا سقوه السمّ الزعاف، وشربه بنفسٍ مطمئنة، وضميرٍ حرّ، وقلبٍ طامن، فخاطب أصدقاءه ومريديه: «افرحوا وقولوا: إنكم توارون في التراب جسدي فقط»<sup>(٧)</sup>. وفي اللحظة الأخيرة ناشد كرتو قائلاً: «أنا مدينٌ بديك إلى إسكيبوس، أرجوك أن لا تتسى دفع هذا الدين»<sup>(٨)</sup>.

وهكذا هم العظماء في التاريخ، لا يتحملهم الطغاة والمترفون، فيسعون للقضاء عليهم، وسقيهم السم، ليغادروا الحياة، ويتركوهم يستغلون الناس البسطاء... الذين ليس لهم جواب غداً في محكمة العدل الإلهي يوم القيامة إلا أن يقولوا: ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ ♦ رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَهُمْ لَعْنًا كَبِيرًا﴾ (الأحزاب: ٦٧ - ٦٨). إنهم لم يستفيقوا إلا في ذلك اليوم، ولات حين مناص، ولذا يأتيهم الجواب القاطع من العلي الأعلى.

إن دراسات فرنسيس فوكوياما وصموئيل هينتنغتن في كتابييهما الشهيرين (نهاية التاريخ) و(صدام الحضارات) لم تكن قد نتجت من فراغ في العالم الغربي، فقد سبقتها دراسات وبحوث وأطروحات حول المستقبل، وفكرة النهايات، وتطلع إلى الغايات. ولعل ما قدمه هيجل في فلسفته لنهاية التاريخ هو الأشهر حتى يومنا هذا. وكذلك ما قدمه كارل ماركس وماكس فيبر وتوينبي وإشبنجلر وغيرهم من أعلام الغرب الذين اشتغلوا في ما نسميه اليوم بـ (علم المستقبل) و(الاستشراف المستقبلي)<sup>(٩)</sup>. في عام ١٩٠٧م ابتكر عالم الاجتماع كولم جليفان مصطلح أحداث المستقبل (Miloontologie)، وبعده العالم أوسيب فليشتاين مصطلح علم المستقبل (Futurologie)، وجاء العالم جاستون بمصطلح الاستشراف (Prospective)، وقد أنشأ غاستون برجيه عام ١٩٥١م مركزاً دولياً للاستشراف، أصدر ما عُرف بـ (كُراسات الاستشراف).

وقد تأسست مدارس تولي اهتماماً بالغاً بالدراسات المستقبلية ومناهج الاستشراف، كما هو الحال في المدرسة البريطانية، التي أصدرت (مجلة الغد) عام ١٩٣٨م. وقد أكّدت هذه المجلة إنشاء وزارة باسم (وزارة المستقبل) في بريطانيا، وأنشأت المدرسة الفرنسية عام ١٩٧٥م المركز الدولي للاستشراف على يد العالم الفرنسي جاسمون بيرجر.

وبالتعاون مع مؤسسة فورد الأمريكية تمّ إنجاز مشروع المستقبلات الممكنة (Futuribless)، الذي يؤكد أنّ المستقبل ليس قدراً، بل هو مجالٌ لممارسته الحرة والإرادة، من خلال التدخل الواعي والفاعل في بنية الواقع القائم، والأوضاع السائدة باتجاه الأفضل والأحسن<sup>(١٠)</sup>.

• مستقبل البشرية في الآيات التي لم يأت تأويلها

### تصنيف الدراسات المستقبلية

وقد تنوّعت الاتجاهات في تصنيف الدراسات المستقبلية والنبوءة بالمستقبل، فقد احتار الباحثون التاريخيون وعلماء الاجتماع في إرجاع تلك الدراسات إلى علم من العلوم أو فن من الفنون. وكان من أهمها:

#### الاتجاه الأول: فن الكهانة

وقد كتب براتراند دي جوفنيل كتاباً بعنوان (فن التكهن)، أكد فيه أن الدراسات المستقبلية فن من الفنون، ولا يمكن أن تكون علماً؛ لأنها لا تعدو أن تكون خيارات محتملة، وتوقعات طابعها الظن والتخمين، الذي لا يرقى إلى اليقين، في أحسن حالاته ونبوءاته<sup>(١١)</sup>.

#### الاتجاه الثاني: الدراسات البيئية

وقد صنّف بعض الباحثين الدراسات المستقبلية ضمن (الدراسات البيئية)، باعتبارها من الفروع الجديدة التي تجمع أكثر من علم ومجال تخصصي، فلا بد من المزاوجة بينها؛ لتكوين علم جديد موضوعه استشراف المستقبل، وما ستؤول إليه الأحداث والوقائع الآتية، بطريقة علمية واعية. وتبني رؤاها على العلوم المختلفة. إنها مجال معرفي بيئي متداخل وعابر للتخصصات، وتقنياته كلّ المعارف والمناهج العلمية، ومفتوح على الإبداعات البشرية التي لا تتوقّف على الفنون والآداب والعلوم، ما يعني أن الدراسات المستقبلية مجال شامل ومتعدّد التخصصات العلمية والفنية على حدّ سواء<sup>(١٢)</sup>.

#### الاتجاه الثالث: علم الإدارة والتخطيط

وقد صنف فريق ثالث الاستشراف المستقبلي ضمن علم الإدارة والتخطيط، في ما يلعبه من دور في التنبؤ بالوقائع، والتعرّف على الأزمات قبل وقوعها، وتوقع الكوارث قبل حلولها، ليكون فرعاً من علم الاجتماع، وأقرب إلى علم الاجتماع التاريخي، رغم ما بينهما من اختلافات أساسية. فبينما يهتم الأخير بأحداث الماضي،

يستشرف «علم المستقبل» أحداث الزمن القادم، باحثاً في احتمالات وقوعها<sup>(١٣)</sup>.

#### الاتجاه الرابع: منطق التاريخ وفلسفته

وقد اطلق عالم الاجتماع والمؤرخ الألماني (فيليشتايم) مصطلح المستقبل في كتابه الشهير (التاريخ وعلم المستقبل)، رسم فيه تطبيقاته العملية، ومعاله الأولية، وما تضمنته من أفكار وأساليب ونظريات ومبادئ، في بيان التطور التاريخي واتجاهاته<sup>(١٤)</sup>.

#### فكرة النهايات وعلم المستقبليات

إنّ هذا العلم وإنّ كانت نشأته المعاصرة تربو على القرن بقليل، كانت بداياته في العقد الأول من القرن العشرين. بيد أنّ الأفكار والمفاهيم والمؤشّرات غارقة في القدم، منذ فلاسفة اليونان. فقد تبنّى أفلاطون في كتابه (الجمهورية)<sup>(١٥)</sup> المستقبل السعيد للبشرية، الذي تقوم دولته على أيدي العلماء والحكماء؛ لتأسيس (الجمهورية) التي يحكمها (الفلاسفة)؛ والتي عبّر عنها المعلم الثاني الفارابي بـ (المدينة الفاضلة)، التي يحكمها (الإنسان الكامل)؛ وعبّر عنها توماس مور بـ (جزيرة طوبى)؛ وفرانسيس بيكون بـ (آتلانتا الجديدة)؛ واسماها يوهان بـ (المدينة المسيحية)؛ وتوماز كامبلا بـ (مدينة الشمس)؛ إذ «يختلف اسم القائد الملهم الذي يقود هذه المدن عند الجميع». «وقلّما نجد أحداً من الحكماء على مرّ التاريخ لم يحاول تخيل المجتمع المثالي الذي يقوده رجلٌ عظيم ومثاليّ وحكيم»<sup>(١٦)</sup>.

#### فكرة المهدوية طموح بشري فطري

إنّ (المهديّ) الموعود «ليس تجسيدا لعقيدة إسلامية ذات طابع دينيّ فحسب، بل هو عنوانٌ لطموحٍ اتّجهت إليه البشرية بمختلف أديانها ومذاهبها، وصياغة لآلها فطريّ، أدرك الناس من خلاله - على الرغم من تنوّع عقائدهم ووسائلهم إلى الغيب - أن للإنسانية يوماً موعوداً على الأرض، تحقّق فيه رسالات السماء مغزاها الكبير، وهدفها النهائي، وتجد فيه المسيرة المكدودة للإنسان على مرّ التاريخ استقرارها



● مستقبل البشرية في الآيات التي لم يأت تأويلها

وطمأنينتها، بعد عناءٍ طويل<sup>(١٧)</sup>. إنّ اليهود يؤمنون بفكرة (المخلص) و(المنتظر الموعود)، «وهو عادلٌ ومنصور ووديع».

### تمذهب القضية المهدوية

يحسن بنا، ونحن نبحث عن مستقبل البشرية المتمثل بالدولة العالمية العادلة بقيادة الإمام المهديّ ونزول عيسى بن مريم عليهما السلام، أن نسجّل ملاحظةً مهمةً وخطيرة، أشار إليها العديد من المفكرين القدماء والمعاصرين، وهي ظاهرة تمذهب قضايا إسلامية عامّة، وجعلها وكأنّها تخصّ الشيعة فحسب، ولا علاقة لها بالإسلام قرآنًا وسنةً نبوية.

إنّ (تمذهب) الكثير من القضايا الإسلامية العامّة التي قد «صُغت بطابع مذهبي أو طائفي؛ بسبب عوامل معينة، طرأت عليها، فقوِّلبتْها في إطار ذلك المذهب، أو نطاق تلك الطائفة...، أفقدها طابعها العام، بصفتها عقيدةً إسلامية عامّة، وراحت تتغلغل في تمذهبها؛ نتيجة دفع كثير من الدراسات والبحوث غير المقارنة، أو غير الموضوعية، التي تدور حول القضية، على اعتبار أنها من عقائد مذهب معين أو طائفة معينة.

وقضيتنا هذه (قضية المهدي المنتظر) هي إحدى تلكم القضايا، التي حوِّلتها العوامل الطارئة إلى قضيةٍ خاصّة، فقوِّلبتْها في إطار مذهب الشيعة، وفوِّقَتها في نطاق هذه الطائفة من طوائف المسلمين<sup>(١٨)</sup>.

### التنبؤ بالمستقبل والسنن الحاكمة

ينظر الخطاب القرآني إلى حركة التاريخ على أنّها حركة تصاعدية ارتقائية، تسير نحو الأفضل والأحسن والأكمل. ويرفض المسار التنازلي للتاريخ، معتمداً على السنن التي لا تتخلّف ولا تتبدل. وإنّ البشرية في تقدّم مستمرّ، وارتقاء مطرد، وتطور دائم، ورفي حضاري، وكدح رباني، مع كل ما تشهده من نكسات مؤلمة، وحروب دامية، ونزاعات حامية، وإخفاقات هنا وهناك. وإن هذه الحركة التاريخية التصاعدية الارتقائية لم تأت من تكهّنات ونبوءات وأمنيات، بل هي نابعة من طبيعة حركة

التاريخ، المحكومة بسنن ثابتة، وقوانين مطردة، ونواميس منضبطة. وإننا إذا تدبرنا تلك السنن والقوانين نجدها على شكلين ونحوين:

### الشكل الأول: السنن الشرطية

إن السنّة التاريخية في هذا الشكل تتمثل «في قضية شرطية تربط بين حادثتين أو مجموعتين من الحوادث على الساحة التاريخية، وتؤكد العلاقة الموضوعية بين الشرط والجزاء»<sup>(١٩)</sup>. وهذا الشكل يحث الإنسان على السعي والكدح، ويدعو المجتمع إلى توفير الشروط الموضوعية والأسباب الفاعلة والعوامل المؤثرة في إنتاج التغيرات، وتحقيق النتائج، وتحسين الأوضاع والحالات.

ومن أكبر تلكم السنن هي السنّة التي تعطي العلاقة بين ما في القوم وما في الأنفس؛ فإن تغيير الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأمنية... لا يتأتى إلا من خلال تغيير إنساني أعمق ينفذ إلى النفوس في ما تحمله من وعي وإرادة، وعلم وعزم، وبصيرة وشجاعة: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد: ١١)، وفي ما توفّره من شروط النصر: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ» (محمد: ٧)، وكون الإنسان بين الاستقامة والإعراض: «وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا لِنَفْسِهِمْ فِيهِ وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا» (الجن: ١٦ - ١٧)، والدعوة إلى إقامة أحكام الله في الأرض: «وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ» (المائدة: ٦٥ - ٦٦)، وإن كانت بغير خطاب الشرط ولكنها تعطي معناه، كقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران: ٢٠٠).

ولما تصاغ السنّة التاريخية بشكل القضية الشرطية تكون في شروطها معبرة عن إرادة الإنسان واختياره، أي إن اختيار الإنسان وفعله يمثل شرط القضية الشرطية «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ»، من عافية أو نعمة، ورفاة وبسطة، وقوّة وغنى ومنعة، «حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد: ١١)؛ «لأن سنّته جرّت أن لا يغيّر ما يقوم من الأحوال حتّى يغيّروا ما بأنفسهم من الحالات الروحية، كأن يغيّروا الشكر إلى الكفر،

#### ● مستقبل البشرية في الآيات التي لم يأت تأويلها

والطاعة إلى المعصية، والإيمان إلى الشرك، فيغيّر الله النعمة إلى النعمة، والهداية إلى الإضلال، والسعادة إلى الشقاء، وهكذا<sup>(٢٠)</sup>.

وقد طبق أئمة أهل البيت عليهم السلام ما جاء في الآية على ما يحصل في آخر الزمان. ومما جاء من أقوالهم في الآية: «فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ ♦ لَا تَرْكُضُوا وَارْجِعُوا إِلَى مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَاكِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْأَلُونَ» (الأنبياء: ١٢ - ١٣): «فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا» يعني بني أمية إذا أحسّوا بالقائم من آل محمد، «إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ ♦ لَا تَرْكُضُوا وَارْجِعُوا إِلَى مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَاكِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْأَلُونَ» يعني الكنوز التي كنزوها، قال: فيدخل بنو أمية إلى الروم إذا طلبهم القائم عليه السلام، ثم يخرجهم من الروم، ويطالبهم بالكنوز التي كنزوها، فيقولوا كما حكى الله: «يَا وَلِيُّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيداً خَامِئِينَ»، قال: بالسيف وتحت ظلال السيوف... وهذه الرواية وأمثالها: «مما لفظه ماض ومعناه مستقبل، وهو مما ذكرناه مما تأويله بعد تنزيله»<sup>(٢١)</sup>.

ومن خلال النصوص التي تستقرئ سنن التاريخ بشكلها الشرطي نرى التأكيد القرآني على إرادة الإنسان ودوره الفاعل في حركة التاريخ، بنتائجها المستقبلية، الإيجابية والسلبية، باعتباره الشرط والعلّة في تلك المعادلات السُنّية، فيما جعل الله تعالى فعله وإرادته جزاءات ومعلولات، فلنتدبّر جدليّة الترابط بين التغيّرين في الآيتين الأنفتين: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد: ١١)، «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الأنفال: ٥٣).

نرى بوضوح أن التغيّر هنا أسند إلى القوم، فهو فعلهم وخيارهم، وهو إبداعهم وإرادتهم، ليكون مصيرهم بأيديهم، وعواقب أمورهم ترتبط بمدى وعيهم وبصيرتهم، ومدى فاعليتهم وعطائهم وعزمهم، وما يسعون إليه من توفير الأسباب التي تجعلهم يحققون مستقبلاً زاهراً، مفعماً بالعزّة والكرامة والإباء والشهامة، «فإنّ شخصية الإنسان صنيعة سلوكه الاختياري»، وإنّ الإرادة الحرّة للإنسان لها «سهمٌ أساسيٌّ ومن الدرجة الأولى في تبلور وتحوّل الشخصية الإنسانية»<sup>(٢٢)</sup>.

إنّ السنّة التاريخيّة حينما تصاغ بلغة القضية الشرطية ويكون إبداع الأمة

موضوع الشرط في معادلتها، تصبح هذه السنّة متلائمة تماماً مع اختيار الإنسان، تزيده قوةً وقدرةً وتمكناً من التحكم في مستقبله، وصناعة مصيره، وتحديداً لوجوده ومقامه ومكانته، كمجتمع ودولة وحضارة. «هذه السنة التاريخية للقرآن بيّنت بلغة القضية الشرطية؛ لأنّ مرجع هذا المفاد القرآني إلى أنّ هناك علاقة بين تغييرين، بين تغيير المحتوى الداخلي للإنسان وتغيير الوضع الظاهري للبشرية والإنسانية. مفاد هذه العلاقة قضية شرطية، أي متى ما وجد ذاك التغيير في أنفس القوم وجد هذا التغيير في بناء القوم وكيان القوم. هذه القضية قضية شرطية، بيّن القانون فيها بلغة القضية الشرطية»<sup>(٢٣)</sup>.

وهكذا الحال في عشرات السنن الشرطية التي يزرع بها القرآن الكريم، كالأية: ﴿وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾ (الجن: ١٦)، التي «تحدث عن سنّة من سنن التاريخ، عن سنّة تربط وفرة الإنتاج بعدالة التوزيع، هذه السنّة أيضاً هي بلغة القضية الشرطية، كما هو الواضح من صياغتها النحوية. ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ كَذَبُوا فَاَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الأعراف: ٩٦)، هذه العلاقة مؤدّاها أنه كلما ازدهرت العدالة في علاقات الإنسان مع أخيه الإنسان أكثر فأكثر ازدهرت علاقات الإنسان مع الطبيعة، وكلّما انحسرت العدالة عن الخطّ الأول انحسر الازدهار عن الخطّ الثاني، أي إن مجتمع العدل هو الذي يصنع الازدهار في علاقات الإنسان مع الطبيعة، ومجتمع الظلم هو الذي يؤدي إلى انحسار تلك العلاقات، علاقات الإنسان مع الطبيعة. وهذه العلاقة ليست ذات محتوى غيبي فقط، بل هي، «إضافة إلى محتواها الغيبي الرباني، تشكّل سنّة من سنن التاريخ، بحسب مفهوم القرآن الكريم»<sup>(٢٤)</sup>.

وهذه حقيقة مهمّة، وهي أنّ «القانون الموضوعي بنهج القضية الشرطية موجّه عملي للإنسان في حياته. ومن هنا تتجلّى حكمة الله سبحانه وتعالى في صياغة نظام الكون على مستوى القوانين، وعلى مستوى الروابط المطّردة والسنن الثابتة؛ لأنّ صياغة الكون ضمن روابط مطّردة وعلاقات ثابتة هو الذي يجعل الإنسان يتعرف على موضع قدميه، وعلى الوسائل التي يجب أن يسلكها في سبيل تكييف بيئته وحياته،

• مستقبل البشرية في الآيات التي لم يأت تأويلها

والوصول إلى إشباع حاجته»<sup>(٢٥)</sup>.

### الشكل الثاني: السنن الناجزة (الحتمية)

والحديث في هذا البحث حول الآيات التي لم يأت تأويلها بعد، ولم يتحقق مضمونها على الأرض. ويطلق عليها (الحتميات التأريخية)، أو السنن التأريخية التي لم يطرحها القرآن الكريم في آياته بالشكل الشرطي، وإنما بشكل وجودي ناجز، لا بُدَّ أن يتحقق في المستقبل القريب أو البعيد!

وهذا هو «الشكل الثاني الذي تتخذه السنن التأريخية، شكل القضية الفعلية الناجزة الوجودية المحققة». وإنَّ هذا الشكل «له أمثلة وشواهد في القوانين الطبيعية والكونية، مثلاً: العالم الفلكي حينما يصدر حكماً علمياً على ضوء قوانين مسارات الفلك بأن الشمس سوف تنكسف في اليوم الفلاني، أو أن القمر سوف ينكسف في اليوم الفلاني، هذا قانون علمي وقضية علمية، إلا أنها قضية وجودية ناجزة، وليست قضية شرطية. ولا يملك الإنسان تجاه هذه القضية أن يغيّر من ظروفها وأن يعدّل من شروطها؛ لأنها لم تبين كلفة قضية شرطية، وإنما بيّنت على مستوى القضية الفعلية الوجودية»، التي «تنظر إلى الزمان الآتي، وتخبر عن وقوع هذه الحادثة على أي حال».

وكذا الحال في توقّعات (الأنواء الجوية)، وطبيعة الطقس، وما تسجّله من هطول الأمطار ودرجات الحرارة وسرعة الرياح، فإنّها قضايا فعلية وجودية، «صيغت بلغة التجيز والتحقيق، بلحاظ زمان معين ومكان معين»<sup>(٢٦)</sup>.

وعلى صعيد سنن التاريخ وقوانين المجتمع وما ستؤول إليه الأحداث والوقائع في المستقبل، وما سيصير إليه الصراع في العالم، وطبيعة التحديات الدولية والتنافس العالمي بين القوى والإرادات، وسقوط الدول ونشوتها، وسيادة العدل بعد سيادة الظلم والجور، هناك العديد من النصوص القرآنية التي جاءت بالصيغة الناجزة، والتي تؤكد انتصار قوى الحق والعدل والسلام في صراعها مع قوى الباطل والعدوان والإجرام. كما تؤكد أن الحركة التاريخية متّجهة نحو نور الإسلام الذي سيشرق على الأرض، ويتحقّق ظهور المدينة الفاضلة والمجتمع الأمثل، الذي يعبر عنه بعض

المحققين ب (المجتمع المعصوم)<sup>(٢٧)</sup>.

ويطلق المفكرون على هذا الشكل من النصوص بشكلها السُّنِّي الناجز ب (الاحتميات)، والتي «تنطوي قبل كل شيء على نظرة تفاؤلية تجاه المسيرة العامة للنظام الطبيعي، وتجاه مسيرة التاريخ، وتبعث الأمل في المستقبل، وتزيل كلّ النظرات التشاؤمية بالنسبة إلى ما تنتظره البشرية في آخر تطلُّعاتها»<sup>(٢٨)</sup>.

### الاحتميات التاريخية ومستقبل البشرية

لا بُدَّ من عملية استقراء للنصوص القرآنية التي تتضمن (الاحتميات التاريخية)، والتي تعدّ نبوءات قرآنية صادقة لا بُدَّ من أن تنتهي إليها البشرية في مسيرتها اللاحبة وكدحها المستمر، وما عانته من بأساء وضراء، ومشقة وعناء، وحروب ودماء. وسيكون بحثنا في الاحتميات التاريخية في الآيات الكريمة، ودور الإرادة الإنسانية فيها:

### الاحتمية الأولى: انتصار رسالة السماء وسيادة الدين

تظهر هذه الاحتمية التاريخية بقراءة الآيات التالية، التي تؤكدُها وتوضحُها:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٣).

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (الصف: ٩).

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً﴾ (الفتح: ٢٨).

وهذه الآيات الثلاث تؤكدُ على حقائق أساسية، مستنتجة من تفسيرها وسياقها:

**الحقيقة الأولى:** حتمية غلبة الإسلام كدين سماوي على جميع الأديان السماوية والأرضية. وهذا هو معنى إظهار دين الحق على الدين كله في الآيات. واللام هنا للجنس. «وظهوره على الأديان هو أن لا يدان الله تعالى إلا به»<sup>(٢٩)</sup>. وقد نزلت هذه الآيات

#### ● مستقبل البشرية في الآيات التي لم يأت تأويلها

والإسلام لم يخرج في انتشاره من الجزيرة العربية، ولما يصل إلى الصين بعد! وقد «أثبتت أحداث المستقبل صدق هذا التنبؤ العظيم، وغلبة الإسلام من الناحية المنطقية على كافة المذاهب الأخرى. وقد حقق خطوات عظيمة في طريق التقدم على الأعداء، واكتسح مناطق واسعة من العالم. وهو الآن في تقدم مستمر، وقوة يُخشى منها عالمياً»<sup>(٣٠)</sup>.

**الحقيقة الثانية:** إن هذه الغلبة لا تكون بالسيف والعنف والقوة الخشنة، كما توقع أعداؤنا، بل ستكون أولاً وقبل كل شيء بالحجة والبرهان والقوة الناعمة، بقوة الحق والهدى الذي يحمله، وما سيظهره الله من حقائق وبراهين ودلائل تجعل البشرية جمعاء تدين بهذا الدين الإنساني الفطري، الذي يواكب المسيرة الإنسانية في تطورها وارتقائها؛ لأنه لم يأت لزمان دون زمان، أو مكان دون مكان: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣)، والهاء في (أنه) تعود إلى القرآن بحسب السياق.

**الحقيقة الثالثة:** مدى مقاومة قوى الشرك والضلال والظلام لهذا الظهور، ومحاولتها الحثيثة لإيقافه أو تحجيمه أو تضعيفه، واستعمالها كافة الأساليب لمحاربته ومكايده، وهذا ما يعطيه قوله: ﴿وَكُذِّبَتْ كَرَهُ الْمُشْرِكُونَ﴾ في ختام الآيتين، ما يعني أن الأمر لا يكون سهلاً ويسيراً، ولا بد من جهادٍ وعطاء وتضحيات، وتحملٍ للبأساء والضراء.

وإذا تدبرنا سياق الآيات الثلاث الآنفة يتضح الأمر جلياً، فقد جاءت الآية التي قبلها في سورة التوبة لترسم مساعي الأعداء ومكرهم وإرادتهم في محاولات الإطفاء: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ وَكُذِّبَتْ كَرَهُ الْكَافِرُونَ﴾ (التوبة: ٣٢)، وكذا في سياق سورة الصف: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَكُذِّبَتْ كَرَهُ الْكَافِرُونَ﴾ (الصف: ٨).

إنها إرادة الإطفاء ذاتها، رغم اختلاف التعبير في النصين الذي يقتضيه السياق، ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ﴾ و﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ﴾. وإنها الإرادة الربانية ذاتها التي ترفض وبقوة تلك المحاولات: ﴿وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ﴾ و﴿وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ﴾. والتعبير في الآيتين عن الإطفاء بـ (الأفواه) تعبير عن مدى يأس تلك المحاولات، وعجزها في إطفاء

(نور الله)، بإضافة النور إلى الله.

ولا بُدَّ من ذكر الروايات التفسيرية الصحيحة الواردة عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام، والتي تطبق ذلك على الإمام المهدي عليه السلام، وإظهار دينه على الأرض كلها. وهي من الآيات التي ذكرت الأحاديث أنه (لم يأت تأويلها بعد):

**الرواية (١):** في كتاب كمال الدين وتمام النعمة، «بإسناده إلى أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام، في قوله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكُوْكَرَهُ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٣؛ الصف: ٩)، فقال: والله ما نزل تأويلها بعد، ولا ينزل تأويلها حتى يخرج القائم عليه السلام. فاذا خرج القائم لم يبقَ كافر بالله العظيم ولا مشرك بالإمام إلا كره خروجه، حتى لو كان كافر أو مشرك في بطن صخرة لقاتل: يا مؤمن، في بطني كافر فاكسرني واقتله»<sup>(٣١)</sup>.

والمقصود من التأويل الذي لم يأت هو تحقق مضمون الآية على الأرض، بسيادة الدين وتمكينه بخروج القائم عليه السلام. والمقصود من الشرك بالإمام هنا هو اتخاذ أئمة الضلال بدلاً من أئمة الهدى، الذين دعت آية أولي الأمر إلى طاعتهم، جنباً إلى جنب مع طاعة الله ورسوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)؛ فإن أهمية الإمام تتجلى في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ (الإسراء: ٧١)، فهناك أئمة هدى وأئمة ضلال.

وفي أمالي الصدوق، «بإسناده إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: سأل رجل يُقال له: بشر بن غالب أبا عبد الله الحسين عليه السلام، فقال: يا بن رسول الله، أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ (الإسراء: ٧١)، قال: إمام دعا إلى هدى فأجابوه إليه، وإمام دعا إلى ضلالة فأجابوه إليها، هؤلاء في الجنة، وهؤلاء في النار، وهو قوله عز وجل: ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (الشورى: ٧)»<sup>(٣٢)</sup>.

**الرواية (٢):** في تفسير علي بن إبراهيم القمي: «قوله: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ﴾ قال: بالقائم من آل محمد عليهم السلام، حتى إذا خرج يظهره الله على الدين كله، حتى لا يعبد غير الله، وهو قوله عليه السلام: يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً»<sup>(٣٣)</sup>.

**الرواية (٣):** في أصول الكافي: «علي بن محمد، عن بعض أصحابنا، عن ابن



• مستقبل البشرية في الآيات التي لم يأت تأويلها

محبوب، عن محمد بن الفضيل، عن أبي الحسن الماضي عليه السلام، قال: قلت: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾ (التوبة: ٣٣)، قال: هو الذي أرسل رسوله بالولاية لوصيّه، والولاية هي دين الحق، قلت: ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ قال: يظهر على جميع الأديان عند قيام القائم <sup>(٣٤)</sup>.

الرواية (٤): وروى العياشي «عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ﴾ قال: إذا خرج القائم لم يبقَ مشركٌ بالله العظيم ولا كافرٌ إلا كره خروجه» <sup>(٣٥)</sup>.

### الحمية الثانية: نهاية عصور الفتن

تعددت اتجاهات المفسرين في معنى الفتنة في قوله: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٩٣)، وقوله: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة: ٣٩).

فإن «الفتنة ما يمتحن به النفوس، وتكون لا محالة ممّا يشق عليها. وغلب استعمالها في المقاتل وارتفاع الأمن وانتقاض الصلح. وكان كفار قريش يقبضون على المؤمنين بالنبي صلى الله عليه وآله قبل الهجرة وبعدها إلى مدّة في مكّة، وبعذبونهم ويجبرونهم على ترك الإسلام والرجوع إلى الكفر، وكانت تسمّى فتنة» <sup>(٣٦)</sup>.

إنّ هناك العديد من الروايات التي طبّقت زوال عصور الفتن في آخر الزمان، وذلك في عصر ظهور الإمام، في ما تمثّله الفتن من التباس الأمور، وخفاء الحقّ بلبسه بالباطل؛ لأنّ الفتن «إِذَا أَقْبَلَتْ شَبَّهَتْ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ بُبَّهَتْ، يُنْكَرَنَّ مُقْبِلَاتٍ، وَيُعْرَفَنَّ مُدْبِرَاتٍ» <sup>(٣٧)</sup>.

وقد ذكرت روايات مدرسة أهل البيت عليهم السلام أنّ هاتين الآيتين من الآيات التي (لم يأت تأويلها بعد):

الرواية (١): في روضة الكافي: «عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن محمد بن مسلم قال: قلتُ لأبي جعفر عليه السلام: في قول الله عزّ ذكره: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾، فقال: لم يجز تأويل

هذه الآية بعد، إنّ رسول الله ﷺ رخص لهم لحاجته وحاجة أصحابه، فلو قد جاء تأويلها لم يقبل منهم، ولكنهم يقتلون حتى يوحد الله عز وجل، وحتى لا يكون شرك»<sup>(٢٨)</sup>.

**الرواية (٢):** في مجمع البيان: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً... الآية»: روى زرارة وغيره عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: لم يجز تأويل هذه الآية، ولو قد قام قائمنا بعد سيرى من يدركه ما يكون من تأويل هذه الآية، وليبلغن دين محمد ﷺ ما بلغ الليل، حتى لا يكون مشرك على ظهر الأرض»<sup>(٢٩)</sup>.

### الحمية الثالثة: التولي والاستبدال

نقرأ هذه الحمية في الآية الكريمة: «هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُفَقُّوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَنْخُلُ وَمَنْ يَنْخُلُ فَإِنَّمَا يَخْجُلُ عَنْ نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِنْ تَتَوَكَّلُوا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ» (محمد: ٣٨).

مع أنّ لسان هذه الآية لسان شرطي؛ إذ تضمنت جملتين شرطيتين: «مَنْ يَنْخُلُ فَإِنَّمَا يَخْجُلُ عَنْ نَفْسِهِ»، و«إِنْ تَتَوَكَّلُوا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ»، بيد أنّنا نفهم من السياق أنّ الشرط لا بُدَّ أن يتحقق في الجملتين. وإذا تحقق الشرط تحقق الجزاء. وبذلك يمكن اعتبارها من النصوص التي ترسم مستقبل البشرية، وما سيأتي من قوم أشدّاء في آخر الزمان يحملون نفوساً كريمة شجاعة أبيّة.

وقد حدّدت الروايات الواردة طبيعة هؤلاء القوم الذين سيكونون بديلاً عن البخلاء المتخاذلين المهادين:

**الرواية (١):** في مجمع البيان: «روى أبو هريرة أن أناساً من أصحاب رسول الله ﷺ قالوا: يا رسول الله، من هؤلاء الذين ذكر الله في كتابه؟ وكان سلمان إلى جنب رسول الله ﷺ، فضرب عليه يده على فخذه سلمان، فقال: هذا وقومه، والذي نفسي بيده، لو كان الإيمان منوطاً بالثريا لتناوله رجال من فارس»<sup>(٤٠)</sup>.

**الرواية (٢):** تفسير الدر المنثور، للسيوطي: «أخرج سعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: لما نزلت «وَإِنْ تَتَوَكَّلُوا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ» قيل: من هؤلاء؟ وسلمان رضي الله عنه إلى جنب

النبي (صس)، فقال: هم الفرس، هذا وقومه»<sup>(٤١)</sup>.

**الرواية (٣):** تفسير روح المعاني، للآلوسي: «فقد أخرج عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني في الأوسط والبيهقي في الدلائل والترمذي، وهو حديث صحيح على شرط مسلم، عن أبي هريرة قال: تلا رسول الله (صس) هذه الآية ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا...﴾ إلخ، فقالوا: يا رسول الله، من هؤلاء الذين إن تولَّينا استبدلوا بنا ثم لا يكونون أمثالنا؟ فضرب رسول الله (صس) على منكب سلمان، ثم قال: هذا وقومه، والذي نفسي بيده، لو كان الإيمان منوطاً بالثريا لتناوله رجال من فارس»<sup>(٤٢)</sup>.  
كثيرة هي الروايات الواردة عن النبي الأكرم ﷺ التي تعطي مصداقاً للبديل في آية الاستبدال، وهم الفرس أو قوم سلمان أو رجال من فارس. وهذا ما تذكره موسوعات التفسير السنية قبل الشيعة. يقول ابن خلدون: «وكان علماء أصول الفقه كلهم عجماً كما يعرف، وكذا حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسرين. ولم يَقمُ بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم، وظهر مصداق قوله (صس): لو تعلّق العلم بأكناف السماء لناله قوم من أهل فارس»<sup>(٤٣)</sup>. وقد حاول بعض المفسرين المعاصرين أن يعمي على تلك الروايات، مع استفاضتها، وكأنّها لم تذكر!

#### الحتمية الرابعة: التنازع وحكومة السلاطين الظلمة

من الآيات التي وردت فيها أنّها (لم يأت تأويلها بعد): ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيعاً وَيُزَيِّقَ بَعْضَكُمْ بِأَسْ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ تُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾ (الأنعام: ٦٥). فلا بدّ من أن يبعث العذاب بأبعاده الثلاثية أو الرباعية، ليصيب الأمة الإسلامية في نفوسها وصفوفها، لما تكون عليه من التقهقر والضعف والوهن.

والآية وإن كان ظاهرها في «إثبات القدرة لله سبحانه على بعث العذاب عليهم من فوق أو من تحت، والقدرة على الشيء لا تستلزم فعله، وهو أعني إثبات القدرة على الفعل الذي هو العذاب كافٍ في الإخافة والإنذار، لكنّ المقام يعطي أن المراد ليس هو إثبات مجرد القدرة، بل لهم استحقاق لمثل هذا العذاب، وفي العذاب اقتضاء أن ينبعث عليهم إن لم يجتمعوا على الإيمان بالله وآياته، كما مرّ من استفادة ذلك من معنى

البعث، ويؤيده قوله بعد: ﴿لِكُلِّ نَبِيٍّ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾؛ فإنه تهديدٌ صريحٌ<sup>(٤٤)</sup>. وفي موردٍ مشابه يهدّد تعالى هذه الأمة بصريح الخطاب، كقوله: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ - إِلَى أَنْ قَالَ - وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلُّ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾ (يونس: ٤٧ - ٥٣)، وقوله: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ♦ وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ...إِلَى آخِرِ الْآيَاتِ﴾ (الأنبياء: ٩٣ - ٩٧)، وقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً - إِلَى أَنْ قَالَ - وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ♦ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعاً...إِلَى آخِرِ الْآيَاتِ﴾ (الروم: ٣٠ - ٤٥)<sup>(٤٥)</sup>.

لقد أكدت الروايات الواردة من الفريقين أنّ العذاب واقعٌ لا محالة، بأقسامه المذكورة، في الأمة الإسلامية، أمة محمد ﷺ، وسيصيبها في الصميم. وهذه بضعة من الروايات الواردة في الآية: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ (الأنعام: ٦٥).

**الرواية (١):** في تفسير الدر المنثور، للسيوطي: «أخرج أحمد والترمذي، وحسنه، ونعيم بن حماد في الفتن وابن أبي حاتم وابن مردويه، عن سعد بن أبي وقاص، عن النبي (صس)، في هذه الآية ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾، قال النبي (صس): أما إنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد»<sup>(٤٦)</sup>.

**الرواية (٢):** في الدر المنثور: «أخرج ابن أبي شيبة وأحمد وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه وأبو نعيم في الحلية، من طريق أبي العالية، عن أبي بن كعب، في قوله: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ...الآية﴾، قال: هُنَّ أَرْبَع، وكلهن عذاب، وكلهن واقعٌ لا محالة، فمضت اثنتان بعد وفاة رسول الله (صس) بخمس وعشرين سنة، فألبسوا شيعاً، وذاق بعضهم بأس بعض، وبقيت اثنتان واقعتان لا محالة: الخسف والرجم»<sup>(٤٧)</sup>.

**الرواية (٣):** وفي الدر المنثور: «أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم، عن زيد بن أسلم قال: لما نزلت ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً...الآية﴾ قال رسول الله (صس): لا ترجعوا بعدي كفّاراً، يضرب بعضكم رقاب بعض بالسيوف، فقالوا: ونحن نشهد أن لا إله إلا الله وأنت رسول الله! قال: نعم، فقال بعض الناس: لا يكون

• مستقبل البشرية في الآيات التي لم يأت تأويلها

هذا أبداً، فأنزل الله ﴿انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ۖ وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ﴾ إلى قوله: ﴿وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾<sup>(٤٨)</sup>.

الرواية (٤): في تفسير القمّي: «رواية أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، في قوله: ﴿هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِنْ فَوْقِكُمْ﴾، قال: هو الدخان والصيحة، ﴿أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ وهو الخسف، ﴿أَوْ يُلْهِيَكُمْ شَيْعاً﴾ وهو اختلاف في الدين، وطمع بعضكم على بعض، ﴿وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ﴾، وهو أن يقتل بعضكم بعضاً، فكل هذا في أهل القبلة...»<sup>(٤٩)</sup>.

الرواية (٥): في تفسير القمّي: «قوله: ﴿يَبْعَثُ عَلَيْكُمْ عَذَاباً مِنْ فَوْقِكُمْ﴾ قال: السلطان الجائر، ﴿أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ قال: السفلة ومن لا خير فيه، ﴿أَوْ يُلْهِيَكُمْ شَيْعاً﴾ قال: العصبية، ﴿وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ﴾ قال: سوء الجوار»<sup>(٥٠)</sup>. وإذا أمعنا النظر في الروايات الواردة نرى أنها تؤكد على أمور:

أولاً: هذه الأنواع من العذاب واقعة لا محالة.

ثانياً: إنّ أنواع العذاب هذه ستصيب الأمة الإسلامية وأهل القبلة، على اختلاف

المصاديق التي ذكرتها للعذاب الواحد.

ثالثاً: إنّ هذه المصاديق الاجتماعية قد وقعت في الأمة الإسلامية، فمزقتها تمزيقاً، وجعلتها طرائق قدداً، بعد أن اتحد طغاة الأمة وسلطينها الظلمة مع همج الرعاع والسفلة، ليشكلوا حكومات ظالمة جائرة، تحارب المصلحين، وتقطع رؤوس الأولياء والصديقين، وتقلع الأحرار المستضعفين.

و«الحق أن اللفظ مما يقبل الانطباق على كل من المعاني المذكورة. وقد وقع بعد النزول ما ينطبق عليه اللفظ. والمحتد الأصلي لهذه الوقائع الذي مهد لها الطريق هو اختلاف الكلمة، والتفرق الذي بدأت به الأمة، وجبهت به النبي صلى الله عليه وآله في ما كان يدعوهم إليه من الاتفاق على كلمة الحق»<sup>(٥١)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿أَوْ يُلْهِيَكُمْ شَيْعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ﴾، «ظاهره أنه أريد به التحزبات التي نشأت بعد النبي صلى الله عليه وآله، فأدى ذلك إلى حدوث مذاهب متنوعة، ألبست لباس العصبية والحمية الجاهلية، واستتبع حروباً ومقاتل، يستبيح كل فريق

من غيره كلّ حرمة، ويطرده بمزعمته من حرمة الدين وبيضة الإسلام»<sup>(٥٢)</sup>.

### الحمية الخامسة: وراثة المستضعفين والصالحين والمتقين

ينقل أكثر المفسرين الروايات الواردة في الآيتين الكريمتين: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠٥)، ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ۖ وَنُكَفِّرَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (القصص: ٦٠-٥).

في قوله: ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ قال أبو جعفر عليه السلام: هم أصحاب المهدي في آخر الزمان. ويدل على ذلك ما رواه الخاصّ والعامّ عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: لو لم يبق من الدنيا إلا يومٌ واحد لطوّل الله ذلك اليوم، حتّى يبعث رجلاً من أهل بيتي، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً»<sup>(٥٣)</sup>.

وفي قوله: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ﴾ قال: الكتب كلّها ذكر، و﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾، قال: القائم عليه السلام وأصحابه...»<sup>(٥٤)</sup>.

«وأما ما تأويله بعد تنزيله فالأمور التي حدثت في عصر النبي صلى الله عليه وآله وبعده، من غصب آل محمد حقهم، وما وعدهم الله به من النصر على أعدائهم، وما أخبر الله به من أخبار القائم وخروجه، وأخبار الرجعة والساعة، في قوله: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾»<sup>(٥٥)</sup>، ويرى أنّ ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ...﴾ وأمثالها كثير «مما تأويله بعد تنزيله»<sup>(٥٦)</sup>.

و«قوله عز وجل: ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ هم أصحاب المهدي عليه السلام في آخر الزمان»<sup>(٥٧)</sup>. «والروايات في المهدي عليه السلام، وظهوره، وملئه الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً، من طرق العامة والخاصة، عن النبي صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام، بالغة حدّ التواتر، من أراد الوقوف عليها فليراجع مظانّها من كتب العامة والخاصة»<sup>(٥٨)</sup>.

ولذا فإن الدولة العالمية هي الأمل الكبير الذي يتطلّع إليه المؤمنون في شرق الأرض وغربها. وهذا التطلّع يدعونا إلى السعي الحثيث لتهيئة ذلك وتحقيقه. وقد علمنا أئمة أهل البيت عليهم السلام أن نتطلّع إلى ذلك من خلال ما يوحية دعاء الافتتاح، الوارد في

• مستقبل البشرية في الآيات التي لم يأت تأويلها

كل ليلة من شهر الله، وهو في أعلى درجات الفصاحة، ومن إنشاء الحجة<sup>(٥٩)</sup> الشَّالِية: «اللَّهُمَّ وَصَلْ عَلَى وَلِيِّ أَمْرِكَ الْقَائِمِ الْمُؤَمَّلِ، وَالْعَدْلِ الْمُتَنْظَرِ، وَحَفْهُ بِمَلَأَيْكَتِكَ الْمُقَرَّبِينَ، وَأَيِّدْهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ، اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ الدَّاعِيَ إِلَى كِتَابِكَ، وَالْقَائِمِ بِدِينِكَ، اسْتَخْلِفْهُ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفْتَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِ، مَكِّنْ لَهُ دِينَهُ الَّذِي ارْتَضَيْتَهُ لَهُ، أَبَدْلْهُ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِ أَمْنًا يَعْبُدُكَ لَا يُشْرِكَ بِكَ شَيْئًا...»<sup>(٦٠)</sup>.

### الحتمية السادسة: إبادة اليهود وزوال كيانهم

تظهر هذه الحتمية في الآية: «فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا» (الإسراء: ٧). وهي من الحتميات التاريخية التي ستنزل باليهود الفاسدين المفسدين في الأرض، الذين يثيرون الحروب ويوقدون نيرانها، والذين يرفعون شعار: «لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيَّينَ سَبِيلٌ» (آل عمران: ٧٦). إنهم يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار الذي يحق له أن يحتل الأرض ويسفك الدم ويهتك العرض، ويفعل ما يشاء بالأمم الأخرى؛ لأن الآخرين همج رعا ع بنظرهم، لا يستحقون الحياة!

والقضاء في الآية التي تسبقها: «وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ» (الإسراء: ٤)، كما يقول الراغب: «فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً.. فهذا قضاء بالإعلام والفصل في الحكم، أي أعلمناهم وأوحينا إليهم وحياً جزماً. وعلى هذا «وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ» (الحجر: ٦٦)»<sup>(٦١)</sup>.

إن هذا النص القرآني واضحٌ بأميرين:

**الأمر الأول:** الفساد الكبير الذي سينشره بنو إسرائيل في الأرض، ومدى علوهم وطغيانهم وظلمهم وعدوانهم الواضح في قوله: (علوا). «والعلو هو الارتفاع، وهو في الآية كناية عن الطغيان بالظلم والتعدي. ويشهد بذلك عطفه على الإفساد عطف التفسير»<sup>(٦٢)</sup>. أمّا معنى القضاء «وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ» هو الإخبار والإعلام القاطع والجزمي بفسادهم وإفسادهم وعلوهم، أي «أخبرنا وأعلمنا بني إسرائيل إخباراً قاطعاً في الكتاب، وهو التوراة: أقسم وأحقّ هذا القول أنكم شعب إسرائيل ستفسدون في الأرض، وهي أرض فلسطين وما يتبعها، مرتين، مرّة بعد مرّة، وتعلون علواً كبيراً،

وتطفون طغياناً عظيماً»<sup>(٦٣)</sup>.

**الأمر الثاني:** الهلاك والدمار الذي سيحلّ بهؤلاء القوم جرّاء فسادهم وعلوّهم. و«التبّيْرُ الإهلاك، من التبار، بمعنى الهلاك والدمار»، ومدى الذلّ والهوان والصغار، جرّاء ما يصيبهم من القتل الذريع والسبي والاستعباد والهزيمة المنكرة والخسارة الفادحة، التي تفتّتهم وتحطّمهم وتمزّقهم تمزيقاً، وتجعلهم طرائق قديماً، فتذلّ كبرياءهم، وتسحق عنجهيتهم، وتحطّم كيانهم. والتعبير بالتبّيْر تعبيرٌ له دلالاته وإيحاءاته: «وَلْيُتَّبَرُوا مَا عَلَوْا تَتَّبَرًا»، أي «ليهلكوا الذي غلبوا عليه إهلاكاً، فيقتلوا النفوس، ويحرقوا الأموال، ويهدموا الأبنية، ويخربوا البلاد»<sup>(٦٤)</sup>.

وقد اختلف المفسّرون في تطبيق الإفسادين والإبادتين اختلافاً كبيراً؛ فبعضهم يرى أنهما قد حصلا قبل الإسلام؛ وبعض آخر يرى أنهما لم تحصلا أصلاً، ليكون حصولهما في زمان الإسلام؛ وبعض ثالث يرى أن الأولى حصلت؛ والثانية ستحصل. ولا يَسَعُ المجال في الدخول في التفاصيل؛ لأن قوله تعالى: «وَلِنْ عُدْتُمْ عَدْنَا» يجعل الباب مفتوحاً للإفساد والتدمير. ولكن الروايات تؤكّد حتمية إفساد اليهود، وحتمية إبادتهم وزوال ملكهم ودولتهم وتحطيم كيانهم. وهذا يتوافق مع مصداق قوله: «فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ» يعني القائم صلوات الله عليه وأصحابه»<sup>(٦٥)</sup>.

### دور الإرادة الإنسانية في الحتميات

قد يقول قائل، أو يعترض مستشكل من اجتماع السنن الحتمية الربانية التي تحدّد مستقبل البشرية مع الإرادة البشرية الإنسانية، فإذا كنا نؤمن بالأولى تسقط الثانية، وتكون لا قيمة لها!

والجواب يكون على نحوين:

**النحو الأول:** إنّ هذه الاشكالية ناظرة إلى الشكل الثاني من السنن الحاكمة، وهي الفعلية الناجزة المتحقّقة؛ بينما إذا نظرنا إلى الشكل الأول من السنن، وهي الشرطية، فإننا سندرك مدى فاعلية الإنسان ودوره الكبير في صناعة الأحداث والوقائع وبناء المستقبل، باعتبار أنّ فاعليته وجهده وسعيه وإرادته تمثل الشرط في المعادلات من النوع الأول.



● مستقبل البشرية في الآيات التي لم يأت تأويلها

**النحو الثاني:** إننا لو ركّزنا النظر في طبيعة الشكل الثاني من السنن، وهي الناجزة الفعلية، فسنرى بوضوح أنها تتضمن مواصفات وصفات تكون بمثابة الشروط لتحقيق مضمونها وتجسيد منطوقها، وإن كان لسانها ليس على نحو القضية الشرطية. ولتوضيح الفكرة لا بدّ من استحضار تلك النصوص التي مرّ ذكرها كحتميات تاريخية ووقائع مستقبلية.

والآيات واضحة في حضور الفعل الإنساني والإرادة البشرية في الوصول إلى النتيجة من التمكين في الأرض، ووراثتها، واستخلاصها؛ وذلك من خلال المواصفات التي يتمتع بها هؤلاء المستخلفون، من إيمان وصلاح وإصلاح وصبر على الاستضعاف، بتقديم التضحيات ومقاومة الطغاة. والوصف مشعرٌ بالعلية؛ فإنّ الوراثة لا تأتي اعتباطاً، وإنما من خلال جهود وتضحيات وعرق ودماء: (لا والله، حتّى نمسح نحن وأنتم العرق والعلق)<sup>(٦٦)</sup>.

### مستقبل البشرية في الفكر الغربي

يختلف علماء الاجتماع وفلاسفة التاريخ الغربيين في تطلّعهم إلى طبيعة مستقبل البشرية، وما ستؤول إليه ميادين الصراع على الأرض، ومن سيكون هو السائد في نهاية المطاف. ويمكن أن نسجل نظريتين متعاكستين في ذلك:

#### النظرية الأولى: المستقبل السعيد للبشرية بسيادة الحضارة الغربية

يرى هؤلاء أنّ العالم سيؤول إلى خير، وسينحسر الظلم والجور في الأرض، وستسود الحضارة الغربية، حتّى كتب فرانيسيس فوكوياما كتابه المعروف نهاية التاريخ والإنسان الأخير (صدر عام ١٩٩٢م)، الذي يتبنّى فيه نهاية الصراع في العالم، وذلك بسيادة الديمقراطية الليبرالية الغربية على العالم، وتبنّي العالم لها؛ باعتبارها الحضارة الأرقى التي وصلت إلى أوج التقدّم والتطوّر الفكري الأيديولوجي لإنسان ما بعد الحداثة.

ولذا يرى أنّه لا بدّ من (عولة الديمقراطية) كصيفةٍ نهائية، وكأطروحة إنسانية لا ترقى إليها أيّ أطروحة في العالم، في ما تعنيه العولة من جعلها مبادئ عالمية

متفوقة على الأرض، شرقها وغربها، ولا بُدَّ من النضال والكدّ والكدح من أجل تحقيق هذا التفوّق والهيمنة، بحسب ما يمليه منطق التاريخ وفلسفة الأحداث العالمية الكبرى، بعيداً عن روح اليأس والتشاؤم التي سادت في أوروبا جرّاء الدمار الذي ألحقته الحربان العالميتان الأولى والثانية، وصعود الفاشية والنازية وغيرهما من الأفكار المدمّرة، التي جعلت العالم وكأنّه يسير باتجاه الخراب والدمار.

إنّ مقولة (نهاية التاريخ) لا تعني انتهاء العالم وتوقّف الوقائع والأحداث فيه، وإنّما تعني انتصار الأفكار والمبادئ والقيم الليبرالية وسيادتها، وقناعة العالم بمدى أفضليتها ورقبها؛ لما توفّره من سعادة حقيقية وكرامة إنسانية وتقدّم على صعيد السياسة والاجتماع والاقتصاد والعمران، ولو في المنظور البعيد. فإنّ العالم لا خيار له إلّا الإذعان بغلبتها وتفوّقها وسيادتها.

وقد سار فوكوياما في أطروحته (نهاية التاريخ) على خطى هيغل (الفيلسوف الألماني)، الذي يؤمن بروح التاريخ التي تدفعه إلى الصعود والارتقاء، من خلال مسيرة جهادية ونضالية على أكثر من صعيد، وفي أكثر من مجال، ليشمل السياسة والاقتصاد والقيم والأخلاق... ولذا لم تكن نهاية التاريخ كفكرة جديدة عند فلاسفة التاريخ الغربيين، فقد ذهب إليها العديد منهم، من أمثال: هيغل وفرانسييس بيكون وإيمانويل كانت وتوماس مور وكارل ماركس، وإنّ اختلفت أطروحاتهم في مضمونها ومحتواها وأدواتها ووسائلها.

وقد كان هيغل يقول: «الوصول إلى حالة التطابق بين المثل والواقع، تلك الحالة التي تغدو استثناءً تمييزياً أعلى، لا يناله إلّا أولئك المُعدّون سلفاً ومقدّماتاً لكسر الحلقة التأريخية، وبلوغ الكمال الأخير»<sup>(٦٧)</sup>، يشير بذلك إلى ما ستؤول إليه الوقائع في العالم، إلى إقامة الدولة الدستورية الحديثة المقتدرة، القائمة على أساس الحرّية بمعناها الديمقراطي الليبرالي.

### النظرية الثانية: انهيار الحضارات وسقوطها

إنّ هذه النظرية والرؤية في قراءة مسيرة الحضارات الإنسانية يسودها اليأس والقنوط من محاولات الإصلاح. ولذا يرى أصحابها أنّ الأفق أسود حالك، نظراً إلى

#### • مستقبل البشرية في الآيات التي لم يأت تأويلها

قوس النزول الذي تصير إليه الحضارة الغربية، وما يعتمل فيها من عوامل السقوط والانهيال والفناء!

وقد اعتبر بعض الألمان أنّ الغرب تجاوز مرحلة خلق الثقافة، وانتقل إلى مرحلة المدنية أو الحضارة والرفاه الاجتماعي. ويرى أنّ الحضارة كائن حي لا بدّ أن يمرّ في مراحل العمر المختلفة: الطفولة والشباب والكهولة والشيخوخة، والحضارة تصل إلى مرحلة الشيخوخة حينما تتحوّل إلى مدنية؛ لأنّ الحضارة - كما يقول - تقوم على الصيرورة (Becoming) التي تعطي الإبداع، بينما المدنية تقوم على الصير (Become)، وبذلك تتحول الصيرورة إلى صير، فينتهي عصر الإبداع والعطاء والاستمرار... حينما يختفي الضمير الحيّ والروح المبدعة والعقل المعطاء والقيم الفعّالة السامية، ولا تبقى إلاّ قيمّ المادة والمصالح الاقتصادية، ولا تسود إلاّ لغة القوّة والعسكر<sup>(٦٨)</sup>. ويرى أنّ «الاستعمار هو الرمز المميّز لاحتضار المدنية الغربية وموتها». كما يرى «أنّ حيوية الإنسان الحضاري تتّجه في مجراها إلى الباطن، بينما تتّجه حيوية الإنسان المدني إلى الخارج»<sup>(٦٩)</sup>.

ويذكر المفكر الأوروبي ألفين توفلر، في كتابه صدمة المستقبل (Future Shock)، الذي نشره عام ١٩٧٠م، أنّ الأسرة على وشك الاندثار الكلّي في الغرب، وأنّ الشاذّين جنسياً يقومون بتبني أطفال ممّا يشكل صورة جديدة للأسرة. ويرى المؤرّخ البريطاني الشهير أرنولد توينبي، الذي توفّي في السبعينيات، وقد كتب حول انهيار الحضارة الغربية، أنّ الحضارات تولد في أجواء التحدّي والمعاناة والصعوبة والعقبات، وذلك في نظريته (التحدّي والاستجابة)، وقد درس ستّاً وعشرين حضارة، ولم يبقَ منها إلاّ ستّ حضارات فقط. ويرى أنّ معيار البقاء والارتقاء يكمن في ما يسمّيه بـ (التسامي)، الذي يمثّل مستوى تحشيد طاقات الأمة للاستجابة لتلكم التحدّيات التي تنطلق من النفوس والقلوب، والحضارات تنهار حينما تتحوّل الأقلّية المبدعة إلى أقلّية مهيمنة، تفقد ولاء الأمة لها والتماشي معها؛ لتعيش الأقلّية الحاكمة في وادٍ والمجتمع المحكوم في وادٍ آخر. لذا تحاول الحضارة قبل السقوط أحياناً أن تمتدّ خارجياً لتؤسّس دولة عالمية. يرى (توينبي) أنّ هذا الامتداد يحاول أن يخفي ما يعتمل في الحضارة من أزماتٍ وأمراضٍ وتفكّك.

وقد رأى البعض أنّ الصراع لا زال مستمراً، بيد أنّ العالم سيشهد صراعاً من نوع آخر، ليكون صراعاً حضارياً بكلّ ما تتضمنه الحضارة من مفردات القيم والدين والأفكار والمعتقدات والعادات والتقاليد، وسيكون الصراع حامياً بين الحضارة الغربية والحضارات الأخرى الثمانية، ومنها: الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية الكونفوشوسية واليابانية... ويرى أنّ الصراع سيكون عنيفاً مع الحضارة الإسلامية المتحدية<sup>(٧٠)</sup>.

### نتيجة البحث

يستهدف البحث أموراً عديدة تجعله بحثاً له أهميته وضرورته في عالمنا اليوم، وفي طبيعة الأهداف والوقائع في ساحة الصراع وميادين المواجهة. ومن نتائج البحث: المستقبل لا بُدَّ أن يقع، وستؤول إليه البشرية، وهو مستقبلٌ زاهر، يسود فيه الصالحون المتّقون. ويقابل الاتجاه الذي مفاده أن البشرية تسير من السيئ إلى الأسوأ، وهو اتجاه الفلاسفة التشاؤمي، وفي النهاية يسود الظلم والجور. وعليه فإن الإنسان يتحمّل ما يمرّ به من محن وآلام وبأساء وضراء؛ لأنّه يعرف مستقبل النجاح والفوز والصلاح: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣).

إنّ صناعة المستقبل بارتقاء الحضارة الإسلامية بعناصرها المختلفة، من دراسة الواقع المعاصر والماضي والمستقبل الغيبي، ليلتزم المسلمون بالمعطيات التالية: الاتحاد والتآلف والتآزر، وإعداد القوة، والإصلاح، والنظرة السُنَّية الواعية للأحداث، والتفاؤل بالمستقبل، والتخطيط له، من خلال فهم الآيات وتجسيدها في حياتنا، وملاقة الشدائد التي توجب الجهود الكبيرة وسيلان العرق من الكدح والعناء، والقتلى والشهداء والجراحات النازفة بالدماء.

في الوقت الذي يقصّ علينا القرآن قصص الماضين من الأنبياء والمرسلين، وتاريخ الأمم والدول والحضارات، التي سادت ثمّ بادت؛ لاستقراء سنن التاريخ وقوانين الحركة الاجتماعية، يرسم للبشرية حركة المستقبل، ومآلات المسيرة الإنسانية على الأرض، ومساراتها المستقبلية، كحتميات تاريخية ووقائع حتمية، لا بُدَّ أن ترسو

#### ● مستقبل البشرية في الآيات التي لم يأت تأويلها

عليها سفينة العالم الماخرة في بحر التيارات الاجتماعية المتلاطمة، ورياح الصراعات المحتدمة، لتشقّ أمواج الفتن وتبحر عبر الزمن، رغم الآلام والمصائب والمصاعب والآهات والعرق والعلق والمحن، لتصل إلى ساحل السعادة والقسط والعدل والحرية، وموانئ السلام والأمن والأمان والكرامة الإنسانية. وهذه الأمنية الكبرى التي تتطلع إليها البشرية المعدّبة، وهي تنوء بحملها، وتكابد آلامها، وتعاني مخاضاتها، ليست أحلاماً وردية، ولا أضغاث أحلام ماركسية، وإنما هي حتميات تاريخية، ووعود ربّانية، محكومة بسنن التاريخ المطردة، وقوانين حراك المسيرة الإنسانية الثابتة، المنضبطة بنواميس تداول الأيام، ومعادلات التغيير والتدافع، والممانعة والتمانع، التي لا تعرف التبدل والتحويل: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ﴾ (آل عمران: ١٤٠).

إنّ الحركة التاريخية تسير نحو التقدم والتكامل والارتقاء، ولا تعرف التقهقر إلى الخلف والوراء. فإننا مهما رأينا مظاهر الظلم والجور والعدوان والطغيان فإنها لا بدّ أن تزول وتلاشى وفق منطق التاريخ الذي يؤمن إيماناً عميقاً بأنّ الإرادة الربّانية هي الغالبة القاهرة على كلّ الإرادات الطاغوتية الفرعونية، التي تريد أن تذلّ المستضعفين وتظهر المؤمنين: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص: ٥).

## الهوامش

- (١) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر: ٨، ترجمة: حسين أحمد أمين، القاهرة، مركز الأهرام، ١٩٩٣.
- (٢) المصدر نفسه.
- (٣) راجع: صموئيل هينتنغتن، صدام الحضارات، ترجمة: طلعت الشايب، تقديم: صلاح قانصوه، ط٢، القاهرة، ١٩٩٩.
- (٤) ويل ديورانت، قصة الفلسفة: ١١، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٨٨.
- (٥) المصدر السابق: ١٢.

- (٦) المصدر نفسه.
- (٧) المصدر السابق: ١٥.
- (٨) المصدر نفسه.
- (٩) راجع: يحيى سعيد قاعود، أطروحات فوكوياما وهانتغتن والنظام العالمي الجديد، دراسة تحليلية مقارنة: ١٠٧ - ١٠٨، الرياض، مكتب مجلة البيان، ١٤٣٦؛ وديفيد وولش، عصر ما بعد الأيديولوجيا: ٣٢ - ٣٣، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٥.
- (١٠) راجع: محمد بن سعيد الفطيسي، مستقبل في قبضة اليد، مدخل نظري إلى مناهج الدراسات المستقبلية وأساليب التفكير المبكر، السيب، مكتبة الضامري، ٢٠١٤.
- (١١) راجع: رايح عبد الناصر جندلي، الدراسات المستقبلية: تأصيل تاريخي، مفاهيمي ومنهجي. مجلة العلوم السياسية والقانون، جامعة باتنة، الجزائر، العدد ١، ٢٠١٧.
- (١٢) المصدر نفسه.
- (١٣) المصدر نفسه.
- (١٤) راجع: سعيد عبد الهادي، علم المستقبل، قراءة في ضرورة التأسيس. جريدة الصباح، الجمعة ٢٠٠٦/٨/٥: [www. siironline. org/alabwab/deras](http://www.siironline.org/alabwab/deras).
- (١٥) الجمهورية هو حوار سقراطي ألفه أفلاطون حوالي عام ٣٨٠ قبل الميلاد، يتحدث عن تعريف العدالة والنظام، وطبيعة الدولة العادلة والإنسان العادل.
- (١٦) ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة: شفيق أسعد فريد، بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٨٠.
- (١٧) محمد باقر الصدر، بحث حول المهدي: ١٩، بيروت، دار التعارف، ١٩٧٧.
- (١٨) عبد الهادي الفضلي، في انتظار الإمام: ١٣، بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٩.
- (١٩) محمد باقر الصدر، مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن: ٨٥ - ٩٨، بيروت، دار التوجيه الإسلامي، ١٩٨٠.
- (٢٠) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١١: ٣١٠، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١.
- (٢١) تفسير علي بن إبراهيم القمي ٢: ٦٩، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩١.
- (٢٢) محمد تقي مصباح، النظرة القرآنية للمجتمع والتاريخ: ٢٢٤، بيروت، دار الروضة، ١٩٩٦.
- (٢٣) مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن: ٨٨.
- (٢٤) المصدر السابق: ١٩١.
- (٢٥) المصدر السابق: ٨٦.
- (٢٦) المصدر السابق: ٨٩ - ٩٠.
- (٢٧) راجع: محمد صادق الصدر، تاريخ ما بعد الظهور: ٤٦، بيروت، دار التعارف، ١٩٩٢.
- (٢٨) مرتضى مطهري، نهضة المهدي في ضوء فلسفة التاريخ: ٣٣، بيروت، دار التيار الجديد، ٢٠٠٦.
- (٢٩) الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل (تفسير البغوي) ٢: ٣٤٠، الرياض، دار طيبة، ١٩٨٩.

- (٣٠) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ١٨: ٢٩٧.
- (٣١) العروسي الحويزي، تفسير نور الثقلين ٢: ٢١٢ - ٢١٣، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٤١٥.
- (٣٢) بحار الأنوار ٤٤: ٣١٣.
- (٣٣) تفسير نور الثقلين ٥: ٣١٨.
- (٣٤) أصول الكافي ٢: ٤١٤.
- (٣٥) تفسير محمد بن مسعود العياشي ٢: ٨٧، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٩١.
- (٣٦) الميزان في تفسير القرآن ٩: ٧٦.
- (٣٧) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٧: ٤٤، قم، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٥.
- (٣٨) الفيض الكاشاني، الوافي ٢٦: ٤٣٢، إصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين، ١٤٠٦.
- (٣٩) الطبرسي، تفسير مجمع البيان في تفسير القرآن والفرقان ٤: ٨٣٤، طهران، دار الأسوة، ١٤٢٦.
- (٤٠) مجمع البيان ٩: ١٠٨.
- (٤١) السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦: ٦٧، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٣.
- (٤٢) الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ١٣: ٢٣٦، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥.
- (٤٣) تاريخ ابن خلدون: ٤٠، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠٣.
- (٤٤) الميزان في تفسير القرآن ٧: ١٣٦.
- (٤٥) راجع: المصدر نفسه.
- (٤٦) الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٣: ١٧.
- (٤٧) المصدر نفسه.
- (٤٨) المصدر السابق ٣: ٢٠.
- (٤٩) تفسير القمي ١: ٢٠٤.
- (٥٠) المصدر السابق ١: ٢٠٣.
- (٥١) الميزان في تفسير القرآن ٧: ١٣٦.
- (٥٢) المصدر السابق ٧: ١٣٧.
- (٥٣) مجمع البيان ٧: ١٠٦.
- (٥٤) تفسير القمي ٢: ٧٧.
- (٥٥) المصدر السابق ١: ١٤.
- (٥٦) المصدر السابق ٢: ١٥.
- (٥٧) الأسترآبادي، تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة ١: ٣٢٢، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٩.
- (٥٨) الميزان في تفسير القرآن ١٤: ٣٣٦.
- (٥٩) راجع: الصافي الكلبايكاني، منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر ٣: ٤٠٣، قم، مسجد مقدس جمكران، ١٤٣٣.

- 
- (٦٠) عباس القمي، مفاتيح الجنان. دعاء الافتتاح.
- (٦١) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن ١: ٤٠٦، دمشق - بيروت، دار القلم - الدار الشامية، ١٤١٢.
- (٦٢) الميزان في تفسير القرآن ١٣: ٣٨.
- (٦٣) المصدر السابق: ٣٩.
- (٦٤) المصدر السابق: ٤٢.
- (٦٥) تفسير القمي ٢: ١٤.
- (٦٦) النعماني، الغيبة: ٢٨٥، قم، آسيانا، ٢٠٠٧.
- (٦٧) نهاية التاريخ وخاتم البشر: ١٣.
- (٦٨) راجع: أسوالد إشبينغلر، تدهور الحضارة الغربية ١: ١٥، ١٢٢، ترجمة: أحمد الشيباني، بيروت، دار مكتبة الحياة.
- (٦٩) تدهور الحضارة الغربية ١: ٩٧.
- (٧٠) راجع: صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي: ١٣.



## دراسة حول مشيخة الصدوق

الشيخ محمد باقر ملكيان(\*)

إنّ مشيخة الصدوق من أهمّ مصادر الشيعة في علمي الرجال والحديث، ولكن لم يبحث عنها بدقة، كما هو شأنها، ولم يؤدّ حقّها، فنحن نبحت عنها، وعن منهجية الصدوق فيها، إن شاء الله. والبحث حولها ضمن أمور:

### الأمر الأوّل: المشيخة، لغةً واصطلاحاً

قال المدني الشيرازي رحمته الله: مَشِيخَةٌ كَمَرْتَبَةٍ وَمِلْعَقَةٍ، وجمعها مَشَايِخُ<sup>(١)</sup>. وقال الزبيدي: قيل: مَشَايِخ جمع شَيْخ، لا على القياس، والتحقيق أنه جمعُ مَشِيخَةٍ كَمَا سَدَ، وهي جَمْعُ شَيْخٍ<sup>(٢)</sup>. وقال ابن منظور: الشَيْخُ... والجمع أَشْيَاخ وشِيخَانٌ وشُيُوخٌ وشَيْخَةٌ وشَيْخَةٌ ومَشِيخَةٌ ومَشِيخَةٌ ومَشِيخَةٌ ومَشِيخَةٌ ومَشِيخَةٌ ومَشَايِخُ<sup>(٣)</sup>. وقال السيد الداماد رحمته الله: السواد الأعظم من الناس يغلطون، فلا يفرقون بين المشيخة والمشيخة، ولا بين الشيخة والشيخة، ولا بين شيخان وشيخان. فاعلم أنّ المَشِيخَةَ - بإسكان الشين بين الميم والياء المفتوحتين - جمع الشيخ، كالشيوخ والأشياخ والمشايع على الأشهر عن الأكثر. وقال المطرزي في كتابيه المغرب والمغرب: إنّها اسمٌ للجمع، والمشايع جمعها. وأمّا المَشِيخَةَ - بفتح الميم وكسر الشين - فاسم المكان من الشيخ والشيخوخة. كما المسيحة من السياحة والسيح والسيحان، والمُتَيْهَة من التيه والتهان.

---

(\*) باحثٌ ومحقّقٌ بارزٌ في مجال إحياء التراث الرجاليّ والحديثيّ. حقّق وصحّح كتاب جامع الرواة، للأردبيلي، ورجال النجاشي، في عدة مجلّدات ضخمة.

ومعناها عند أصحاب هذا الفنّ المسندة، أي محلّ ذكر الأشياء والأسانيد، فالشيخة موضع ذكر المشيخة، وكذلك الشّيخة - بكسر الشين وسكون الياء وفتحها - لفظة جمع، معناها الهرمى الضعفى الذين أسنّوا، وحطّمهم الكبير، كفلّمة - بكسر الغين المعجمة وسكون اللام - وعودّة - بكسر العين المهملة وفتح الواو - في جمعيّ غلام وعود<sup>(٤)</sup>.

ثمّ إنّ هناك مشيختين: مشيخة للصدوق والطوسي، ومشيختهما على نهج واحد ظاهراً<sup>(٥)</sup>؛ ومشيخة الحسن بن محبوب، ونهج هذه المشيخة متغاير مع ما سلكه الصدوق عليه السلام في مشيخته.

قال المحقّق المجلسي عليه السلام: المراد بكتاب المشيخة الكتاب الذي صنّفه الحسن بن محبوب، وألّفه من أخبار الشيوخ من أصحاب أبي جعفر وأبي عبد الله وأبي الحسن - صلوات الله عليهم -، فإنه روى عن ستّين رجلاً من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام كتبهم التي ألّفوها ما سمعوا منهم، وكان دأبهم أن يكتبوا كلّ خبر كانوا يسمعون في كتبهم كلّ يوم، وكانت الأخبار في تلك الكتب منثورة؛ لأنّهم في كلّ يوم كانوا يسمعون من أحكام الطهارة، والصلاة، والحجّ، والتجارة، والنكاح، والطلاق، والديات، وغيرها، ويكتبون أخبار كلّ يوم في كتبهم.

فرتب الحسن بن محبوب أخبار الشيوخ على ترتيب أبواب الفقه، وكانت منثورة، ولم تكن مثل هذه الكتب التي لنا. ثمّ جمع هذا الشيخ على ترتيب أسماء الشيوخ، بأن جمع على ترتيب اسم زارة مثلاً، وذكر أخباره مرتّباً أولاً، ثمّ ذكر أخبار محمد بن مسلم مرتّباً ثانياً، وهكذا<sup>(٦)</sup>.

ويشهد لذلك قول النجاشي في ترجمة داوود بن كورة: هو الذي بوّب كتاب المشيخة للحسن بن محبوب السّرّاد على معاني الفقه<sup>(٧)</sup>.

فعليه نسبة تصنيف كتاب رجالي بعنوان المشيخة إلى ابن محبوب<sup>(٨)</sup>، قياساً لمشيخة ابن محبوب على مشيخة الصدوق والشيخ، في غير محله. ثمّ إنّ فرق بين مشيخة الصدوق عليه السلام ومشيخة الشيخ عليه السلام.

قال الشيخ البهائي عليه السلام: وأمّا رئيس المحدثين أبو جعفر محمد بن بابويه القميّ - عطر الله مرقده - فدأبه في كتاب من لا يحضره الفقيه ترك أكثر السند، والاقتصار

#### ● دراسة حول مشيخة الصدوق

في الأغلب على ذكر الراوي الذي أخذ عن المعصوم عليه السلام فقط، ثم إنه ذكر في آخر الكتاب طريقة المتصل بذلك الراوي، ولم يخل بذلك إلا نادراً.

وأما شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي - سقى الله ضريحه صوب الرضوان - فقد يجري في كتابي التهذيب والاستبصار على وتيرة الكليني، فيذكر جميع السند حقيقة أو حكماً، وقد يقتصر على البعض، فيذكر أواخر السند ويترك أوائله. وكل موضع سلك فيه هذا المسلك، أعني الاقتصار على ذكر البعض، فقد ابتدأ فيه بذكر صاحب الأصل الذي أخذ الحديث من أصله، أو مؤلف الكتاب الذي نقل الحديث من كتابه، وذكر في آخر الكتابين بعض طرقه إلى أصحاب تلك الأصول ومؤلفي تلك الكتاب، وأحال البواقي على ما أورده في كتاب فهرس كتب الشيعة<sup>(٩)</sup>.

فلا بد من ملاحظة كلام الصدوق والشيخ أولاً، حتى يظهر الحال في مشيخة الطوسي عليه السلام والصدوق عليه السلام.

قال الطوسي عليه السلام في مقدمة مشيخة التهذيب: كنّا شرطنا في أول هذا الكتاب أن نقتصر على إيراد شرح ما تضمنته الرسالة المقنعة، وأن نذكر مسألة مسألة، ونورد فيها الاحتجاج من الظواهر والأدلة المفضية إلى العلم، ونذكر مع ذلك طرفاً من الأخبار التي رواها مخالفونا، ثم نذكر بعد ذلك ما يتعلق بأحاديث أصحابنا، ونورد المختلف في كل مسألة منها والمتفق عليها، ووفينا بهذا الشرط في أكثر ما يحتوي عليه كتاب الطهارة.

ثم إننا رأينا أنه يخرج بهذا البسط عن الغرض، ويكون مع هذا الكتاب مبتوراً غير مستوفى، فعدلنا عن هذه الطريقة إلى إيراد أحاديث أصحابنا + المختلف فيه والمتفق. ثم رأينا بعد ذلك أن استيفاء ما يتعلق بهذا المنهاج أولى من الإطناب في غيره، فرجعنا وأوردنا من الزيادات ما كنّا أخللنا به، واقتصرنا من إيراد الخبر على الابتداء بذكر المصنف الذي أخذنا الخبر من كتابه أو صاحب الأصل الذي أخذنا الحديث من أصله.

والآن، فحيث وفق الله تعالى للفراغ من هذا الكتاب، نحن نذكر الطرق التي يتوصل بها إلى رواية هذه الأصول والمصنفات، ونذكرها على غاية ما يمكن من

الاختصار؛ لتخرج الأخبار بذلك عن حدّ المراسيل، وتلحق بباب المسندات<sup>(١٠)</sup>.  
وقريبٌ منه في الاستبصار<sup>(١١)</sup>.

ويظهر منه أنّه حيثما ابتداءً في سندٍ بذكر رجلٍ في التهذيبين أخذ هذا الحديث من كتابه<sup>(١٢)</sup>.

وقال الصدوق عليه السلام في مقدّمة مَنْ لا يحضره الفقيه: صنّفت له هذا الكتاب بحذف الأسانيد؛ لئلاّ تكثر طرقه، وإنْ كثرت فوائده... وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها المعوّل، وإليها المرجع، مثل: كتاب حريز بن عبد الله السجستانيّ، وكتاب عبيد الله بن عليّ الحلبيّ، وكتب عليّ بن مهزيار الأهوازيّ، وكتب الحسين بن سعيد، ونوادير أحمد بن محمد بن عيسى، وكتاب نوادر الحكمة تصنيف محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعريّ، وكتاب الرحمة لسعد بن عبد الله، وجامع شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد رضي الله عنه، ونوادير محمد بن أبي عمير، وكتاب المحاسن لأحمد بن أبي عبد الله البرقيّ، ورسالة أبي رضي الله عنه إليّ، وغيرها من الأصول والمصنّفات التي طرقي إليها معروفة في فهرس الكتب التي روّيتها عن مشايخي وأسلافيّ. رضي الله عنهم<sup>(١٣)</sup>.

وقال الحرّ العاملي عليه السلام: إنّ يظهر منه أنّه ابتداءً في كلّ حديثٍ باسم صاحب الكتاب الذي نقله منه، وإلاّ لم تنتظم تلك الأحاديث في سلك هذه الأسانيد، ولا أمكن رواية مرويات الراوي كلّها بسندٍ واحد؛ فإنّ الطرق إلى رواية الكتب والقرائن على ذلك أيضاً كثيرة، منها: إنّ صرّح في أوّل كتابه بأنّ جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعوّل وإليها المرجع، وعدّ جملة من الكتب، إلى أن قال: وغيرها من الأصول والمصنّفات، التي طرقي إليها معروفة في فهرست الكتب التي روّيتها. وهو ظاهرٌ في أنّ هذه الطرق إلى رواية الكتب<sup>(١٤)</sup>.

ولكنّ قال السيّد السيستاني حفظه الله: ما قيل من أنّه يبتدئ باسم مَنْ أخذ الحديث من كتابه أمرٌ لا قرينة عليه، بل القرائن الواضحة تدلّ على خلافه، كما ذكرناها في شرح مشيخة الفقيه<sup>(١٥)</sup>.

وقال في موضعٍ آخر: إنّ سند الصدوق إلى شخصٍ في المشيخة إنّما هو سنده إلى الروايات المبدوءة باسم ذلك الشخص في الفقيه، ولا يمكن تعميمه إلى كتبه، إلّاّ

بدليلٍ يوجب ذلك، كأن يصرح الصدوق نفسه بذلك، كما صرح به عند ذكر طريقه إلى عليّ بن جعفر، حيث قال: «وكذلك جميع كتاب عليّ بن جعفر، فقد رويته بهذا الإسناد».

وكذلك صرح به عند ذكر طريقه إلى الكليني، فقال: «وكذلك جميع كتاب الكافي فقد رويته عنهم، عنه، عن رجاله»<sup>(١٦)</sup>.

أقول: وأصرح من ذلك قوله في أبي المغراء حميد بن المشتّى العجلي: له كتاب. فبناءً عليه الظاهر أنّ مصادر الصدوق عليه السلام كانت جزوات في الحديث، كلّ جزء خاصّ بمنّ ابتداءً باسمه في المشيخة؛ فجزءٌ لأحاديث أبان بن تغلب؛ وجزءٌ لأحاديث أبان بن عثمان، وهكذا.

وليس معنى ذلك أنّ أبان هو مؤلف الجزء، بل إنّ الجزء فيه رواياته، كالمسند<sup>(١٧)</sup>.

ويشهد لذلك أنّ كثيراً من ذوي الطرق في المشيخة لم ينقل الصدوق عليه السلام عنهم إلّا خبراً أو خبرين<sup>(١٨)</sup>، فكيف يمكن القول بأنّ لهم كتباً مشهورة عليها المعول وإليها المرجع.

كما أنّ كثيراً من ذوي الطرق لم يردّ ذكرهم في الكتب الرجالية غير المشيخة، مثل: يعقوب بن عثيم، وعبيد الله الرافقي، وأبي النمير مولى الحارث بن المغيرة، ومصعب بن يزيد الأنصاري عامل أمير المؤمنين عليه السلام، أو ورد ذكرهم في غير المشيخة، إلّا أنّهم لم ينقل عنهم خبرٌ غير ما في الفقيه، مثل: عليّ بن بجيل، وجهيم بن أبي جهم، ومحمّد بن بجيل أخي عليّ بن بجيل.

فكيف يمكن الاستظهار من كلام الصدوق عليه السلام بأنّ هؤلاء، الذين لم يذكروا بمدح ولا ذمّ، كتبهم معتمدة؟<sup>(١٩)</sup>

فلعله لأجل هذا المحذور التجأ المحقّق المجلسي عليه السلام إلى أن قال: الذي يخطر بالبال دائماً من قول المصنّف في أوّل الكتاب: «إنّ جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول وإليها المرجع» أنّه كان في باله أولاً أن يذكر في هذا الكتاب الأخبار المستخرجة منها، ثمّ آل القول إلى أن ذكر فيه من غير ذلك الأخبار أيضاً؛ لأنّه ذكر عن جماعةٍ ليست بمشهوره، ولا كتبهم؛ أو يكون المراد بالجميع الأكثر،

• الشيخ محمد باقر ملكيان

لكنّهما سوء ظنّ بالمصنّف.

بل الظاهر أنّ الجماعة الذين ليسوا بمشهورين عندنا كانوا مشهورين عنده وعند سائر القدماء.

لكنّ ذكر بعض الأصحاب أنّ هذه العبارة تدلّ على أنّ الكتب التي ينقل عنها كانت من الأصول الأربعمئة. وهو خلاف الظاهر؛ فإنّ الشيخ ذكر كثيراً منهم ليسوا بهذه الجماعة.

نعم، يمكن أن يكون أكثرهم هؤلاء، واللّه تعالى يعلم<sup>(٢٠)</sup>.  
فيستنتج من جميع ذلك أنّ الاستدلال على وثاقة رجلٍ أو حسّنه بأنّ للصدوق طريقاً إليه<sup>(٢١)</sup> في غير محله.

### الأمر الثاني: المشيخة مصدرٌ رجالي

المشيخة مصدرٌ للتعرف على طبقات الرواة، وتمييز المشتركات، وتوحيد المختلفات. وبناءً عليه فائدة المشيخة هي فائدة سائر الطرق والأسانيد. أضف إلى ذلك إنك تجد في المشيخة أبحاثاً رجالية شتّى، مثل:

١. التعرف على كنى الرواة، مثل:

أ. زيد الشحام، أبو أسامة<sup>(٢٢)</sup>.

ب. الحسن بن زياد الصيقل كنيته أبو الوليد<sup>(٢٣)</sup>.

ج. إبراهيم بن أبي البلاد، ويكنّى أبا إسماعيل<sup>(٢٤)</sup>.

د. عليّ بن غراب، وهو ابن أبي المغيرة الأزدي<sup>(٢٥)</sup>.

هـ. هشام بن الحكم، وكنيته أبو محمد<sup>(٢٦)</sup>.

٢. تعريف الرواة بولائهم، مثل:

أ. عبد الله بن مسكان من موالى عنزة، ويقال: إنّه من موالى عجل<sup>(٢٧)</sup>.

ب. عبد الرحيم القصير الأسديّ، وقيل له: الأسديّ لأنّه مولى بني أسد<sup>(٢٨)</sup>.

ج. الحسين بن أبي العلاء الخفاف، مولى بني أسد<sup>(٢٩)</sup>.

د. أحمد بن محمد بن سعيد الهمدانيّ، مولى بني هاشم<sup>(٣٠)</sup>.

هـ. هشام بن الحكم، مولى بني شيبان<sup>(٣١)</sup>.

- و - الفضيل بن يسار، مولى لبني نهد<sup>(٣٢)</sup>.
- ز - معاوية بن عمّار الدّهنيّ الغنويّ الكوفيّ، مولى بجيلة<sup>(٣٣)</sup>.
- ح - إبراهيم بن ميمون، بيّاع الهرويّ، مولى آل الزبير<sup>(٣٤)</sup>.
٣. التّعريف على أوطان الرواة، مثل:
- أ. عبد الله بن مسكان، وهو كوفيّ<sup>(٣٥)</sup>.
- ب. الحسن بن زياد الصيقل، وهو كوفيّ<sup>(٣٦)</sup>.
- ج. الفضيل بن يسار، وهو كوفيّ<sup>(٣٧)</sup>.
٤. التّعريف على مكاسب الرواة، مثل:
- أ. هشام بن سالم الجواليقي<sup>(٣٨)</sup>.
- ب. هشام بن الحكم، بيّاع الكرابيس<sup>(٣٩)</sup>.
- ج. الحسين بن أبي العلاء الخفاف<sup>(٤٠)</sup>.
٥. التّعريف على لقب الرواة، مثل:
- أ. عبد الكريم بن عمرو الخثعميّ، ولقبه كرام<sup>(٤١)</sup>.
- ب. مسمع بن مالك البصريّ، ولقبه كردين<sup>(٤٢)</sup>.
٦. بيان معروفة الرواة، مثل:
- أ. الفضل بن عبد الملك، المعروف بأبي العباس البقباق الكوفيّ<sup>(٤٣)</sup>.
- ب. وهيب بن حفص الكوفيّ، المعروف بالمنتوف<sup>(٤٤)</sup>.
- ج. سليمان بن داود المنقريّ، المعروف بابن الشاذكوني<sup>(٤٥)</sup>.
- د. الحسن بن عليّ الوشاء، المعروف بابن بنت إلياس<sup>(٤٦)</sup>.
٧. التّعريف على اتّحاد العناوين، مثل:
- أ. بحر السقاء، وهو بحر بن كثير<sup>(٤٧)</sup>.
- ب. زكريّا النقاّض، وهو زكريّا بن مالك الجعفيّ<sup>(٤٨)</sup>.
- ج. محمد بن عبد الجبار، وهو محمد بن أبي الصهبان<sup>(٤٩)</sup>.
٨. ذكر ما يرتبط بوثيقة الرواة، مثل:
- أ. أبو حمزة، هو ثقة عدل<sup>(٥٠)</sup>.
- ب. أبو المغراء، وهو عربيّ كوفيّ ثقة<sup>(٥١)</sup>.

ج - عبد العظيم بن عبد الله الحسني، وكان مرضياً<sup>(٥٢)</sup>.

٩. التعرف على طبقة الرواة، مثل:

أ. أبان بن تغلب: لقد لقي الباقر والصادق عليهما السلام، وروى عنهما<sup>(٥٣)</sup>.

ب - أبو حمزة، قد لقي أربعة من الأئمة: علي بن الحسين، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد، وموسى بن جعفر<sup>(٥٤)</sup>.

ج - عبد الرحمن بن الحجاج: قد لقي الصادق وموسى بن جعفر عليهما السلام، وروى عنهما<sup>(٥٥)</sup>.

د - إبراهيم بن هاشم، لم يلق حماد بن عثمان، وإنما لقي حماد بن عيسى، وروى عنه<sup>(٥٦)</sup>.

### الأمر الثالث: ترتيب المشيخة

إنّا إذا راجعنا فهارس الكتب نجد أنّ كثيراً من علمائنا ربّوا مشيخة كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه، منهم: صاحب المعالم<sup>(٥٧)</sup>، والسيد محمد حسين القاضي التبريزي<sup>(٥٨)</sup>، والشيخ فخر الدين الطريحي النجفي<sup>(٥٩)</sup>، والسيد علاء الدين گلستانه الأصفهاني<sup>(٦٠)</sup>، وغيرهم؛ شكر الله سعيهم وعليه أجرهم ورفع شأنهم. فمعتقدهم أنّ الصدوق عليه السلام لم يُراع الترتيب في تدوينه المشيخة!

فهنا نسأل: لماذا لم يُراع الصدوق عليه السلام في مشيخته أيّ ترتيب، أي الترتيب على أساس الحروف الهجائية أو الترتيب على أساس الطبقات أو غير ذلك.

قال السيد الأستاذ الزنجاني حفظه الله<sup>(٦١)</sup>: إنّ الصدوق عليه السلام ألف مشيخته على ترتيب خاص، يستكشف ذلك من المقارنة بين المشيخة وكتاب مَنْ لا يحضره الفقيه. فهو عليه السلام ألف المشيخة بعد تأليفه كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه، فحرّر المشيخة على قرار أبواب الفقيه، فأول مَنْ ذكر روايته في الفقيه ذكره في أول المشيخة، فمثلاً علي بن جعفر مقدّم في المشيخة على إسحاق بن عمّار؛ لأنّ الصدوق عليه السلام بدأ بذكر روايته قبل إسحاق بن عمّار.

نعم، إنّ الصدوق عليه السلام أخذ عناوين المشيخة من الحديث ٢٦، ولم ندر وجه ذلك، فإنّه إنّ أخذ العناوين من أول الكتاب كان شروع المشيخة من هشام بن سالم<sup>(٦٢)</sup>، ثمّ



عليّ بن جعفر<sup>(٦٣)</sup>، ثمّ أبي بصير<sup>(٦٤)</sup>.

كما أنّ هناك خلافاً جزئياً آخر؛ لعلّه إمّا من غفلة؛ أو من حذف وزيادات ثانوية من المؤلف<sup>عليه السلام</sup>.

ثمّ إنّ حفظه الله استنتج من ذلك عدم اختصاص المشيخة لراوٍ مستقلاً أو منضمّاً إليه راوٍ آخر. فمثال ذلك: الطريق إلى زيد الشحام في المشيخة، فإنّه أخذ من «وفي رواية زيد الشحام والمفضل بن عمر»<sup>(٦٥)</sup>.

كما أنّ الطريق إلى الفضيل بن يسار، وكذا بكير بن أعين، أخذ من «روى الفضيل بن يسار ووزارة بن أعين وبكير بن أعين ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي، عن أبي جعفر وأبي عبد الله<sup>عليهما السلام</sup>»<sup>(٦٦)</sup>. هذا ما أفاده السيّد الأستاذ حفظه الله. ولتوضيح كلامه وتأييد مرامه نقول: نحن راجعنا الفقيه من الحديث ٢٦ إلى الحديث ٧٠٠. مثلاً، واستخرجنا العناوين مع حذف المكرّرات، فهي كالتالي:

١. عمّار الساباطي<sup>(٦٧)</sup>.
٢. عليّ بن جعفر<sup>(٦٨)</sup>.
٣. إسحاق بن عمّار<sup>(٦٩)</sup>.
٤. يعقوب بن عثيم<sup>(٧٠)</sup>.
٥. جابر بن يزيد الجعفي<sup>(٧١)</sup>.
٦. محمد بن مسلم<sup>(٧٢)</sup>.
٧. كردويه الهمداني<sup>(٧٣)</sup>.
٨. سعد بن عبد الله<sup>(٧٤)</sup>.
٩. هشام بن سالم<sup>(٧٥)</sup>.
١٠. عمر بن يزيد<sup>(٧٦)</sup>.
١١. وزارة<sup>(٧٧)</sup> و<sup>(٧٨)</sup>.
١٢. جاء نفرٌ من اليهود<sup>(٧٩)</sup>.
١٣. زيد الشحام والمفضل بن صالح<sup>(٨٠)</sup>.
١٤. عبد الرحمن بن أبي عبد الله<sup>(٨١)</sup>.
١٥. إسماعيل بن جابر<sup>(٨٢)</sup>.

● الشيخ محمد باقر ملكيان

١٦. سماعة بن مهران<sup>(٨٣)</sup>.
١٧. عبد الله بن أبي يعفور<sup>(٨٤)</sup>.
١٨. عبد الله بن بكير<sup>(٨٥)</sup>.
١٩. محمد الحلبي<sup>(٨٦)</sup>.
٢٠. حكيم ابن أخي خلاد<sup>(٨٧)</sup>.
٢١. إبراهيم بن أبي محمود<sup>(٨٨)</sup>.
٢٢. حنان بن سدير<sup>(٨٩)</sup>.
٢٣. محمد بن النعمان<sup>(٩٠)</sup>.
٢٤. أبو الأعزّ النخّاس<sup>(٩١)</sup>.
٢٥. كتب الرضا عليه السلام إلى محمد بن سنان في ما كتب من جواب مسأله<sup>(٩٢)</sup>.
٢٦. عبيد الله بن علي الحلبي<sup>(٩٣)</sup>.
٢٧. معاوية بن ميسرة<sup>(٩٤)</sup>.
٢٨. عبد الرحمن بن أبي نجران<sup>(٩٥)</sup>.
٢٩. محمد بن حمران النّهديّ وجميل بن درّاج<sup>(٩٦)</sup>.
٣٠. عبد الله بن سنان<sup>(٩٧)</sup>.
٣١. أبو بصير<sup>(٩٨)</sup>.
٣٢. عبيد الله المرافقي<sup>(٩٩)</sup>.
٣٣. عبد الرحمن بن مسلم، المعروف بسعدان<sup>(١٠٠)</sup>.
٣٤. الريّان بن الصّلت<sup>(١٠١)</sup>.
٣٥. الحسن بن الجهم<sup>(١٠٢)</sup>.
٣٦. عبد الرحيم القصير<sup>(١٠٣)</sup>.
٣٧. الحسين بن أبي العلاء<sup>(١٠٤)</sup>.
٣٨. محمد بن الحسن الصفّار<sup>(١٠٥)</sup>.
٣٩. عليّ بن بلال<sup>(١٠٦)</sup>.
٤٠. يحيى بن عبّاد المكيّ<sup>(١٠٧)</sup>.
٤١. أبو التّمير، مولى الحارث بن المغيرة<sup>(١٠٨)</sup>.

٤٢. منصور بن حازم<sup>(١٠٩)</sup>.
٤٣. المفضل بن عمر<sup>(١١٠)</sup>.
٤٤. أبو مريم الأنصاري<sup>(١١١)</sup>.
٤٥. أبان بن تغلب<sup>(١١٢)</sup>.
٤٦. الفضل بن عبد الملك<sup>(١١٣)</sup>.
٤٧. الحسن بن زياد الصيقل<sup>(١١٤)</sup>.
٤٨. الفضل بن عثمان الأعور<sup>(١١٥)</sup>.
٤٩. صفوان بن مهران الجمال<sup>(١١٦)</sup>.
٥٠. يحيى بن عبد الله<sup>(١١٧)</sup>.
٥١. هشام بن الحكم<sup>(١١٨)</sup>.
٥٢. جراح المدائني<sup>(١١٩)</sup>.
٥٣. حفص بن البختري<sup>(١٢٠)</sup>.
٥٤. صفوان بن يحيى<sup>(١٢١)</sup>.
٥٥. زيد بن علي بن الحسين<sup>(١٢٢)</sup>.
٥٦. أسماء بنت عميس<sup>(١٢٣)</sup>.
٥٧. جويرية بن مسهر<sup>(١٢٤)</sup>.
٥٨. سليمان بن خالد<sup>(١٢٥)</sup>.
٥٩. معمر بن يحيى<sup>(١٢٦)</sup>.
٦٠. عائذ الأحمسي<sup>(١٢٧)</sup>.
٦١. مسعدة بن صدقة<sup>(١٢٨)</sup>.
٦٢. معاوية بن وهب<sup>(١٢٩)</sup>.
٦٣. مالك الجهني<sup>(١٣٠)</sup>.
٦٤. عبيد بن زرارة<sup>(١٣١)</sup>.
٦٥. الفضيل بن يسار وبكير بن أعين<sup>(١٣٢)</sup>.
٦٦. بكر بن محمد<sup>(١٣٣)</sup>.
٦٧. محمد بن يحيى الخثعمي<sup>(١٣٤)</sup>.

● الشيخ محمد باقر ملكيان

٦٨. إسماعيل بن رباح<sup>(١٣٥)</sup>.
  ٦٩. أبو عبد الله الفراء<sup>(١٣٦)</sup>.
  ٧٠. الحسين بن المختار<sup>(١٣٧)</sup>.
  ٧١. حريز بن عبد الله<sup>(١٣٨)</sup>.
  ٧٢. عمر بن حنظلة<sup>(١٣٩)</sup>.
  ٧٣. خالد بن مادّ القلانسي<sup>(١٤٠)</sup>.
  ٧٤. أبو حمزة الثمالي<sup>(١٤١)</sup>.
  ٧٥. عبد الأعلى مولى آل سام<sup>(١٤٢)</sup>.
  ٧٦. الأصبغ بن نباتة<sup>(١٤٣)</sup>.
  ٧٧. جابر بن عبد الله الأنصاري<sup>(١٤٤)</sup>.
- فإنك إن لاحظت هذه القائمة، وقارنتها مع المشيخة، تجد تطابقاً تاماً بينهما، وهذا هو الترتيب المراعى في تأليف المشيخة.

الأمر الرابع: الذين لم يذكر لهم طريق في المشيخة

إن الصدوق<sup>(ع)</sup> روى عن جماعة<sup>(١٤٥)</sup>، ولم يذكر طريقه إليهم. قال السيد الصدر<sup>(ع)</sup>: الذي يصعب تحصيله على أهل العلم هو حصر أسماء أولئك الذين روى عنهم في الفقيه، ولم يذكرهم في الفهرست، فإن في الوقوف عليهم فوائد لا تخفى على الخبير<sup>(١٤٦)</sup>.

فتحن نذكرهم، تبعاً للمجلسي والنوري<sup>(١٤٧)</sup> - مع زيادات بعض العناوين منّا -، وهم:

١. ابن أبي سعيد المكارى<sup>(١٤٨)</sup>.
٢. ابن أبي ليلى<sup>(١٤٩)</sup>.
٣. ابن عباس<sup>(١٥٠)</sup>.
٤. أبو إسحاق السبيعي<sup>(١٥١)</sup>.
٥. أبو سعيد المكارى<sup>(١٥٢)</sup>.
٦. أبو الصباح الكناني<sup>(١٥٣)</sup>.

٧. أبو الصلت الهروي<sup>(١٥٤)</sup>.
٨. أبو عبيدة الحدّاء<sup>(١٥٥)</sup>.
٩. أبو العلاء<sup>(١٥٦)</sup>.
١٠. أبو مالك الحضرمي<sup>(١٥٧)</sup>.
١١. أبو هشام البصري<sup>(١٥٨)</sup>.
١٢. أحمد بن إسحاق بن سعد<sup>(١٥٩)</sup>.
١٣. أحمد بن النضر الخزّاز<sup>(١٦٠)</sup>.
١٤. إسحاق بن جرير<sup>(١٦١)</sup>.
١٥. إسماعيل بن سعد<sup>(١٦٢)</sup>.
١٦. الأعمش سليمان بن مهران<sup>(١٦٣)</sup>.
١٧. أيّوب بن راشد<sup>(١٦٤)</sup>.
١٨. بريد بن معاوية العجلي<sup>(١٦٥)</sup>.
١٩. جعفر بن رزق الله<sup>(١٦٦)</sup>.
٢٠. جميل بن صالح<sup>(١٦٧)</sup>.
٢١. حديد بن حكيم<sup>(١٦٨)</sup>.
٢٢. حسان الجمّال<sup>(١٦٩)</sup>.
٢٣. الحسن التفليسي<sup>(١٧٠)</sup>.
٢٤. الحسن بن عطية<sup>(١٧١)</sup>.
٢٥. الحسن بن موسى الخشاب<sup>(١٧٢)</sup>.
٢٦. الحسين بن عثمان الأحمسي<sup>(١٧٣)</sup>.
٢٧. الحسين بن بشار<sup>(١٧٤)</sup>.
٢٨. الحسين بن خالد<sup>(١٧٥)</sup>.
٢٩. الحسين بن زيد<sup>(١٧٦)</sup>.
٣٠. الحسين بن عبد الله الأرجاني<sup>(١٧٧)</sup>.
٣١. الحسين بن علوان<sup>(١٧٨)</sup>.
٣٢. الحسين بن كثير<sup>(١٧٩)</sup>.

● الشيخ محمد باقر ملكيان

٣٣. الحسين بن مسلم<sup>(١٨٠)</sup>.
٣٤. حفص بن عمرو<sup>(١٨١)</sup>.
٣٥. الحكم بن مسكين<sup>(١٨٢)</sup>.
٣٦. حماد اللحام<sup>(١٨٣)</sup>.
٣٧. حمران بن أعين<sup>(١٨٤)</sup>.
٣٨. حمزة بن محمد<sup>(١٨٥)</sup>.
٣٩. خالد بن الحجّاج<sup>(١٨٦)</sup>.
٤٠. زكريّا بن عبد الله المؤمن<sup>(١٨٧)</sup>.
٤١. زياد بن المنذر<sup>(١٨٨)</sup>.
٤٢. سدير الصيرفي<sup>(١٨٩)</sup>.
٤٣. السري<sup>(١٩٠)</sup>.
٤٤. سعد بن إسماعيل<sup>(١٩١)</sup>.
٤٥. سعد بن الحسن<sup>(١٩٢)</sup>.
٤٦. سعد بن سعد<sup>(١٩٣)</sup>.
٤٧. سعيد بن المسيّب<sup>(١٩٤)</sup>.
٤٨. سلمة بن تمام<sup>(١٩٥)</sup>.
٤٩. سليم الفراء<sup>(١٩٦)</sup>.
٥٠. سليم بن قيس<sup>(١٩٧)</sup>.
٥١. سهل بن زياد<sup>(١٩٨)</sup>.
٥٢. شريف بن سابق التفليسي<sup>(١٩٩)</sup>.
٥٣. شعيب بن يعقوب<sup>(٢٠٠)</sup>.
٥٤. صالح بن ميثم<sup>(٢٠١)</sup>.
٥٥. صباح المزني<sup>(٢٠٢)</sup>.
٥٦. ضريس الكناسي<sup>(٢٠٣)</sup>.
٥٧. الطالقاني، شيخ المصنّف<sup>(٢٠٤)</sup>.
٥٨. طريف بن سنان<sup>(٢٠٥)</sup>.

٥٩. ظريف بن ناصح<sup>(٢٠٦)</sup>.
٦٠. عبّاد بن كثير البصري<sup>(٢٠٧)</sup>.
٦١. العبّاس بن بكّار<sup>(٢٠٨)</sup>.
٦٢. عبد الرحمن بن أبي هاشم<sup>(٢٠٩)</sup>.
٦٣. عبد الرحمن بن أعين<sup>(٢١٠)</sup>.
٦٤. عبد الرحمن بن سيابة<sup>(٢١١)</sup>.
٦٥. عبد السلام بن صالح الهروي<sup>(٢١٢)</sup>.
٦٦. عبد الصمد بن محمد<sup>(٢١٣)</sup>.
٦٧. عبد الله بن عجلان السكوني<sup>(٢١٤)</sup>.
٦٨. عبد الله بن محمد الحجال<sup>(٢١٥)</sup>.
٦٩. عبد الواحد بن المختار الأنصاري<sup>(٢١٦)</sup>.
٧٠. عثمان بن عيسى<sup>(٢١٧)</sup>.
٧١. عقبة بن خالد<sup>(٢١٨)</sup>.
٧٢. العلاء بن الفضيل<sup>(٢١٩)</sup>.
٧٣. عليّ بن إبراهيم بن هاشم<sup>(٢٢٠)</sup>.
٧٤. عليّ بن أحمد الدقاق<sup>(٢٢١)</sup>.
٧٥. عليّ بن الحسن بن فضال.
٧٦. عليّ بن راشد<sup>(٢٢٢)</sup>.
٧٧. عليّ بن سعيد<sup>(٢٢٣)</sup>.
٧٨. عليّ بن عبد الله الوراق<sup>(٢٢٤)</sup>.
٧٩. عليّ الصائغ<sup>(٢٢٥)</sup>.
٨٠. عمر بن إبراهيم<sup>(٢٢٦)</sup>.
٨١. عمرو بن عثمان<sup>(٢٢٧)</sup>.
٨٢. عمر صاحب السابري<sup>(٢٢٨)</sup>.
٨٣. عنبسة بن مصعب<sup>(٢٢٩)</sup>.
٨٤. القاسم بن محمد الجوهري<sup>(٢٣٠)</sup>.

● الشيخ محمد باقر ملكيان

٨٥. كامل<sup>(٢٣١)</sup>.
٨٦. ليث المرادي<sup>(٢٣٢)</sup>.
٨٧. مثني بن الوليد الحنّاط<sup>(٢٣٣)</sup>.
٨٨. محمد بن أبي حمزة<sup>(٢٣٤)</sup>.
٨٩. محمد بن أحمد السناني<sup>(٢٣٥)</sup>.
٩٠. محمد بن إسحاق بن عمّار<sup>(٢٣٦)</sup>.
٩١. محمد بن بحر الشيباني<sup>(٢٣٧)</sup>.
٩٢. محمد بن الحكم<sup>(٢٣٨)</sup>.
٩٣. محمد بن زياد<sup>(٢٣٩)</sup>.
٩٤. محمد الطيّار<sup>(٢٤٠)</sup>.
٩٥. محمد بن سليمان الديلمي<sup>(٢٤١)</sup>.
٩٦. محمد بن عبد الله بن هلال<sup>(٢٤٢)</sup>.
٩٧. محمد بن عطية<sup>(٢٤٣)</sup>.
٩٨. محمد بن عليّ الكوفي<sup>(٢٤٤)</sup>.
٩٩. محمد بن عمرو بن سعيد<sup>(٢٤٥)</sup>.
١٠٠. محمد بن الفضل الهاشمي<sup>(٢٤٦)</sup>.
١٠١. محمد بن الفضيل<sup>(٢٤٧)</sup>.
١٠٢. محمد بن مارد<sup>(٢٤٨)</sup>.
١٠٣. محمد بن مرازم<sup>(٢٤٩)</sup>.
١٠٤. محمد بن مروان<sup>(٢٥٠)</sup>.
١٠٥. محمد بن ميسر<sup>(٢٥١)</sup>.
١٠٦. محمد بن الوليد الخزّاز<sup>(٢٥٢)</sup>.
١٠٧. محمد بن يحيى الخزّاز<sup>(٢٥٣)</sup>.
١٠٨. موسى بن بكر الواسطي<sup>(٢٥٤)</sup>.
١٠٩. ميسر<sup>(٢٥٥)</sup>.
١١٠. نشيط بن صالح<sup>(٢٥٦)</sup>.



١١١. نصر الخادم<sup>(٢٥٧)</sup>.

١١٢. النضر بن شعيب<sup>(٢٥٨)</sup>.

١١٣. وهب بن عبد ربه<sup>(٢٥٩)</sup>.

١١٤. هارون بن مسلم<sup>(٢٦٠)</sup>.

١١٥. هشام بن المثنى<sup>(٢٦١)</sup>.

١١٦. هلقام بن أبي هلقام<sup>(٢٦٢)</sup>.

١١٧. اليسع بن عبد الله القمي<sup>(٢٦٣)</sup>.

١١٨. يوسف الكناسي<sup>(٢٦٤)</sup>.

١١٩. يوسف بن محمد بن إبراهيم<sup>(٢٦٥)</sup>.

١٢٠. يونس بن ظبيان<sup>(٢٦٦)</sup>.

١٢١. يونس بن عبد الرحمن<sup>(٢٦٧)</sup>.

فهنا نسأل: ما الوجه في عدم ذكر الطريق إلى هذه الجماعة؟ هل إهمال ذكرهم لسهو وغفلة من جانب المصنّف؛ أو ليس كذلك، بل لأجل وقوع السقط من نسخ المشيخة؛ أو هناك وجه آخر؟

الظاهر - بالنسبة إلى بعض هذه العناوين - احتمال سقوطهم من نسخ المشيخة. وتوضيح ذلك أننا نجد في نسخ المشيخة بياضاً في ذكر طريق سلمة بن تمام، ثم إنك تجد ذكر بعض هذه العناوين المهمة في المشيخة<sup>(٢٦٨)</sup> لأول مرة في الفقيه بعد سلمة بن تمام المأخوذ عنونه من الحديث ٥٣٣١، وقبل محمد بن يعقوب الكليني المأخوذ عنونه من الحديث ٥٥٣٨، وهذا يعني احتمال سقط ورقة في مشيخة الفقيه؛ أو حصول خراب فيه.

وأما بالنسبة إلى بعض هذه العناوين فلا يمكن القول بهذا الاحتمال، فنجيب عنها إمّا بغفلة المصنّف عليه السلام؛ أو بأنّ روايات هذه العناوين أضيفت في الفقيه بعد تدوين المشيخة، كما هو الحال في مَنْ لا يحضره الإمام - الذي هو فهرست وسائل الشيعة - بالنسبة إلى وسائل الشيعة؛ فإنّ عدد الأحاديث المذكورة في هذا الفهرست لا ينطبق في بعض الأحيان مع الأحاديث المذكورة في أبواب الوسائل، فنحن - بحمد الله - أثبتنا أنّ تدوين الفهرست المذكور كان قبل التحرير النهائي للوسائل.

والجدير بالذكر أنّ بعض هذه العناوين - مثل: عبد الله بن محمد المزخرف الحجال، وعثمان بن عيسى، وعليّ بن إبراهيم بن هاشم، ويونس بن عبد الرحمن - مذكورة في فهرست الصدوق، فعلى مَنْ يرى تعويض السند إمكان ذكر الطريق لهذه العناوين.

ثمّ إنّ لا بُدَّ من التنبيه على نكتة، وهي أنّ الشيء العجيب في المقام أنّ الصدوق عليه السلام يذكر في المشيخة بعض العناوين، ولكن لم يذكر لهم رواية في الفقيه <sup>(٢٦٩)</sup>. قال المحقق المجلسي عليه السلام: عدد الذين ذكرهم في الفهرست [أي في المشيخة] ولم يرو عنهم في هذا الكتاب يقرب من عشرة <sup>(٢٧٠)</sup>.

وهذا إن دلّ علي شيء فإنما يدلّ على ما قلنا آنفاً، بأنّ تدوين المشيخة كان قبل التحرير النهائي لمن لا يحضره الفقيه؛ فتأمل.

#### الأمر الخامس: تكرار العناوين في المشيخة

إنّا نجد في المشيخة بعض العناوين مكرراً. وهذا تارة في العناوين المستقلة، مثل: حريز؛ وأخرى في العناوين غير المستقلة، مثل: محمد بن حمران؛ فإنّه تارة يذكر في طريق مع جميل بن دراج؛ وأخرى يذكر منفرداً.

كما أنّ تكرار بعض العناوين لأجل التنبيه على مغايرة الطرق في ما روي عن الراوي الواحد. فمثلاً: قال الصدوق عليه السلام في موضع: وما كان فيه عن حريز بن عبد الله فقد رويته... إلخ، ثمّ قال: وما كان فيه عن حريز بن عبد الله في الزكاة فقد رويته... إلخ. وهذا يعني أنّ الطريق في ما روي عن حريز في الزكاة مغاير لما روي عنه في الأبواب الأخرى.

ومثله في إسماعيل بن الفضل؛ فإنّه تارة يذكر مطلقاً؛ وتارة يذكر في ذكر الحقوق عن عليّ بن الحسين سيّد العابدين عليه السلام.

كما أنّ الصدوق قد يعبر عن راوٍ في الفقيه بتعبيرين، كما في زكريا بن مالك الجعفي؛ فإن الصدوق تارة يروي عنه بعنوان زكريا بن مالك <sup>(٢٧١)</sup>؛ وأخرى بعنوان زكريا النقا <sup>(٢٧٢)</sup>.

كما أنّ تكرار حريز وحماد في المشيخة في ذيل الطريق إلى زرارة للاستطراد.

### الأمـر السادس: هل يشمل المشيخة ما بصورة «رؤي»؟

قال الكلبي رضي الله عنه: مثلاً يقول: ورؤي عن إسحاق بن عمار، وذكر الطريق إلى إسحاق بن عمار. وهذا قد اتفق في كثير ممن ذكر الطريق إليه. ولعل الحال في الكل على هذا المنوال. فهل الحديث من باب المسند والطريق مطرد فيه، أو الحديث من باب المرسل والطريق غير مطرد فيه، بل هو مختص بصورة الرواية ممن ذكر الطريق إليه على وجه الإسناد؟

ظاهر المولى التقي المجلسي، وكذا سلطاننا، القول بالأول، قضية التعرض من كل منهما لحال الطريق في موارد نقل الرواية ممن ذكر الطريق إليه. وهو مقتضى ما صنعه صاحب المدارك، حيث حكم بأن ما ذكر في الفقيه في باب أحكام السهو في الصلاة - أنه رؤي عن إسحاق بن عمار قال: قال أبو الحسن الأول عليه السلام: إذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا أصل؟ قال: نعم - من باب الموثق. وظاهر المحقق الشيخ محمد القول بالثاني، وظاهره مصير والده المحقق أيضاً إليه.

وتوقف الفاضل الأسترآبادي، على ما حكى تلميذه الشيخ المشار إليه عنه شفاهاً.

والأوسط أوسط: إذ الظاهر من قوله: «وما كان فيه عن فلان» إنما هو ما روى بالإسناد، نحو: «روى فلان»، كما هو الأكثر في الفقيه، ولا يشمل ما نقل روايته، نحو: «رؤي عن فلان».

اللهم إلا أن يقال: إن عبارات القدماء ليست متناسبة الحال. فلعل الغرض من قوله: «وما كان فيه عن فلان» هو مطلق ما كان مصدراً بذكر فلان، سواء كان الرواية عنه على وجه الإسناد إليه أو نقل الرواية عنه<sup>(٢٧٣)</sup>.

وقال حفيد الشهيد رضي الله عنه: سألت شيخنا المحقق الميرزا محمد - أيده الله - عن دخول مثل هذه الرواية في طريق المشيخة للفقيه، من حيث إن ظاهر الرواية الإرسال، وظاهر المشيخة أن كل ما رواه طريقه إليه كذا، والمتبادر من روايته أن يقول: روى إسحاق، ونحو ذلك؟ فأجاب - أيده الله - بأنه محل تأمل. لكن لم أجد في كتب الوالد رضي الله عنه ما يقتضي التوقف<sup>(٢٧٤)</sup>.

وقال في موضع آخر - في ذيل رواية عبد الله بن أبي يعفور المروية في باب العدالة -: في الطريق نوعُ ارتياب.

**فإن قلت:** ما وجه الارتياب في طريق الصدوق إلى عبد الله؟  
**قلت:** من جهة أنه قال: روي عن عبد الله. وقد قدمنا أن في دخول هذا في المشيخة تأملاً؛ لأن الظاهر منها ما رواه عن الشخص، ولفظ «روي» يقتضي المغايرة، إلا أنه قابل للتوجيه<sup>(٢٧٥)</sup>.

وقال السيد الخوئي رحمته الله: الكلام في أن هذه الطرق التي يذكرها إلى هؤلاء الرجال هل تختص بمن يروي بنفسه عنه، مثل: أن يقول: روى محمد بن إسماعيل بن بزيع، أو روى عبد الله بن سنان، أو أنها تعمّ مطلق الرواية عنهم، ولو لم يسند بنفسه تلك الرواية إلى الراوي، بل أسندها إلى راوٍ مجهول عنه، مثل أن يقول: روى بعض أصحابنا، عن عبد الله بن سنان، أو روي عن ابن سنان، ونحو ذلك مما لم يتضمّن إسناده بنفسه إلى ذلك الراوي؟

و المتيقّن إرادته من تلك الطرق هو الأول.  
وأما شموله للثاني بحيث يعمّ ما لو عثر على رواية في كتاب، عن شخص مجهول، فعبر بقوله: روى بعض أصحابنا عن فلان، أو روي عن فلان، فمشكل جداً، بل لا يبعد الجزم بالعدم؛ إذ لا يكاد يساعده التعبير في المشيخة بقوله: فقد رويته عن فلان، كما لا يخفى. فهو ملحق بالمرسل<sup>(٢٧٦)</sup>.

ولكنه عدل عن هذا في موضع آخر، وقال: لا فرق بين التعبيرين؛ فإن الصدوق ذكر في المشيخة أن كلّ ما كان في هذا الكتاب عن فلان فقد رويته عن فلان، وهذا يصدق على كلّ من التعبيرين، سواء قال: روى فلان أو روي عن فلان<sup>(٢٧٧)</sup>.  
**أقول** - ومن الله استمدّ العناية -: إن ما ذكره الصدوق في المشيخة من طريقه إلى الرواة يعمّ ما بصورة «روي».

ويدلّ عليه - أو يشهد له -:  
**أولاً:** إن الذين يقومون أسانيد من لا يحضره الفقيه، كالعلامة الحلي رحمته الله في خلاصة الأقوال، وابن داوود في رجاله، والمحقق المجلسي رحمته الله في روضة المتّقين، لم يفرّقوا بين التعبيرين.

● دراسة حول مشيخة الصدوق

وأشار إلى هذا الوجه المحقق الكلّباسي في كلامه المتقدّم.  
وثانياً - وهو العمدة في الباب :- ذكر الصدوق رحمته الله طريقه إلى جماعة في المشيخة مع أنّ جميع ما روى عنهم في الفقيه بصيغة «روي».

وإليك قائمة أسمائهم:

١. أحمد بن هلال <sup>(٢٧٨)</sup>.
٢. أسماء بنت عميس <sup>(٢٧٩)</sup>.
٣. إسماعيل بن مهران <sup>(٢٨٠)</sup>.
٤. أيّوب بن أعيّن <sup>(٢٨١)</sup>.
٥. بشّار بن يسار <sup>(٢٨٢)</sup>.
٦. بكّار بن كردم <sup>(٢٨٣)</sup>.
٧. جابر بن عبد الله الأنصاري <sup>(٢٨٤)</sup>.
٨. جعفر بن عثمان <sup>(٢٨٥)</sup>.
٩. جعفر بن محمد بن يونس <sup>(٢٨٦)</sup>.
١٠. جويرية بن مسهر <sup>(٢٨٧)</sup>.
١١. حارث بيّاع الأنماط <sup>(٢٨٨)</sup>.
١٢. الحسن بن قارن <sup>(٢٨٩)</sup>.
١٣. الحسن بن هارون <sup>(٢٩٠)</sup>.
١٤. روح بن عبد الرحيم <sup>(٢٩١)</sup>.
١٥. روميّ بن زرارة <sup>(٢٩٢)</sup>.
١٦. الزهري <sup>(٢٩٣)</sup>.
١٧. زيد بن عليّ بن الحسين <sup>(٢٩٤)</sup>.
١٨. سلمة بن تمام <sup>(٢٩٥)</sup>.
١٩. سليمان بن حفص المروزي <sup>(٢٩٦)</sup>.
٢٠. شعيب بن واقد <sup>(٢٩٧)</sup>.
٢١. الصبّاح بن سيابة <sup>(٢٩٨)</sup>.
٢٢. عائذ الأحمسي <sup>(٢٩٩)</sup>.

● الشيخ محمد باقر ملكيان

٢٣. عبد الحميد بن عواض<sup>(٣٠٠)</sup>.
٢٤. عبد الملك بن أعين<sup>(٣٠١)</sup>.
٢٥. عبيد الله الرافقي<sup>(٣٠٢)</sup>.
٢٦. علي بن بجيل<sup>(٣٠٣)</sup>.
٢٧. علي بن سويد<sup>(٣٠٤)</sup>.
٢٨. علي بن غراب<sup>(٣٠٥)</sup>.
٢٩. عمّار بن مروان<sup>(٣٠٦)</sup>.
٣٠. عمر بن أبي شعبة<sup>(٣٠٧)</sup>.
٣١. عمرو بن قيس الماصر<sup>(٣٠٨)</sup>.
٣٢. عيسى بن أبي منصور<sup>(٣٠٩)</sup>.
٣٣. عيسى بن أعين<sup>(٣١٠)</sup>.
٣٤. عيسى بن عبد الله الهاشمي<sup>(٣١١)</sup>.
٣٥. عيسى بن يونس<sup>(٣١٢)</sup>.
٣٦. الفضل بن أبي قرّة السمندي<sup>(٣١٣)</sup>.
٣٧. مصادف<sup>(٣١٤)</sup>.
٣٨. مصعب بن يزيد الأنصاري<sup>(٣١٥)</sup>.
٣٩. معمر بن يحيى<sup>(٣١٦)</sup>.
٤٠. منهال القصّاب<sup>(٣١٧)</sup>.
٤١. ميمون بن مهران<sup>(٣١٨)</sup>.
٤٢. هاشم الحنّاط<sup>(٣١٩)</sup>.
٤٣. ياسر الخادم<sup>(٣٢٠)</sup>.
٤٤. يحيى بن عبّاد المكي<sup>(٣٢١)</sup>.
٤٥. يحيى بن عبد الله<sup>(٣٢٢)</sup>.
٤٦. يونس بن عمّار<sup>(٣٢٣)</sup>.
٤٧. أبو ثمامة<sup>(٣٢٤)</sup>.
٤٨. أبو الحسن النهدي<sup>(٣٢٥)</sup>.

٤٩. أبو زكريّا الأعور<sup>(٣٢٦)</sup>.

٥٠. أبو سعيد الخدري<sup>(٣٢٧)</sup>.

٥١. أبو عبد الله الخراساني<sup>(٣٢٨)</sup>.

٥٢. أبو هاشم الجعفري<sup>(٣٢٩)</sup>.

### الأمر السابع: المشيخة وفهرست الصدوق

إنّ للصدوق<sup>(ع)</sup> فهرستاً، كما صرّح به نفسه في مقدّمة الفقيه، حيث قال: وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعوّل وإليها المرجع، مثل: كتاب حريز بن عبد الله السجستاني و... وغيرها من الأصول والمصنّفات التي طرقي إليها معروفة في فهرس الكتب التي رويتها عن مشايخي وأسلافي. رضي الله عنهم<sup>(٣٣٠)</sup>. وأشار إليه الشيخ في ترجمة زيد النرسي وزيد الزرّاد، حيث قال: لهما أصلان. لم يروهما محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه، وقال في فهرسته: لم يروهما محمد بن الحسن بن الوليد، وكان يقول: هما موضوعان، وكذلك كتاب خالد بن عبد الله بن سدير، وكان يقول: وضع هذه الأصول محمد بن موسى الهمداني<sup>(٣٣١)</sup>. وقال في ذيل خبر في الاستبصار: قال أبو جعفر بن بابويه<sup>(ع)</sup>، في فهرسته، حين ذكر كتاب النوادر: استثنى منه ما رواه السيارى، وقال: لا أعمل به، ولا أفتي به؛ لضعفه<sup>(٣٣٢)</sup>.

فاستظهر المحقّق المجلسي<sup>(ع)</sup> أنّ المراد من الفهرست هو المشيخة، حيث علّق على قول الصدوق<sup>(ع)</sup>: «فهرس الكتب التي رويها» بقوله: ذكر الفهرست في آخر الكتاب<sup>(٣٣٣)</sup>.

ولعلّ هذا يظهر من الحرّ العاملي<sup>(ع)</sup>، حيث استدرك على المشيخة بذكر يونس، الذي ذكره الشيخ في فهرسته نقلاً عن فهرست الصدوق<sup>(ع)</sup>، فأخذه صاحب الوسائل<sup>(ع)</sup> منه، وأدرجه في المشيخة<sup>(٣٣٤)</sup>.

وهذا يظهر من السيد الصدر<sup>(ع)</sup>، حيث قال: الذي يصعب تحصيله على أهل العلم هو حصر أسماء أولئك الذين روى عنهم في الفقيه، ولم يذكرهم في الفهرست، فإنّ في الوقوف عليهم فوائد لا تخفى على الخبير<sup>(٣٣٥)</sup>.

ولكنّ الظاهر أنّ هذا الاستظهار في غير محلّه. فكم من رجلٍ ذكره الشيخ أو النجاشي في فهرستيهما نقلاً عن فهرست الصدوق عليه السلام، مع أنّا لم نجد له ذكراً في المشيخة، وكذا العكس، بل أسلوب الفهارس يشهد بأنّ المشيخة غير الفهرست، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ هناك جماعة ذكرهم الصدوق عليه السلام في فهرسته، ولم يذكرهم في مشيخته، وهم:

١. أحمد بن النضر الخزّاز <sup>(٣٣٦)</sup>.
٢. بسطام الزيّات <sup>(٣٣٧)</sup>.
٣. حجر بن زائدة <sup>(٣٣٨)</sup>.
٤. حمدان بن سليمان <sup>(٣٣٩)</sup>.
٥. خالد بن عبد الله <sup>(٣٤٠)</sup>.
٦. خلف بن حماد <sup>(٣٤١)</sup>.
٧. زكّار بن يحيى <sup>(٣٤٢)</sup>.
٨. زيد النرسي <sup>(٣٤٣)</sup>.
٩. زيد الزرّاد <sup>(٣٤٤)</sup>.
١٠. طاهر بن حاتم <sup>(٣٤٥)</sup>.
١١. عبد الرحمن بن محمد العرزمي <sup>(٣٤٦)</sup>.
١٢. عبد الله بن إبراهيم الغفّاري <sup>(٣٤٧)</sup>.
١٣. عبد الله بن محمد الحصيني <sup>(٣٤٨)</sup>.
١٤. عبد الله بن محمد المزخرف <sup>(٣٤٩)</sup>.
١٥. عثمان بن عيسى <sup>(٣٥٠)</sup>.
١٦. عقبة بن خالد <sup>(٣٥١)</sup>.
١٧. عليّ بن إبراهيم بن هاشم <sup>(٣٥٢)</sup>.
١٨. عليّ بن الحسن بن رباط <sup>(٣٥٣)</sup>.
١٩. عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه <sup>(٣٥٤)</sup>.
٢٠. عليّ بن محمد بن عليّ بن سعد الأشعري <sup>(٣٥٥)</sup>.



٢١. عليّ بن معبد<sup>(٣٥٦)</sup>.
٢٢. غالب بن عثمان<sup>(٣٥٧)</sup>.
٢٣. غياث بن كَلُوب<sup>(٣٥٨)</sup>.
٢٤. الفتح بن يزيد<sup>(٣٥٩)</sup>.
٢٥. القاسم بن محمد الجوهري<sup>(٣٦٠)</sup>.
٢٦. محمد بن أبي القاسم الجنابي<sup>(٣٦١)</sup>.
٢٧. محمد بن الحسن بن جمهور<sup>(٣٦٢)</sup>.
٢٨. محمد بن عليّ الشلمغاني<sup>(٣٦٣)</sup>.
٢٩. محمد بن عليّ الصيرفي<sup>(٣٦٤)</sup>.
٣٠. محمد بن عليّ بن عيسى<sup>(٣٦٥)</sup>.
٣١. محمد بن القاسم بن بشار<sup>(٣٦٦)</sup>.
٣٢. محمد بن مصبح بن هلقام<sup>(٣٦٧)</sup>.
٣٣. مسعدة بن الفرّج<sup>(٣٦٨)</sup>.
٣٤. مسعدة بن اليسع<sup>(٣٦٩)</sup>.
٣٥. معاذ بن ثابت<sup>(٣٧٠)</sup>.
٣٦. موسى بن جعفر البغدادي<sup>(٣٧١)</sup>.
٣٧. موسى بن عامر<sup>(٣٧٢)</sup>.
٣٨. وصيّة محمد ابن الحنفية<sup>(٣٧٣)</sup>.
٣٩. يحيى بن عبد الحميد الحماني<sup>(٣٧٤)</sup>.
٤٠. يحيى بن عمران<sup>(٣٧٥)</sup>.
٤١. يونس بن عبد الرحمن<sup>(٣٧٦)</sup>.
٤٢. أبو خالد القمّاط<sup>(٣٧٧)</sup>.
٤٣. ابن أبي أويس<sup>(٣٧٨)</sup>.

## الهوامش

- (١) الطراز ٥: ١٤١.
- (٢) تاج العروس ٤: ٢٨٥.
- (٣) لسان العرب ٣: ٣١.
- (٤) الرواشح السماوية: ١٢٥ - ١٢٦.
- (٥) قلنا: «ظاهراً»؛ لما يأتي من الفرق بين مشيختي الطوسي والصدوق.
- (٦) روضة المتقين ١٤: ٣٢٩.
- (٧) رجال النجاشي، الرقم ٤١٦.
- (٨) كليات في علم الرجال: ٤٥؛ آشنائي با كتب رجالي شيعه: ١٣.
- (٩) مشرق الشمسين: ٩٨ - ١٠٠.
- (١٠) تهذيب الأحكام (المشيخة) ١٠: ٤.
- (١١) الاستبصار (المشيخة) ٤: ٣٠٥.
- (١٢) ثم إنه قال السيد السيستاني حفظه الله: إنه ربما يتصور - ولعله هو التصور السائد - أن جميع من يكون للشيخ طرق إليهم في المشيخة إنما يروي الأحاديث المبدوءة بأسمائهم في التهذيبين من كتبهم مباشرة. ولعل الأصل في هذا التصور هو عبارة الشيخ نفسه في مقدمة المشيخة. ولكن هذا غير صحيح، بل التحقيق أن رجال المشيخة على ثلاثة أقسام: **الأول**: من أخذ الشيخ جميع ما ابتدأ فيه باسمه من كتابه مباشرة، وهم أكثر رجال المشيخة، كمحمد بن الحسن الصفار، ومحمد بن الحسن بن الوليد، وعلي بن الحسن بن فضال، وغيرهم. **الثاني**: من أخذ الشيخ جميع ما ابتدأ فيه باسمه من كتابه مع الوساطة، وهو بعض مشايخ الكليني ومشايخ مشايخه، كالحسين بن محمد الأشعري، وسهل بن زياد، فهؤلاء إنما ينقل الشيخ رواياتهم بواسطة الكافي. **الثالث**: من أخذ الشيخ بعض ما ابتدأ فيه باسمه من كتابه مباشرة، وبعضه الآخر من كتابه مع الوساطة، وهم جماعة، منهم خمسة ذكرهم الشيخ تارة مستقلاً بصيغة: «وما ذكرته عن فلان»؛ وأخرى تبعاً في ذيل ذكر أسانيده إلى آخرين بصيغة: «ومن جملة ما ذكرته عن فلان»، وهؤلاء هم: الحسن بن محبوب، والحسين بن سعيد، وأحمد بن محمد بن عيسى، والفضل بن شاذان، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، فإن هؤلاء وإن نقل الشيخ من كتبهم بلا واسطة، ولكن نقل عنها أيضاً بتوسط غيرهم ممن ذكرهم بعد إيراد أسانيده إليهم. فالبرقي مثلاً قد ذكره الشيخ مرتين: تارة بعد ذكر أسانيده إلى الكليني بقوله: «ومن جملة ما ذكرته عن أحمد بن محمد بن محمد بن خالد ما رويته بهذه الأسانيد، عن محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد»؛ وذكره مرة أخرى مستقلاً بقوله: «وأما ما ذكرته عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي فقد أخبرني». فهذا يقتضي أنه عليه السلام قد اعتمد في نقل روايات البرقي على كتابه تارة، وإليه ينتهي سنده الأخير؛ وعلى الكافي تارة أخرى، وإليه ينتهي سنده الأول. وعلى هذا فلا يمكن لنا بمجرد ابتداء الشيخ باسم البرقي وأضرابه استكشاف أن الحديث مأخوذ من

كتبهم مباشرة.

ثم إنه في القسم الثالث، حيث ينقل الشيخ روايات الشخص من كتبه على نحوين: مباشرة تارة؛ ومع الوساطة أخرى، هل يمكن تمييز أحد النحويين عن الآخر أم لا؟ إن ذلك ممكن في بعض هؤلاء، ومنهم: البرقي، فإنه متى ابتداءً به بعنوان «أحمد بن محمد بن خالد» فالحديث مأخوذ من الكافي، ومتى ابتداءً به بعنوان أحمد بن أبي عبد الله فالحديث مأخوذ من كتبه مباشرة. وهذا، مضافاً إلى أنه مقتضى ظاهر عبارة المشيخة، حيث فرّق بين القسمين في التعبير - كما تقدّم -، هو مقرون ببعض الشواهد الخارجية، ومنها: إن الملاحظ أن كل رواية في التهذيبين ابتداءً فيها الشيخ بعنوان أحمد بن محمد بن خالد موجودة في الكافي، كما تحقّقت بالتتبع، لاحظ: ج ٣، ح ٩١٠؛ وج ٦، ح ٣٥٢، ٣٥٨، ٣٦٦، ٣٦٩، ٣٧٢، ٦٠٨، ٦٩٧، ٨٥٠، ٨٨٦، ١١٥٨؛ وج ٧، ح ٢٨، ٣٥، ٣٦، ٤٤، ٤٥، ٥٦، ٦٥١، ٧٠٩؛ وج ٩، ح ٢٨٣، ٤١٣، ٤١٥، ٤٦٥، ٤٦٧، ٤٧٠؛ وج ١٠، ح ٦٧، ١١٥، ٢٠٨، ٢٦٢، ٤٥٢، ٨٠٣، ٨٠٥، ٨٧٢، ٩٠١، ٩٠٣، ٩٣١، ٩٣٧. وليس كذلك ما ابتداءً فيه بعنوان أحمد بن أبي عبد الله، فإنه قد يوجد في الكافي وقد لا يوجد فيه، كما في ج ١، ح ١٠٥٦، ١١٤٤؛ وج ٢، ح ٤١٥؛ وج ٣، ح ٢٩٥، ٤٨٦، ٧١١؛ وج ٦، ح ٢٥٨، ٣٢٩، ٨٧٨، ١٠٦٠. وبهذا يتجلى صحة ما ذكرناه من أنه كلما ابتداءً الشيخ بعنوان «أحمد بن محمد بن خالد» فإنه يكون قد أخذ الحديث من كتاب الكافي، فلا يمكن عده مصدراً مستقلاً في مقابله.

قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ١٤ (الهامش).

(١٣) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٢ - ٤.

(١٤) وسائل الشيعة ٣٠: ٢١ - ٢٢.

(١٥) قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ١٦.

(١٦) قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢٣.

(١٧) دراية الحديث: ٢٠٦.

(١٨) قال المحقق المجلسي رحمته الله: وكثيراً ما روى عنهم خيراً أو خبرين، فالذين يروي عنهم خيراً أو خبرين: إبراهيم بن أبي محمود، وإبراهيم بن أبي يحيى المدني، وإبراهيم بن سفيان، وإبراهيم بن محمد الثقفي، وإبراهيم بن محمد الهمداني، وإبراهيم بن ميمون، وأحمد بن أبي عبد الله، وأحمد بن الحسن الميثمي، وأحمد بن محمد بن سعيد، وأحمد بن هلال، وإدريس بن زيد، وإدريس بن عبد الله، وإدريس بن هلال، وإسحاق بن يزيد، وأسماء بنت عميس، وإسماعيل الجعفي، وإسماعيل بن رباح، وإسماعيل بن عيسى، وإسماعيل بن مهران، وأمّية بن عمرو، وأنس بن محمد، وأيوب بن أعين، ويحيى السقاء، وبزيع المؤذن، وبشار بن يسار، وبكار بن كردم، وبكر بن صالح، وبلال وثوير بن أبي فاختة، وجابر بن إسماعيل، وجعفر بن عثمان، وجعفر بن القاسم، وجعفر بن محمد بن يونس، وجعفر بن ناجية، وجويرة بن مسهر، وجهم بن أبي جهم، والحارث بن عمار، والحارث بن المغيرة، وحديث سليمان بن داود، والحسن بن الجهم، والحسن بن راشد، والحسن بن زياد، والحسن بن السري، والحسن بن علي بن أبي حمزة، والحسن بن علي بن النعمان، والحسن بن قارن، والحسن

بن هارون، والحسين بن حماد، والحسين بن سالم، والحسين بن محمد القمي، والحكم بن الحكيم، وحماد بن عمرو، وحماد النواء، وحماد بن الحسين، وحماد الديواني، وخالد بن أبي العلاء، وخالد بن حماد القلانسي، وخالد بن نجيج، وداوود أبي يزيد، وداوود بن إسحاق، وداوود بن الصرمي، وروح بن عبد الرحيم، ورومي بن زرارة، والريان بن الصلت، وزكريا بن آدم، وزكريا بن مالك، وزكريا النقاض، والزهرري، وزباد بن سوقة، وزيد بن علي عليه السلام، وسعد بن عبد الله، وسعدان بن مسلم، وسعيد النقاش، وسلمة بن الخطاب، وسليمان بن حفص المروزي، وسليمان الديلمي، وسليمان بن عمرو، وسويد القلاء، وسهل بن اليسع، وسيف بن التمار، وشعيب بن واقد، وصالح بن الحكم، وعائذ الأحمسي، وعامر بن نعيم، والعباس بن هلال، وعبد الأعلى مولى آل سام، وعبد الرحمن بن أبي نجران، وعبد الرحمن بن كثير الهاشمي، وعبد الصمد بن بشير، وعبد الله بن جندب، وعبد الله بن الحكم، وعبد الله بن حماد، وعبد الله بن سليمان، وعبد الله بن فضالة، وعبد الله بن القاسم، وعبد الله بن لطيف، وعبد الله بن محمد الجعفي، وعبد الله بن الوليد الوصافي، وعبد المؤمن بن القاسم، وعبد الملك بن أعين، وعبيد الله المرافقي، وعثمان بن زياد، وعطاء بن السائب، وعلي بن أحمد بن أشيم، وعلي بن إدريس، وعلي بن إسماعيل، وعلي بن بجيل، وعلي بن بلال، وعلي بن حسان، وعلي بن الريان، وعلي بن سويد، وعلي بن عبد العزيز، وعلي بن عطية، وعلي بن غراب، وعلي بن الفضل الواسطي، وعلي بن محمد الحضيبي، وعلي بن محمد النوفلي، وعلي بن مطر، وعلي بن ميسرة، وعمر بن أبي شعبة، وعمر بن قيس، وعمر بن ثابت، وعمر بن خالد، وعمر بن سعيد الساباطي، وعيسى بن أبي منصور، وعيسى بن أعين، وعيسى بن عبد الله الهاشمي، وعيسى بن يونس، والقاسم بن بريد، والقاسم بن عروة، وكردويه الهمداني، ومالك الجهنبي، ومحمد بن أسلم الجبلي، ومحمد بن إسماعيل البرمكي، ومحمد بن بجيل، ومحمد بن حسان، ومحمد بن خالد القسري، ومحمد بن عبد الله بن عبد الله بن مهران، ومحمد بن عثمان العمري، ومحمد بن عذافر، ومحمد بن عمران العجلي، ومحمد بن عمرو بن أبي المقدام، ومحمد بن الفيض، ومحمد بن الفيض التميمي، ومحمد بن القسم الأسترآبادي، ومحمد بن القاسم بن الفضيل، ومحمد بن مسعود العياشي، ومحمد بن منصور، ومحمد بن الوليد الكرمانلي، ومروان بن مسلم، ومسعدة بن زياد، ومصادف، ومصعب بن يزيد الأنصاري، ومعاوية بن حكيم، والمعل بن محمد البصري، ومعمّر بن يحيى، ومنذر بن جيفر، ومنصور الصيقل، ومنهال القصاب، وموسى بن عمر بن بزيع، وميمون بن مهران، وناجية أبو حبيب، والنعمان الرازي، والنعمان بن سعد، ووصية النبي، ووصية أمير المؤمنين، وهاشم الخياط، وهشام بن إبراهيم، وياسر الخادم، وياسين الضرير، ويحيى الأزرق، ويحيى بن عبادة المكي، ويعقوب بن عثيم، ويوسف الطاطري، ويونس بن عمار، وأبو الأعز النخاس، وأبو بكر بن أبي سماك، وأبو ثمامة، وأبو جرير بن إدريس، وأبو الحسن النهدي، وأبو زكريا الأعور، وأبو سعيد الخدري، وأبو عبد الله الخراساني، وأبو عبد الله الفراء وأبو كهشمش، وأبو النمير مولى الحارث بن المغيرة النضري، وأبو الورد. روضة المتقين ١٤: ٣٤٣ - ٣٤٥.

- (١٩) لاحظ: روضة المتقين ١٤: ٥٠، ٦٣، ٦٥، ٧٥، ٨٢.
- (٢٠) روضة المتقين ١٤: ٣٥٠.
- (٢١) كما استند الوحيد البهبهاني رحمته الله إلى ذلك في ترجمة كثير من الرواة. وعلى سبيل المثال: لاحظ: منتهى المقال ٢: ٣٠٢، الرقم ٦٣٠؛ ٣: ٤٠، الرقم ٨٧٦؛ ٣: ١٥٤، الرقم ١٠٢٧؛ ٤: ٢٨٤، الرقم ١٨٦٠؛ ٤: ٣٥٣، الرقم ١٩٦١؛ ٥: ٧٢، الرقم ٢١١٥؛ ٥: ٢٢١، الرقم ٢٣١٠.
- (٢٢) لاحظ: المشيخة، الرقم ١٥.
- (٢٣) لاحظ: المشيخة، الرقم ٥١.
- (٢٤) لاحظ: المشيخة، الرقم ١٦٧.
- (٢٥) لاحظ: المشيخة، الرقم ٣١٨.
- (٢٦) لاحظ: المشيخة، الرقم ٥٥.
- (٢٧) لاحظ: المشيخة، الرقم ١٣٨.
- (٢٨) لاحظ: المشيخة، الرقم ٤٠.
- (٢٩) لاحظ: المشيخة، الرقم ٤١.
- (٣٠) لاحظ: المشيخة، الرقم ٥٤.
- (٣١) لاحظ: المشيخة، الرقم ٥٥.
- (٣٢) لاحظ: المشيخة، الرقم ٧٠.
- (٣٣) لاحظ: المشيخة، الرقم ١١٥.
- (٣٤) لاحظ: المشيخة، الرقم ١٥٦.
- (٣٥) لاحظ: المشيخة، الرقم ١٣٨.
- (٣٦) لاحظ: المشيخة، الرقم ٥١.
- (٣٧) لاحظ: المشيخة، الرقم ٧٠.
- (٣٨) لاحظ: المشيخة، الرقم ٩.
- (٣٩) لاحظ: المشيخة، الرقم ٥٥.
- (٤٠) لاحظ: المشيخة، الرقم ٤١.
- (٤١) لاحظ: المشيخة، الرقم ٢٢٥.
- (٤٢) لاحظ: المشيخة، الرقم ١٠٣.
- (٤٣) لاحظ: المشيخة، الرقم ٥٠.
- (٤٤) لاحظ: المشيخة، الرقم ١٥٥.
- (٤٥) لاحظ: المشيخة، الرقم ١٦٢.
- (٤٦) لاحظ: المشيخة، الرقم ٢١٤.
- (٤٧) لاحظ: المشيخة، الرقم ١٧٣.

- (٤٨) لاحظ: المشيخة، الرقم ١٧٦.
- (٤٩) لاحظ: المشيخة، الرقم ١٩٨.
- (٥٠) لاحظ: المشيخة، الرقم ٨١.
- (٥١) لاحظ: المشيخة، الرقم ١٦٠.
- (٥٢) لاحظ: المشيخة، الرقم ١٦٤.
- (٥٣) لاحظ: المشيخة، الرقم ٤٩.
- (٥٤) لاحظ: المشيخة، الرقم ٨١.
- (٥٥) لاحظ: المشيخة، الرقم ٩٢.
- (٥٦) لاحظ: المشيخة، الرقم ٣٠٨.
- (٥٧) الذريعة ٤: ٦٨، الرقم ٢٨٣.
- (٥٨) الذريعة ٤: ٦٩.
- (٥٩) الذريعة ٤: ٦٩، الرقم ٢٨٤.
- (٦٠) الذريعة ٤: ٦٩، الرقم ٢٨٥.
- (٦١) ثم رأينا بعد ذلك أن السيد السيستاني حفظه الله ذهب إلى هذا أيضاً. لاحظ: القواعد الفقهية: ٣٦٩.
- (٦٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٧، ح ٤.
- (٦٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٨، ح ٦.
- (٦٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٩، ح ٢٤.
- (٦٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٦٠، ح ١٣٥.
- (٦٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢١٦، ح ٦٤٩؛ والزنجاني، كتاب النكاح ١١: ٣٨٩٤ - ٣٩٠٦.
- (٦٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢٠، ح ٢٦.
- (٦٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢٠، ح ٢٧.
- (٦٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢٠، ح ٢٨.
- (٧٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢١، ح ٣٠.
- (٧١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢١، ح ٣١.
- (٧٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢١، ح ٣٤.
- (٧٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢٢، ح ٣٥.
- (٧٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢٥، ح ٤٢.
- (٧٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢٧، ح ٥٣.
- (٧٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢٨، ح ٥٧. ثم إنَّ العنوان بعد عمر بن يزيد هو أبو جعفر الأحول (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢٨، ح ٧٧)، ثم عمرو بن أبي المقدام (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢٩، ح ٨٠) إلا أن

هذين العنوانين وردا في خبرين بإسنادٍ منقطع، فلعله لأجل ذلك لم يأخذ الصدوق رحمته الله هذين العنوانين لمشيخته من هنا.

- (٧٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٤٤، ح ٨٨.
- (٧٨) ثُمَّ إِنَّهُ جَاءَ فِي الْمَشِيخَةِ بَعْدَ زَرَارَةِ حَرِيزٍ، ثُمَّ جَمَادُ بْنُ عَيْسَى، مَعَ أَنَّ حَرِيزاً وَرَدَ فِي الْفَقِيهِ فِي الْحَدِيثِ ١٤٦ لِأَوَّلِ مَرَّةٍ، وَحَمَادُ فِي الْحَدِيثِ ٩١٥. وَلَعَلَّ مَا فَعَلَهُ الصَّدُوقُ رحمته الله هُنَا لِلْإِسْتِطْرَادِ.
- (٧٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٥٥، ح ١٢٧.
- (٨٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٦٠، ح ١٣٦.
- (٨١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٦٢، ح ١٣٩.
- (٨٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٦٣، ح ١٤١.
- (٨٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٦٣، ح ١٤٣. ثُمَّ إِنَّهُ جَاءَ فِي الْمَشِيخَةِ بَعْدَ سَمَاعَةِ زَرْعَةٍ، مَعَ أَنَّ زَرْعَةً وَرَدَ فِي الْفَقِيهِ فِي الْحَدِيثِ ١٨٢٧ لِأَوَّلِ مَرَّةٍ. وَلَعَلَّ مَا فَعَلَهُ الصَّدُوقُ رحمته الله هُنَا لِلْإِسْتِطْرَادِ.
- (٨٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٦٤، ح ١٤٧.
- (٨٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٦٦، ح ١٥١.
- (٨٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٦٨، ح ١٥٥.
- (٨٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٦٩، ح ١٥٨.
- (٨٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٦٩، ح ١٥٩.
- (٨٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٦٩، ح ١٦٠.
- (٩٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٧٠، ح ١٦٢.
- (٩١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٧٠، ح ١٦٤.
- (٩٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٧٦، ح ١٧١.
- (٩٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٧٣، ح ١٧٩.
- (٩٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٠٧، ح ٢٢١.
- (٩٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٠٨، ح ٢٢٣.
- (٩٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٠٩، ح ٢٢٤.
- (٩٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٠٩، ح ٢٢٥. ثُمَّ إِنَّهُ جَاءَ فِي الْمَشِيخَةِ بَعْدَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ، إِلَّا أَنَّ مَرَاعَاةَ تَرْتِيبِ الْفَقِيهِ تَقْتَضِي كَوْنَهُ يَحْيَى بْنُ سَعِيدِ الْأَهْوَازِيِّ (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١١٢، ح ٢٣٢)، ثُمَّ عَلِيُّ بْنُ يَقْطِينٍ (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١١٤، ح ٢٣٤).
- (٩٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١١٦، ح ٢٤٢.
- (٩٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١١٧، ح ٢٥٠.
- (١٠٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١١٨، ح ٢٥١.
- (١٠١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٢٠، ح ٢٦٨.

- (١٠٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٢٢، ح ٢٧٦.
- (١٠٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٢٦، ح ٣٠٣.
- (١٠٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٢٧، ح ٣٠٦. أقول: إنَّ مراعاة ترتيب الفقيه تقتضي كون المذكور بعد الحسين بن أبي العلاء موسى بن بكر (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٢٨، ح ٣١٣)، ثم أحمد بن أبي عبد الله البرقي (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٢٩، ذيل ح ٣٢٣)، مع أنَّ الصدوق عليه السلام لم يذكر موسى بن بكر في المشيخة أصلاً، ويذكر البرقي بعد حفص بن البختري.
- (١٠٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٤١، ح ٣٩٣.
- (١٠٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٤٤، ح ٤٠٤.
- (١٠٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٤٥، ح ٤٠٥. أقول: إنَّ مراعاة ترتيب الفقيه تقتضي كون المذكور بعد يحيى بن عباد هو الحسن بن زياد (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٤٥، ح ٤٠٦) ثم أبو الجارود (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٥٢، ح ٤١٨) مع أنَّ الصدوق عليه السلام أخذ الحسن بن زياد من الحديث ٤٧٩، وأبا الجارود من الحديث ٧٧٥.
- (١٠٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٥٤، ح ٤٢٩.
- (١٠٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٥٥، ح ٤٣٠.
- (١١٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٥٦، ح ٤٣٥.
- (١١١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٥٩، ح ٤٤٣.
- (١١٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٥٩، ح ٤٤٤. أقول: إنَّ مراعاة ترتيب الفقيه تقتضي كون المذكور بعد أبان بن تغلب هو سليمان بن خالد (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٦١، ح ٤٤٨)، مع أنه مأخوذ من الحديث ٦١٢.
- (١١٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٦٥، ح ٤٧٣. أقول: إنَّ مراعاة ترتيب الفقيه تقتضي كون المذكور بعد الفضل بن عبد الملك هو اليسع بن عبد الله القمي (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٦٦، ح ٤٧٧)، مع أنَّ الصدوق عليه السلام لم يذكر اليسع بن عبد الله في المشيخة أصلاً.
- (١١٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٦٦، ح ٤٧٩.
- (١١٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٦٧، ح ٤٨٤.
- (١١٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٦٨، ح ٤٩٠. أقول: إنَّ مراعاة ترتيب الفقيه تقتضي كون المذكور بعد صفوان هو يونس بن يعقوب (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٧٠، ح ٤٩٦)، ثم سالم بن مكرم (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٧٢، ح ٥٠٠)، مع أنَّ يونس بن يعقوب مأخوذ من الحديث ٨١٧، وسالم بن مكرم من الحديث ١٦٣٧.
- (١١٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٧٣، ح ٥٠١.
- (١١٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٧٣، ح ٥٠٣. أقول: إنَّ مراعاة ترتيب الفقيه تقتضي كون المذكور بعد هشام هو مهران بن محمد (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٧٦، ح ٥٢٢)، ثم الكاهلي (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ



الفقيه ١: ١٧٨، ح ٥٢٩)، مع أن مهرا ن مأخوذٌ من الحديث ٤٣١٥، والكا هلي من الحديث ١٢٦٨.

(١١٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ١٧٨، ح ٥٣٣.

(١٢٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ١٨١، ح ٥٤٣.

(١٢١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ١٨١، ح ٥٤٤.

(١٢٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ١٩٨، ح ٦٠٣.

(١٢٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢٠٣، ح ٦١٠.

(١٢٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢٠٣، ح ٦١١.

(١٢٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢٠٤، ح ٦١٢.

(١٢٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢٠٥، ح ٦١٤.

(١٢٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢٠٥، ح ٦١٥.

(١٢٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢٠٦، ح ٦١٦.

(١٢٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢١٠، ح ٦٣٤.

(١٣٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢١٥، ح ٦٤٦.

(١٣١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢١٦، ح ٦٤٧.

(١٣٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢١٦، ح ٦٤٩.

(١٣٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢١٩، ح ٦٥٧.

(١٣٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢٢٠، ح ٦٦٠. أقول: محمد بن يحيى الخثعمي في المشيخة مذكور قبل

بكر بن محمد.

(١٣٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢٢٢، ح ٦٦٧.

(١٣٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢٢٢، ح ٦٦٩.

(١٣٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢٢٣، ح ٦٧٠.

(١٣٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢٢٩، ح ٦٧٧.

(١٣٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢٢٧، ح ٦٧٨. أقول: عمر بن حنظله في المشيخة مذكور قبل حريز.

(١٤٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢٢٨، ح ٦٨٠.

(١٤١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢٢٨، ح ٦٨١.

(١٤٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢٢٩، ح ٦٨٣.

(١٤٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢٣١، ح ٦٩٦.

(١٤٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْه ١: ٢٣٢، ح ٦٩٨.

(١٤٥) قال السيد الصدر رحمته الله: إن أحاديثهم تبلغ ثلاثمائة حديث. نهاية الدراية: ٥٧٠.

(١٤٦) نهاية الدراية: ٥٧٠.

(١٤٧) لاحظ: روضة المتقين ١٤: ٣٥٠؛ خاتمة مستدرك الوسائل ٥: ٤٩٠ - ٤٩٩.

- (١٤٨) هو ليس براؤ حتى يذكر في المشيخة، بل ورد في مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ١٥٥، ح ٣٥٦٤، هكذا: دخل ابن أبي سعيد المكارى على الرضاء عليه السلام. والكليني رحمته الله روى هذا الخبر هكذا: علي، عن أبيه، عن داوود النهدي، عن بعض أصحابنا قال: دخل ابن أبي سعيد المكارى... الحديث. الكافي: ٦: ١٩٥، ح ٦.
- (١٤٩) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ١٨٨، ح ٥٦٩؛ ١: ٢٨٧، ح ٨٨٩.
- (١٥٠) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٥٣٨، ح ١٥٠٥.
- (١٥١) مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٢٦٧، ح ٣٩٦٤.
- (١٥٢) مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٣٢٦، ح ٢٥٨٠.
- (١٥٣) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٥٢٣، ح ١٤٨٧؛ ٢: ١٣٤، ح ١٩٥٢؛ ٢: ١٤٤، ح ١٩٨٨؛ ٢: ٢٥٢، ح ٢٣٣٠؛ و...
- (١٥٤) أبو الصلت الهروي هو عبد السلام بن صالح الهروي، فليسا رجلين حتى يذكرنا تارة بعنوان عبد السلام بن صالح الهروي؛ وتارة بعنوان أبي صلت الهروي.
- (١٥٥) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٢٣٥، ح ٧٠٤؛ ١: ٤٨١، ح ١٣٩١؛ ٢: ٤٢، ح ١٦٥٣.
- (١٥٦) مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٢٩٤، ح ٤٠٥٣.
- (١٥٧) مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٣٨٤، ح ٤٣٥٠. وفي الخاتمة: المغربي.
- (١٥٨) مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ١٦٧، ح ٣٦٢٥. وفي الروضة والخاتمة: أبو هاشم البصري.
- (١٥٩) مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٤١٢، ح ٥٩٠٠.
- (١٦٠) مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ١٨٣، ح ٥٤١٧.
- (١٦١) مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٢٧٨، ح ٢٤٤٠.
- (١٦٢) مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٣٧١، ح ٤٣٠٢.
- (١٦٣) لم نعثر على رواية عنه!
- (١٦٤) مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ١٠، ح ١٥٨٥. في الخاتمة: أيوب بن نوح.
- (١٦٥) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٢١٦، ح ٦٤٩؛ ١: ٤٩٨، ح ١٤٢٩؛ ١: ٥٤٨، ح ١٥٢٧؛ و...
- (١٦٦) مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٧، ذيل ح ٥٠٢٨.
- (١٦٧) مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٣٨١، ح ١١٢٠؛ ٣: ٢٧٩، ح ٤٣٤؛ و...
- (١٦٨) مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٢٦٠، ح ٣٩٤٠.
- (١٦٩) مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٥٥٩، ح ٣١٤٤.
- (١٧٠) مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٤٦٠، ح ٤٥٨٩.
- (١٧١) مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٣٩٦، ح ٢٨٠٣.
- (١٧٢) مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٢٦، ح ٥٧٠١؛ ٤: ٣٩٩، ح ٥٨٥٧.
- (١٧٣) مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٣٣١، ح ٤١٨٣.

- (١٧٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٣٩٦، ح ١١٧٥. وفيه: الحسين بن يسار.
- (١٧٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٩٦، ح ٣٤٠٢.
- (١٧٦) بَلْ هُوَ مَذْكُورٌ فِي الْمَشِيخَةِ.
- (١٧٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٤٠٧، ح ١٢١٠.
- (١٧٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٥٦١، ح ٤٩٢٦؛ ٤: ١٤١، ح ٥٣٦٦.
- (١٧٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٣٧٨، ح ١١٠٣.
- (١٨٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٣٥٣، ح ٢٦٧٤. ومن المحتمل كونه محرفاً، والصواب: الحسين بن سالم، كما في بعض النسخ. لاحظ: روضة المتقين ٤: ٤٣١؛ فإن الحسين بن سالم مذكور في المشيخة، إلا أنه لم نجد له رواية في الفقيه!
- (١٨١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٣٧٧، ح ٤٣٢٧. في الروضة والخاتمة: حفص بن عمرو.
- (١٨٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٤٤٤، ح ١٢٨٩؛ ٣: ٩٢، ح ٣٣٩٢؛ ٣: ١٧٩، ح ٣٦٧٦. في الخاتمة: الحكم بن سليمان.
- (١٨٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ١٥٧، ح ٣٥٧٦.
- (١٨٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٣٦٥، ح ١٠٤٩؛ ٢: ٣٢٠، ح ٢٥٦١؛ و...
- (١٨٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٧٣، ح ١٧٦٨.
- (١٨٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٢٠٩، ح ٣٧٨٠.
- (١٨٧) لَعَلَّ الصَّحِيحَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ زَكْرِيَّا بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُؤْمِنَ، كَمَا فِي النَّجَاشِيِّ، الرَّقْمُ ٤٥٣. لاحظ: مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٣٨، ح ٥٠٣٣.
- (١٨٨) بَلْ هُوَ مَذْكُورٌ فِي الْمَشِيخَةِ بِعَنْوَانِ: أَبِي الْجَارُودِ.
- (١٨٩) بَلْ هُوَ مَذْكُورٌ فِي الْمَشِيخَةِ.
- (١٩٠) هُوَ لَيْسَ بِرَأْوٍ حَتَّى يَذْكَرَ فِي الْمَشِيخَةِ، بَلْ وَرَدَ فِي مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٤٢٤، ح ١٢٥٢؛ هكذا: ورد ذلك في جواب السري، عن أبي الحسن علي بن محمد عليه السلام. ورواه في الخصال، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أيوب بن نوح، عن محمد بن أبي عمير، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام. الخصال: ٢: ٣٩٣، ح ٩٥.
- (١٩١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٣٨٠، ح ١١١٥.
- (١٩٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٣٧٢، ح ٤٣٠٤.
- (١٩٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٣٣٢، ح ٩٧٣؛ ١: ٤٤٦، ح ١٢٩٥؛ ١: ٥١١، ح ١٤٧٧؛ ٢: ١٧٦، ح ٢٠٦٢؛ و...
- (١٩٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٤٥٥، ح ١٣١٩.
- (١٩٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ١٥٠، ح ٥٣٣١. ثم إنه مذكور في المشيخة، إلا أن طريقه ساقط من نسخ المشيخة.

- (١٩٦) بل هو مذكور في المشيخة بعنوان: أبي عبد الله الفراء.
- (١٩٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ١٨٩، ح ٥٤٣٣.
- (١٩٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ١٩٥، ح ٥٤٤٧؛ ٤: ٢٠٠، ح ٥٤٦٣؛ ٤: ٢٠٨، ح ٥٤٨٤.
- (١٩٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ١٦٢، ح ٣٥٩٤.
- (٢٠٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ١٣٦، ح ٣٥٠٣.
- (٢٠١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٦١، ح ٣٣٣٨.
- (٢٠٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٣٧، ح ٣٢٧٩.
- (٢٠٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٤٤٢، ح ٤٥٣٦. في الخاتمة: ضريح.
- (٢٠٤) هو شيخ المصنّف، ولا واسطة بينه وبين الصدوق حتى يذكره في المشيخة.
- (٢٠٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٦٩، ح ٥١٢٦.
- (٢٠٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ١١٠، ح ٥٢١٤. في الروضة والخاتمة: طريف.
- (٢٠٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٤٧، ح ٥٠٥٩.
- (٢٠٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٤١١، ح ٥٨٩٦.
- (٢٠٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٤٣، ح ٥٠٥٠.
- (٢١٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٥١٢، ح ٣١٠٢.
- (٢١١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٣٢٣، ح ٤١٥٤.
- (٢١٢) قد سبق ذكره بعنوان أبي الصلت، فلا وجه لتكراره.
- (٢١٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ١٩٧، ح ٥٤٥٤.
- (٢١٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٣٥، ح ١٦٣١.
- (٢١٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ١٩٥، ح ٥٤٤٤.
- (٢١٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٥٦٦، ح ١٥٦٢.
- (٢١٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٥٧، ح ٣٣٢٨؛ ٣: ١٩٥، ح ٣٧٣٣؛ ٣: ٣٦٢، ح ٤٢٨١؛ ٤: ٩٦، ح ٥١٦٨؛ و...
- (٢١٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٥٦٦، ح ١٥٦٥؛ ٢: ١٤٧، ح ١٩٩٥؛ ٣: ٧٦، ح ٣٣٦٨؛ ٣: ١٠٢، ح ٣٤٢٠.
- (٢١٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٤٨٨، ح ٣٠٤٤. في الخاتمة: الفضل.
- (٢٢٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ١٨٧، ح ٤٥٣١.
- (٢٢١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٢٣٨، ح ٢٢٩٢. هو شيخ المصنّف، ولا واسطة بينه وبين الصدوق حتى يذكره في المشيخة.
- (٢٢٢) لم نعثَر على رواية عن علي بن راشد في الفقيه.
- (٢٢٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٤٥٣، ح ١٣١٤.
- (٢٢٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ١١٢، ح ٣٤٣٢. هو شيخ المصنّف، ولا واسطة بينه وبين الصدوق حتى يذكره في المشيخة.

- يذكره في المشيخة.
- (٢٢٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣ : ٢٥١، ح ٣٩١١. في روضة المتقين: علي بن ميمون الصائغ. وفي الخاتمة: علي بن ميمون الصانع.
- (٢٢٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣ : ٢٠١، ح ٣٧٥٩. وفي الروضة والخاتمة: عمرو بن إبراهيم.
- (٢٢٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤ : ١٦٩، ح ٥٣٨٨.
- (٢٢٨) لم نعثر على رواية عنه! وعلى فرض وجودها هو متحد مع عمر بن يزيد المذكور في المشيخة، كما احتمله المجلسي رحمته الله.
- (٢٢٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣ : ١٤٤، ح ٣٥٢٩.
- (٢٣٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢ : ٣١٠، ح ٢٥٤٠؛ ٢ : ٣٢٧، ح ٢٦٠٨؛ ٢ : ٣٧٩، ح ٢٧٥٤؛ ٢ : ٣٩٦، ح ٢٨٠٢؛ و....
- (٢٣١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١ : ٥٤٤، ح ١٥١٨. وهو كامل بن العلاء.
- (٢٣٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١ : ٢٤٥، ح ٧٤٠؛ ١ : ٣٦٦، ح ١٠٥٥؛ ٢ : ٣٢٦، ح ٢٦٠٦؛ و....
- (٢٣٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣ : ٣٩٤، ح ٤٣٨٧.
- (٢٣٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١ : ٢٧٧، ح ٨٤٩؛ مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣ : ٥٠٣، ح ٤٧٦٨.
- (٢٣٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢ : ٢٣٨، ح ٢٢٩٢. هو شيخ المصنف، ولا واسطة بينه وبين الصدوق حتى يذكره في المشيخة.
- (٢٣٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣ : ٢٨٧، ح ٤٠٣٣؛ ٣ : ٤٦٩، ح ٤٦٣٣. في الخاتمة: محمد بن يحيى بن عمار.
- (٢٣٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣ : ١٠٦، ح ٣٤٢٦؛ ٣ : ١٠٨، ح ٣٤٢٧.
- (٢٣٨) بل الصواب: محمد بن حكيم، وهو مذكور في المشيخة. لاحظ: مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣ : ٩٢، ح ٣٣٨٩، وقارنه مع: روضة المتقين ٦ : ٢١٥.
- (٢٣٩) بل هو مذكور في المشيخة بعنوان: ابن أبي عمير.
- (٢٤٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣ : ٢٥٢، ح ٣٩١٣.
- (٢٤١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢ : ٥٦٥، ح ٣١٥٧؛ مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤ : ٢٤٨، ح ٥٥٩٠.
- (٢٤٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤ : ٥٠، ح ٥٠٧٠؛ ٤ : ٦٩، ح ٥١٢٧؛ ٤ : ١٥٤، ح ٥٣٤٤.
- (٢٤٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣ : ٢٥٣، ح ٣٩١٥؛ ٣ : ٥٦٦، ح ٤٩٣٦.
- (٢٤٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤ : ٤١٣، ح ٥٩٠١.
- (٢٤٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤ : ٣٥، ح ٥٠٢٥.
- (٢٤٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١ : ٥٠٩، ح ١٤٧١.
- (٢٤٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١ : ٥١٢، ح ١٤٨١؛ ٢ : ١٢٠، ح ١٩٠١؛ ٢ : ١٧٣، ح ٢٠٥٣؛ ٢ : ٢٥٨، ح ٢٣٥٣؛ ٢ : ٣٢٤، ح ٢٥٧٤؛ و....

- (٢٤٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٤٨٥، ح ٤٧١٥.
- (٢٤٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ١٢٤، ح ١٩١٦.
- (٢٥٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٩٨، ح ١٨٣٥؛ ٣: ١١٩، ح ٣٤٥٤.
- (٢٥١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٢٢١، ح ٣٨٢٨. وفي الروضة والخاتمة: محمد بن ميسرة.
- (٢٥٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٢٨٤، ح ٥٦٤٢؛ ٤: ٣٤٨، ح ٥٧٥١.
- (٢٥٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٣٧٢، ح ٤٣٠٧؛ ٣: ٤٣٦، ح ٤٥٠٥؛ ٤: ١٣٧، ح ٥٣٠٢.
- (٢٥٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٢٨، ح ٣١٣؛ ١: ٣٨٩، ح ١١٤٧؛ ١: ٤٤١، ح ١٢٨٢؛ ٢: ٤، ح ١٥٧٦؛ و....
- (٢٥٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٣٠٦، ح ٢٥٢٩؛ ٣: ١٩٧، ح ٣٧٤٥؛ ٣: ٢١٣، ح ٣٧٩٤.
- (٢٥٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ١٥٥، ح ٢١٠٤.
- (٢٥٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٢٨١، ح ٢٤٥١.
- (٢٥٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٢١٣، ح ٥٤٩٦.
- (٢٥٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٣٢٢، ح ٢٥٦٨؛ ٢: ٤٢٥، ح ٢٨٧٥.
- (٢٦٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٤٥١، ح ٤٥٥٩؛ ٣: ٤٨٩، ح ٤٧٢٧؛ و....
- (٢٦١) بل هو مذكور في المشيخة بعنوان: هاشم الحناط.
- (٢٦٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٣٢٨، ح ٩٦٢.
- (٢٦٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٦٦، ح ٤٧٧.
- (٢٦٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٥٩٧، ح ٣٢٠٠. في الخاتمة: يونس.
- (٢٦٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢٦٤، ح ٨١٢.
- (٢٦٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٥٩٨، ح ٣٢٠١؛ ٤: ٣٩٤، ح ٥٨٤٠.
- (٢٦٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ١٤٣، ح ١٩٨٥؛ ٣: ١٦، ح ٣٢٤٤؛ و....
- (٢٦٨) وهم: أ. أحمد بن النضر الخزاز. مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ١٨٣، ح ٥٤١٧.
- ب - سليم بن قيس. مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ١٨٩، ح ٥٤٣٣.
- ج - سهل بن زياد. مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ١٩٥، ح ٥٤٤٧؛ ٤: ٢٠٠، ح ٥٤٦٣؛ ٤: ٢٠٨، ح ٥٤٨٤.
- د - عبد الصمد بن محمد. مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ١٩٧، ح ٥٤٥٤.
- ه - عبد الله بن محمد الحجال. مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ١٩٥، ح ٥٤٤٤.
- و - العلاء بن الفضيل. مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٤٨٨، ح ٣٠٤٤.
- ز - عمرو بن عثمان. مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ١٦٩، ح ٥٣٨٨.
- ح - النضر بن شعيب. مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤: ٢١٣، ح ٥٤٩٦.
- (٢٦٩) مثل: أ. النعمان الرازي.
- ب - عمر بن أبي زياد.

- ج - أحمد بن محمد بن مطهر.  
(٢٧٠) روضة المتقين ١٤ : ٣٤٨.  
(٢٧١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢ : ٤٢، ح ١٦٥١.  
(٢٧٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١ : ٤٧٩، ح ١٣٨٦.  
(٢٧٣) الرسائل الرجالية ٤ : ٣٠٨ - ٣٠٩.  
(٢٧٤) استقصاء الاعتبار ٦ : ١٢٧.  
(٢٧٥) استقصاء الاعتبار ٧ : ١٤٥.  
(٢٧٦) موسوعة الإمام الخوئي ٢٢ : ٢٠٦.  
(٢٧٧) موسوعة الإمام الخوئي ٢٩ : ٥٤.  
(٢٧٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣ : ١٤٣، ح ٣٥٢٦.  
(٢٧٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١ : ٢٠٣، ح ٦١٠.  
(٢٨٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣ : ٥٦٧، ح ٤٩٤٠.  
(٢٨١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢ : ٢٩٢، ح ٢٤٩٣.  
(٢٨٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣ : ٢١٤، ح ٣٧٩٧.  
(٢٨٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣ : ٤٦٥، ح ٤٦٠٩.  
(٢٨٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١ : ٢٣٢، ح ٦٩٨ : ٢ : ٣٠٠، ح ٢٥١٤ : ٣ : ٤٠١، ح ٤٤٠٢ : ٣ : ٤٦٦، ح ٤٦١٤ : ٣ : ٥٥٦، ح ٤٩١٣.  
(٢٨٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣ : ٢٥٦، ح ٣٩٢٤.  
(٢٨٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١ : ٢٥٨، ح ٧٩٣.  
(٢٨٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١ : ٢٠٣، ح ٦١١.  
(٢٨٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢ : ٤٤١، ح ٢٩١٨.  
(٢٨٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١ : ٢٨٠، ح ٨٦٢.  
(٢٩٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢ : ٣٥٠، ح ٢٦٦٢.  
(٢٩١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣ : ١٩٢، ح ٣٧٢٠.  
(٢٩٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣ : ٤٥٨، ح ٤٥٨٢.  
(٢٩٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢ : ٧٧، ح ١٧٨٤.  
(٢٩٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١ : ١٩٨، ح ٦٠٣.  
(٢٩٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤ : ١٥٠، ح ٥٣٣١.  
(٢٩٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١ : ٣٣٢، ح ٩٧٠.  
(٢٩٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٤ : ٣، ح ٤٩٦٨.  
(٢٩٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣ : ١٨٨، ح ٣٧٠٧.

- (٢٩٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢٠٥، ح ٦١٥؛ ١: ٥٦٨، ح ١٥٧١.
- (٣٠٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ١٦٤، ح ٣٥٩٩؛ ٣: ٣٩٦، ح ٤٣٩٥.
- (٣٠١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٢٦٧، ح ٢٤٠٢.
- (٣٠٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١١٧، ح ٢٥٠.
- (٣٠٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢٧١، ح ٨٢١.
- (٣٠٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٧٢، ح ٣٣٦٠.
- (٣٠٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٧١، ح ٣٣٥٩.
- (٣٠٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٢٧٤، ح ٢٤٢٦.
- (٣٠٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٣٥٤، ح ٤٢٤٨.
- (٣٠٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٣٥٦، ح ٤٢٥٦.
- (٣٠٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ١٢٧، ح ١٩٢٦.
- (٣١٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٣٠١، ح ٤٠٨٠.
- (٣١١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٢٤٢، ح ٢٣٠٣.
- (٣١٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٢٤٩، ح ٢٣٢٥.
- (٣١٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٦٣، ح ١٧١٥؛ ٣: ١٦٣، ح ٣٥٩٥؛ ٣: ١٦٣، ح ٣٥٩٧.
- (٣١٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٤٧، ح ١٦٦٥.
- (٣١٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٤٨، ح ١٦٦٧.
- (٣١٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢٠٥، ح ٦١٤.
- (٣١٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٢٧٣، ح ٣٩٨٩.
- (٣١٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ١٨٩، ح ٢١٠٨.
- (٣١٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢٥٩، ح ٧٩٣.
- (٣٢٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٢٦٨، ح ٨٣١؛ ٢: ١٧١، ح ٢٠٤٤.
- (٣٢١) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٤٥، ح ٤٠٥.
- (٣٢٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ١٧٣، ح ٥٠١.
- (٣٢٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٥٥٩، ح ١٥٤٦.
- (٣٢٤) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ١٨٣، ح ٣٦٨٦.
- (٣٢٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٣٣٧، ح ٢٦١١؛ ٢: ٣٤٥، ح ٢٦٤٠.
- (٣٢٦) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٣٧١، ح ١٠٧٩.
- (٣٢٧) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ٥٥١، ح ٤٨٩٩.
- (٣٢٨) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٢: ٤٣٠، ح ٢٨٨٤.
- (٣٢٩) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ٣: ١٤٤، ح ٣٥٢٧؛ ٤: ٤٠١، ح ٥٨٦٣.



- (٢٣٠) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه ١: ٤.
- (٢٣١) الفهرست، الرقم ٢٩٩ - ٣٠٠.
- (٢٣٢) الاستبصار ١: ٢٣٧، ذيل ح ٧.
- (٢٣٣) روضة المتقين ١: ١٦؛ لوامع صاحبقراني ١: ١٩٤.
- (٢٣٤) وسائل الشيعة ٣٠: ١١٠.
- (٢٣٥) نهاية الدراية: ٥٧٠.
- (٢٣٦) لاحظ: الفهرست، الرقم ١٠١.
- (٢٣٧) لاحظ: الفهرست، الرقم ١٣٢.
- (٢٣٨) لاحظ: الفهرست، الرقم ٢٥١.
- (٢٣٩) لاحظ: الفهرست، الرقم ٢٥٠.
- (٢٤٠) لاحظ: الفهرست، الرقم ٢٦٩.
- (٢٤١) لاحظ: الفهرست، الرقم ٢٧٢.
- (٢٤٢) لاحظ: الفهرست، الرقم ٣١٤.
- (٢٤٣) لاحظ: الفهرست، الرقم ٢٩٩.
- (٢٤٤) لاحظ: الفهرست، الرقم ٣٠٠.
- (٢٤٥) لاحظ: الفهرست، الرقم ٣٧٠.
- (٢٤٦) لاحظ: الفهرست، الرقم ٤٧٣.
- (٢٤٧) لاحظ: الفهرست، الرقم ٤٣٦.
- (٢٤٨) لاحظ: الفهرست، الرقم ٤٣٧.
- (٢٤٩) لاحظ: الفهرست، الرقم ٤٣٩.
- (٢٥٠) لاحظ: رجال النجاشي، الرقم ٨١٧. الظاهر أنه من إجازة الصدوق رحمته الله لوالد النجاشي دون فهرسته.
- (٢٥١) لاحظ: الفهرست، الرقم ٥٣٣.
- (٢٥٢) لاحظ: الفهرست، الرقم ٣٨٠.
- (٢٥٣) لاحظ: الفهرست، الرقم ٣٨٨.
- (٢٥٤) لاحظ: الفهرست، الرقم ٣٩٣.
- (٢٥٥) لاحظ: الفهرست، الرقم ٣٨١.
- (٢٥٦) لاحظ: الفهرست، الرقم ٣٧٨.
- (٢٥٧) لاحظ: الفهرست، الرقم ٥٦٣.
- (٢٥٨) لاحظ: الفهرست، الرقم ٣٥٥.
- (٢٥٩) لاحظ: الفهرست الرقم ٥٧٥.

- (٣٦٠) لاحظ: فهرست، الرقم ٥٧٦.  
(٣٦١) لاحظ: رجال النجاشي، الرقم ٩٤٧.  
(٣٦٢) لاحظ: فهرست، الرقم ٦٢٧.  
(٣٦٣) لاحظ: فهرست، الرقم ٦٢٨.  
(٣٦٤) لاحظ: فهرست، الرقم ٦٢٥.  
(٣٦٥) لاحظ: فهرست، الرقم ٧٠٧.  
(٣٦٦) لاحظ: فهرست، الرقم ٦٣٣.  
(٣٦٧) لاحظ: فهرست، الرقم ٥٩١.  
(٣٦٨) لاحظ: فهرست، الرقم ٧٤٧.  
(٣٦٩) لاحظ: فهرست، الرقم ٧٤٦.  
(٣٧٠) لاحظ: فهرست، الرقم ٧٥٧.  
(٣٧١) لاحظ: فهرست، الرقم ٧١٩.  
(٣٧٢) لاحظ: فهرست، الرقم ٧٢٨.  
(٣٧٣) لاحظ: فهرست، الرقم ٧٠٥.  
(٣٧٤) لاحظ: فهرست، الرقم ٧٩١؛ رجال النجاشي، الرقم ١٢٠٦.  
(٣٧٥) لاحظ: فهرست، الرقم ٧٩٠.  
(٣٧٦) لاحظ: فهرست، الرقم ٨١٣.  
(٣٧٧) لاحظ: فهرست، الرقم ٨٣٠.  
(٣٧٨) لاحظ: فهرست، الرقم ٩١١.

## قسمة الاشتراك

### مجلة الاجتهاد والتجديد

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك: .....	
العنوان الكامل: .....	
الهاتف:.....فاكس: .....	
مدة الاشتراك:..... ابتداء من: .....	
المبلغ:..... عدد النسخ: .....	
نقداً إلى:..... شيك مصرفي: .....	
التاريخ:..... التوقيع: .....	

### الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

### ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ليرة ☐ سوريا ١٥٠ ليرة ☐ الأردن ٢,٥ دينار ☐ الكويت ٣ دنانير ☐ العراق ٣٠٠٠ دينار ☐ الإمارات العربية ٣٠ درهماً ☐ البحرين ٣ دنانير ☐ قطر ٣٠ ريالاً ☐ السعودية ٣٠ ريالاً ☐ عمان ٣ ريالات ☐ اليمن ٤٠٠ ريال ☐ مصر ٧ جنيهات ☐ السودان ٢٠٠ دينار ☐ الصومال ١٥٠ شلناً ☐ ليبيا ٥ دنانير ☐ الجزائر ٣٠ ديناراً ☐ تونس ٣ دنانير ☐ المغرب ٣٠ درهماً ☐ موريتانيا ٥٠٠ أوقية ☐ تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ☐ قبرص ٥ جنيهات ☐ أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

# **Al-Egtihad & Attagdeed**

**Autumn 2018 - 1440 & Winter 2019 - 1440 12 - 13 st Year – No. 48 - 49**

**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)**