

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقہ الإسلامي

العدد الخمسون، السنة الثالثة عشرة

ربيع ٢٠١٩م - ١٤٤٠هـ

□ شروط النشر:

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

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

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

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

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

◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة
نظرها.

◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتباراتٍ فنيّة
بحتة.

رئيس التحرير

حيدر حبّ الله

مدير التحرير

محمد عبّاس دهبني

المدير المسؤول

ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

الشيخ خميس العدوي عُمان

د. محمد خير قيرباش أوغلو تركيا

د. محمد سليم العوا مصر

الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنفيذ وإخراج

papyrus

تصميم الغلاف

Idea Creation



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

المراسلات:

باسم رئيس التحرير
لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥ □ قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كسّاب، خلف
www.nosos.net
البريد الإلكتروني info@nosos.net
التنفيذ الطباعي ومركز النشر:
مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، الحدث،
المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية،
تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وكلاء التوزيع:

- ◆ لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفية، مقابل وزارة العمل، سنتر
فضل الله، طء، ص.ب: ٢٥/١٨٤، هاتف: ٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧ (+٩٦١١).
- ◆ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (+٩٧٣).
- ◆ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥ (+٢٠٢).
- ◆ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤ (+٩٧١٤).
- ◆ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة
سجلماسة.
- ◆ العراق: ١- دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢- مكتبة
العين، بغداد، شارع المتبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦ (+٩٦٤). ٣- مكتبة القائم، الكاظمية، باب
المراد، خلف عمارة النواب. ٤- دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (+٩٦٤).
٥- مؤسّسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (+٩٦٤). ٦- دار الكتب
للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين عليه السلام، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلبي،
هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (+٩٦٤).
- ◆ سوريا: مكتبة دار الحسين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (+٩٦٣).
- ◆ إيران: ١- مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥٣). ٢- مؤسّسة البلاغ، قم،
سوق القدس، الطابق الأول. ٣- دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف:
٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥٣).
- ◆ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٨٨٣٤٣٨٢١ (+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

◀ المصلحة في الفقه والسياسة الشرعية، حديثاً وهو اجس في الضوابط والمحددات

حيدر حبّ الله ٥

□ دراسات

◀ حكم الرجم وتطبيقه في عصر الغيبة الكبرى

د. أحمد بهشتي / أ. وحيد واحد جوان ٢٧

◀ العلاقة بين النصّ والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين:
الطويفي والخميني

الشيخ حيدر حبّ الله ٤٢

◀ قاعدة نفي السبيل، محتملاتها ومضمونها

الشيخ ذو الفقار عبد الرسول عواضة ٩٠

◀ دور قاعدة الصحة في التعايش والسلام العالميين

د. الشيخ محمد رحمانى ١٢١

◀ نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول

الشيخ سعيد نورا / الشيخ مصطفى مهدوي ١٣٩

◀ المواقف الإيمانية . الكلامية لأئمة الفرقة الإمامية، وتأثيرها في سائر الفرق
الإسلامية

الشيخ حبّ الله النجفي ١٧٠

- ◀ حجّية خبر الواحد في العقائد، قراءة نقدية في نظرية الشيخ محمد السند
د. حميد رضا شاكرين ١٩٣
- ◀ الرأي المنسوب إلى ابن الجنيد في القياس، مناقشة وتحليل
أ. حميد رضا تمدّن / د. الشيخ علي إلهي خراساني ٢٠٩
- ◀ الفكر المادّي في عصره (الوسيط والحديث)
أ. نبيل علي صالح ٢٣٠
- ◀ حبس الكفيل في الأمور المالية بين الفقه الإمامي والقانون المدني الإيراني
د. حسين داورزني / د. علي آل بويه / د. محمد حسين بياني ٢٤٣
- ◀ «سدّ الذرائع وفتحها» و«مقدّمة الواجب والحرام»، مقارنة موضوعية وحكومية
أ. علي محمدي هويه / د. أصغر آقا مهدوي ٢٥٣
- ◀ رشيد الدين الهمداني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الثاني
أ. د. يوسف الهادي ٢٦٧
- ◀ القصاص في القرآن الكريم، قراءة جديدة
الشيخ روح الله ملكيان ٣٠٠
- ◀ المباني الفقهية للشيخ يوسف الصانعي
السيد ضياء مرتضوي ٣٣٦

□ قراءات

- ◀ كتاب التشيع العلوي والتشيع الصفوي، وقفة نقدية
د. الشيخ عصري الباني ٣٥٧

المصلحة في الفقه والسياسة الشرعية

حديثٌ وهو اجس في الضوابط والمحددات

حيدر حب الله

تمهيد

البحث في ضوابط المصلحة من البحوث شديدة الأهمية في الاجتهاد والسياسة الشرعية معاً. وسوف أحاول هنا فقط فهرسة بعض هذه الضوابط، مع شيء من التنظيم؛ لمساعدة القارئ على أخذ صورة كاملة عن الموضوع نسبياً.

يبدو موضوع الضوابط على شكل محدّدات يلزم الأخذ بها في التعامل مع فقه المصلحة. وهذه الضوابط لا فرق فيها هنا بين: المصلحة بوصفها أساساً في الاجتهاد الشرعي، والمصلحة بوصفها أساساً في السياسة الشرعية والإجرائية، فكلُّ هذه الضوابط تقريباً تمثّل قاسماً مشتركاً بين نوعي المصالح.

وتختلف ذهنية ضوابط المصلحة بين الفقهاء: الشيعي؛ والسني، في تقديري. فالفقه السني يذهب لممارسة ضوابط للمصلحة خشية الوقوع في العلمانية والخروج عن المعايير الشرعية الدينية العامة، لهذا تجد اهتماماً بكون المصلحة لا تناقض أصول الاجتهاد الأخرى، كالكتاب والسنة والقياس والإجماع وغير ذلك. بينما على الصعيد الشيعي الإمامي نحن نجد خشيتين من المصلحة، تستدعيان تنوعاً لدى الفقيه الإمامي في تناول القضية، وهما:

أ. خشية الانجرار نحو علمنة الشريعة.

ب. خشية الانجرار نحو خلع الثوب السني الفقهي على الفقه الشيعي.

فعلى الصعيد الأول، وهو الصعيد المشترك بين السنة والشيعية في موضوع البحث هنا، نلاحظ - على سبيل المثال - المقالة التي كتبها جهانگیر صالح پور^(١)،

والتي نُشرت عام ١٩٩٥م، في العدد ٢٤ من مجلة «كيان»، المحسوبة على الإصلاحيين الإيرانيين، فهذه المقالة اعتبرت أنّ الفقه الشيعي تحرّك نتيجة فقه المصلحة من الفقه الجواهري نحو العُلمنة، وأنّ مآلات الأمور تتّجه نحو تكوين فقهٍ آخر، يعتمد العقل البشري مرجعاً في الإدارة والسلطة. وقد انتقد هذه المقالة العديد من الباحثين الإيرانيين، الذين كانوا يصرون على إيجاد التوفيق والمواءمة بين فكرة المصلحة، التي أطلقها أمثال: السيد الخميني، والفقه الجواهري المدرسي في الاجتهاد الإمامي، والذي كان الخميني نفسه يفتخر به ويدعو إليه.

مثال آخر هنا على المقلب السنّي، يكشف عن الشعور بخطر فكرة المصلحة، يفرض الحديث عن ضوابطها، هو حركة النقد السنّي خلال العقود الأخيرة لأطروحات الإمام الطويّ، ومن أبرزها: نقد الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي له؛ فإنّ هذا النقد - في سياق حديث البوطي عن ضوابط المصلحة - يكشف لنا عن القلق من تقديم العقل على النصّ، ومن الذهاب نحو علمنة السلطة في الإسلام.

أمّا على الصعيد الثّاني، فنحن نلاحظ في الأروقة الداخليّة للمؤسسة الدينيّة الشيعيّة قلقاً من فكرة التوسّع في قضيّة المصلحة، وأنّ ذلك على حساب الشريعة، ويأتي متأثراً بالفكر السنّي تحت اسم المقاصد والأهداف وسعة ولاية الأمر وغير ذلك. ويبيد هذا الفريق قلقه من أنّ الفقه الشيعي في العقود الأخيرة بدأ يتّجه نحو الشيء عينه الذي لطالما انتقده في سلوك الخلفاء الثلاثة الأوائل، وفي الفقه السنّي وتفكير علمائه، الذي كان يصنّف تفكيراً تبريرياً للسلطة. فكلّ السياسات التي سلكها أبو بكر وعمر وعثمان، أو أغلبها على الأقلّ، تصبح مفهومةً ومعقولةً ومنطقيّةً وقابلةً للتبرير في ظلّ فقه المصلحة، وخاصّة بالمعنى الذي طرحه السيّد الخميني، ولم يكن لديهم سوى خطأ واحد، وهو أخذ الخلافة من عليّ، ومن ثمّ فعلى الاجتهاد الإمامي أن يتخلّى عن تلك السلسلة النمطيّة الموروثة من الانتقادات لهؤلاء الخلفاء، والتي باتت تمثّل جزءاً لا يتجزأ من وعي الإماميّة لصورة هؤلاء الخلفاء وفهمهم. فنحن اليوم نقوم بالكثير من عناصر الشبّه فيما سلكه هؤلاء من قبل، بعد أقلّ من نصف قرن على إمساكنا بالسلطة، ومن ثمّ فالفقه الإمامي انتبه إلى أنّ تلك الإشكاليات على الخلفاء كانت مثاليّة ناتجة عن عدم وعي التجربة السلطويّة. وهذا ما يخيف التيار

● المصلحة في الفقه والسياسة الشرعية، حديث وهو جسد في الضوابط والمحددات

المدرسي التقليدي في الفضاء الإمامي؛ لأنه يزرع في الوعي الإمامي تبريراً حقيقياً لسلوك الخلفاء، في الكثير مما اعتُبر خرقاً للشرعية من قبلهم. من هنا، يبدو الحديث عن ضوابط المصلحة مهماً، بل يبدو أنّ الأهم هو تحويل المصلحة إلى نسقٍ من مسار، وليس مجرد تشخيص فردي.

المصلحة من الكلية إلى الجزئية وبالعكس، ولادة فقه الضوابط

يحاول الدكتور البوطي أن يقارب تبرير الحديث عن ضوابط المصلحة عبر القول بأنه لا يوجد عندنا شيءٌ مستقلٌّ في الشرع ومصدر منفرد باسم المصلحة، إلى جانب الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ لأنّ المصلحة لم نتوصل إليها إلا عبر استقراء جزئيات الشرعية؛ ليتبين لنا أنّها مبنية على المصالح. وبهذا نستنتج أنّ المصلحة مبدأً كلياً، بينما الأحكام هي جزئيات هذا الكلي، ولا وجود للكلي بدون جزئياته، فهو قائمٌ بها في الحقيقة ومتحققٌ عبرها، وهذا يعني أنّه لكي نتحقق من مصلحةٍ ما في أمرٍ معينٍ لا بدّ من دلالة الشرع عليه، أو على الأقلّ عدم دلالة الشرع على عكسه. ونتيجة كلام البوطي هنا أنّه لا يمكن أن تتغلّب المصلحة على الجزئيات القائمة في الأدلة الشرعية؛ لأنّ هذا يقف على النقيض من مرجعية الاستقراء في قضية المصلحة، وبهذا تولد فكرة الضوابط العامة للمصلحة؛ إذ من دون هذه الضوابط لا يتحقق الانسجام بين الكلي والجزئي.

ومن هنا، يرفض البوطي استقلال العقل بدرك المصلحة في الجزئيات؛ إذ لو استقلّ بها فإنّ ذلك يعني - من جهةٍ أولى - الاستغناء عن دليل الشرع؛ ومن جهةٍ ثانية إبطال الكثير من الأدلة التفصيلية التي نلاحظ أنّ العقل هنا وهناك يرى فيها المفسدة أو يرى المصلحة في خارجها. وبذلك يمتاز مفهوم ضوابط المصلحة عن مفهوم شروط المصلحة، فإنّ مفهوم الضوابط يعني عند البوطي أنّ ما هو خارج هذه الضوابط ليس مصلحةً من الأصل، وإنّ توهّمناه مصلحةً، بينما مفهوم الشرط يعني أنّ ما خرج عن هذه الشروط يمكن أن يكون مصلحةً، غاية الأمر أنّ المصلحة المأخوذة لها شروطٌ معينة بحيث تخرج سائر المصالح عن هذه الشروط، ومن خلال ذلك نفك قدرة العقل على مواجهة النصوص في تشخيص المصالح^(٢).

هذه المحاولة من البوطي نجد لها حضوراً في تفكير الشاطبي بوضوح، في مواضع مختلفة. والهدف منها ربط المصلحة بالشرع، وليس ربط الشرع بالمصلحة، بمعنى أن مَنْ يفسّر لنا المصلحة هو النصّ، وليس مَنْ يفسّر النصّ هو المصلحة. وبذلك تكون الخطوة الأولى لفهم الشريعة هي متابعة النصوص؛ لاكتشاف مفهوم المصلحة في الشرع ومدّياته، ثمّ عند فقد النصوص نذهب نحو التحقق من وجود المصلحة بمفهومها الشرعي في الموارد المنصوصة نحو المورد غير المنصوص؛ لكي نتكهّن بوجود الحكم المناسب مع الشرع في هذا المورد.

وبهذا نجد افتراقاً في طريقة التفكير بين هذا المنهج والمنهج الذي يؤمن باستقلال العقل في دَرْك المصالح والمفاسد والحُسْن والقُبْح في الأفعال الجزئية، وينطلق من قانون الملازمة لكي يثبت أن الشرع يحكم بذلك أيضاً؛ فإنّ بين هاتين الطريقتين بوناً شاسعاً؛ إذ الطريقة المقاصديّة الشاطبيّة - التي ينتصر لها البوطي وكثيرون - تعتبر أنّ العقل في تفكيره المصلحي يجب أن يستمع إلى الشرع، بينما الطريقة المقابلة تعتبر أنّ الشرع بنفسه ثبت عبر مقولات عمليّة عقلية مسبقة، فكيف يمكن فرض تجميد العقل العمليّ قبل ورود الشرع؟!؟

ومردّد هذا الاختلاف إلى التنازع في حجّية العقل العملي ومدركاته، بل وقدرات العقل النظري أيضاً. وهذا التنازع في غاية الأهميّة على مستوى فكرة ضوابط المصلحة؛ فإذا قلنا بأنّ المصلحة المدركة يجب أن لا تكون مخالفةً للسنة الشريفة فإنّ المدرك للمصلحة هنا يجب تحديده، فمنّ هو المدرك لهذه المصلحة التي نتكلّم عن ضوابط لها؟

فإذا كان المدرك هو العقل العملي بمفهومه الكلامي والأصولي فمن غير المعقول أن يكون محكوماً للنصّ، في سياق من التفكير العدلي؛ لأنّ حجّية النصّ انبثقت من هذا العقل العملي، فكيف يمكن أن يكون محكوماً لها، بل كيف يُعقل سلب الحجّية عن العقل هذا؟!؟

وهذه هي الإشكالية التي وقعت فيها بعض التيارات الفكرية في العالم الإسلامي، مثل: الأخبارية والتفكيكية الخراسانية. فكيف يمكن فرض كون العقل محكوماً وتابعا للنصّ، في حين أنّ إثبات هذا النصّ وحجّيته كان عبر العقل؟

فهل ميكانيزما العقل تحوَّلت في الحالتين أو لا؟ وإذا تحوَّلت يجب تفسير هذا التحوُّل، لا إطلاق القول بأنَّ العقل محكومٌ للنصِّ هنا.

وأما إذا كان المُدرِّك هو العقل العرفي، وليس العقل العملي (بمفهومه الشامل لفكرة تباري العقلاء، كما يراه الفلاسفة)، فإنَّ تقييد حركته بالمصلحة معقولةٌ، لكنَّ هذا التقييد ليس وضعاً لشرطٍ على حركة العقل في المصلحة، بل القضية في الحقيقة أنَّ هذه المصلحة العرفية ليس لها حجّية في نفسها حتّى تقف في مقابل الشرع، وإذا أعطى الشرع لها حجّيةً فمن الطبيعي أن تكون حجّيته لها مقيّدة من الأوّل بعدم معارضتها له، وإلاّ يكون قد نقض نفسه بنفسه بطريقة غير معقولة.

وبناءً عليه، ليس المهمُّ وضع ضوابط للمصلحة فقط، بل قبل ذلك يجب أن ندرس مَنْ هو المُدرِّك للمصلحة؟ وما هي حجّيته المنطقية والاعتبارية الأصولية؟ ما هي نظريّتنا في مجال حجّية الإدراك العقلي للمصالح والمفاسد بصرف النظر عن الشرع؟ فهل للعقل قدرة ذلك من الأوّل أو أنّه أعجز من ذلك، وأننا إنّما نسير خلف العقل في إدراك المصالح والمفاسد عند فقدان السبل الأخرى، لا من باب أنّه يوصلنا إلى حقيقة المصالح والمفاسد، بل من باب أنّه السبيل المتوفّر الأكثر قرباً إليها، ومن ثمّ فلا يمكن لهذا العقل الوظيفي أن يواجه النصّ؟

وبهذا نكتشف أنّ طريقة مقارنة المدرسة الشاطبية وكلّ المناصرين لها في العصر الحديث لموضوع العلاقة بين المصلحة والنصّ في سياق إنتاج الضوابط هي طريقة غير دقيقة؛ لأنّ المفروض أن تسبقها طريقة أخرى، وهي حجّية العقل الإنساني في كشف المصالح والمفاسد. فإذا كنّا أشاعرةً في تفكيرنا، ولم نمنح هذا العقل قدرة الاكتشاف، فلسنا بحاجة بعد ذلك إلى مقارنة البوطي في أنّ المصلحة ناتجة الاستقراء، بل لنا من الأوّل أن نقول بأنّ المصلحة لا معنى لحجّية الكشف العقلي والبشري عنها، سواء ثبت بناء الشريعة على المصالح من خلال الاستقراء أم من خلال دليل مستقلّ عامّ.

والذي يترجّح بالنظر أنّ العقل الإنساني يقوم بوضع مفاهيم عملانية لتنظيم أمور الإنسان في علاقاته البشرية، وتأخذ هذه المفاهيم العملانية قيمتها من المواضع البشرية، وتستمدّ تغذيتها من التجربة المتواصلة التي كشفت عن إنتاج هذه المفاهيم

لمصالح معقولة. وهذا يعني أنّ العقل البشري يرى أنّ السلوك على وفق هذه المفاهيم هو الراجح، ويحصل له ظنٌ بذلك وترجيح، لا أنّه يكتشف حقيقةً خارجيّةً في الأفعال هي حقيقة الصلاح والفساد، بل هذه الأمور نسبيّةً بدرجةٍ عالية. وعليه فالعقل ليست لديه قدرةٌ تعيين المصالح والمفاسد الحقيقيّة، بل يقوم من خلال هذه المفاهيم العملانيّة بتنظيم أمورهِ عبر المواضعات، وحيث لا يوجد لديه ما يلزمه ويحرّكه نحو غيرها فهو يعتبرها مرجعاً له، ومن ثمّ ليست لدى هذا العقل في تجربته التاريخيّة قدرةٌ مواجهة الوحيّ في كشف المصالح والمفاسد، بل هو عقلٌ وظيفي حيث لا علم، وبهذا يظلّ محكوماً للنصّ، ولا سيّما لو أردنا نسبة شيءٍ إلى الشريعة عبر اكتشاف هذا العقل للمصالح. إذن هو عقلٌ عرفيٌّ عقلانيٌّ تواضعيٌّ تجريبيٌّ، وليس عقلاً كلياً مطلقاً متعالياً.

التمييز بين: ضوابط المصلحة، وتعيين المصلحة، ورسم الأولويات

قد يقع الباحث هنا في إشكاليّة عميقة يخلط فيها عدّة ملفاتٍ ببعضها، وهي: ماذا نريد من فكرة ضوابط المصلحة؟

في سياق الجواب عن هذا السؤال تظهر ثلاثة تصوّرات:

١- إنّ ضوابط المصلحة هي المعايير التي من خلالها نضع يدنا على أيّ سلوكٍ أو خطوةٍ أو عمل، فنقول: هذا فيه مصلحةٌ أو فيه مفسدة.

٢- إنّ ضوابط المصلحة هي المعايير التي من خلالها نضع هرم الأولويات في الشريعة، فنعرف ما هو الأوّلى وما هو الأقلّ أولويّةً، فنرسم الخارطة تبعاً لذلك. هذان المفهومان لضوابط المصلحة غير مقصودين هنا بالتأكيد؛ فكلّ هذه الضوابط التي قيلت أو تُقال لا علاقة لها بتعيين الفعل نفسه أو تحديد موقعه الأوّلوي، بل تعيين المصلحة في الفعل المعين عمليّةً شاقّةً جدّاً، وليست بسيطةً، وتحتاج لسلسلة من العناصر، تتخطّى مجرد ضوابط المصلحة بمفهومها الحالي هنا.

وكذلك الحال في فقه الأولويات؛ فإنّها عملية معقّدة نظريّاً، وأعقد عمليّاً وتطبيقيّاً، كما بحثناه في محله. الأمر الذي يعني أنّ الحديث عن ضوابط بالمعنى الأوّل والثاني من المستحيل عمليّاً أن يوصلنا إلى توافق؛ لأنّ هذا النوع من البحث عن

الضوابط يظلّ في محلّ الاختلاف الدائم، ويختلف الباحثون والفقهاء والعاملون في ضوابط المصلحة في داخل منظومة فقه الأولويات، وكذلك داخل تعيين هذا الفعل بعينه أو ذلك.

ومن هنا المراد من الضوابط في موضوع بحثنا هو المعنى الثالث.

٣. ضوابط المصلحة مفهومٌ سلبيّ، وليس مفهوماً إيجابياً، كما هي الحال مع المفهومين السابقين. ونعني بالمفهوم السلبي هنا أنّها سلسلة من المعايير التي لها قدرة نفي مصلحة مفترضة، لا غير. أمّا المفهوم الإيجابي فهو من توابع البحث في فقه الأولويات، وبهذا نخرج سلسلة مما أطلق عليه «ضوابط المصلحة» في بعض الكتابات^(٣)، من نوع:

أ. المصلحة هي الأمر الضروري.

ب. المصلحة هي الأمر الأكثر نفعاً على المستوى الكميّ (المصلحة العامّة).

ج. المصلحة هي الأكثر نفعاً على المستوى الكيفي.

د. المصلحة هي النفع الأبقى.

هـ. المصلحة هي الأهمّ.

و. المصلحة ما عيّنهُ الخبراء المختصّون.

ز. المصلحة ما كان اجتماعياً، مقابل ما هو فرديّ.

فهذه التعريفات تلتقي مع فقه الأولويات، وكلُّ واحدٍ منها بحاجة لما يثبتهُ؛ بينما نحن نريد هنا من ضوابط المصلحة مجرد وضع حدود يمنع تحطّيتها، ومن ثمّ فما هو داخل هذه الحدود غير متعيّن بالضرورة، بل هو محدودٌ لا غير، وقد يتعيّن بعناصر مساعدة.

وبهذا لا نواجه إشكالية أنّ هذه الضوابط لا تساعدنا على التعيين، بل يظلّ الباب مفتوحاً للنقاش؛ فإنّ الهدف من هذه الضوابط ليس التعيين، ولن يحسم قرار التعيين بسهولة، بل الهدف تحديد ما هو غير متعيّن أو ما هو خارج دائرة الفرضيات المصلحيّة.

وعلى أيّ حالٍ نتعرّض هنا باختصارٍ لبعض الضوابط التي يلزم مراعاتها في سياق الاشتغال بنظريّة المصلحة وقواعدها:

١- وقوع المصلحة في سياق مقاصد الدين والشريعة

أول معايير الاشتغال بالمصلحة هو إعادة تعريفها وفهمها. وأهم شرط لفهما هو ضرورة تمييزها عن مفهوم المنفعة بمعناه الوضعي. ونقصد من هذا الضابط الأولي أنّ مفهوم المصلحة ينسب من اليوم المعاني المادية والبشرية الدنيوية أكثر من ارتباطه بالمعاني الدينية والأخروية والأخلاقية، ولهذا يُتصور أنّ الأخذ بالمصلحة هو نوعٌ من تحييد القيم الدينية.

إنّ قاعدة المصلحة - سواء كانت أساساً في الاجتهاد في ما لا نصّ فيه أم أساساً في التطبيق والعمل - لا تعني مفهومها الماديّ المحض، بل تعني مفهومها الديني. ففي المرحلة الأولى نحن نذهب إلى الدين لأخذ تصوّره عن المصلحة، وبعد الخروج بفهمه للمصلحة وتعريفه لها نبدأ رحلتنا العملية مع قاعدة المصلحة. وهذا ما يعني أنّ المصلحة ليست مفهوماً مخارجاً للدين مفروضاً عليه، بل هي مفهومٌ لا يولد في الاجتهاد والتطبيق الشرعي معاً قبل أن يقوم الدين نفسه بتعريفه أو تفويضه لنا في التعريف، وإلا فنحن نتحدّث عن مجال خارج إطار الدين في هذه الحال.

وبناءً عليه لا تتفصل نظرية المصلحة عن نظرية الغايات والمآلات والمقاصد في الدين، بأيّ معنى اخترنا المقاصدية؛ لأنّ فقيه المصلحة يقصد من اجتهاده أو تطبيقه الوصول إلى الغايات المحددة في الشرع، وليس تجميد الشرع أو تخطئه. والفهم المغلوط الشائع أنّنا نبحث عن فقه المصلحة كي نتحرّر من القيود الشرعية، وأنّ فقيه المصلحة يقف تماماً مقابل فقيه النصّ. وهذه أكبر إشكالية تواجه فقه المصلحة اليوم، وذلك على ناحيتين:

الناحية الأولى: إنّها توجّه فقه المصلحة نحو مفهوم للمصلحة مخارج للدين، وهذا ما يُنتج الاعتقاد بأنّ نظرية المصلحة تفضي إلى العلمنة.

الناحية الثانية: إنّها تفرّغ فقه النصّ من مقاصد الشريعة، ومن عقلية الأولويات. وأعتقد بأنّ أدبيات بعض فقهاء الدولة الدينية في حديثهم عن التعامل مع الشريعة ضمن سياق السلطة كان سبباً في حدوث هذا التصوّر، ولو لم يكونوا قاصدين له. وكان يجب عليهم استحضار مفهوم فقه الأولويات من جهة، وفقه المقاصد والغايات من جهة ثانية؛ لإعادة إنتاج حديثهم عن سلطة وليّ الأمر، وإلا فهذا

التغول في سلطة ولي الأمر بهذه الطريقة المعروضة في أدبيات بعض الإسلاميين توحى، بل لعلها تجرّ بالفعل، إلى نوع من هيمنة عقل ولي الأمر على مختلف الأحكام الشرعية، فقط و فقط لأجل بقاء سلطة سياسية للدين، وكأنّ مفهوم السلطة السياسية هو المقصد الشرعي، فيما مفهوم تنزيل القيم الدينية ليس سوى قضية شبه هامشية! مع أنّ العديد من النصوص الدينية التي تتحدث عن الإمامة بمعناها العام تضع الإمامة نفسها في سياق إقامة الشريعة، وليس العكس، فهي خادماً لتحقيق الشرع، وليست هي التي تحظى بأولوية على تحقيق القيم والغايات الشرعية.

إنّ التضحية بالكثير من الأمور الدينية لمصلحة بقاء مشروع الدولة هو في حدّ نفسه مخاطرة كبيرة، ولو كان بحجة أنّ تطبيق الشريعة لن يكون ممكناً في هذا العصر. فإذا لم يكن ممكناً لأنّ الناس لا تريد تطبيق الشريعة فهذا يعني أنّ علينا ترك مشروع الدولة حتّى تتوفر معطياته الموضوعية، أو علينا النظر مجدداً بقراءة اجتهادية موضوعية متحررة من إرث الماضين في نفس الأحكام التي نسبناها للشريعة؛ علنا نكتشف أنّنا كُنا على خطأ فيها، فنذيب جبل الجليد بين الناس وبين الشريعة. أمّا أن نضحّي بأحكام الشريعة، وبقسمٍ وافر منها في ميدان التطبيق؛ لأجل سلامة بقاء السلطة فهذا أمرٌ غير مفهوم، إلاّ في ضوء اعتبار السلطة هي غاية الشريعة عملاً، وهو مفهومٌ لم أجد شاهداً مقنعاً له، بل مختلف النصوص الدينية والشواهد التاريخية تعطي عكس ذلك.

وقد قلنا سابقاً بأنّ وضع فقه المصلحة ضمن سياق المقاصد والغايات وفقه الأولويات يعني ضرورة ولادة اجتهادٍ جديد في أوساطنا، يغطّي بالدقّة حاجات هذه الأمور، ومن دون ذلك سوف تبقى في درجة عالية من الاستسائية. وإذا كان بعض الفقهاء ما يزال متحسّساً من فكرة فقه المقاصد، وخاصّة في الفضاء الشيعي الإمامي؛ لأنّه لم يقمُ بإنتاجها بنفسه بطريقةٍ منسجمة مع أصوله الاجتهادية، ولم يرَ فيها سوى شكلها الذي لا ينسجم معه، فإنّ الاجتهاد العليّ أو التعليلي هو بابٌ مهمٌ جداً في نهضة الفقه الإسلامي اليوم، وهو اجتهادٌ يفتش عن العلل في النصوص؛ كي يسير خلفها حيث يمكن، الأمر الذي يسهّل فهم مساحة أوسع من دائرة النصّ عبر الأخذ بالعلّة.

ونستخلص ممّا تقدّم أنّ الحديث عن فقه المصلحة يجب أن يصاحبه تقييد بمثل:
المصلحة الشرعيّة، أو المصلحة من منظور الدين، أو نحو ذلك، وعلى الأقلّ المصلحة
من منظور غير مناقض للدين.

٢- عدم مناقضة الكتاب والسنة

هذا الضابط من ضوابط المصلحة في الفقه الإسلاميّ ليس سوى نتيجة طبيعيّة،
وهو أخفّ من الضابط الأوّل. ففي الضابط الأوّل كان المطلوب هو أن تتع المصلحة في
سياق الغايات والمقاصد؛ بينما في هذا الضابط يكفي وقوع المصلحة في سياق غير
مناقض للغايات والمقاصد.

والفرق بين الحالتين أنّنا في الحالة الأولى نعتبر مقاصد الشريعة وغاياتها وعللها
مقصودات شرعيّة، لا بمعنى أنّها واجبات أو أعمال مستقلة، بل هي أهداف يلزم
التحرّك نحوها، وهي في النظرية المقاصديّة السائدة تكاد تغطّي كلّ الحياة؛ بينما
في الضابط الثاني نحن لا نلاحظ حالياً أهدافاً محدّدة علينا التوجّه نحوها، بقدر ما
نلاحظ عدم اصطدامنا بالشريعة ونصوصها.

وهنا يظهر الفرق بين الاجتهاد المقاصدي والاجتهاد التفكيكي المسائلي؛ ففي
الاجتهاد المقاصدي يميل المقاصديون لجعل الأهداف الدينيّة والشرعيّة قادرةً على أن
تكون القبلة لمختلف سلوكيّات الأفراد والجماعات؛ بينما في الاجتهاد التفكيكي
المسائلي يميل الفقهاء لجعل كلّ مسألة لها حكمها الخاصّ من الأدلّة الشرعيّة. وعليه
إذا قلنا بأنّ الشريعة غير شاملة لمختلف مرافق الحياة فهذا يعني أنّ الفقيه المقاصديّ ما
يزال يوجّهني في العادة نحو مقاصد الشريعة؛ لأنّها على صلةٍ بمختلف السلوكيّات من
وجهة نظره؛ بينما فقيه المسألة يمكن أن يرجع خالي الوفاض، ومن ثمّ فغاية ما يطلبه
منّي هو أن لا أمارس المصلحة في سياقٍ يواجه نتائج الشرعيّة في الدائرة التي خرج هو
فيها بنتائج شرعيّة من النصوص.

وبهذا نكتشف أنّ فقه المسألة يطالبني، حين يتوقّف عن استنتاج أمرٍ معيّن،
بعدم مخالفة سائر الأمور؛ بينما فقه الغاية يطالبني بجعل حركتي في سياق تحقيق
أمورٍ محدّدة من قبل.

● المصلحة في الفقه والسياسة الشرعية، حديث وهو جسد في الضوابط والمحددات

وعلى أي حال شرطُ عدم مناقضة الكتاب والسنة هو الذي يفتح الباب على النقاش مع مثل: الإمام الطويضي. وقد قلنا في محلّه: إنّ نظريّة الطويضي يمكن تخريجها بفهمٍ مقاصديّ، وإلاّ فهي باطلّة لا أساس لها، فلا نعيد.

وعندما نتكلّم عن عدم معارضة المصلحة للكتاب والسنة فنحن نتكلّم عن الناتج من عمليّة اجتهادٍ كاملة الأوصاف، ومحرّزة لشروط العمليّة الاجتهاديّة في الكتاب والسنة. فالسنة لا بُدّ أن تكون ثابتة، وهي مع الكتاب ثمة قواعد لفهم الدلالات فيهما وأنماطها. ومن هنا لا أجد حاجةً للكثير من التطويلات التي أفاض فيها العلامة البوطي، حيث خرج عن أصل الموضوع في بعض الأحيان في كتابه «ضوابط المصلحة».

نعم، هنا مسألة مهمّة، وهي الحديث عن المصلحة المعتمدة على قياس؛ فهذا النوع من المصلحة حجّة في أصول الفقه السنّي على المشهور، فإذا عارضت نصّاً في الكتاب والسنة فما هو الموقف؟

المعروف بين علماء أهل السنة أنّ القياس - ومنه المصلحة المبنية على القياس - إذا خالفت الدليل القطعي لا يُؤخذ به؛ أمّا لو خالف القياس الدليل الظنّي فبينهم كلامٌ في إمكان الأخذ به، وتقديمه على الدليل الظنّي، كخبر الواحد أو لا. والأغلب على تقديم الدليل الظنّي على القياس. نعم، إذا كان القياس أخصّ من دليل الكتاب والسنة قدّم عليهما عند كثيرين.

لكن تبقى قضية، وهي أنّ عدم معارضة الكتاب والسنة يجب أن يشمل عدم معارضة مختلف القوانين التي تحكم حركة التشريعات في الكتاب والسنة، ومنها: قانون الأولويّة.

٣- عدم تفويت مصلحة أهمّ

ذكر هذا الضابط الدكتور البوطي، معتبراً أنّ من معايير المصلحة المعتمدة أن لا يلزم منها تفويت مصلحة أهمّ أو مساوية. وبعد أن شرح مراتب التشريعات؛ من حيث الأهميّة تارة؛ ومن حيث الشموليّة أخرى، ونحو ذلك، استدلل لهذا الضابط ببعض الأدلّة التي تُساق لإثبات قانون الأولويّة، وأنّ الشريعة مبنية على ترتيب التشريعات من

حيث المستوى والأهمية، خاتماً ببعض الأمثلة من قضايا التزاحم والأولويات^(٤).
والحديث عن فقه الأولويات بحثناه في مكانٍ آخر. لكننا نريد هنا أن نتوقف قليلاً مع البوطي في تحليله هذا، وذلك:

أولاً: لم يتضح لي لماذا اعتبر البوطي أن من شرط المصلحة عدم كونها موجبة لتفويت مصلحة مساوية؟ فأين تكمن المشكلة لو اعتبرنا المصلحة موجبة لذلك؟ ولماذا يمنع أن تكون كذلك ما دامت المصلحتان متساويتين من حيث المستوى، ولم يوجب الأخذ بواحدةٍ منهما تفويت أمرٍ إضافي؟

ثانياً: عن أي مصلحة يتكلم البوطي هنا؟ ثمّة احتمالات ثلاثة:

١. أن يقصد المصلحة الكامنة في الأفعال المحكومة في الشرع بحكم مفروغ منه، ومن ثم فهو لم يقم بأي شيءٍ سوى بإعمال فقه الأولويات؛ لترجيح حكمٍ على آخر، وحيث إن كل حكم تقف خلفه مصالح مبررة له كان تقديم الأهم على المهم تقديماً للمصلحة الأهم على المصلحة المهمة.

وهذا المعنى نوافق عليه، ويتفق عليه فقهاء المسلمين.

٢. أن يقصد المصلحة في خارج إطار المنصوص عليه، وضمن إطار الاجتهاد المصلحي، بمعنى أننا نكتشف في فعل ما مصلحة معينة، ولا يكون في هذا الفعل نصٌ يحكم فيه، فنجري قواعد المصالح المرسلة مثلاً، ونحكم فيه بضرورة الإتيان به. وهنا:

أ. إذا واجهت هذه المصلحة التي نريد بناء حكمٍ شرعيٍّ عليها غير منصوص مصلحةً أخرى لا نصٌ فيها أيضاً فنحن نجري قواعد الأهمية؛ بهدف استخراج الحكم في حالة التصادم. وهذا صحيحٌ ومنطقي تماماً؛ لأن الحكم في ما لا نصٌ فيه لا يمكن أن يولد على أساس المصلحة المرسلة، إلا إذا ثبت وجود مصلحة تستدعي حكماً. وإذا كانت هذه المصلحة تعارضها مصلحة أهم فهذا يعني أننا لم نتأكد بعد من وجود هذه المصلحة في الحساب العام؛ لأنّ حاصل الكسر والانكسار بين المصالح يفرض أخذه بعين الاعتبار، لتكون النتيجة هي المصلحة الحقيقية التي بقانون المصالح المرسلة نستخرج حكمها.

هذا إذا كان تزاحم المصلحتين دائماً. أمّا لو كان اتفاقياً وفي بعض الحالات،

فالمفروض أن تقوم نظرية المصلحة المرسله بإنتاج حكمين تابعين لهاتين المصلحتين، وبعد إنتاجهما يقع التزاحم بينهما في بعض الحالات، فنطبق فقه الأولويات. وهذا أمر منطقي تماماً.

ب - أما لو كانت هذه المصلحة غير المنصوص حكمها، والتي نتكلم عنها هنا، تواجهها مصلحة ثمّة نصّ متعلّق بها ففي هذه الحال لا معنى للحديث عن الأهمّ والمهمّ؛ لأنّ المفروض أنّ نظرية المصلحة المرسله لا تستطيع أن تعمل في ظلّ وجود نصّ، والمفروض أنّ وجود النصّ في الطرف الآخر هنا يؤديّ إلى جعل المصلحة التي نتكلم عنها ملغاةً إذا كانت العلاقة بين المصلحة التي نتكلم عنها وبين مصلحة المنصوص تصادميةً بشكلٍ دائم، بحيث لا يمكن تحقيقهما معاً؛ أما لو لم يكن الأمر كذلك فنرجع إلى قواعد التزاحم، بعد استخراج حكم المصلحة غير المنصوصه بقاعدة المصالح المرسله.

٣. أن يقصد المصلحة في السياسة الشرعية، باعتبار أنّ الحاكم يُعمل قانون المصلحة في هذا المجال، وليس في مجال الاجتهاد الشرعيّ. فإذا رأى الحاكم مصلحتين أو مصلحةً ومفسدة تتجاوزان الموقف، ولا يمكن التوفيق، فهنا:
أ. إذا قلنا بأنّ جامع أو كليّ أو أصل المصلحة في السياسة الشرعية شرط، أو أنّ الشرط فقط عدم المفسدة، ففي هذه الحال يحقّ للحاكم اختيار أيّ من المصلحتين، ما دام اختياره لا يخرج عن حدود صلاحياته.

ب - أما لو قلنا بأنّ المطلوب في السياسة الشرعية هو اتّباع الأصلح، ولو انسياقاً مع مفهوم الأحسن في مثل: آية التعامل مع أموال اليتامى، ممّا بحثناه في محلّه، ففي هذه الحال يلزمه الأخذ بالأصلح، وترك الأقلّ أهميّةً، ومع التساوي يمكنه الأخذ بأيهما. وبهذا على الحاكم أن يُجري في مرحلة جعل حكمه قوانين التزاحم بين الملاكات نفسها أيضاً.

وبهذا تكون هذه المسألة تابعةً لنظرية المصلحة في السياسة الشرعية وحدودها. ومن هنا، نعلّق على الشيخ البوطي بأنّه كان من الأفضل أن يفكّ القضية؛ لتتضح الصورة أكثر.

٤- اعتماد السبل الموضوعية لإثبات المصلحة (ضوابط الإثبات)

يختلف هذا الضابط عن الضوابط الثلاثة المتقدمة؛ فتلك كانت ضوابط للمصلحة بواقعها العيني الثبوتي، سواء اكتشفناها نحن أم لا، فكلّ مصلحة لا قيمة لها إذا عارضت كتاباً أو سنّة، وكلّ مصلحة لا قيمة لها إذا لم تقع في سياق تحقيق غايات الشريعة، بناءً على شمول الشريعة أو غاياتها؛ بينما هذا الضابط هنا يرجع للمصلحة بوجودها الإثباتي عند الإنسان نفسه، بمعنى أنّه يرجع إلى حدود المصلحة في أفق تفكيرنا، وليس إلى ذات المصالح الخارجية.

والمقصود من اعتماد السبل الموضوعية المعتبرة شرعاً وعقلاً في اكتشاف المصلحة التي على أساسها نريد اكتشاف حكم في المصالح المرسلّة، أو جعل حكم حكومي في السياسة الشرعية، أنّ الفقيه أو السلطة النافذة يلزمهما مراعاة ضوابط موضوعية لمعرفة المصالح والمفاسد، وهي ضوابط يفرضها العقل التجريبيّ البشريّ تارةً، والنصّ الشرعيّ تارةً أخرى. ويمكن لنا ذكر بعضها، على سبيل المثال:

١- الاعتماد على الخبراء والمختصّين في المجال الذي تُفترض فيه المصلحة. فإذا كنّا نبحث في قضايا متّصلة بالاقتصاد، ونريد تعيين المصلحة، فإنّ الضابط الذي علينا التزامه هو الرجوع إلى المختصّين في ذلك، عملاً بدليل العقل والشرع والعقلاء في هذا الموضوع. وكلّ مصلحة يتمّ تشخيصها من خارج سياق الوعيّ بموضوعها فهي منفيّة ولا قيمة لها. وهذا يعني أنّ المشورة بهذا المعنى ليست مجرد حكم تكليفيّ مَحْض، بل شرطٌ بنيويّ في وضع يدنا على المصلحة، تمهيداً لاكتشاف الحكم الشرعيّ المتعلّق بها تارةً، أو جعل قانون حكوميّ أخرى.

إنّ الحصول على يقين بالمصلحة أو ظنّ قويّ أمرٌ لا قيمة له موضوعياً ما لم ينطلق هذا اليقين أو الظنّ من خبرة في الموضوع، وإلاّ فهي مصلحةٌ موهومة لا يُعتنى بها، بصرف النظر الآن عن إلزامية نتائج الشورى أو لا.

بل ثمة أمرٌ آخر أبعد من ذلك، وهو أنّ الحاكم ربّما لا يثبت دليلٌ - كما يراه بعض الفقهاء بالفعل - على إلزامه بنتائج المشاورات هذه، لكنّ الفقيه يغدو وضعه مختلفاً لو أراد إصدار فتوى على أساس المصلحة عملاً بمثل: قاعدة المصالح المرسلّة؛ لأنّ تشخيص الفقيه للمصلحة الخارجية التي يريد على أساسها إصدار الفتوى يمكن

أن لا يكون مُلزماً لعموم الناس، ولا لمقلديه فيما لو اختلفوا معه في تعيين مصداق المصلحة بمفهومها الشرعي. فالفقيه يحق له أن يحدّد المفهوم الشرعي للمصالح في ضوء النصوص الدينيّة، لكنّه غير قادر - بوصفه فقيهاً - على تعيين هذا الفعل أو ذلك على أنّه مصداق للمصلحة الدينيّة؛ لأنّ هذه العمليّة تتركّب من جزءٍ نظريّ، وهو مفهوم وعناصر المصلحة الشرعيّة؛ وآخر عمليّ تطبيقيّ، وهو تنزيل هذا المفهوم على الحالة الخارجيّة أو الفعل الخارجيّ غير المنصوص حكمه في الكتاب والسنة ونحوهما من الأدلّة الشرعيّة الأصليّة.

والفقيه عندما يبيّن في الجزء النظريّ لا يوجد ما يفرض إلزاميّة فهمه للجزء العمليّ. وهذه مشكلة عويصة تواجه نظريّة المصلحة المرسلّة وأمثالها في مرحلة التنزيل، بل هي مشكلة تواجه مختلف الفقهاء المسلمين بمدارسهم، حيث يتدخّلون كثيراً في تعيين المصداق العينيّة الخارجيّة الزمنيّة، رغم أنّ ذلك ليس من وظيفتهم، ورغم أنّهم بذلك لا يُصدرون حكماً، بل فتوى!

بل ثمة أمرٌ يتصل بالحاكم نفسه في مجال اعتبار حكمه. فلو ذهب أغلب الخبراء في موضوع اقتصاديّ معيّن إلى كونه مضرّاً ضرراً بالغاً بالمفهوم الديني للضرر والمفسدة، لكنّ الفقيه الحاكم أو الحاكم ولو لم يكن فقيهاً لم يوافق على ذلك؛ لأيّ سببٍ من الأسباب، فهل المصلحة التي ينطلق منها الحاكم في السياسة الشرعيّة هي مصلحةٌ تنشأ من قناعاته أو أنّها مصلحةٌ عامّة، أي تنشأ من كون ذلك مقبولاً في الاجتماع العام، أو في الاجتماع النخبوي المعني بموضوع هذه المصلحة، بعد الأخذ بعين الاعتبار تحريك الوعّي الاجتماعي على أساس المفهوم الديني للمصلحة لا غير؟ وبتعبيرٍ آخر: هل المصلحة هنا عقلانية شخصية أو هي عقلانيّة جمعيّة عامّة؟ وأيّها يلزم على الحاكم الأخذ به؟

هذا الأمر يتصل اتّصلاً وثيقاً بكون المصلحة في السياسة الشرعيّة قائمةً على محوريّة الفرد أو قائمةً على محوريّة مسارٍ مؤسّسي ملزم للفرد نفسه، وله قوّة ضغط عليه، كما أشرنا لذلك سابقاً. وتفصيله وبحثه في الفقه السياسيّ الإسلاميّ، فلا نطيل هنا.

٢. اعتماد الرؤية ذات الأبعاد المتعدّدة لرصد المصالح والمفاسد، بمعنى أنّ الفقيه

أو الحاكم لا ينطلقان من رؤية الموضوع من زاوية واحدة، بل يلزمهما الانطلاق في الموضوع من زواياه كلّها التي تتصل به، وطبعاً قدر الإمكان. فربّ موضوع له زاوية سياسيّة، ولكنّ له زوايا وأوجهاً لا تظهر إلاّ للخبير، من نوع زواياه الاجتماعيّة والتربويّة وغيرها. ومن الطبيعي أنّ تعيين المصلحة في الفعل يحتاج للكثير من رصد شبكة علاقات الفعل بنواح متعدّدة، الأمر الذي يزداد تعقيداً في المجال الاجتماعي العامّ.

هذه القضية تواجه السلطة السياسيّة كما تواجه نشاط المؤسسة الدينية أيضاً. ويبدو هنا ضرورة أن لا يتمّ البتّ في أيّ قضيةٍ من منطلق المصلحة إلاّ بعد عرض ذلك على خبراء متنوّعي الرؤية، يروّون الأمور كلّ من زاويته المتخصّصة وعيونه الراصدة. أمّا أن يجلس فقيه في بيته، أو سلطة سياسيّة في أروقتها الضيقة، لتعطي مواقف وأحكاماً وفتاوى انطلاقاً من قراءةٍ فرديّة أو جماعيّة تعيش كلّها في فضاءٍ واحد، وهو فضاء المؤسسة الدينيّة أو الجماعة السياسيّة الواحدة، فهذا ما يجرّ على المسلمين استنتاجاتٍ منقوصة، وفهوماً مغلوطة لقضايا المصالح والمفاسد في الإطار الزمكاني. وهذا هو الذي يفرض تحوّل معرفة المصلحة إلى مسارٍ مؤسّسي معرفيٍّ متكامل، وليس إلى تشخيص فردٍ بعينه.

بل هنا قد يقال بعدم جواز بتّ الفقيه أو غيره في قضيةٍ لها زوايا متعدّدة، وليس هو خبيراً بها، بناءً على القول بأنّ غير الفقيه لا يجوز له الاعتماد على قناعاته الآتية من الاستماع إلى خبراء الفقه ونتائجهم^(٥)؛ فالفقهاء المدرسيّون يقولون عادةً بأنّ «العامّي» لا يحقّ له أن يذهب فيراجع مجموعةً من الفضلاء والفقهاء، فيستمع إلى مواقفهم، ثمّ يعتمد على وثوقه وما يظهر له ويترجّح جداً في ظنّه، بل يروّون ظنّه غير موضوعي. فإذا كان ظنّ هذا «العامّي» غير موضوعي؛ لأنّه غير متخصّص بالدراسات الفقهيّة، فإنّ ظنّ الفقيه بالمصلحة ذات الزوايا المتعدّدة المنطلقة من وعيٍ خبروي متعدّد لن تكون له قيمة، ولن يصبح بهذا الظنّ أو الوثوق الذي حصل عنده من مراجعة الخبراء عالماً حتّى يرجع إليه المقلّدون من باب رجوع الجاهل إلى العالم، وإلاّ كان رجوع الجاهلين لمن هم مثلهم من العوامّ الذين حصل لهم وثوقٌ بقول بعض الأطباء في موضوعٍ معين... كان هذا الرجوع رجوعاً لعالم! نعم، الرجوع إلى الفقيه في فهم مفهوم

المصلحة الشرعية لا إشكال فيه، أما في تعيين المصالح خارجاً فليس على إطلاقه. وبهذا كله نعرف أنّ على الفقيه هنا أن يعتمد سبيلاً آخر لحلّ القضية، كأنّ يحيل الأمر إلى المكلف، فيجعل الفتوى معلقةً أو يعرض وجهات نظر المختصين له، بل لا يحقّ له الإفتاء بناءً على تقليده هو لأحد المختصين أو لأغليبتهم؛ لأنّ هذا التقليد يُلزمه هو، ولكنه لا يلزم الآخرين لو اختلفوا معه، وخاصّة لو كانوا بأنفسهم من المختصين، فتبقى الفتوى في روحها معلقة.

مخاطر فقه المصلحة غير المنضبط

هذه الضوابط التي تكلمنا عنها تظلّ كلفةً عامّة. ورغم أهميتها العليا تبقى المشكلة الأخطر في محاولات التحايل عليها. وهنا نقف أمام الجانب الأخلاقي للسلوك؛ إذ قد تجرّ المصالح الشخصية أو الفئويّة أو المذهبيّة أو السياسيّة أو حتّى الخوف من السلطان والقوّة الحاكمة، أو معاداة أحد من أفراد أو تيارات أو مذاهب أو ديانات...، تجرّ هذه كلها الفقيه أو الحاكم أو غيرهما للتوسّل بفكرة المصلحة؛ بغية تصفية حسابات أو الفرار من مآزق. ومن هنا نجد أنّ فكرة المصلحة قد تصبح تبريراً للفرار من الدين، أو تصبح تبريراً لسلطاتٍ ظالمة، أو تصبح تبريراً لممارساتٍ غير أخلاقيّة تجاه الآخرين، ممّن قد نختلف معهم في الدين أو المذهب أو الفئّة والجماعة. إنّ القلقين من فقه المصلحة قلقون من تحوّل هذا الشعار إلى وسيلةٍ لطمس الحقائق، أو لطمس الدين، أو للتلاعب به، أو لمنح الإنسان سلطةً التفوّق عليه، بحيث يغدو الدين على المدى البعيد قريباً لهذا النمط من التفكير. وسيرة أهل البيت النبويّ تدلّ على حجم الخوف من التورط في هذا النمط من الفقه المصلحي.

هذا الأمر نلاحظه على سبيل المثال في حركة نقد التقريب بين المذاهب. فهذه الحركة تعتبر أنّ مصلحة التقريب هذه، وهي مصلحة مهمّة في نفسها، تبدو الآن - بسبب عقليّة الفقه المصلحي التي تسمّي نفسها أحياناً، في فضاءٍ لا يؤمن بالفقه المصلحي، مثل: الفضاء الإمامي، بالعنوان الثانوي - موجبةً لتقديم العلاقات مع الآخرين على الحقيقة المذهبيّة أو التاريخيّة، بحيث بدأنا نطمس الحقيقة التاريخيّة، ونحاول حذفها من المخيلة الإسلاميّة؛ لأجل تحقيق التقارب، بما يشبه ما يقال بأنّه

حصل في بعض البلدان العربيّة، من عدم بثّ الآيات التي تعتبر اليهود أعدى أعداء المسلمين عقب توقيع اتفاقية السلام مع الكيان الصهيوني...، أو تبدو موجبةً لنوع من التلاعب بالقضيّة الدينيّة، فنجد أنّ مفهوم البراءة من أعداء الله والنبيّ وأهل بيته، وما يتبعه ويتجلى فيه، مثل: اللعن ومثالب رموز الآخرين، أخذ بالتلاشي لأجل مقولاتٍ مصلحيّة، من نوع التقريب وحفظ النظام وغير ذلك، إلى حدّ قمنا بثورة ضدّ الموروث المذهبيّ؛ لتصفيته من كلّ ما يمكن أن يزعج الآخرين^(١).

إنّ هذه العيّنة - عيّنة التقريب - تقدّم أنموذجاً بارزاً لقلق التيارات الدينيّة والمدريسيّة من مشروع التفكير المصلحيّ في الشريعة، اجتهاداً أو تطبيقاً.

مثالٌ بارز آخر لقلق المدرسيين من التفكير المصلحيّ هو تخليّ الحركة السياسيّة الإسلاميّة تدريجياً عن مهمّاتها الدّعويّة والتطبيقيّة للدين والشريعة، واعتبار أنّ المهم هو الوصول إلى السلطة والتأثير السياسي في المجتمع. بل لقد صرّح غير واحدٍ من زعماء بعض الحركات الإسلاميّة بأننا غير معنيّين بالدعوة الدينيّة والمساجد، وإنّما نحن معنيّون بالجانب السياسيّ فقط، بل نجدهم يفضّون الطرف عن الكثير من القضايا الدينيّة، ولا يتدخّلون بها في إصلاح المجتمع، ليس سوى بهدف بقائهم في نفوذهم السياسيّ، وعدم خسارتهم لمساحة شعبيّة معيّنة من جمهورهم! أليس معنى هذا أنّ التفكير المصلحيّ بدأ يُخرّجنا من مهمّاتنا الدينيّة نحو مكانٍ آخر، وبدأ يهمّش الموضوع الدينيّ بشكلٍ تدريجيّ من حياتنا؟!

مثالٌ ثالث يثيره العديد من النقاد هو أصل فكرة مجمع تشخيص مصلحة النظام، بوصفه مؤسسة عليا في التجربة الإماميّة الشيعيّة في إيران؛ إذ يعتبر الناقدون أنّ هذا المجلس، الذي تمّ تأسيسه على خلفيّة فضّ الاشتباك بين ما يصوّبه مجلس الشورى الإسلامي (البرلمان) وما يراه مجلس صيانة الدستور، ليس إلّا نظريّة المصلحة المرسلّة السنيّة. فالمفروض أنّ مجلس صيانة الدستور يقوم بالنظر في مصوّبات مجلس الشورى الإسلامي، من حيث كونها موافقةً للدستور والشريعة، فما معنى وضع مجلس أعلى يحكم بين الطرفين على أساس المصلحة؟! إنّ معنى ذلك هو أنّ فقه المصلحة وصل بنا إلى وضع مؤسّسة قانونيّة كبرى تسيّر حركة التجربة الإسلاميّة على أساس المصلحة، وتحكم في ضوء ذلك، بما يجمّد وجهة نظر مجلس قانونيّ

يتحدّث عن مخالفة الشريعة في مقرّرات البرلمان، فكيف يُعقل أن نحلّ الخلاف بين مَنْ يقول - في كثيرٍ من الأحيان - بأنّ هذا الحكم مخالفٌ للنصوص الدينيّة (مجلس صيانة الدستور) ومَنْ يريد هذا الحكم برؤيته العقلية البشرية (مجلس الشورى الإسلامي)... كيف نحلّ هذا الخلاف عبر مجلسٍ يعتبر المصلحة مرجعيّته؟! أليس هذا هو المصالح المرسله، بل ما هو أبعد منها، وهو الاجتهاد في مقابل النص؟! ألم يجزنا مسلك المصلحة نحو معايير الاجتهاد السنّي؟!^(٧).

وبصرف النظر عن صحّة ما يقوله المدرسيّون هنا، في الأمثلة التي ذكرتها، فإنني لم أقصد من ذكرها أن أتباها تماماً، لكن تبقى القضية تثير قلقاً بالنسبة لكثيرين، ممّن لديهم الحسّ الدينيّ وحمل همّ الدينّي عموماً.

لكنّ كلّ هذا الوجه السيئ لممارسات فقه المصلحة لا يشكّل موجبا للقلق من اعتماد منهج هذا الفقه ضمن ضوابطه، سواء في مجال الاجتهاد أم التطبيق، بناءً على ثبوت مرجعيّة هذا الفقه فيهما؛ لأنّ كلّ هذه المساوئ الأخلاقيّة والمخاطر الناجمة عن الاعتماد على فقه المصلحة ليست من خواصّ هذا الفقه، ولا هي من نتائجها الخاصّة، بل هي بأجمعها يمكن أن تقع في الاجتهاد في النصوص نفسها، وإن بدرجّة مختلفة.

الفارق الرئيس بين مخاطر اجتهاد النصّ واجتهاد المصلحة هو أنّ اجتهاد المصلحة ما يزال شخصياً؛ بمعنى أنّ الفقيه أو السلطة تمارس هذا الاجتهاد انطلاقاً من العنصر الذاتي السلطويّ لديهما، فيما المطلوب؛ لتفادي مخاطر اجتهاد المصلحة، أن يصبح هذا الاجتهاد عاماً معروضاً أمام الآخرين؛ بغية النقد والإبرام. فالحاكم إذا اتخذ موقفاً معيّنًا بحجّة المصلحة فإنّ كون الموقف قد صدر من الحاكم لا يسمح بذاته بعدم مساءلة الحاكم، والطلب منه تبرير سياسته الشرعيّة هذه أو تلك في إدارة السلطة، ووضع رؤية واضحة للآخرين، تدافع عن نفسها من خلال مفاهيم المصلحة وأمثالها.

وكذلك الحال في الفقيه الذي يريد أن يفتي خارج إطار النصوص بالمصلحة، فإنّ كونه فقيهاً لا يعني ثبوت حقّ له في إخفاء منطلقات فتواه هذه، بل يجب علينا أن نذهب نحو مرحلة المحاسبة الفتوائية، لنسأل هذا الفقيه: من أين أتيت بهذه الفتوى؟ وما هي الدراسات التي توفّرت لديك للانطلاق بفتوى من هذا النوع؟ وهذا ما يفرض

علينا إطلاق العنان للمختصين وأصحاب الرأي في مجال الموضوع الذي أصدر فيه الفقيه أو الحاكم قراراتهما وفتاواهما على أساس المصلحة... إطلاق العنان لهم بممارسة النقد العلني لتصورات الحاكم أو الفقيه، الأمر الذي يجعل الفقيه أو الحاكم عرضةً للنقد المركّز، بما يخفف من اعتباريّة إصدار الفتاوى على أساس المصلحة أو إصدار الأحكام الحكوميّة كذلك.

بهذه الطريقة تصبح محاكمة نظريّة المصلحة في مرحلة التطبيق علنيّةً، ونقوم بذلك بوضع سلطةٍ موازية لسلطة الفقيه أو الحاكم، يمكنها نقده، ومن ثمّ التضييق عليه، بما يفرض عليه الكثير من العمل قبل إصدار فتاوى أو أحكامٍ مصلحيّة.

إنّ هذه العمليّة التي نقوم بها لإيجاد توازنٍ خارجي يخفف من أضرار فقه المصلحة لا تعني أنّنا نحاسب أخلاقيّة الحاكم أو الفقيه بالضرورة، بل نحن نحاسب المسار الذي سار فيه فقه المصلحة عنده، وإلّا فالحاكم أو الفقيه - فرداً كانا أو جماعةً - ربّما ينطلقان في التورط في إفراطيّة فقه المصلحة لا من باب سوء الأخلاق، بل من باب حماية الدين أو الإسلام أو النظام الإسلامي. ففي بعض الأحيان قد يتورط الفقيه بمصالح ترجع لجذب الناس إلى الدين، فيميل نحو فقه مصلحيّ يناسب الرخصة في حياة الناس؛ بهدف تمثيل قلوبهم إليه أو إلى الدين، مضجياً من حيث لا يشعر بمصالح أخرى.

وبهذا يمكن لفقهاء المصلحة أن يقوموا بهجمةٍ مرتدّةٍ ضدّ خصومهم في الأمثلة السابقة. فهؤلاء الخصوم يمكن الملاحظة عليهم بأنهم يمارسون بأنفسهم فقه المصلحة، فتجد بعضهم يبرّر أو يتغاضى عن الكذب الذي يأتي به بعض الخطباء والشخصيات بهدف - فقط - تحبيب الناس بأهل البيت النبويّ أو جذب الناس إلى الاعتقاد المذهبيّ. إنّ السكوت عن العرّض العبثيّ أو الكاذب أحياناً للدين في القضية المذهبيّة هو نوعٌ من التفكير المصلحي في بعض مبرراته. وهكذا مستلزمات الجدّل الطائفيّ والمذهبيّ، بما تحمله من الكذب والمراوغة والتحايل على الحقيقة والإخفاء لبعض جوانبها وغير ذلك؛ بهدف الوصول إلى تحقيق مكسبٍ على الآخر المذهبيّ، هو في بعض منطلقاته تفكيرٌ مصلحيّ، حتّى لو لم نسمّه تفكيراً مصلحياً. وهكذا الحال في خصوم الحركة الإسلاميّة السياسيّة، الذين يقيمون الدنيا أحياناً ولا

● المصلحة في الفقه والسياسة الشرعية، حديث وهواجس في الضوابط والمحددات

يُقعدونها لأجل قضيةٍ مذهبيةٍ شكليةٍ بسيطة، بينما لا ينبسون ببنت شفة، فضلاً عن أن يقوموا بجهدٍ، في مواجهة أخطر المخاطر الوجودية والسياسية على الأمة، فلا تجد لهم حضوراً في سوح الجهاد، ولا في مواجهة أعداء الأمة، بل قد لا تجد في أدبياتهم القضايا الكبرى للأمة، وإنما يقفون في موقع تبرير تصرفات السلطات الحاكمة تارةً، والرموز الدينية تارةً أخرى.

ما أريد أن أصل إليه هو أنّ الضبط الموضوعي والأخلاقي، ووضع فقه المصلحة في سياقٍ عامٍ، وليس في سياقٍ شخصيٍّ، فلا يأخذ مرجعيته من شخص الحاكم أو الفقيه، بل الحاكم والفقيه بفقهه المصلحي يأخذ مرجعيته من المبررات التي يديها في المحافل العلمية والمختصة، بما يضع رقابةً عليه ومحاسبة، هذا كله يمكن أن يساعد على تخفيف حدة المخاطر الناجمة عن إعمال فقه المصلحة، لكنّه لا يزيلها بالتأكيد. وبهذا نتوصل إلى نتيجةٍ، وهي أنّ على الفقيه أو الحاكم قبل إصدار الفتاوى أو الأحكام المصلحية تهيئة النُخب والقاعدة المعنية بالمبررات الموضوعية للفتوى أو الحكم؛ لتأخذ هذه المبررات مسارها العام، فتتحوّل إلى وجهة نظر، فيكون عبرها إنشاء الفتوى أو الحكم. فنحن أمام مسار عملائي (process)، ولسنا أمام فتوى مفاجئة. وبهذا تتحوّل نتائج فقه المصلحة إلى معطيات قابلة للتقويم، وليست قيمتها من مجرد قيمة المصدر لها، رغم أنّ قيمة المصدر لها تظلّ محفوظةً ضمن حدودها الشرعية.

الهوامش

- (١) هذا اسمٌ مستعار. والاسم الحقيقي هو سعيد حجارين. وهو أحد أبرز وأكبر رموز الحركة الإصلاحية في إيران، والذي جرت محاولة اغتياله في إيران، عام ٢٠٠٠م، وأصيب إثرها بإعاقةٍ.
- (٢) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة: ١١٥ - ١١٧.
- (٣) انظر: عطاء الله بيگدلي وعلي أصغر فرج پور، ره يافتي نو به ضوابط تشخيص مصلحت، از ضابطه تا فرآيند، مجلة سياست هاي راهبردي وکلان، العدد ٢: ٧٩ - ٩٤.
- (٤) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة: ٢٤٨ - ٢٦٢.
- (٥) لا أريد هنا أن أثبت أو أنفي صحة هذا الاستنتاج الذي يطرحه الفقهاء عادةً، بل أحاول إجراء

مداخلة على بناءاتهم ونظرياتهم؛ بهدف إلزامهم بنتيجة نظرياتهم في مكان آخر.

(٦) من هنا، شخصياً لا أميل في قضية التقريب التي أؤمن بها إلى المنطلق السياسي، رغم أنه في نفسه معقول، ولو في بعض الظروف، بل أعتبر أن قضية التقريب يجب أن تنطلق من منطلق عقائدي واجتهادي عميق، تجعل التقريب أساساً من داخل الرؤية الدينية الأصلية والأصيلة، وليس عنواناً ثانوياً في هذا الإطار. وقد كتبت في ذلك في أكثر من موضع، ودافعت عن فكري هذه في أكثر من مناسبة.

(٧) لا أريد هنا أن أخوض في جدل هذا البحث، فهذا ليس هو المصلحة المرسله؛ لأن المصالح المرسله في الاجتهاد السنّي تبدأ حيث لا نصّ، بل بعد فرض كون مقررات البرلمان مخالفة للشرع والنصوص تصبح هذه المصلحة ملغاةً وفقاً لأصول الاجتهاد السنّي؛ بل الأصحّ لو أريد الإشكال هنا أن تُجعل هذه الحالة من نوع تقديم المصلحة على النصّ، على مسالك الطوفي التي تحدّثنا عنها من قبل، وهو ما يعتبر محلّ توافق في رفضه بين المذاهب الإسلاميّة بالتفسير السائد له، كما بحثناه في محلّه.

طبعاً، لا أريد هنا الموافقة على إشكاليّة الناقدين، فقد دُكرت ردودٌ في هذا الصدد، يمكن للمهتمين مراجعتها، من نوع أنّ وظيفة مجمع تشخيص مصلحة النظام لا تقترب من مجال الأحكام الشرعيّة، بل هي تشتغل على تشخيص الموضوعات، وتصحح للطرفين المتنازعين (البرلمان والمجلس الدستوري) نظرتهما للموضوع والقضيّة، وعبر ذلك يكون عمل هذا المجلس ليس سوى توفير المناخ لحلّول عنوان ثانويّ أو نفيه، لا غير، وأين هذا من الاستصلاح أو مواجهة النصوص؟! بل يذهب بعضٌ آخر إلى أنّ المراد بكلمة النظام في مجلس تشخيص مصلحة النظام هو نظام الأمة والشعب ومصالحه، وليست إلاّ مقاصد الشريعة وغايات الدين، ومن ثمّ فعمل مجمع تشخيص مصلحة النظام هو عمل يقع ضمن السياق المقاصدي أو فقه الأولويات، ويجعل المقاصد تحكم على الفروع الجزئية والحالات الخارجيّة المورديّة، وليس المراد من النظام هو السلطة الحاكمة. (لمزيد من التفصيل راجع: حسن عاشوري لنگرودي، حكومت ديني ومصلحت أنديشي در نظام إمامت وخلافت، مجلّة حضور، العدد ٢٦: ١٠٧ - ١٣١؛ وأبو القاسم عليدوست، فقه ومصلحت: ٧٥١ - ٧٥٩).

حكم الرجم وتطبيقه في عصر الغيبة الكبرى

د. أحمد بهشتي (*)

أ. وحيد واحد جوان (**)

ترجمة: مرقال هاشم

١- المسألة

إن «حكم الرجم» من الأحكام التي يتعرّض الإسلام بسببها للكثير من المؤاخذات والشبهات. وقد كانت المؤاخذات على هذا الحكم من قبل المنتقدين من الكثرة والشدة بحيث أدت في بعض الأحيان إلى إنكار أصل شرعيته؛ وفي بعض الموارد، حيث لم يتمكن بعض المنظرين في الشأن الإسلامي من إنكار شرعيته؛ بسبب وجود المستندات الشرعية، اضطرّ إلى إنكار تطبيقه وتنفيذه، بل قال بعدم تنفيذ مطلق الحدود في عصر الغيبة. نسعى في هذا المقال إلى بيان مستندات أصل حكم الرجم في الإسلام، مع توضيح ظروفه وفلسفته، لننتقل بعد ذلك إلى بحث نظرية عدم تطبيق الحدود في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام، ونعمل على تحليل ومناقشة صحة وسقم هذا الكلام؛ لنرفع بذلك شبهة عدم شرعية الرجم، ونبيّن ضعف نظرية اختصاص تطبيق الحدود بزمن حضور المعصوم عليه السلام.

٢- التعريف اللغوي والاصطلاحي

لقد ذكر اللغويون عدداً من المعاني لمفردة الرجم، ومن بينها: الحجر، والضرب

(*) أستاذ الفلسفة في جامعة طهران.

(**) باحثٌ متخصصٌ في فلسفة الأخلاق، في جامعة طهران.

بالحجر، والقتل، واللعن^(١). ويبدو أن الأصحّ هو أن الرجم لغة يعني قذف شخص أو موضوع معيّن بشيء، سواء أكان ذلك الشيء حجراً أو غيره من الجمادات، أو كلاماً أو أمراً معنوياً، كما يقال: «رجمت زيدا بالحجارة، أو بزير الحديد، أو بكلمات ذات خشونة وشدة، أو بالقهر وقطع اللطف والرحمة».

وعليه يتضح أن الرمي بالحجر أو الشتم أو الضرب والسبّ أو اللعن من مصاديق الرجم، أما الطرد والقتل فمن آثاره ولوازمه^(٢). وأما في الاصطلاح الفقهي فالرجم هو حدّ الزنا محصناً (مع تحقق سائر الشروط الأخرى)، وهو عبارة عن رجم الزاني [المحصن] أو الزانية [المحصنة] بالحجر حتّى الموت، بمعنى أن الحاكم الشرعي يقوم - بعد ثبوت تحقق الزنا على طبق الشرائط الخاصة - بإجراء حدّ الرجم^(٣).

٣- أدلة حكم الرجم

أ- الكتاب

الدليل الأوّل

ينقل عن الخليفة الثاني وغيره أنه كانت هناك آية بشأن الرجم، نُسخت تلاوتها، وبقي حكمها، وهي: «الشيخ والشيخة فارجموهما ألبتّة»^(٤). وفي مصادرنا الروائية هناك روايات في هذا الشأن، ومنها: رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتّة؛ فإنهما قضيا الشهوة»^(٥). وبذلك يثبت حكم الرجم طبقاً لهذه الآية.

المناقشة

إن ظاهر هذا الأمر غير صحيح؛ إذ إنه - مضافاً إلى الإشكالات الواردة على المتن^(٦) والسند^(٧) - بالالتفات إلى الأدلة المحكمة والبراهين المتقنة الدالة على استحالة تحريف القرآن الكريم، وأن القرآن الموجود هو القرآن النازل على رسول الله ﷺ، دون نقصان أو زيادة، لا يبقى هناك مجال لهذا النوع من الروايات.

ومن هنا يبدو أن ظاهر هذه الروايات مطروح، أو يجب حملها على التقية، أو أن يكون مراد هذه الروايات من القرآن هو القرآن المشتمل على خصائص أخرى، من

• حكم الرجم وتطبيقه في عصر الغيبة الكبرى

قبيل: الشرح والتفسير والتأويل وشأن النزول وما إلى ذلك، مثل: مصحف علي عليه السلام.

الدليل الثاني

قد يستدل البعض بقوله تعالى: ﴿كَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَكَّنُونَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ (المائدة: ٤٣). ببيان أن المراد من (حكم الله) في هذه الآية هو «حدّ الرجم»^(٨).

ومستندهم في ذلك هو سبب النزول المذكور في التفاسير لهذه الآية والآيتين السابقتين عليها^(٩). وبطبيعة الحال إن هذه الآية لا تختصّ بحكم الرجم فقط، وإنما تشمل كلّ حكم أمر الله به.

المناقشة

إن الاستدلال بهذه الآية غير تام؛ إذ لو كان المراد من (حكم الله) هو الرجم فإن ذلك يعود إلى شريعة اليهود، وعليه لا يستفاد من هذه الآية حكم الرجم في الإسلام، ونحن لا نرى تمامية استصحاب أحكام الشرائع السابقة، إلا إذا استفدنا تشريع الرجم استناداً إلى الرواية الواردة في بيان شأن نزول هذه الآية. وعلى هذا الأساس لا توجد في القرآن الكريم آية تدل على حكم الرجم في الإسلام بشكل مستقل. وإن عمدة الأدلة في ذلك هي الروايات.

ب - السنّة

إن الروايات الدالة على حكم الرجم على طوائف، نذكر منها الثلاث التالية:

الدليل الأوّل: الطائفة التي تصرّح بحكم الرجم للزناة من المحصنين

والمحصنات، ومنها:

١- عن أبي بصير، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «الرجم حدّ الله الأكبر، والجلد حدّ الله الأصغر؛ فإذا زنى الرجل المحصن يرجم، ولم يجلد»^(١٠).

٢- عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في الشيخ والشيخة أن

يجلدا مائة، وقضى للمحصن الرجم»^(١١).

٣. عن سماعة، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «الحرّ والحرّة إذا زنيا جُلد كل واحد منهما مائة جلدة، فأما المحصن والمحصنة فعليهما الرجم»^(١٢).

٤. عن زرارة، عنه عليه السلام أنه قال: «المحصن يُرجم، والذي قد أملك ولم يدخل بها فجلد مائة ونفي سنة»^(١٣).

٥. عن محمد بن مسلم، عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «في المحصن والمحصنة جلد مائة، ثمّ الرجم»^(١٤).

٦. عن الحلبي، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «في الشيخ والشيخة جلد مائة والرجم، والبكر والبكرة جلد مائة ونفي سنة»^(١٥).

٧. عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «كان عليّ عليه السلام يضرب الشيخ والشيخة مائة، ويرجمهما، ويرجم المحصن والمحصنة، ويجلد البكر والبكرة، وينفيهما سنة»^(١٦).

إن هذه الروايات السبعة، التي ذكرناها نموذجاً، صحيحة سنداً، ولا مشكلة فيها من هذه الناحية؛ وهي معتبرة تماماً ومتضافرة؛ وقد عمل بها الأصحاب. ومن حيث الدلالة على أصل حكم الرجم هي واضحة وصريحة، فتأمل.

الدليل الثاني: طائفة من الروايات تأخذ أصل الحكم أخذ المسلمات، وإنما تبين شرائط تحقق الإحصان وموجبات حدّ الرجم، ومنها:

١. عن جابر، عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: قلت: ما المحصن، رحمك الله؟ قال: مَنْ كان له فرجٌ يغدو عليه ويروح، فهو محصن»^(١٧).

٢. عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «المغيب والمغيبة ليس عليهما رجمٌ، إلا أن يكون الرجل مع المرأة، والمرأة مع الرجل»^(١٨).

٣. عن رفاعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يزني قبل أن يدخل بأهله، أيرجم؟ قال: لا»^(١٩).

٤. عن الإمام الصادق عليه السلام: «حدّ الرجم أن يشهد أربعة أنهم رأوه يدخل ويخرج»^(٢٠).

٥. عن الإمام الباقر عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «لا يُرجم رجلٌ ولا امرأة حتى يشهد عليه أربعة شهود على الإيلاج والإخراج»^(٢١).

• حكم الرجم وتطبيقه في عصر الغيبة الكبرى

إن هذه الروايات الخمس نماذج من عدّة أبواب من أبواب حدّ الزنا الواردة في كتب الحديث. وجميع هذه الروايات الخمسة صحيحة السند؛ ودلالاتها الضمنية على أصل الحكم واضحة جداً.

الدليل الثالث: طائفة من الروايات الأخرى التي تبين كيفية الرجم، مع التسليم

بأصل الحكم، ومنها:

١- عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «تدفن المرأة إلى وسطها»^(٢٢) إذا أرادوا أن يرموها، ويرمي الإمام، ثم يرمي الناس بعد، بأحجار صغار»^(٢٣).

٢- عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «تدفن المرأة إلى وسطها، ثم يرمي الإمام ويرمي الناس بأحجار صغار، ولا يدفن الرجل إذا رجم إلا إلى حقويه»^(٢٤).

إن هاتين الروايتين، كنموذج من هذه الطائفة من الروايات، سندهما صحيح؛ ودلالاتهما الضمنية على أصل الحكم واضحة، فتأمل.

وعلى هذا الأساس فإن الروايات الصحيحة التي ذكرناها، والموثقة التي لم نأت على ذكرها، كثيرة في إثبات أصل حكم الرجم وشرائطه وكيفية^(٢٥).

ج - الإجماع

قال صاحب الجواهر في بيان حكم الرجم بعد تحقّق شرائطه: «أما الرجم فيجب على المحصن والمحصنة، إذا زنى أو زنت ببالغة عاقلة أو بالغ عاقل، بلا خلاف أجده، بل الإجماع بقسميه [المحصّل والمنقول] عليه، بل المحكيّ منهما مستفيض أو متواتر كالنصوص»^(٢٦).

تشير هذه العبارة من صاحب الجواهر إلى أمرين في مسألة الرجم، وهما: تواتر النصوص؛ واستفاضة أو تواتر الإجماعات المنقولة والمحصّلة.

المناقشة

إذا كان الإجماع حجة شرعية لدى أحدٍ أمكن الاستناد إليه في ما نحن فيه، ويكون عندهما دليلاً جيداً؛ لأن الإجماع بقسميه متحقّق هنا بالكامل. ولكن حيث لا نرى حجّة الإجماع - بالإضافة إلى كون الإجماعات في هذا الباب مدركية - فإننا إنما

نتخذ هذه الإجماعات المنقولة والمحصلة مؤيدة في ما نحن فيه، ولا نعتبرها أحد أدلة المسألة. ويتضح من هذا الأمر أن عمل جميع الأصحاب بالروايات في البين، حتى لو كانت ضعيفة السند، سيجبر ضعف سندها، وعندها ستكون حجة، مثل الأحاديث الصحيحة.

٤- فلسفة حكم الرجم

إن النظام الجزائري في الإسلام يقدم نوعين من العلاج بالنسبة إلى مرحلتين من الأمراض والآفات التي يعاني منها المجتمع الإسلامي، وهما:

أ- العقوبات المخففة ذات الشروط التنفيذية السهلة

قد تقع بعض الجرائم في ظلّ الأجواء العادية للمجتمع، بحيث إنها لا تعبّر عن سوء الأوضاع الاجتماعية. إن هذا النوع من العقوبات الخفيفة إنما يكون على الجرائم التي لا تعبّر عن بؤس المجتمع، لذلك تكون حدود صلاحيات الحاكم في هذا النوع من الجرائم واسعة، ويمكنه - مع أخذ نوع المعصية وشخصية العاصي وظروف ارتكاب المعصية بنظر الاعتبار - أن يتخذ القرار اللازم في مواجهته.

ب - العقوبات المشددة

إن تنفيذ هذا النوع من العقوبات رهناً بتحقيق شروط وقيود كثيرة^(٢٧)، بحيث يندر تحقق تلك الشروط والقيود مجتمعة في وقت واحد. إن هذا النوع من العقوبات هو من نمط العلاجات القاسية التي لا يتم اللجوء إليها إلا في ظروف خاصة.

إن هذا النوع من العلاج إنما يتم وصفه حيث يصل التهتك معه مرحلة حرجة، تنتهك معها حُجُب العفاف، ولا يعود يُنظر إلى ارتكاب الجرائم باستهجان. فعلى سبيل المثال: في أيّ مجتمع يقع الزنى بحيث يمكن لأربعة عدول، أو ثلاثة رجال عدول وامرأتين عادلتين، أن يشهدوا حادثة زنى بتفاصيلها الكاملة؟! إن هذا المجتمع قد ابتلي قطعاً بمرضٍ عضال، ولا يمكن علاجه بالأدوية العادية، وإنما يحتاج إلى صعقة. إن الإسلام لا يستهدف حياة الجاني. وإن السياسة الجزائرية في الإسلام في

• حكم الرجم وتطبيقه في عصر الغيبة الكبرى

الغالب ذات طبيعة رذعية أكثر منها تنفيذية. ومن هنا فقد تمّ وضع الكثير من الشروط على تطبيق حدّ السرقة - على سبيل المثال -، بحيث يندر أن تجتمع في آنٍ واحد. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الزنا واللواط والجرائم المنافية للعفة، حيث تذكر فيها شروط تثبت أن غاية الإسلام تتّجه في الغالب إلى الحيلولة دون انتشار الفحشاء وإظهار المنكرات والجهر بها في المجتمع، أكثر منها رغبة إلى تطبيق العقوبة وتنفيذها على أرض الواقع. وإن حدّ الرجم من هذا النوع من العقوبات.

ومن هنا فإنه على الرغم مما يبدو من قسوة عقوبات مثل: الرجم، إلا أن الإسلام قد ضيق طرق إثباتها، بحيث أضحى من النادر أن يتحقّق ذلك عملياً. ولكن في الوقت نفسه إن الخوف من هذه العقوبة - بوصفها عنصراً رادعاً قوياً ومؤثراً على المنحرفين غير المنضبطين - سوف يترك أثره قطعاً.

ومن ناحية أخرى إن الشارع لم يجعل شرائطها غير قابلة للإثبات، حتّى يكون تطبيق الأحكام منتفياً من الناحية العملية؛ لأن هذا أولاً: يتنافى مع الحكمة من تشريع الأحكام؛ وثانياً: يُفقد الأحكام الجانب الردعي، مما يجعل القانون أمراً عبثياً.

من الواضح في ظلّ هذه الشرائط أن الأشخاص المتهمّين هم وحدهم الذين سيتمّ تجريمهم وإدانتهم. ومن البديهي أن القانون يجب أن يتّخذ موقفاً قاسياً منهم؛ كي يكونوا عبرةً للآخرين، ويحافظ المجتمع على سلامته.

إن هذا العلاج شبيهٌ باستئصال العضو الفاسد، أو معالجة المريض بالأدوية الكيميائية القوية، بعد أن لم تنفع معه سبل العلاج الطبيعية. ومن الواضح جداً أن قطع العضو الفاسد وفصله من الجسد وإن كان بالغ القسوة، ولكنّه في بعض الحالات يمثّل الإجراء اللازم والضروري الوحيد؛ من أجل الحفاظ على سلامة سائر أعضاء الجسم، وعدم انتقال عدوى العضو الفاسد إليها.

ويمكن أن تكون الفلسفة الأخرى من تشريع هذا الحكم من قبل الشارع المقدّس أن نتوصّل من كيفية المعلول (حكم الرجم) إلى كيفية قبح العلة (الزنى من المحصن)، وندرك مدى ما تنطوي عليه هذه الموبقة من الدمار على الفرد والمجتمع السالم، بحيث إن الله سبحانه وتعالى المتّصف بالرحمة يضع عليه مثل هذه العقوبة

القاسية. وبعبارة أخرى: إن تشريع هذا الحكم دليلٌ على شدة قبح الزنى من المحصن في النظام التكويني، وبيِّن مدى تأثير هذا العمل في باطن عالم الوجود والإنسان.

٥- نظرية عدم تطبيق الحدود في عصر الغيبة

إن من بين العلماء والمنظرين المعاصرين مَنْ يذهب إلى الاعتقاد بأن تطبيق الحدود (ومنها: حكم الرجم) مختصٌ بعصر الحضور؛ وأما في عصر الغيبة فتحلُّ التعزيرات محلَّ الحدود^(٢٨).

وتعود جذور هذا الرأي إلى كلمات بعض الفقهاء المتقدمين. فقد نقل عن ابن زهرة وابن إدريس قولهما: إن الحدود لا تجري في زمن الغيبة^(٢٩). وبطبيعة الحال إن صاحب الجواهر، بعد نقله هذا الأمر، يقول: إنه لم يرَ مخالفاً لذلك، سوى ما تقدّم من المحكي^(٣٠).

وقد ألقى المحقق كلامه في ما يتعلق بجواز إقامة الحدود من قبل الفقيه الجامع للشرائط في بعض المواضع على نحو التردد، وأحياناً على شكل «قيل»^(٣١). أما العلامة الحلّي فقد توقّف في بعض كتبه^(٣٢)؛ وقال بالجواز في بعض كتبه الأخرى^(٣٣).

وكان الميرزا القمي بدوره يذهب إلى هذا الرأي، ولكنّه يقرنه بعبارات التوقف والتأمل، ولا يطرحه بشكلٍ صريح. وقال في كتاب جامع الشتات: هناك في جواز إجراء الحدود في زمن الغيبة توقّف وتأمل. نعم، لحاكم الشرع أن يعزّر هذه الجماعة^(٣٤). وأما قول مشهور الفقهاء فهو إجراء الأحكام من قبل الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة^(٣٥).

هناك إشكالاتٌ أساسية على نظرية عدم إجراء الحدود في عصر الغيبة، ومن بينها:

أ. إن علة تشريع الحدود وفلسفتها قائم وموجود في عصر الغيبة، كما هو قائم في عصر الحضور، وإن تعطيلها يؤدي إلى نقض الغرض والإخلال في النظام الاجتماعي للإسلام.

ب. إن أدلة الحدود مطلقة، وغير مقيدة بزمنٍ خاص، من قبيل: عصر الحضور.

• حكم الرجم وتطبيقه في عصر الغيبة الكبرى

تعود جذور تأمل بعض المتقدمين في الحكم بالرجم إلى جواز أو عدم جواز إجراء الحدود من قبل غير المعصوم، الأمر الذي دعاهم إلى التردد في هذه المسألة. ويؤيد ذلك أنهم صرّحوا في كتبهم الفقهية بأن إجراء الحدود إنما يكون من قبل الإمام أو الحاكم بإذن من الإمام، ثم تأملوا في إجراء الحدود من قبل الفقيه في عصر الغيبة^(٣٦).

ويمكن رفع هذا التأمل بالقول: إن الفقيه الجامع للشرائط مأذون من قبل الإمام أيضاً؛ وذلك لدليلين: الأول: أن أدلة ولاية الفقيه تثبت ذلك^(٣٧)؛ والثاني: هناك روايات تثبت أن الفقيه الجامع للشرائط مأذون في إقامة الحدود، من قبيل: الرواية المأثورة عن الإمام الصادق^{عليه السلام} في جواب من سألته قائلاً: «من يقيم الحدود: السلطان أو القاضي؟ فقال: إقامة الحدود إلى من إليه الحكم»^(٣٨). والذي إليه الحكم هو الفقيه الجامع للشرائط؛ وذلك بالنظر إلى رواية عمر بن حنظلة، عن الإمام الصادق^{عليه السلام}، حيث قال: «إني قد جعلته عليكم حاكماً»^(٣٩).

يجب علينا أن نرى أين تكمن جذور تأمل الميرزا القمي؟

إنه كان يعمل بالأمارات من باب الظن المطلق^(٤٠)، ويرى حجيتها من جهة دليل الانسداد. كما كان المحقق القمي يقول بعدم حجية ظواهر الكتاب والروايات بالنسبة إلى الذين لم يشافهوا بالكتاب العزيز والسنة؛ نظراً إلى أن الكتاب العزيز ليست خطاباته موجهة لغير المشافهين، وليس هو من قبيل: تأليفات المصنّفين التي يقصد بها إفهام كل قارئ لها. ومن هنا فإن ظواهر الكتاب والروايات لن تكون حجة بالنسبة إلى زمن ما بعد المعصومين^{عليهم السلام}^(٤١). وعليه فإن انسداد باب العلم والعلمي سيحدث في معظم الأحكام.

وقال العلامة المظفر في التعليق على هذا الرأي: «إن هذا القول لا يستقيم، وقد ناقشه كل من جاء بعده من المحققين»^(٤٢).

من هنا يبدو أن جذور تأمل المحقق القمي - إذا لم تكن هناك جذور سابقة - تعود إلى مبناه الخاص في باب الأمارات والظواهر. وإذا تمّ إبطال هذا المبنى سيبطل البناء أيضاً.

ويرد على هذا المبنى الأصولي: أولاً: إنه مخالف للوجدان؛ وثانياً: إن العرف

والعقلاء لا يرون هذا الفرق؛ وثالثاً: إن هذا الكلام يخالف الشمول المكاني والزماني للإسلام على العالمين. كما تمّ بيان الإشكالات على هذا النظر في الكتب الأصولية المتأخّرة عنه بالتفصيل^(٤٣).

وإذا قال شخصٌ: إن جذور هذه النظرية لا تعود إلى المبنى المذكور، أو إننا لا نقول بهذا المبنى، أو إن هذا المبنى لا يؤدي إلى هذه النتيجة، وعليه فإن إبطال المبنى المذكور لا يؤدي إلى بطلان نظريتنا، نقول له: إن إطلاق صريح آيات القرآن الكريم في باب الحدود، من قبيل:

١. ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٢).

٢. ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٨).

وكذلك الروايات المتواترة في باب الحدود - ومن بينها: الرجم - تشمل عصر الغيبة أيضاً^(٤٤).

وعليه كيف وما هو المبرر الذي يدعو إلى تجاهل هذه الآيات ومئات الروايات المستفيضة بل المتواترة في مجموعها - ومنها ما هو صحيح أو موثق من الناحية السنية، ويشتمل على دلالة كاملة وصريحة، بالإضافة إلى عمل الأصحاب بها، بل جميع الفرق الإسلامية -، والقول بأنها مختصة بزمان خاص؟! روي عن الإمام الباقر^(ع) أنه قال: «حدّ يقام في الأرض أزكى فيها من مطر أربعين ليلة وأيامها»^(٤٥).

يُضاف إلى ذلك أنه يُستفاد من هذه الروايات - بالدلالة الالتزامية - أن من الواجب والفرض على الفقيه الجامع للشرائط - عند الإمكان - أن يقيم الحدود، ويحول دون تعطيل الأحكام، كما يجب على المسلمين مساعدته على ذلك^(٤٦).

٦- خمس نقاط تكميلية

أ. يمكن توجيه نظرية بعض كبار الفقهاء القائلين بعدم إجراء الحدود في عصر الغيبة بالقول: إنهم ينظرون في ذلك إلى العصر الذي تكون فيه السلطة بيد

• حكم الرجم وتطبيقه في عصر الغيبة الكبرى

حكام الظلم والجور، ويكون الوضع السائد بحيث إن الفساد المترتب على إجراء الأحكام أكثر من الصلاح. يؤيد هذا الأمر أن الشيعة وعلماءهم كانوا غالباً ما يبرزون تحت حكم الظلم أو أعداء التشيع.

ب - إن الكثير من الاعتراضات والإشكالات على الحدود يأتي من عدم البيان الصحيح والكافي لها من قبل العلماء، أو بسبب عدم الإحاطة الشاملة بالمسألة من قبل المنتقدين. كما أن إشكالات غير المسلمين يجب أن لا تشكل مسوغاً للإفتاء على خلاف الثابت من الكتاب والسنة، بل يجب بيان جميع أبعاد وأنحاء المسألة، والإجابة عن شبهات المحققين والمفكرين الحقيقيين. بيد أن توقع الاقتناع من جميع المنتقدين لن يكون في محله، وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنَّ آتِبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (البقرة: ١٢٠).

ج - لو قال شخص: إننا بالالتفات إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾^(٤٧) (البقرة: ١٠٤) مكلفون بأن لا نقدم ذريعة إلى الأعداء، قلنا: إن هذا الأمر خاصٌ بمنطقة الفراغ، وليس حيث يكون لله سبحانه وتعالى حكم ثابت، ويأمر بالاستقامة عليه والطاعة، بل وحتى الدفاع عنه، من قبيل: قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ٦).

- ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ...﴾ (البقرة: ١٢٠).

- ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٣٦).

- ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (البقرة: ٢٢٩).

وغيرها من الآيات الأخرى، ومن بينها: بعض آيات الجهاد^(٤٨).

ثم إنه لو سمحنا لأنفسنا بتغيير أحكام الله؛ استجابةً لانتقادات الكفار والمشركين وأهل الكتاب، عندها يجب تغيير أكثر بل جميع الأحكام الإلهية في صدر الإسلام.

د - إن إساءة استغلال أيّ قانون أمرٌ وارد، ولذلك فإن إساءة الاستغلال في حدّ ذاتها لا تشكل مبرراً لتغيير القانون، ولا سيّما إذا كان هذا القانون لمن وضع الله

واليس من وضع الإنسان العادي؛ فيمكن للإنسان العادي الآخر أن يغيّره، بل يجب الحيلولة دون الفهم الخاطئ للأحكام وإساءة استغلالها.

هـ - إن ما تقدّم من المطالب إنما كان على أساس الحكم الأوّلي. وعلى هذا الأساس لو عرضت ضرورة أهمّ من إجراء الحدّ، كما لو تعرّضت الحكومة الإسلامية أو أساس الإسلام للخطر، أمكن للحاكم الشرعي أو للوليّ الفقيه أن يعلّق الحكم على المستوى العلني أو يعطلّه مؤقتاً، ويُجري الحكم بشكلٍ آخر، فإذا ارتفع الموضوع عاد الحكم إلى حالته الأصلية^(٤٩).

٧- النتيجة

إن حكم الرجم من مسلّمات الأحكام الإسلامية الثابتة. إلاّ أن هذا الحكم لا يُستفاد من القرآن الكريم مباشرةً، وإن دلالة الآيات التي يُستند إليها من أجل إثبات حكم الرجم غير تامّة. وإنما عمدة الأدلة في ذلك هي الروايات الصحيحة الكثيرة ذات الدلالة الصريحة والواضحة على ذلك. ليس هناك دليلٌ يثبت اختصاص مدلول الروايات بزمانٍ خاصٍّ، من قبيل: عصر الحضور الظاهري للإمام المعصوم عليه السلام، بل هناك الكثير من المستندات الروائية الشاملة لعصرنا وزمان الغيبة الكبرى.

نعم، لو تعارض هذا الحكم مع ضرورة أهمّ، من قبيل: تعرّض أصل الدين للخطر، أمكن للوليّ الفقيه أن يقيمه بشكلٍ غير مُعلن أو يُعطّله مؤقتاً.

الموامش

- (١) انظر: الطريحي، مجمع البحرين ٦: ٦٨، نشر: كتابفروشي مرتضوي، ط٣، طهران، ١٣٧٥هـ.ش؛ الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٣٤٥، دار العلم / الدار الشامية، ط١، دمشق، ١٤١٢هـ؛ ابن منظور الإفريقي، لسان العرب ١٢: ٢٢٦، دار صادر، ط٣، بيروت، ١٤١٤هـ.
- (٢) انظر: المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٤: ٧٤، مركز الكتاب للترجمة والنشر، ط١، طهران، ١٤٠٢هـ.
- (٣) انظر: سيد جعفر سجادي، فرهنگ معارف إسلامي ٢: ٩٠٤، انتشارات دانشگاه طهران، ط٣، طهران، ١٣٧٣هـ.ش.

- (٤) انظر: مسند أحمد بن حنبل ٥: ١٨٣، دار صادر، بيروت؛ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري ٩: ٥٤؛ ١٢: ١٢٧، دار المعرفة، ط٢، بيروت.
- (٥) الكليني، الكافي ٧: ١٧٧، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥هـ.ش.
- (٦) من قبيل: أن تختلف الروايات في ضبط الكلمات المنسوبة إلى القرآن، أو تكون الرواية مضطربة، ولا يكون ظاهر كلماتها شبيهاً بآيات القرآن الكريم.
- (٧) من ذلك: إعراض الأصحاب عن هذا النوع من الروايات. وإعراض الأصحاب يوجب انكسار سند الرواية، وكلما كان السند قوياً كان الانكسار أكبر. (انظر: محمد رضا المظفر، أصول الفقه ٢: ٢٥٣، دفتر تليغات إسلامي حوزة علميه قم، ط٤، قم، ١٣٧٠هـ.ش؛ جعفر سبحاني، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول (تقريراً لبحث الإمام الخميني) ٣: ١٩٢ - ١٩٤، دار الفكر، قم، ١٤١٠هـ).
- (٨) انظر: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٣: ٥٣٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٣: ٣٠٤، انتشارات ناصر خسرو، ط٢، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.
- (٩) انظر: الواحدي، أسباب نزول القرآن ١: ١٩٨، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١١هـ؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٣: ٣٠٠.
- (١٠) الكليني، الكافي ٧: ١٧٧.
- (١١) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٤، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥هـ.ش؛ الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ٢٨: ٦١، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٩هـ.
- (١٢) الكليني، الكافي ٧: ١٧٧؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٣.
- (١٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٦٣.
- (١٤) المصدر نفسه.
- (١٥) المصدر السابق: ٦٤.
- (١٦) الطوسي، الاستبصار ٤: ٢٠٠، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٠هـ؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٦٥.
- (١٧) الكليني، الكافي ٧: ١٧٩؛ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٤، انتشارات جماعة المدرّسين، قم، ١٤١٣هـ.
- (١٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٧٢.
- (١٩) الكليني، الكافي ٧: ١٧٩؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٠١: ٧، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- (٢٠) الكليني، الكافي ٧: ١٨٣.
- (٢١) المصدر نفسه.
- (٢٢) هناك وجوه في بيان المراد من (الوسط)، وأي أجزاء البدن يشمل؟ من قبيل: موضع الصدر، وفوق الحوض من الخاصرة. (انظر: جواد التبريزي، أسس الحدود والتعزيرات: ١٤١، مكتب الشيخ التبريزي، ط١، قم، ١٤١٧هـ).
- (٢٣) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٣٤؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٩٨.
- (٢٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٩٩.
- (٢٥) الكليني، الكافي ٧: ١٧٦؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٢؛ المجلسي، بحار الأنوار ٧٦: ٣٠؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٦١.
- (٢٦) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤١: ٣١٨، دار إحياء التراث العربي، ط٧،

بيروت.

(٢٧) من ذلك مثلاً أن الرجم يتحقق عند وجود الكثير من الشروط: ١. تحقق شرائط الزنى الموجب للحد، ومن بينها: دخول الذكر في فرج امرأة، والبلوغ، والعقل، والعلم بالحرمة، والاختيار، وعدم الشبهة. ٢. تحقق شرائط الإحصان، ومن بينها: أن يتوفر للرجل وطء زوجته قبلاً، وأن يكون الواطئ بالغاً، وأن يكون الواطئ عند الدخول عاقلاً، وأن يكون متمكناً من الإدخال في الفرج. (انظر: الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٤٥٧، مؤسسة دار العلم، ط١، قم). كما أن إثبات هذه الأمور رهن بتحقق بعض الشروط، ومن بينها: ١. إقرار الزاني بارتكاب الزنى، ويجب أن يكون المقرراً بالغاً وعاقلاً مختاراً وأن يكون قاصداً في إقراره. ٢. أن يثبت بالبيّنة. والبيّنة تتمثل في الحد الأدنى بشهادة أربعة رجال، أو ثلاثة رجال وامرأتين، وأن تكون شهادة الشهود صريحة و... (انظر: الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٤٦١).

(٢٨) انظر: الموقع الرسمي لسماحة الشيخ يوسف صانعي: www.saanei.org.

(٢٩) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢١: ٣٩٤.

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) انظر: المصدر السابق ١: ٣١٢.

(٣٢) انظر: العلامة الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب: ٩٩٤، مطبعة الحاج أحمد آغا ومحمود آغا، ط١، ١٣٣٣هـ.

(٣٣) انظر: العلامة الحلي، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ١: ٥٢٥، دفتر انتشارات إسلامي التابع لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ط١، قم، ١٤١٣هـ.

(٣٤) الميرزا القمي الجيلاني، جامع الشتات في أجوبة السؤالات ١: ٣٩٥، مؤسسة كيهان، ط١، طهران، ١٤١٣هـ.

(٣٥) انظر: النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢١: ٣٩٤.

(٣٦) انظر: ابن إدريس الحلي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٢٥، دفتر انتشارات إسلامي، ط٢، قم، ١٤١٠هـ؛ المحقق الحلي، شرائع الإسلام، في مسائل الحلال والحرام ١: ٣١٢، مؤسسة إسماعيليان، ط٢، قم، ١٤٠٨هـ؛ العلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ١: ١٥٨، الطبعة الحجرية.

(٣٧) انظر: الخميني، كتاب البيع ٢: ٦٢٧؛ الخميني، ولاية الفقيه: ٧٥، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط٥، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

(٣٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٤٩.

(٣٩) الكليني، الكافي ١: ٦٨.

(٤٠) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٧٣، مجمع الفكر الإسلامي، ط١، قم، ١٤٢٩هـ.

(٤١) انظر: الميرزا القمي الجيلاني، قوانين الأصول: ٤٥٠، الطبعة الحجرية: المظفر، أصول الفقه ٢: ١٣٥.

(٤٢) المظفر، أصول الفقه ٢: ١٣٥.

(٤٣) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ١٦٠؛ الأخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٢٨١، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم؛ المظفر، أصول الفقه ٢: ١٣٥؛ الخميني، تهذيب الأحكام ٢: ١٦٤.

(٤٤) انظر: الكليني، الكافي ٧: ١٧٦؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٢؛ المجلسي، بحار الأنوار ٧٦:

• حكم الرجم وتطبيقه في عصر الغيبة الكبرى

- ٣٠؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٦١.
(٤٥) الكليني، الكافي ٧: ١٧٤.
(٤٦) انظر: الخميني، ولاية الفقيه: ٢٠.
(٤٧) وذلك لأن كلمة (راعنا)، بالإضافة إلى معنى المهمل، تأتي بمعنى الرعونة أيضاً، وبذلك قد تشكل مادة بيد الأعداء لغمز المسلمين من قناتها.
(٤٨) انظر: الفرقان: ٥٢؛ المتحنة: ١.
(٤٩) انظر: ناصر مكارم الشيرازي، بحوث فقهية هامة: ٢٥٩.

العلاقة بين النصّ والمصلحة

قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين:

الطوفي والخميني

الشيخ حيدر حب الله

تمهيد

من الطبيعي أنه عندما يتمّ التأكيد على مرجعية المصلحة للأحكام الشرعية، وأنها التي تقف خلف هذه التشريعات كلّها، وفي الوقت عينه تغدو المصلحة معياراً لكشف الحكم الشرعي في ما لا نصّ فيه، من الطبيعي أن يأتي إلى ذهننا هذا السؤال: ماذا لو كان ما انكشف لنا من النصّ يعارض ما انكشف لنا من المصلحة؟ مَنْ هو المرجع في هذه الحال؟ هل يقدم النصّ على المصلحة، أو العكس؟

فكرة العلاقة بين النصّ والمصلحة يفترض أن تكون تلقائيةً في المناهج الاجتهادية القائمة على مرجعية المصلحة في بعض المساحات من جهة، وقدرة العقل على اكتشافها من جهة أخرى، لكننا نجد هذه القضية تظهر للعلن بشكلٍ واضح مع الإمام نجم الدين الطوفي (٧١٦هـ)، في ما طرحه حول المصلحة.

لقد تسببت أفكار الطوفي في إثارة جدلٍ، ما يزال مستمرّاً إلى يومنا هذا، حول سؤال المرجعية بين النصّ والمصلحة؛ فصيماً انتقد كثيرون ما طرحه الطوفي، حاول بعضٌ تفسير كلامه أو إرجاعه إلى معانٍ أخرى قابلة للقبول في الفضاء الإسلامي العام.

على خطّ آخر، لم تكن الإمامية الاثنا عشرية لتوافق - طبقاً لأصولها الفكرية والاجتهادية - على مرجعية المصلحة، وخاصةً في مواجهة النصوص، لكنّ وجهة نظر

● العلاقة بين النص والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخميني

ترى أنّ الفكر الإمامي شهد بداية تحوُّل هنا مع الإمام روح الله الخميني (١٩٨٩م)، الذي نظر برأيهم لمقولات الطوفي عينها في تقديم المصلحة على النصّ، وهو أمرٌ يتوقَّع أن يثير جدلاً واسعاً في فضاءٍ محافظ على هذا الصعيد، مثل: الفضاء الإمامي. سوف ندرس في هذا المقال - إن شاء الله - فكرة المرجعية بين النصّ والمصلحة، متناولين بالتحليل والتقويم ما قدّمه الطوفي والخميني وأنصارهما، وكذلك ما طرحه المعارضون، لنحاول ضمن هذا المشهد الخروج بموقف في هذا الموضوع بالغ الأهمية.

المواقف والالتباسات في شخصيّة الإمام الطوفي وفكره

يصنّف الطوفي أوّل مَنْ عارض إجماع الأمة في منع تقديم المصلحة على النصّ. وتبدو فكرته المثيرة هذه داعيةً للباحثين للغوص في شخصيته وتاريخه، فموقفهم السلبي منه دفعهم للطعن فيه من عدّة جهات؛ تارةً من ناحية مستوى علمه وحفظه ومكائنته؛ وأخرى من ناحية مذهبه، فرغم أنّه سنّي حنبلي، لكنهم اعتبروا أنّه لم يَفِ لحنبليته، بل خالف الحنابلة في عدّة مواضع، كما لم يَفِ لسنّيته، بل مال نحو التشيع، حتى قيل بأنّه مال نحو الرفض، حيث اتّهمه ابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ) صراحةً بأنّه كان شيعياً منحرفاً عن السنّة^(١)، وترجمه السيد محسن الأمين العاملي في أعيان الشيعة^(٢)، وتبنّى الإمام محمد أبو زهرة وآخرون تشييعه^(٣).

وينقل الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي عن السيد عبد الحسين شرف الدين، في مقال له في مجلّة العرفان، أنّه ردّ على الدكتور محمد معروف الدواليبي (٢٠٠٤م) في زعمه أنّ الطوفي يعبر عن رأي شيعي، وأنّه قال: (إنّ الطوفي من الغلاة الذين ما زالت خصومنا تحمّلنا أوزارهم). وهو ما قاله فعلاً شرف الدين في بعض كتبه^(٤). ويميل البوطي إلى أنّ الرجل كان يتطوَّح بين التشيع والتسنن، فلم يمش على قواعد الفريقين في الفقه والعقيدة^(٥).

ولا أريد هنا أن أدرس شخصيّة الطوفي وتاريخه^(٦)، لكن يبدو لي أنّ خروج شخص عن قواعد المذاهب جميعها ليس بالضرورة دليل ضعف؛ بل قد يكون أحياناً مفتاحاً للتجديد والتطوير. وليس بعيداً أن يكون الطوفي رجلاً لم يعيش تقيداً بالمذاهب، بل كان متنوعاً حرّاً في تفكيره، ممّا أنتج عنده حصيلةً قد تبدو خليطاً هجيناً لا

ينسجم مع أيّ من مذاهب المسلمين، ولهذا يُنقل عنه انتقاده الشيعة في مواضع عديدة ويعنف، كما يُنقل عنه انتقاداته للآخرين.

ولا أجد من الضروري تناول هذه القضية بسلبية ونحن نبحث مسألة المصلحة؛ لأنّ إثارة الحديث عن مذهب الرجل قد تشكّل - في أسلوبها وطريقتها - عائقاً أمام سلامة البحث وموضوعيته. فلنترضه انتمى لأيّ مذهب، فهذا لا يعنيننا، وإنّما تهّمنا هنا آراؤه وأدلّته فحسب.

وفي مقابل سلبية بعض الباحثين من الطويّ، كالشيخ البوطي، نلاحظ أنّ الشيخ محمد رشيد رضا (١٩٣٥م) قام في العصر الحديث بطباعة رسالة الطويّ في مجلة المنار؛ كي تكون - حسب تعبيره - تبصرةً لأولي الأبصار، كما جاء في مقدّمة رسالة الطويّ نفسها.

ويخيّل لي أنّ الموقف من رسالة الطويّ يتأثر سلباً وإيجاباً بمدّيات تموضع الباحث وحاجته إلى التحرّر من النصوص وهو يتعامل مع الواقع، وهو ما يرتدّ إلى إشكالية العلاقة بين النصّ والواقع من جهة شبه أنطولوجية، ومعضلة العلاقة بين النصّ والعقل من جهة إبستمولوجية. فالفقيه الذي يبحث عن فكفكة المشكلات الناشئة عن تصادم الواقع (والعصر) مع النصوص قد يكون ميّالاً لمثل تفكير الطويّ، وخاصة في ظلّ فضاء نصّي مغلق وجامد، وفي سياق حاجة نهضوية للعقلانية؛ بينما الفقيه الذي عاش في زمن التلاعب بالنصوص لأجل الواقع وضروراته، ورأى التأثيرات السلبية لهذا الأمر على الهوية الدينية مثلاً، تجده حذراً من مثل رسالة الطويّ.

إنّ الذي يحدونا لهذا التمهيد حول هوية الطويّ وشخصيته وانتمائه ليس سوى

الإشارة إلى:

أ. ضرورة تحييد المواقف العقديّة والمذهبيّة ونحن نتعامل مع نظرية الطويّ أو غيرها؛ حتّى لا تكون حاجزاً أمامنا عن تناول الأفكار بموضوعية عالية.

ب. إنّ شخصاً من هذا النوع يجب أن لا ننظر في أعماله من منظار انتمائي، بمعنى علينا أن لا نفهمه بالضرورة مسقطين حنبيّته أو تشييعه ونحن نفهم نظريّته؛ لأنّه من المتوقّع منه أن يعالج الأمور بطريقة مغايرة تماماً للموروث عند المذاهب في مطالعة قضية المصلحة، ربما من حيث التقسيم والتعريف والاستدلال والفهم وغير ذلك. فنحن

● العلاقة بين النص والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخميني

أمام عينة يتوقَّع منها طريقة مغايرة تماماً في تناول الأمور، وكأنها تتحرَّك ضمن باراداييم مختلف.

الطوفي ونظريّة تقديم المصلحة على النصّ، بيانٌ وتشريح

يمهّد الطوفي لفكرته بذكر الأدلّة التي يعتمدها الفقيه في الاجتهاد، ويبلغ بها تسعة عشر دليلاً، يعتبرها أدلّة الشرع، يشرع فيها بالكتاب والسنة والإجماع، وينتهي بإجماع أهل الكوفة وإجماع العترة (عند الشيعة) وإجماع الخلفاء الأربعة، كاشفاً عن كون بعضها مما هو متفق عليه بين المذاهب؛ وبعضها الآخر مما هو مختلف فيه، ثم يستدلّ على تأصيل مرجعيّة المصلحة بحديث (لا ضرر).

وبعد هذا التمهيد يقول الطوفي: «وهذه الأدلّة التسعة عشر أقواها النصّ والإجماع. ثم هما إمّا أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها؛ فإن وافقها فيها ونعمت، ولا تنازع؛ إذ قد اتفقت الأدلّة الثلاثة على الحكم، وهي: النصّ؛ والإجماع؛ ورعاية المصلحة المستفادة من قوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار)؛ وإن خالفها وجب تقديم المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتتات عليهما والتعطيل لهما، كما تُقدّم السنة على القرآن بطريق البيان».

هذا النصّ هو الأكثر خطورة عند نقاد الطوفي؛ فالطوفي هنا يعلن أنّ العلاقة بين النصّ والمصلحة تسمح للمصلحة بتخصيص النصّ. إنّه حَزَرَ جداً من جعل المصلحة معارضة للنصّ أو حاذفة لمرجعيتّه، فهو لا يقبل بذلك، لهذا فهو ينظر بالعلاقة بين الكتاب والسنة، فكما أنّ السنة تصلح لتخصيص الكتاب وتقييده وغير ذلك ممّا يسمّى بياناً له، كذلك الحال في المصلحة تصلح لهذا الأمر عينه في علاقتها بالنصّ والإجماع، وبهذا تكون العلاقة بين النصّ والمصلحة علاقةً تفسيريّة من وجهة نظر الطوفي، وليست علاقةً غالب ومغلوب.

لكنّ الأمر الأكثر تحدياً أمام الطوفي هنا هو في تقديم تصوّر معقول لبيانيّة المصلحة للنصّ أو لكون المصلحة تصلح لتخصيص النصوص أو تفسيرها، فكيف يمكن إدراج المصلحة في سياق المناهج التفسيريّة للنصوص؟ هذا الأمر يبدو حتّى الآن غير مفهوم، ولعلّ عدم فهمه ساعد على توجيه انتقادات حادّة للطوفي من قبل خصومه.

لهذا يحاول الطوي في شرح هذه الفكرة عبر القول بأن النصّ والإجماع إمّا لا يكون فيهما ضرراً أو يكون، فإذا لم يكن فيهما ضرر البيّنة فالأمر واضح، وإذا كان فيهما ضرراً فإنّ حديث نفي الضرر الوارد عن النبيّ يصلح للتخصيص والاستثناء؛ جمعاً بين الأدلّة.

ويواجه الطوي نفسه هنا بتساؤل، وهو: إنّ الإجماع أقوى من المصلحة؛ لأنّ المصلحة منطلقة عند الطوي من الفكرة التي يعطينا إيّاها حديث لا ضرر، والمفروض أنّ الحديث غير قاطع ولا يقيني، فكيف يا ترى تقدّمت المصلحة الآتية من حديث غير يقيني على الإجماع الذي يمثل يقيناً وقوّة؟!

لكنّ الطوي يرفض هذا الكلام كلّه بشدّة، مؤكّداً أنّ المصلحة أقوى؛ لأنّ الأقوى من الأقوى هو الأقوى.

وتبدو محاولة الطوي حتّى الآن غير مقنعة، الأمر الذي يضطرّه للكشف عن مبررات أقوائيّة المصلحة من النصّ والإجماع؛ لهذا يعقد بحثاً مطوّلاً نسبياً حول المصلحة ومرجعيتها، فيعرّفها في الشرع - أولاً - بأنّها: «السبب المؤدّي إلى مقصود الشارع، عبارة (عبادة) أو عادة»، ثم يقوم - ثانياً - بسرد النصوص التي تؤكّد بناء الشريعة على المصالح، معتمداً - في عبارة مختصرة - على الاستقراء.

إنّ تعريف المصلحة بالسبب المؤدّي إلى مقصود الشارع يجعل هناك صلةً بين نظريّة المصلحة الطوفية ونظريّة المقاصد؛ وهو ما أظنّ أنّه سوف يساعده في تكريس نظريّته، كما سوف نرى لاحقاً.

يوصل الطوي محاولته عبر تأصيل فكرة المصالح، فيتحدّث عن تعليل الأفعال الإلهية، موافقاً على تعليلها بعلم غائيّة، في نزعة معتزليّة واضحة عنده هنا. ثم يتكلّم عن أنّ تبعيّة الأحكام للمصالح هل هي واجبة على الله أو أنّها من باب التفضّل؟ فيراها واجبة عليه؛ من باب أنّه أوجبها على نفسه، مقترباً في ذلك من التفكير الأشعري. ثم يخوض في تفصيل أدلّة رعاية الشريعة للمصالح، مستنداً للكتاب والسنة والإجماع والعقل (النظر)، ليخرج بالنتيجة التالية: ما دامت الشريعة قد بُنيت على المصالح وراعتها لزم تقديم المصالح على النصّ تقديم بيان، وليس العكس.

يبدو لنا الطوي هنا وكأنّه؛ بمحاولته تأصيل فكرة المصلحة في بنية

• العلاقة بين النص والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخميني

التشريعات الدينية، يريد أن يجعل المصلحة أشبه بالقيّد اللبّي (المتّصل غير المفوظ) في كلّ النصوص والإجماعات أيضاً، بمعنى أنّ كلّ نص؛ حيث إنّه مبنيّ على المصلحة، فكأنّه يقول: تشترط معلوميّة العوضين في البيع؛ لأنّ في المعلوميّة مصلحة، ومن ثمّ يدور الحكم مدار وجود هذه المصلحة حدوداً وبقاءً. وكأنّ النصوص في نفسها مقيدة الآن بحالة المصلحة، فإذا انتفت هذه الحالة لم يكن في النصوص إطلاق. وهذا ما يجعل الطوفي مهتماً كثيراً بأقوائيّة المصلحة على النص؛ إذ ربّما يجعله المصلحة جزءاً من بنية التشريع يكون قد قيّد النصوص بالمصلحة من أوّل الطريق، فبارتفاعها تزول معطيات النصوص؛ لأنّ القيّد المتّصل أقوى من المقيّد به، والقرينة مقدّمة على ذي القرينة.

بل لعلّ ما تقدّم من تعريف الطوفي للمصلحة بأنّها السبب المؤدّي إلى مقصود الشارع يساعده هنا أيضاً؛ لأنّ الفعل المدلول عليه بالنصّ وجوباً أو تحريماً صار بحيث يلزم أن يكون مفضياً إلى مقصود الشارع؛ إذ ما دامت الأحكام مبنيّة على المصالح، وما دامت المصالح مبنيّة على العلاقة السببيّة بينها وبين المقاصد الشرعيّة، فهذا يعني أنّ كلّ دليل لفظي بات مقيداً بأن يخدم سببيّة الوصول إلى المقاصد، فإذا انتفت هذه السببيّة صار الحكم مفرغاً من مضمونه القائم عليه، وهو المصلحة. وبما أنّ المقصد هو المطلوب الأوّل فلا معنى لمطلوبيّة ما في النصّ ما دام غير قادر على إيصالنا - عبر المصلحة التي باتت منتفية فيه - إلى المقصد.

وهذا ما تؤكّده عبارة أخرى للطوفي في آخر رسالته، حين يقول: «المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلّة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل». رغم أنّه في التعريف اعتبر المصلحة سبباً للمقاصد، وهو هنا يعتبرها عينها.

من هنا، عاد الطوفي لتقديم المزيد من مبررات تقديم المصلحة على النصّ والإجماع، عبر بيان عناصر قوّة في المصلحة على الإجماع، بعد تقديمه تحليلاً نقدياً لحجّية الإجماع، وهي:

أ. المصلحة متفقّ عليها بين الجميع؛ بينما الإجماع ليس متفقاً على قيمته وحجّيته، فقد خالف في ذلك جماعة من المسلمين، كالنظام وبعض الشيعة والخوارج

والظاهرية. والتمسك بالمتفق عليه أولى من التمسك بغيره.

ب - النصوص مختلفة متعارضة، وهي سبب الاختلاف المذموم شرعاً؛ بينما المصلحة متفق عليها، ونحن مأمورون بالاعتصام بعري الوحدة وترك الفرقة. بهذه الطريقة صور لنا الطوفي أنّ مرجعية المصلحة توجب اتفاق الأمة، بينما مرجعية النصوص والإجماع توجب اختلافهم.

ج - بعض النصوص والوقائع التي تدلّ على أنّ النبيّ والصحابة استخدموا تقديم المصلحة على النصّ عند التعارض، مثل: حديث النبيّ لعائشة في مسألة هدم الكعبة وبنائها على معيار إبراهيم عليه السلام.

ورعاية المصلحة ليس قياساً مذموماً كقياس إبليس، ولا تعطيلاً للشريعة، بل هو تقديم دليل أرجح على غيره، عند عدم إمكان الجمع والتوفيق، كما تمّ تقديم الإجماع على النصّ عند بعض الفقهاء.

بعد تقريره هذا المشهد يواجه الطوفي السؤال الذي يُعدّ الأهمّ والأبرز هنا، وهو: إنّ الشريعة عالمّة بمصالح العباد بأفضل من علم العباد بمصالحهم، فترك أدلة الشرع الدالة على المصالح لصالح غيرها باطلٌ فاسد، بل هو معاندة.

وكانّ الطوفي هنا يواجه الفكرة التي ترى أنّ ما يقوم به الآن من التنظير للمصلحة ليس سوى الاجتهاد في مقابل النصّ، والذي لا يقبل به المسلمون، فكيف يريدنا الطوفي أن نترك النصوص لصالح أمر بشري، مع أنّ الشريعة أعلم بمصالحنا؟! يستند الطوفي هنا في ردّ هذه القضية إلى تفويض شرعي بمعية فهمنا للمصلحة. فهو يعتبر أنّ الشريعة بنفسها أحالت فهم المصلحة علينا، عبر حديث لا ضرر. وبهذا تكون عملية ترك النصوص تابعة للعمل بنصّ آخر مقدّم عليها، وهو حديث نفي الضرر. وهذا كلّ لا يناه في كون الله أعلم منّا بمصالحنا.

بهذه الطريقة جعل الطوفي ممارسته لمرجعية المصلحة بنفسه تطبيقاً لمرجعية نصّ على نصّ، فهو يفترض تقدّم حديث لا ضرر على سائر أدلة الشرع، والمفروض أنّ تشخيص الضرر بيد المكلف نفسه؛ لأنّ النصوص لا تشخص له الضرر بنحو كشف المصاديق هنا وهناك، فتعيينه للضرر يوجب تنزيل حديث نفي الضرر على الواقعة، وتجميده للأحكام الأولية الموجودة في النصوص ضمن تلك الواقعة.

• العلاقة بين النص والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخميني

بهذه الطريقة ينهي الطوفي تقرير فكرته، مؤكداً في نهايتها على أنه لا يدعي القطع، بل يدعي الاجتهاد في هذه المسألة. والظن في الفروع حجة. كما أنه يؤكد أنه لا يخشى مخالفة فكرته للسائد، لهذا فهو يقول - رداً على من قد يطالبه باتباع السواد الأعظم، وهو مشهور الأمة -: «والسواد الأعظم الواجب اتباعه هو الحجة والدليل الواضح، وإلا لزم أن يتبع العلماء العامة إذا خالفوهم؛ لأن العامة أكثر، وهو السواد الأعظم».

ولا ينتهي الطوفي من بحثه قبل أن يؤكد على فكرة أن ما تحدث عنه مجاله غير العبادات والمقدّرات الشرعية؛ أمّا العبادات والمقدّرات فمرجعها النصوص نفسها، شارحاً كيفية التعامل مع النصوص من حيث دلالاتها واختلافها وتعارضها. فمورد نظريته الأمور غير العبادية وغير المقدّرة في الشرع، وهي: المعاملات والسياسات والتجارات وأمثالها. ومبرّره في هذا التمييز:

أ. إنّ العبادات حقّ الشرع، ولا نعرف حقّه إلاّ منه، أمّا حقوق المكلفين فهي لهم ولأجلهم؛ لأنّها أحكام سياسية وشرعية وضعت لمصالحهم. وحيث إنّ مرجعية المصلحة مقرّرة من قبل المولى سبحانه لهذا نأخذ بها هنا.

ب. إنّ مصالح غير العبادات معلومة للعباد بحكم العقل والعادة، فعندما لا يشرحها دليل الشرع يُعلم أنه يحيلها للعقول.

ولا يترك الطوفي البحث قبل أن يوضّح الموقف في حال تعدّد المصالح والمفاسد واختلافها، ليحكم بضرورة الترجيح بالأهميّة. فهو هنا ناظرٌ إلى قانون التزاحم وتقديم الأهمّ، فيشرحه ويشرح حالات التساوي بتفصيل منه^(٧)، لا داعي للخوض فيه هنا.

هذه صورة نظرية الطوفي وهو يوضّح لنا مراداته. وعلينا تحليلها ومقارنتها بالفضاء المحيط؛ فقد قيل بأنّ سلسلة من قواعد الاجتهاد عند الفقهاء يمكن أن تشكّل البيئة الحاضنة لنظرية الطوفي، وأهمّها:

١. القول بالاستحسان بالمصلحة عند بعض المالكية، فهو نوعٌ من تخصيص النصّ بالمصلحة.

٢. قاعدة بناء الشريعة على المصالح، أو قانون تبعية الأحكام للمصالح.

٣. بناء الفقهاء على قاعدة تغيير الأحكام زمكانياً بتأثير عنصر المصلحة^(٨).

٤. تخصيص الغزالي العموم بالمصلحة، حيث قال في مسألة قتل الزنديق المتستر إذا تاب، والمخالفة للحديث الدالّ على مقاتلة الناس حتّى يشهدوا الشهادتين: «فهذا لو قضينا به فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم، وذلك لا ينكره أحد»^(٩).

ويرى هذا التحليل أنّ الطوفي بنى فكرته على هذه الأمور دون أن يشير إليها في رسالته^(١٠)، بما يوحي وكأنّ رسالته قاصرة في بيانها لفكرتها.

وإلى جانب هذا كلّ ممّا يوافق عليه بعض الباحثين، لكنّه يرى أيضاً أنّ نظرية الطوفي هي أبلغ صورة وصل إليها تاريخ الفقه الإسلامي على المستوى المعرفي، لكنّها قوبلت بالرفض الشديد ولم يكتب لها الاستمرار^(١١). ويحتمل بعض الباحثين أنّ السبب هو أنّ الطوفي كتب رسالته هذه في منفاه، ولم تكن من حوله بيئة تحتضن أفكاره، ولهذا لا نجد ذكراً لفكرته هذه حتّى عند الحنابلة والمالكية الذين جاؤوا بعده أو عاصروه، رغم اهتمامهم بمثل هذه القضايا واشتغالهم عليها، كابن تيمية وابن قيم الجوزية والشاطبي وغيرهم. ورغم حضور شخصية الطوفي في المصنّفات اللاحقة، لكنّ نظريته هذه كانت غائبة إلى أن أخرجها القاسمي، ثم رشيد رضا في العصر الحديث^(١٢).

نظريّة الطوفي ومسلسل الانتقادات والمناقشات

لم تهادأ الانتقادات على نظريّة الطوفي. أو كما سمّاها بعضهم: غلو الطوفي^(١٣). في الفضاء السنّي، ثم الشيعي لاحقاً بدرجةٍ أخفّ. وقد كانت أبرز الانتقادات متكررة موحدة بين الناقدين. وسوف نتوقّف قليلاً عند هذه الانتقادات بالتحليل، محاولين في الوقت عينه ممارسة المزيد من الحفر في نظريّة الطوفي واستجلائها أكثر فأكثر.

١- من تقديم المصلحة على النصّ إلى تقديم النصّ على النصّ

تعتبر هذه الملاحظة من الملاحظات المنهجية المهمة، وهي ترى أنّ كلّ ما فعله الطوفي لا يبرّر تقديم المصلحة على النصّ، ولا يؤسّس لنظريّة من هذا النوع؛ لأنّ مستند

• العلاقة بين النص والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخميني

الطوفي في كل ما قاله هو حديث نفي الضرر، وهذا يعني أن تجميد الأحكام الأولية في الشرع ليس إلا لأجل دليل من النص نفسه، وهو حديث نفي الضرر، فما معنى القول بتقديم المصلحة على النص؟^(١٤).

هذه الملاحظة صحيحة. وفي الوقت عينه لا أظنّها تزجج الطوفي، بل هو قد صرّح بها في رسالته؛ لأنّ الفكرة المركزيّة هنا هي أنّ الطوفي يريد منح مرجعيّة للفهم العقلي البشري للمصلحة، ويقدم هذه المرجعيّة على النصّ. ومستنده في التقديم هو مرجعيّة النصّ، فكأنّه اعتبر - أو على الأقلّ يمكنه أن يعتبر - أنّ حديث نفي الضرر هو دليل حجّيّة، بحيث يصبح فهم المصلحة حجّةً بدليل حجّيّة هو حديث نفي الضرر. فأنت عندما تجعل آية النباً دليلاً على حجّيّة خبر الواحد لا تقول بعد ذلك بأنّ تعارض الخبر مع الإجماع هو تعارض القرآن مع الإجماع، بل تعبّر عنه بأنّه تعارض الخبر مع الإجماع أو مع قول الصحابي، وهكذا أنت تقول: أنا أعمل بالقياس وهو مصدرٌ اجتهادي، وفي الوقت عينه يكون دليل حجّيّة القياس عندك هو النصّ القرآني، دون أن يسلب ذلك القياس مرجعيّته القائمة به. فحديث لا ضرر هو بمثابة دليل حجّيّة المصلحة بفهمها البشري، وبعد تحقّق حجّيّة الفهم البشري للمصلحة - والذي عبّر عنه الطوفي بتفويضنا فهم مصالحنا - تصبح العلاقة بين المصلحة والنصوص الأولية، وهذا ما كان يهدف إليه الطوفي.

وبعبارة أخرى: إنّ مرجعيّة المصلحة في وقوفها بوجه النصوص هو النصوص.

٢- استحالة معارضة النصّ للمصلحة، أو عبثيّة الافتراض

المعضلة الثانية التي يراها الناقدون هنا هي أنّ الطوفي عقد رسالته كلّها لمعالجة فكرة معارضة النصوص للمصالح. والفرضيّة في حدّ نفسها غير معقولة؛ لأنّ الشريعة مبنية على المصالح، فكيف يعقل أن تُعارض المصالح؟! وتعبير آخر: إنّ الشريعة في ذاتها جاءت لأجل تحقيق مصالح العباد، فكيف يُعقل الحديث عن فرضيّة تعارضها مع مصالح العباد لتقديم المصالح عليها؟! بل إنّ الطوفي يرفض وجود المصالح المهملة، ويرى أنّ الشريعة راعت جميع المصالح، ويقيم الأدلّة من الكتاب والسنة وغيرهما على أنّ الشريعة راعت جميع المصالح كلّها، فكيف تسنّى له أن يجمع بين

قوله هذا وبين اعتقاده بتصادم النصّ مع المصلحة؟^(١٥).

إلا أنّ هذه الملاحظة لم تفهم في تقديري فكرة الطوية؛ لأنّها لم تميّز بين مقام الثبوت والشيء في نفسه، وبين مقام الإثبات والشيء بحسب انكشافه لنا. فالطوية لا يشكّ في أنّ الشريعة الواقعيّة لا تعارض المصالح، بل هو سعى لإثبات ذلك. إنّما كلامه في كفيّة اكتشاف الشريعة الواقعيّة التي لا تعارض المصالح وسبب الاجتهاد فيها، ولهذا فهو يقول بأنّ إطلاق الدليل - مثلاً - لو عارضه رؤيتنا لمفسدة في مورده فهنا هل الشريعة تجعل إطلاق الدليل حجّة علينا أو تقيده برؤيتنا للمصالح والمفاسد، والتي هي رؤية حجّة معتبرة بحديث لا ضرر؟ إنّ القضية تكمن هنا، لا في واقع الشريعة. فالإشكال خلط بين مقام الثبوت ومقام الإثبات.

٣- المصلحة من التوحيد إلى الفرقة، أو وهم توحيدية المصلحة

يسجّل بعض الناقدین هنا ملاحظة، يمكنني أن أوافق عليها، وهي تتصل بمحاولة الطوية جعل مرجعية المصلحة أقوى من مرجعية الإجماع والنصّ، انطلاقاً من الاتفاق عليها، وذلك أنّ تشخيص المصالح وتعيينها هو أمرٌ مختلف فيه كذلك، بل هو عرضة - ربّما بشكل أكبر - للأهواء والرغبات، وليس قضية واضحة للجميع حتى تكون مدعاة لاتّفاق الأمة، بينما النصوص والإجماعات موجبة للفرقة^(١٦).

ولا يستطيع الطوية هنا أن يجيبنا بأنّ الإجماع مختلف في أصل حجّيته، بخلاف المصلحة؛ لأنّه استعان في إثبات تفوّق المصلحة على الإجماع بأنّ المصلحة توحّد، والنصوص؛ لتعارضها، تفرّق، مع أنّ النصوص لا شكّ في أصل حجّيتها. وبهذا نفهم أنّ الطوية كان ناظرًا لتنزيل حجّية الإجماع أو النصّ على مجال الممارسة التطبيقية. وفي هذه الحال لا يصحّ منه زعم أنّ مرجعية المصلحة توحّد؛ فإنّ البشر أشدّ اختلافًا في تعيين المصالح والمفاسد، سواء على مستوى الكليات والمعايير أم على مستوى التطبيق الميداني.

بل ثمة في مرجعية المصلحة خطورة من ناحية أخرى كان ينبغي أن يُلفت إليها الطوية، وهي خطورة الاستغلال؛ لأنّ التدرّع بالمصالح العليا من أقوى وسائل السلطات الحاكمة للتلاعب بحقوق الناس، بل وبفضايا الدين نفسه. ولم يضع لنا الطوية أيّ

• العلاقة بين النص والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخميني

معيار يجتنبنا خطورةً من هذا النوع، بل هذه المخاطرة عندما تُلصقُ نتائجها بالدين تصبح مقلقةً وحقيقيةً تماماً من الزاوية الدينية، ولذلك كان أمثال: القرافي وابن تيمية على حدّ من قضية المصلحة عموماً.

بل حتّى على مستوى التنظير، وليس التطبيق، ليس مبدأ مرجعية المصلحة في الاجتهاد أمراً مجمعاً عليه. فعلى الأقلّ لبعض الشيعة والخوارج والظاهرية موقفٌ سلبي هنا، وهذا واضحٌ. بل لو كان مجمعاً عليه فإنّ مبدأ مرجعية النصّ أقوى في هذا الإجماع في الأمة من مبدأ مرجعية المصلحة. وإذا قصد من الإجماع على المصلحة أصل قانون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ثبوتاً فهذا لو تمّ فيه إجماعٌ، لكثته غير الإجماع على مرجعية المصلحة بوصفها وسيلةً اجتهاديةً، كما هو واضحٌ، وألمحنا إليه.

بل قد أضاف بعضُ الباحثين - وهو الدكتور مصطفى زيد - أنّ التعارض بين النصوص قضية واقعة في العبادات نفسها، والطوفي لا يقبل بإجراء قانون تقديم المصلحة على النصّ في العبادات، ويرى أنّ التعارض بين الأحاديث له علاجه هنا، ويقدم فيه صيغاً علاجيةً. والإشكالية هي: إذا كان الطوفي يوافق على وجود مرجعيّات علاجية للتعارض القائم بين النصوص، ويعمل عليه في العبادات، فلماذا لا تكون هذه المرجعيّات العلاجية رافعا للفرقة التي تقع بسبب تعارض الأخبار حتّى في غير العبادات؟! بل إنّ الطوفي في آخر رسالته يشرح الموقف في حال تعارض المصالح والمفاسد. فالمشكلة هي هي، وكما يوجد مرجعيّات علاجية في تعارض المصالح والمفاسد توجد كذلك في تعارض النصوص، فما الفرق بين الحالتين؟! ومن ثمّ فزعمه أنّ النصوص متعارضة، فتكون مدعاة لفرقة الأمة؛ فيما المصلحة ليست كذلك، لا يكون له وجهٌ على الخطّين معاً^(١٧).

وأنتي إذ أوافق على هذه الإضافة النقدية، لكنّ لديّ ملاحظة على تفصيل جزئيّ فيها، وهي ملاحظة تطال الطوفي والناقد معاً هنا، وذلك أنّ وجود المرجعيّات العلاجية لا يرفع الفرقة، لا في تعارض المصالح، ولا في تعارض النصوص؛ لأنّ الاختلاف الواسع قائمٌ تارةً في أصل وتعيين المرجعيّات العلاجية؛ وأخرى في كيفية تطبيقها على الوقائع والحالات، وهذا أمرٌ نجده في التعارض المصلحي والنصيّ معاً، وإن كان في النصّي أوضح على بعض الصعُد.

ومن الغريب ما قاله البوطي هنا، من أنّ دعوى تعارض النصوص تعني أنّها ليست من عند الله! فكيف يدّعي الطوي في أنّ النصوص متعارضة، والمفروض أنّها من الله؟ وذلك أنّ تعارض النصوص يُقصد منه ما وصلنا من الروايات المنسوبة، لا تعارض الصادر من النصوص. فغريبٌ جداً من البوطي طرح هذه المداخلة النقدية، وإلا فلماذا يبحث الأصوليون والمحدثون وعلماء الصنعة الحديثية في اختلاف الأخبار وقواعد حلّ التعارض؟

وعلى أيّ حال أصل هذه الإشكالية تفصيلية بالنسبة للطوي؛ ولو أنّه حذفها فلن تتضرر نظريته؛ لأنّ طريقة تقديم دليل نفي الضرر على سائر الأدلة الأولية لا حاجة فيها إلى فكرة الوحدة والفرقة. علماً أنّ فكرة الوحدة والفرقة لا تمثّل دليلاً شرعياً مستقلاً في الاجتهاد حتّى نرجح ما يوجب الوحدة على ما يوجب الفرقة، وإلا لزم القول بسقوط حجّية الأخبار كلّها لما تسبّب به النصوص الحديثية من اختلاف في الأمة، كما قال بذلك الكثير من القرآنيين المتأخّرين والمعاصرين.

أضف إلى ذلك أنّ هناك فرقاً بين الخلاف في الأمة والاختلاف؛ فاختلاف الرأي والاجتهاد رُبما لا يسبّب مشكلة في بعض الأحيان، بل يكون باباً للتيسير على المكلفين؛ بينما الخلاف والصراع والنزاع وضعف آليات الاختلاف هي المشكلة الأكبر في هذه الأمة.

لهذا من الأفضل للطوي التخلّي عن تقديم المصلحة على النصّ ضمن معيارية الوحدة والفرقة، نحو ممارسة تقديم يقوم على أصول دلالية وهرمنوطيقية، استناداً إلى علاقة دليل حجّية المصلحة بأدلة الأحكام الأولية، وهو ما سنتحدّث عنه في المداخلة التالية.

٤- علاقة النصوص الأولية بحديث نفي الضرر

يبدو - أو فهم - من الطوي أنّه يريد تخصيص جميع الأدلة الأولية في الشرع بحديث نفي الضرر، باعتبار أنّها عامّة في كلّ موردٍ من مواردّها لحالة الضرر وغيره، فيكون حديث نفي الضرر أخصّ منها، فيخصّصها.

إنّ علاقة حديث نفي الضرر بأدلة الأحكام الأولية لا تبدو واضحة بسرعة

• العلاقة بين النص والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخميني

للباحث، ويمكن تصوّرها من جهات متعدّدة لمعرفة مدى صوابية تقديم الطوفي لحديث نفي الضرر على سائر الأدلّة التفصيلية في الشرع. ويمكننا هنا ذكر بعض التخريجات المتصوّرة لشرح هذه العلاقة، والتفصيل في محله، وأهمّها:

التخريج الأوّل: ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين. ناقداً نظريّة الطوفي. من رفض العلاقة السلطويّة بين حديث لا ضرر والأدلّة الشرعيّة، فذكر أنّ حديث لا ضرر هو العامّ، والأدلّة التفصيليّة في المجالات المختلفة هي الخاصّ، فالمفترض أن نقول: إنّ حديث نفي الضرر يقرّر عدم وجود ضرر في الشريعة، لكنّه يخصّص بالدليل الدالّ على وجوب العقوبات والحدود مثلاً رغم ما فيها من ضرر، وبهذا الجمع نصل إلى نتيجة تقدّم الأدلّة التفصيليّة على حديث لا ضرر، وليس العكس، خلافاً لما أراه الطوفي^(١٨).

لكنّ هذه المحاولة لم تلاحظ أنّ النسبة الحقيقيّة بين كلّ نصّ خاصّ وبين حديث نفي الضرر هي العموم والخصوص من وجه؛ لأنّ النصّ الخاصّ يثبت أحكامه بالإطلاق الشامل لمورد الضرر وغيره، كوجوب الوضوء الشامل للوضوء الضرري وغيره؛ وحديث نفي الضرر ينفي الضرر في مورد هذا النصّ (الوضوء) وغيره، فتكون النسبة مما لا يقبل تخصيص أحدهما بالآخر، بل لو صحّت فرضيّة هذا المناقش هنا لكان تخصيص الدليل الشرعي التفصيلي بحال عدم الضرر وعدم الحرّج مستحيلاً، ومن ثمّ فيلزم الإبقاء على ثبوت وجوب الصوم ولو لزم منه الضرر أو الحرّج، وهذا غير معقول؛ لأنّه يفضي عملياً إلى تعطيل قانون نفي الضرر ونفي الحرّج، إذ أين سيصبح مورد تطبيقهما في ما دلّت عليه النصوص بإطلاقها أو عمومها الشاملين لمورد الضرر والحرّج؟

وكأنّ المناقش هنا تصوّر أنّ المراد هو نفي الشيء الذي يكون منه الضرر نوعاً، أو يتعنون بالعنوان الضرري نوعاً، لهذا مثل بالعقوبات، مع أنّ ثبوت الضرر في الشرع أعمّ من هذه الحال.

التخريج الثاني: ادّعاء أنّ تقديم حديث نفي الضرر على سائر الأدلّة مبرّره أنّ الحديث وما يحفّ به من مؤيّدات قطعي السند، فيقدّم على الأدلّة الظنّيّة؛ لأنّ تلك الأدلّة سوف تصبح في إطلاقها أو عمومها معارضة لقطعي السنّة، والقاعدة تفرض

علينا طرح ما خالف قطعيّ السنّة.

لكنّ هذه المحاولة تفترض في البداية أنّ حديث نفي الضرر وما يحيط به قطعيّ الصدور، وهذه القطعيّة محلّ خلاف شديد وغير مقنعة. نعم، أصل نفي الضرر في الجملة في الشريعة معلوم، أمّا وجود حديث له عموم أو إطلاق فهو أمرٌ غير محرز بشكل يقيني. بل في المقابل لو صحّ هذا التخريج فلن يتمكن من مواجهة الأدلّة القطعيّة الصدور، كالنصوص القرآنيّة والعديد من نصوص السنّة، وسيجعل ذلك قاعدة نفي الضرر ضيقة الدائرة، وهو ما سيلغي في كثيرٍ من الأحيان قدرتها على التأثير، وهو ما ربّما لن يخدم نظريّة الطويّة أيضاً.

التخريج الثالث: ما أحتل شخصياً أنّه هو مستند الطويّة، وقد تناوله أيضاً بعضُ الأصوليين من الإماميّة، وهو أن يُفترض أنّ العلاقة مع حديث نفي الضرر لا ينبغي أن نجعلها مع كلّ نصّ شرعي على حدة، لتكون النسبة هي العموم والخصوص من وجه، بل نجعلها بين الحديث وبين مجموع الأدلّة الشرعيّة، وبتغيير شكل أحد طرفي العلاقة سوف تتغيّر النتيجة، وسوف تصبح عموماً وخصوصاً مطلقاً؛ فكأنّ حديث لا ضرر يخصّ جميع الأدلّة الشاملة لجميع الوقائع دفعةً واحدة وبما هي مجتمعةً معاً وفي قوّة نصّ واحد، وبهذا يكون مبرّر تقدّم حديث نفي الضرر على سائر الأدلّة هو التخصيص، كما يفهم من الطويّة.

لكنّ هذا التخريج ناقشه السيد الخوئي بأنّه لا يوجد عندنا دليلٌ اسمه مجموع الأدلّة حتّى نوقع التعارض معه، بل ليس بأيدينا إلّا كلّ نصّ قائم بذاته، فالعلاقة يجب أن تكون بين حديث نفي الضرر وكلّ نصّ على حدة^(١٩). وبعبارةٍ أخرى: إنّ اعتبار مجموع الأدلّة دليلاً واحداً فيه عناية زائدة تحتاج إلى تبرير بعد أن كان كلّ دليل هو في حقيقته دليلاً مستقلاً، ولا نملك تبريراً لهذه العناية الزائدة^(٢٠).

لكنّ السيد الصدر رفض هذه المناقشة، واعتبر أنّ الشريعة لما نزلت بالتدرّج، معلنة ذلك في سياستها التبيينيّة، فكأنّها ترى أنّ الفاصل الزمني بين نصوصها منزلٌ منزلة العدم، فيكون الارتباط بين حديث نفي الضرر وسائر الأدلّة بحكم الاتصال، ولولا نصب الشريعة قرينة عامّة على سياستها التدرّجيّة في بيان الأحكام لما قام العرف بتقديم الخاصّ على العام مع الانفصال، فإنّ هذا لا يفهمه العرف إلّا تعارضاً

مستقراً ومستحكماً، وعبر هذه الطريقة تصبح العلاقة الاتصالية بين حديث نفي الضرر ومجموع الأدلة قائمة، وبهذا يقدم عليها بالأخصية^(٣١).

ولا أريد أن أخوض هنا في مناقشات حول هذه الفكرة؛ إذ قد يلزم منها - كما أفاد السيد الحائري - هدم الظهور؛ بسبب تحوّل القرائن المنفصلة إلى قرائن متصلة^(٣٢)، وهذا ما يحدث ما يشبه عندهم الكارثة في الاجتهاد، وفقاً لمعايير الأصوليين في خصائص القرينة المتصلة والمنفصلة. لكن ما أودّ التعليق عليه هنا، مكثفياً به، هو أنّ سياسة التدرّج في بيان الأحكام لا تعني الاتصال أبداً ولا ما في قوّته، ولا يوجب ذلك ربط كلّ نصّ بمجموع النصوص الشرعية ربطاً اتصالياً بالمعنى الدلالي للكلمة؛ لأنّ سياسة التدرّج لا تعني إلاّ أنّ الأحكام تأتي بشكلٍ تدريجي، والبديل الذي كان ينبغي أن يقحمه الصدر هنا هو أنّ النصّ إذا كان في دلالته على صلةٍ بخمسة نصوص من حيث مضمونه فإنّ الفهم العرفي للنصوص يكون بمقارنته بالمجموع، لا بفصل علاقاته مع كلّ واحد على حدة. فلو جاء دليلٌ منفصل يتحدّث عن الضرر على المتوضئ فقال: الوضوء الضروري مرفوعٌ عنكم فإنّ العرف لا يربط هذا الحديث ربطاً منفصلاً بكلّ نصّ نصّ من نصوص الوضوء وأحكامه، فيُحدث التشظّي والتقطيع بينها، بل يربط النصّ بما يتّصل به من حيث المضمون بوصف المتّصل نصّاً واحداً، لا يجعل الحديث قرينةً متّصلةً مع مجموع ما يرتبط به. فكلام السيد الخوئي والسيد الصدر معاً غير مقنع، وفي الوقت عينه يبدو أنّ فكرة نسبة حديث نفي الضرر إلى المجموع معقولة، وخاصةً مع ورود تعبير (في الإسلام) في بعض روايات حديث الضرر. لكنّ مع هذا كلّه يبقى في النفس شيءٌ من إثبات أنّ العرف يعتمد إلى ذلك، فيكون الأمر محتملاً على الوجهين، ولا مرجّح في البين، وإنّ كانت النفس تميل إلى قيام العرف بذلك.

التخريج الرابع: ما يصبّ أيضاً في مصلحة نظرية الطوفي، ورُبّما يكون هو المستكنّ في ذهنه. فبدل أن يذهب الطوفي إلى ممارسة التخصيص المباشر؛ لأنّ التخصيص المباشر قد لا يسمح للطوفي بتقديم حديث لا ضرر على الأدلة الأولى؛ إذ النسبة بينه وبينها هي العموم والخصوص من وجه (بصرف النظر عن التخريج الثالث)، وفي هذه الحال لا موجب للتقديم، بل المتعيّن هو التساقط...

بدل أن يذهب نحو ذلك، كان من الأفضل له استخدام نظرية الحكومة التي انتصر لها - في علاقة لا ضرر بأدلة التشريعات الأولية - جمهور أصولي الإمامية في القرنين الأخيرين، طبعاً لو قبلنا بفهمهم وتفسيرهم لهذا الحديث، ووافقنا على أصل فكرة الحكومة، وكذلك بصرف النظر عن فهم الحكومة هنا وهويتها، حيث يوجد خلاف بين مدرسة النائيين وغيره...، فقد اعتبروا أن الحديث ناظر إلى مختلف الأحكام الشرعية، ويشير إليها، ويعلن نفي الضرر فيها، وخصوصية الحكومة هذه (والتي يفسرها بعضهم بالنظر والإشراف) هي التي تجعل حديث لا ضرر مقدماً، وليست خصوصية نسبة الأخصية؛ لعدم وجودها؛ حيث النسبة هي العموم والخصوص من وجه.

وبهذا نعرف أنه لو تمّ فهم المشهور لحديث نفي الضرر فإنّ الصحيح هو ما ذهب إليه الطوفي من تقديم حديث نفي الضرر على سائر الأدلة الشرعية.

٥- الطوفي ومفارقة التمسك بالإجماع ضد الإجماع

لاحظ بعض الناقدین على الطوفي أنه اعتمد على الإجماع في إثبات تقدم المصلحة على الإجماع؛ وذلك حين اعتبر أنّ قوة المصلحة على الإجماع تكمن في الإجماع على مرجعية المصلحة، بينما الإجماع نفسه محلّ خلاف في الأمة، وغير ذلك، والاعتماد على الأمر المتفق عليه يوجب الوحدة، فيكون أرجح من غيره، وهذا يعني أنّ الطوفي اعتمد على أمرٍ مختلف فيه - وهو الإجماع -؛ لكي يُثبت أنّ المصلحة أرجح من غيرها، وهذا نوعٌ من المفارقة^(٢٣).

لكنّ هذا النوع من الانتقادات لا يصحّ مؤاخذه الطوفي به؛ فالطوفي يبدو عليه الاعتقاد بحجية الإجماع. فقد استند إلى ما يعتقد هو أيضاً به. كما أنه يبدو كونه يصدد مناقشة الرافضين لفكرته في سياق يؤمن بحجية الإجماع ونفوذ منطقته. لهذا استخدم أدلتهم في إثبات نظريته، وهذا رائعٌ. لكنّ لو تمكّن الطوفي من إثبات تقدم المصلحة على الإجماع بمعطيات متفق عليها لكان ذلك أقوى له أيضاً.

٦- من نقد سعة النصّ إلى نقد النصّ نفسه، هل اجتهد الطوفي في مقابل النصّ؟! هناك تهمة رائعة يتهم بها الطوفي، وهي أنه نظر للاجتهاد في مقابل النصّ.

ونريد هنا أن ندرس هذه التهمة ونقومها.

في البداية، ثمة تساؤل يمكن أن يطرح نفسه هنا، وهو أن القاعدة التي أصلها الطوفي في تقدم المصلحة على النص هل تقف عند حدود التعامل بين دليلين ثبتت حجيتهما، لكنتهما تنافيا في موضع مشترك؛ أو أن القضية تذهب أبعد من ذلك؟ وبتعبير آخر: هل تتمكن المصلحة عند معارضتها للنص من تقييد النص وتخصيصه فقط، أو أن لديها القدرة على إبطال النص بشكل تام وطرحه جانبا أيضاً؟ من الطبيعي أن هذا التساؤل سوف يفرض ثلاثة أشكال من العلاقة بين النص والمصلحة، هي:

الشكل الأول: أن تكون حجية النص ثابتة نهائياً، وكذلك حجية المصلحة، لكن يتنافيان في حالة أو ظرف أو موضع معين، كما لو دلّ الدليل على حصر حق الطلاق بيد الرجل، وفي حالة كون الرجل عدوانياً معتدياً على المرأة باستمرار يصبح هذا الحصر مخالفاً للمصلحة.

هنا تعني هذه المناقاة أن إطلاق دليل حصر حق الطلاق بالرجل يعارض إطلاق دليل مرجعية المصلحة، ومركز التعارض هي حالة عدوانية الرجل وإضراره بالمرأة. ومن الواضح في تقديري أن هذا الشكل مشمول لكلام الطوفي. لكن كيف يعالج الطوفي مشكلة من هذا النوع؟ نحن لا نعرف. فهل يعتبر أن تقدم المصلحة على النص يلزم الرجل بالطلاق، أو أنه يذهب بها أبعد من ذلك، فيثبت للمرأة هنا حق الطلاق لنفسها؟ هذا ما يحتاج لتأمل أكثر؛ لفهم توايح نظريته.

الشكل الثاني: أن يكون مركز التناهي مستمراً دائماً على طول الخط، وليس له حالة دون حالة، غاية الأمر أن فترة عصر النص لم يكن فيها هذا التناهي قطعاً أو احتمالاً. وفي هذه الحالة يتنافى الإطلاق الأزمني للنص مع مرجعية المصلحة، ويفترض منطقياً أن يقول الطوفي هنا بتاريخية النص المذكور؛ انسجاماً مع قانون تقدم المصلحة على النص.

وهذا الشكل وإن كان من أشكال الشكل الأول، لكننا فصلناه لمزيد أهميته.

الشكل الثالث: أن يفترض أن النص بتمام حالاته وأزمته وأوضاعه منافٍ

للمصلحة. وفي هذه الحالة يفترض أن يقول الطويفي بنفي صدور النص. وهذا إنَّما يكون عادةً في الطرق الظنَّية لإثبات النصوص، مثل: أخبار الآحاد وغيرها. لا يبدو واضحاً من الطويفي أنه يتحدَّث عن هذه الحالة، وإنَّ بدا من الشيخ البوطي نسبة ذلك منه إلى الطويفي^(٢٤). لكنَّ توابع نظريته يفترض أن تطال ذلك منطقياً، ومن ثمَّ فيكون من شروط ثبوت حجِّية الطرق الظنَّية الأخرى عدم منافاتها مع المصلحة.

والسؤال: هل نظريَّة الطويفي هنا تجعل العلاقة المتعاكسة بين النصِّ والمصلحة من نوع علاقة التعارض أو من نوع علاقة التزاحم؟

هذا السؤال في غاية الأهمِّية؛ لأنَّنا لو جعلنا نظريَّة الطويفي من شؤون باب التعارض بين الأدلَّة فهذا يعني أنَّ المصلحة تهدم إطلاق أو عموم النصوص في حالتها، أو تهدم حجِّية النصِّ تماماً؛ بينما لو قلنا بأنَّ مرجع نظريَّة الطويفي هو التزاحم فهذا يعني أنَّ النصوص سالمة من حيث إطلاقاتها وعموماتها، كلِّ ما في الأمر أنه في حالة تزاحم امتثال دليلين شرعيين، هما: النصِّ والمصلحة، ولا يتسنَّى الجمع بين الامتثالين المذكورين، نأخذ بالأهمِّ، وهو مفاد المصلحة عند الطويفي. وهذا كله على بعض النظريات في التمييز بين التعارض والتزاحم.

إذا فسَّرنا العلاقة بأنَّها علاقة تزاحم فيجب حذف الشكل الثالث المتقدِّم من أشكال التنافي بين النصِّ والمصلحة؛ لأنَّ علاقة التزاحم لا يمكنها أن تكون موجودة في حالة التنافي المطلق، فيما يبقى الشكل الأوَّل، ورُبَّما - بشيءٍ من التكلِّف - الشكل الثاني أيضاً؛ أمَّا لو قلنا بأنَّ الحالة هي حالة تعارض فالأشكال الثلاثة متصوِّرة.

وإذا جعلناها من نوع التعارض فما هو المرجِّح لتقديم المصلحة على النصِّ؟ يجب الطويفي هنا بأقوائيتها، وبناء الشريعة عليها.

والراجع بالنظر أنَّ الطويفي فهم الأمر على أنه تعارضٌ. وهذا منسجمٌ مع تخريج الموقف وفقاً لنظريَّة التخصيص أو الحكومة بما يفهم من كلامه. وبناءً عليه يأتي السؤال: ما هو نوع المرجِّح لتقديم المصلحة على النصِّ عند التعارض، فنهدم إطلاق الدليل أو نسقط أصل حجِّيته؟

• العلاقة بين النص والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخميني

ويمكن الجواب . انتصاراً لموقف الطوفي . بأنه ما دامت الشريعة الواقعية مقيّدة في جميع أحكامها برعاية المصالح فهذا يعني أنّها مقيّدة ذاتاً بعدم الثبوت وعدم الشمول لأيّ موردٍ يكون على خلاف المصلحة . فإذا أدركنا المصلحة بسبيلٍ معتبرٍ شرعاً فهذا يعني أنّ هذه الحال التي أدركنا فيها المصلحة يفترض أن تكون خارجةً عن الشريعة ، وتلقائياً لا يكون من المعقول أنّ النصّ يشملها؛ لأنّ النصّ لا يشمل ولا يخبر إلا عن الشريعة الواقعية ، المفروض أنّها مقيّدة بعدم معارضة المصلحة . وبناءً عليه كلّ الحجج الصدوريّة والدلالية لا يشمل دليل حجّيتها حالة كونها معارضة للمصلحة . فمجيء دليل حجّية المصلحة على عكس مفاد النصوص يوجب تقدّمه عليها .

بل يمكن القول بأنّ الظنّ بعدم المصلحة في حالة ما يوجب سقوط الظنّ بصدور الحديث أو إطلاقه وعمومه . وأدلة حجّية الظنّ الصدوري أو الدلالي مقيّدة بعدم وجود ظنّ على خلافها ، والمفروض وجوده هنا ، فتسقط عن الاعتبار . وهذا ما ينتج تقدّم المصلحة على النصّ عملياً ، بمعنى زوال حكم النصّ في حال الظنّ بعدم المصلحة ، فضلاً عن القطع .

ولكنّ هذه العملية برمتها تقوم على :

أ- أصل قدرة العقل موضوعياً على كشف المصلحة أو المفسدة ، ولو بمستوى الظنّ .

ب- ثبوت كون الإدراك العقلي الظنّي للمصلحة أو المفسدة قد ثبتت له الحجّية من الشارع ، حتّى في حال تعارضه مع نصوص ولو ظنّية معتبرة .

والخصوصية الأولى أكثر أهميّة هنا؛ لأنّها لو لم تثبت لم يكن يمكن للمصلحة فعل شيء على الإطلاق . بينما الخصوصية الثانية تعترف بقدرة العقل على تحصيل ظنّ موضوعي بالمصلحة أو المفسدة ، غاية الأمر لم تثبت له الحجّية . وهذا وإن لم ينتج عنه حكم شرعي ، ومن ثمّ لا يصلح لمعارضة دليل شرعي ، لكنّه - كما رأينا - يمكن أن يسقط حجّية ظنّ صدوري أو دلالي . وهناك فرقٌ بين سبيلٍ يثبت حكماً شرعياً؛ لأنّه سبيل حجّة ، فيعارض حجّةً أخرى؛ وسبيلٍ آخر لا يثبت ذلك ، لكنّه يسلب سبيلاً حجّةً عناصر حجّيته .

والآن لننظر: هل سعى الطوي في لإثبات هاتين الخصوصيتين؟

الجواب بالإيجاب؛ فقد اعتبر أنّ العقل لديه قدرة معرفة المصالح في غير العبادات؛ وفي المقابل اعتبر أنّ حديث نفي الضرر يمنح شرعيةً لهذا الإدراك العقلي عملياً. وبهذا كله نكتشف أنّ الطوي لم يجتهد في مقابل النصّ، كما صوّره بعض خصومه، بل طبق تماماً ما يطبقه سائر الفقهاء عند استخدامهم حديث نفي الضرر في مجال الأضرار، لا في مجال المصالح والمفاسد؛ فهم يسمحون للعقل من جهة إدراك الضرر ولو بسبيل لا يبلغ رتبة اليقين القطعي، مثل: الرجوع لأهل الخبرة؛ حيث يقبلون بقول أهل الخبرة في إثبات ضرورية الصوم مثلاً، ثم يستخدمون حديث نفي الضرر لنفي وجوب الصوم في هذه الحال. والذي فعله الطوي هو العملية نفسها، فسمح للعقل بإدراك المصلحة والمفسدة إدراكاً بالعلم العادي، ثم منح هذا الإدراك حجيةً وتأثيراً على تقييد سائر الأحكام بحديث نفي الضرر، بعد أن فسّره بمعنى المصلحة والمفسدة.

بل بإمكان الطوي هنا أن يناقش الفضاء الحنبلي والمالكي عامةً، بأنكم عندما اعترفتم بحجية المصلحة المرسله آمنتم بإمكان العبور من إدراك المصلحة إلى إدراك الحكم الشرعي، وعملية وعي المصلحة عقلياً لا فرق فيها بين وجود نصّ وعدمه. فالعملية نفسها التي مارستها في مورد الإرسال يمكنني أن أمارسها في مورد النصّ. فهل العقل هناك غير العقل هنا؟! وهل ميكانيكنا الاكتشاف هناك غيرها هنا؟! أليس من المنطقي في فضاء حنبلي يؤمن بالمصالح المرسله وسدّ الذرائع أن تكون المصلحة منكشفة لنا، فلماذا تنكشف لنا حال فقدان النصّ ولا تنكشف حال وجوده؟ وما هو الفارق المعرفي والوجودي هنا؟ نعم، غاية ما في الأمر أنّ النتيجة هنا سوف تعارض نصّاً، وقد رأينا أنّ معارضة نصّ لا تعني سوى معارضة دليلٍ لدليل آخر، فينبغي إجراء قواعد التعارض هنا، وليس سلب الوعي العقلي بالمصلحة أصل وجوده من الأوّل أو حجّيته، إلاّ بدليل منفصل، أو بإثبات قصور دليل حجّيته عن الشمول لغير حالة الإرسال (وهو ما يمكن ادّعاءه جزئياً في بعض أدلة حجّية المصلحة). وبهذا نكتشف أنّ الأخذ على الطوي كونه اجتهد في مقابل النصّ غير صحيح، وخاصةً في الفضاء السنّي. والغريب أنّ بعض نقاد الطوي يأخذ عليه أنّ

نظريته ليست سوى تقديم نص على آخر، لا تقديم المصلحة على النص، كما رأينا سابقاً؛ فيما بعض آخر يأخذ عليه أنه يجتهد في مقابل النص! وفي ظني أن كلا الإشكاليين غير صحيح، ولو أريد مناقشة الطوفي فالأفضل الذهاب نحو مفروضاته وأصوله وأدلته مباشرة.

٧- الشيخ أبو زهرة وتهمة تقديم الطوفي المصلحة على الدليل القطعي

ورغم هذا كله، يبدو أن الشيخ محمد أبو زهرة يعتبر أن مركز الخلاف بين الفقهاء والطوفي هو أن الطوفي جعل مركز التعارض قائماً بين النص القطعي السند والدلالة وبين المصلحة، لا بين النصوص الظنية سنداً أو دلالة وبين المصلحة، وإلا فمَنْ قبله قبلوا بنوع من التعارض وتقديم المصلحة على النص في حالات الظن، وهذا معنى موافقة مالك على تخصيص الظن بالمصلحة، بل هذا معنى أنهم يعتبرون الخبر الأحادي شأناً الممتنع عندما يعارض مصلحة أيضاً، فلا يأخذون به^(٢٥).

معنى هذا الكلام أن ما يختلف فيه المشهور مع الطوفي هو النصوص القطعية سنداً ودلالة. وهذا ما سوف يعقد الموقف أمام الطوفي جداً، ويجعله بالفعل في مقابل النص! فهل صحيح أن الطوفي يدعي ذلك؟ ولو ادّعاها فهل يكون كلامه غريباً أيضاً، أو يمكن فرض تخريج له لو صحّت أصوله ومبتيياته التحتية دون التورط في الاجتهاد في مقابل النص؟

وبالذهاب أكثر عمقاً في ما طرحه الطوفي يمكن أن تثار أسئلة مشروعة، وهي: إن الطوفي حيث كان هناك إدراك للمصلحة كان لا يتعقل حجية النص؛ لأن النص مبني على عدم معارضة المصالح، لكن السؤال الأكثر جدية أمام الطوفي هو: كيف تستنى للعقل أن يدرك المصلحة وهو يرى نصاً. وخاصةً القطعي منه. على خلاف إدراكه؟

إن السؤال هنا منقلب على الطوفي، فبدل أن يقول لنا: كيف اقتنعت بوجود حكم شرعي مع أنه منافي للمصلحة؟! نقول نحن له: كيف اقتنعت بمنافاة المصلحة في مورد وجود دلالة من نص؟!

لعل ما يرجح كلام أبو زهرة هو أن الطوفي نفسه يصرح بأنه يتكلم عما هو

أبعد من نظرية المصالح المرسله، ويبيد نفسه وكأنه مختلف عن البقية. لكن نصوص الطوي في لا تساعد على افتراض الشيخ أبو زهرة دائماً؛ فالرجل لم يُشير إطلاقاً إلى فكرة النص القطعي، بل بالعكس تعامل مع النصوص على أنها مبهمه فيما المصلحة قاطعة، وهذا يرجح أن نظره إلى نصوص تحتمل أوجهاً أخرى، وليست قاطعة السند والدلالة.

بل ثمة نص في رسالة الطوي قد يكون شاهداً على عكس تفسير أبو زهرة له، حيث يقول: «وأما النص فهو إما متواتر أو آحاد، وعلى التقديرين فهو إما صريح في الحكم أو محتمل. فإن كان متواتراً صريحاً فهو قاطع من جهة منته ودلالته، لكن قد يكون محتملاً من جهة عموم أو إطلاق، وذلك يقدر في كونه قاطعاً مطلقاً. فإن فرض عدم احتمال من جهة العموم والإطلاق ونحوه، وحصلت فيه القطعية من كل جهة، بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه، منعنا أن مثل هذا يخالف المصلحة، فيعود إلى الوفاق. وإن كان آحاداً محتملاً فلا قطع. وكذا إن كان متواتراً محتملاً، أو آحاداً صريحاً لا احتمال في دلالته بوجه؛ لفوات قطعته من أحد طرفيه، إما منته أو سنده»^(٣٦).

فهذا النص يبدو مانعاً عن الخروج باستنتاج أبو زهرة لمقصود الطوي. فالطوي يرفض أن يكون النص القطعي من تمام جهاته مخالفاً للمصلحة، وهو بهذا لا يرى موضوعاً لنظريته في دائرة القطعيات النصية، فكيف يناقشه أبو زهرة بأن محل نزاعه ليس سوى القطعيات؟!

ولو سلمنا أن الرجل يتحدث عن النصوص القطعية تماماً فإن كلامه يظل يحظى بقدر من المعقولية في التصوير؛ وذلك أن الطوي يريد أن يفتح ثغرة في قطعية النص عند معارضته للمصلحة؛ لا في حجية النص القطعي بعد المعارضة. فالنص لولا المعارضة كان قطعياً، لكن بمجرد أنه عارض مصلحة فهذا يجعله في دائرة الإبهام، ولهذا عبّر عنه الطوي بالمبهم. ومرجع كلام الطوي إلى اعتباره النصوص والدلالات ذات خاصية رخوة، بمعنى أنها قابلة لاهتزاز اليقين بها نتيجة دخول أي عنصر إضافي على الخط، وهذا هو مسلك العديد من الهرمونوطيقيين، بل والأصوليين أيضاً؛ فاليقينية متفرعة على رصد تمام العوامل الداخلية والخارجية في النص، ودخول عنصر

● العلاقة بين النص والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخميني

معارضة المصلحة يهدم هذه اليقينيّة، فعندما يعارض النصُّ القطعي - لولا المعارضة - المصلحة فهو في الحقيقة يعارض نصّاً آخر، وهو حديث لا ضرر، كما يعارض عنده الكثير من نصوص التعليقات وبناء الأحكام على المصالح، ويعارض النزعة المقاصديّة التي تجعل العبرة بالمقاصد، لا بالوسائل. فهذه العناصر المجتمعة تُحدث في النصّ القطعيّ اهتزازاً في قطعيتّه، وبهذا يمكن التخلّي عن إطلاقه بعد ذلك. لستُ أريد الانتصار للطوفي بقدر ما أريد محاولة فهمه بطريقة معقولة، وإلاّ فالحديث عن إمكانات العقل سوف يأتي التعليق عليه، وهل العقل بمعارضة نصّ قطعي - لولا التعارض - يمكنه أيضاً أن يدّعي اليقين أو حتّى الظنّ في قضايا عمليّة متشابكة ومعقّدة أو لا؟

٨- الطوفي والشيعة وفكرة النسخ والتخصيص بعد النبيّ

يتهم الإمامُ محمد أبو زهرة الطوفيّ بأنّه أخذ أو التقى بفكرته التي طرحها مع الشيعة. ويشرح هذه القضية من خلال قوله بأنّ الشيعة يقولون بالنسخ والتخصيص للشيعة المحمديّة بعد وفاة النبيّ ﷺ من قبل الأئمّة، اعتماداً على الاجتهاد. وإنّ تخصيص الطوفيّ الشريعة بالمصلحة يلتقي مع تخصيص الشيعة لها بالاجتهاد الصادر من أئمّة أهل البيت^(٢٧). كما يعتبر الدكتور محمد يوسف موسى أنّ نظريّة الطوفيّ تفتح باب النسخ بعد وفاة النبيّ ﷺ، الأمر المرفوض جملةً وتفصيلاً^(٢٨).

ولست هنا بصدد الحديث عن مذهب الطوفيّ، فهذا ألمحنا له سابقاً. لكنّ ما يهمني هو شرح فكرة الطوفيّ، وتصوّر الشيعة لأئمّتهم؛ لأكتشف أنّ أبو زهرة أخطأ في فهم الاثنين معاً:

١- أمّا الشيعة، فلا يقولون بتخصيص الشريعة النبويّة بالاجتهاد الصادر عن أئمّة أهل البيت عبر علوم تلقوها، بل هم منقسمون في هذه القضية: فبضعهم لا يرى أنّ أهل البيت يقومون بإضافة أيّ شيء على الشريعة الواردة في الكتاب والسنة، وإنّما يمارسون شرحاً لها. وانطلاقاً من عصمتهم فإنّ شرحهم لها هو الشرح مضمون الصحّة وسط شروحات المسلمين الأخرى. ووفقاً لهذا الفريق لا يوجد تخصيص ولا نسخ للقرآن، ولا للسنة النبويّة.

أمّا الفريق الآخر، فرغم كونه يعتقد بأنّ الأئمة لديهم ولايةً تشريعيةً، وكأنّهم يقبلون بأنّ الشريعة لم تصدر لعموم الناس كلّها، لكنّهم يعتقدون بأنّ الجزء المتبقي من الشريعة قد اختصّ النبيّ أو الله سبحانه وتعالى به أهل البيت؛ لكي يبيّنوه للناس بالتدريج. فالمخصّص الصادر من أحد أئمة أهل البيت ليس منطلقاً من الاجتهاد، كما تصوّر أبو زهرة، بل هو مأخوذٌ من النبيّ أو الإلهام الإلهي، وهو جزءٌ من الشريعة المحمّدية من الأصل، غاية الأمر أنّ البيان له قد تأخّر إلى ما بعد وفاة النبيّ. وقد بحثنا هذا الموضوع بالتفصيل، وقلنا بأنّ أهل البيت ليس لهم ولاية تشريعية، بل هم شرّاحٌ للكتاب والسنة. نعم، لهم ولايةٌ تدييرية على مستوى إدارة السياسة الشرعية^(٢٩).

٢- وأمّا الطوفي، فالرجل لا يقول بنسخ الشريعة بالمصلحة ولا بتخصيصها بها بعد وفاة النبيّ، بل كلّ ما يراه أنّ حديث نفي الضرر أصلٌ مرجعيةٌ معرفيّةٌ جديدة هي المصلحة. وهذا يعني أنّه كلّما خالف النصّ المصلحة انكشف أنّه ليس فيه إطلاق شامل لهذه الحال، أو أنّ إطلاقه غير حجّة. وما الفرق بين طرح الحديث لشذوذ متته بمخالفته المصلحة والمقاصد الشرعية وبين طرح إطلاق الحديث لشذوذه بمخالفته المصلحة الشرعية؟! فلماذا قبل أبو زهرة من البقية فعل ذلك في الحديث، ولم يقبل من الطوفي؟! وأمّا قصة النصّ قطعيّ السند والدلالة فقد توقّفنا عندها قبل قليل، فلا نعيد.

فما ذكره أبو زهرة مؤاخذاً الشيعة والطوفي معاً في غير محلّه.

٩- البوطي وتناقضات الطوفي

يلاحظ الشيخ البوطي على الطوفي وقوعه في التناقضات. ويذكر لذلك مثالين عمدة، يرى أنّه لو لاحظناهما فهما «كافيان لإسبال حجاب الإهمال على مجموع أدلّته وبراهينه التي ساقها إلى دعواه».

وهذان المثالان هما:

أ. صرّح الطوفي في بداية رسالته بأنّ أدلّة الشرع تسعة عشر، وذكر منها المصلحة المرسلّة، ثم قال بأنّ أقوى هذه الأدلّة هو الكتاب والسنة، ثم لما تحدّث عن

● العلاقة بين النص والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخميني

معارضة المصلحة للكتاب والسنة والإجماع قدّم المصلحة على النصّ والإجماع، فكيف يكون النصّ والإجماع أقوى الأدلّة، ثم تكون المصلحة، التي هي من سائر الأدلّة، مقدّمةً عليهما في الوقت عينه؟!

ب - إنه يقول في تفسير حديث لا ضرر بأنّ معناه أنّه «لا لحوق ضرر شرعاً إلاّ بموجب خاصّ مخصّص»، ثم بعد ذلك يجعل المصلحة مقدّمة على كلّ الأدلّة، فإذا كان هذا حال المصلحة، فمن هو الذي سوف يقوم بتخصيص دليل نفي الضرر؟^(٣٠).
كما أخذ الدكتور مصطفى زيد على الطوفي تناقضه حين اعتبر أنّ المصلحة متّفقٌ عليها، وفي الوقت عينه تحدّث آخر الرسالة عن تعارض المصالح والمفاسد، ليضع لها حلاً، فكيف تكون المصلحة متّفقاً عليها، وتكون مثل هذه المعارضات قائمة؟^(٣١).

ولكنني أعتقد بأنّ إشكاليّة المفارقة في كلمات الطوفي غير مقنعة؛ وذلك:

أولاً: إنّ تهافت كلامه في موضوع أقوائيّة النصّ والإجماع على المصلحة مع قضية المصلحة المرسلّة لا يصلح تناقضاً؛ لأنّ كلامه متّصل واضح في أنّه ما يزال بصدد التوضيح، فيوضّح بعضه بعضاً. وإلاّ فالإشكال في محلّه، وخاصّة نتيجة ما قلناه سابقاً، من أنّ ميكانيزما الاجتهاد في المصلحة المرسلّة هي بعينها في المصلحة في مورد النصّ، إلاّ إذا قال الطوفي بأنّ أقوائيّة النصّ والإجماع في مورد التعارض مع سائر الأدلّة، والمفروض أنّ المصلحة المرسلّة لا موضوع لتعارضها مع النصوص؛ لأنّ موضوعها انعدام النصّ، فيرتفع الإشكال عن الطوفي.

ثانياً: إنّ المثال الثاني يشكّل نقداً قوياً على الطوفي لو صحّ، وليس مجرد تهافت بياني، كما في المثال الأوّل لو صحّ. لكنّ البوطي في تقديري لم يلتفت إلى مراد الطوفي. وما يوضّح مراده هو مراجعة ما توصّلت إليه آخر أبحاث علم أصول الفقه عند الإماميّة. فالطوفي اعتبر أنّ حديث نفي الضرر يخصّص جميع الأدلّة الأوليّة، وفي الوقت عينه لاحظ أنّ هذا الحديث لو تمّ فسوف يواجه أدلّة تشرّع الضرر بكلّ صراحة، بل هي ناظرة وخاصّة بقضايا الضرر، فأراد أن يفصل التشريعات الضرريّة عن التشريعات غير الضرريّة بذاتها، فجعل حديث نفي الضرر مخصّصاً لكلّ النصوص التي تقدّم تشريعات غير ضرريّة بذاتها، كالوضوء والغسل والصلاة، فيما

أخضع حديث نفي الضرر، فخصَّصه بالأدلة الدالة على التشريعات الضرورية بذاتها، من نوع العقوبات والحدود، فلا يصحَّ إشكال البوطي عليه.

بل نصُّ الطوفي واضحٌ في تمييزه للأمور، حين يقول متحدثاً عن مقتضيات النصِّ والإجماع - والغريب أنَّ البوطي نقل هذا النصَّ عنه أيضاً -: «وإنَّ اقتضيا ضرراً فإمَّا أن يكون الضرر مجموع مدلوليهما أو بعضه؛ فإنَّ كان مجموع مدلوليهما فلا بُدَّ أن يكون من قبيل: ما استثني من قوله عليه الصلاة والسلام: لا ضرر ولا ضرار، وذلك كالحدود والعقوبات على الجنایات؛ وإنَّ كان الضرر بعض مدلوليهما فإنَّ اقتضاه دليلٌ خاصٌّ أتبع الدليل؛ وإنَّ لم يقتضه دليلٌ خاصٌّ وجب تخصيصهما بقوله عليه الصلاة والسلام: لا ضرر ولا ضرار؛ جمعاً بين الأدلة».

فنحن نلاحظ الطوفي يميِّز بين التشريعات الضرورية بذاتها والتي تكون أدلتها متمخِّضة لما هو ضروري، وبين غيرها، فيخصِّص أدلة التشريعات بلا ضرر، بينما يخصِّص لا ضرر بدليل التشريع الضري بذاته، كالعقوبات.

وهذه هي الفكرة التي تناولها الأصول الشيعي لاحقاً تحت عنوان تفسير التشريعات الضرورية في ضوء كلفة وحكومة قاعدة لا ضرر على مختلف التشريعات، وسلوكوا في ذلك مسالك متعدِّدة، وكانوا بصدد رفع الوهن المتصور على حديث لا ضرر من حيث كثرة التخصيصات العارضة عليه.

وبهذا يظهر أنَّ الطوفي لم يتورط في أيِّ خطأ. لكن مع ذلك يمكننا أن نأخذ عليه هنا خلطه بين تفسير حديث نفي الضرر بالضرر بالمعنى الخاص، وهو النقص في النفس أو البدن أو الأطراف أو المال، وبين الضرر بمعنى المفسدة في مقابل المصلحة؛ فإنَّ محاولته ترتيب العلاقة بين حديث نفي الضرر وسائر الأدلة بنوعيتها: المتمخِّض للضرر وغيره، ينبغي أن يقوم على التفسير الخاص لفكرة الضرر، وهو التفسير الذي لا ينفع الطوفي في أصل نظريته في تقديم المصلحة على النصِّ. أمَّا لو فهمنا الضرر بمعنى المفسدة في مقابل المصلحة فإنه لن يكون هناك تخصيصٌ لحديث نفي الضرر؛ لأنَّ التشريعات الضرورية بعنوانها، كالحدود، ليست مفسدة، بل هي مصلحة حتى لمن يقع عليه الحد في كثير من الأحيان، فضلاً عن غيره. إلا إذا قيل بأنَّ الطوفي فهم من الضرر في الحديث الأعم من معنى النقص والمفسدة!

١٠- مفارقة التخصيص بالمصلحة مع إباء النصوص عن التخصيص

هذه المداخلة قدّمها الشيخ البوطي، حيث ذهب إلى أنه لو فرضنا أنّ الطوفي يقصد معارضة المصلحة للنصّ بنحو التخصيص، لا بنحو النسخ، فإنّ النصوص التي بين أيدينا آبيةٌ عن التخصيص الزائد، بمعنى أنّ النصّ القرآني ونصوص السنّة والإجماع وسيرة الصحابة بأقوالهم وأفعالهم وسكوتهم وغير ذلك قد أنهى مجال التخصيص، فلو كان ثمة تخصيصات للعمومات غير ما وصلنا فكيف سكت النبيّ والصحابة عن التخصيص، ولم يشرحوه لنا، ممّا يكشف عن أنّ هذا التخصيص غير وارد على العامّ، وإلاّ لزم من ذلك جهل الصحابة بمدلولات النصوص والقدر المراد منها، أو أنّ علينا أن نلتزم بالنسخ، وهو واضح الفساد^(٣٢). وبعبارة أخرى: إنّ كلام الطوفي معناه أنّ التخصيص مستمرٌّ في النصوص إلى يوم القيامة، ويمكن أن يطرأ عليها بشكل متواصل ودوّري.

لكنّ هذه المحاولة النقديّة غير مبرهنة في القاعدة التي تقوم عليها؛ وذلك:

أولاً: من قال بأنّ هذا التخصيص الذي مارسناه نحن بالمصلحة لم يصدر عن النبيّ أو الصحابة، بحيث لم يصلنا، أو لم نفهمه نحن من النصوص بعد، فهل وصلتنا كلّ تفاصيل الوقائع والأقوال التي تحققت في القرن الهجريّ الأوّل؟! إنّ هذه دعوى كبيرة في أن نقول بأنّ المشهد التاريخي في قضايا تتصل بتفاصيل الأحكام والنصوص هو كونه تحت سلطاننا ومشهودٌ واضح لنا! بل لو كان الأمر كذلك فما معنى الاجتهاد في ما لا نصّ فيه؟ وما معنى القياس والمصلحة المرسلّة وسدّ الذرائع وغير ذلك؟ فكيف نلجأ إلى كلّ هذه السبل الاجتهاديّة، مفترضين أنّ نتائجها لم تصدر في الكتاب والسنّة، ولم يشرحوها لنا الصحابة؟! وإذا كان النبيّ والصحابة قد وضعوا لنا معايير من نوع القياس والمصلحة المرسلّة وسدّ الذرائع والاستحسان وغيرها، مكتفين بوضع المعايير في إرشادنا لمعرفة الأحكام الشرعيّة، فإنّ الطوفي بإمكانه هنا أن يدّعي أنّ الشرع قد منحنا أيضاً - بحديث لا ضرر - معياراً لنقوم بتطبيقه بأنفسنا.

ثانياً: إنّ بعض أشكال التخصيص والتقيد التي قد يدّعيها الطوفي لا موضوع لها في تلك الأزمنة حتّى تصدر فيها نصوصٌ، كما في كثير من محاولات تطبيق نظريّة المصلحة في العصر الحديث. وتكفي نظريّة الطوفي قيمةً أنّها قادرةٌ على التدخّل

في الوقائع النازلة والمسائل المستحدثة التي لم يكن لها موضوع في سالف الأزمنة، ولكونها تقع لفظاً ضمن عامٍّ أو مطلق. وفي هذه الحال عدمُ عثورنا على المخصَّص لا يجعل النبيَّ أو الصحابة مقصَّرين، ولا يسمح لنا بفرض انتهاء إمكانات التخصيص في العمومات والتقييد في المطلقات.

وعليه، فهذه الإشكالية الناقدة للطوي في غير محلها أيضاً.

١١- مديات منطقيّة التمييز بين العبادات والمعاملات عند الطوفي

التمييز بين العبادات والمعاملات ظاهرة عرفها الفقهاء المسلمون منذ فجر تاريخ الفقه الإسلامي. وغالباً ما كان ينظر للعبادات على أنها مكانٌ مغلقٌ أسراري غير مفهوم، فيما كانت المعاملات مسرحاً للتحليل العقلاني البشري، وكانت يدهم مبسّطة فيها أكثر. وهذا شيء نجده في أدبيات الفقه الإسلامي إلى يومنا هذا.

الإشكالية تكمن في أنّ الطوي في ميز بين العبادات والمعاملات، باعتبار أنّ العبادات هي حقّ الله، فيما المعاملات هي شؤون بشرية. وحقّ الله لا يُعرف إلاّ منه. وقد لاحظ الباحث مصطفى زيد أنّ هذا التمييز غير منطقي؛ فإذا كانت العبادات والمعاملات مبنية على المصالح فهي كذلك في الاثنين معاً، فلا داعي للتمييز^(٣٣).

لكنّ الدكتور زيد لم يأخذ بعين الاعتبار ادّعاء الطوي أنّ إمكانات العقل في العبادات ضعيفة، بخلاف المعاملات. فلم يغيّر الطوي الموقف تبعاً للتمييز في بناء العبادات والمعاملات على المصالح، بل هو يعترف بأنها جميعاً مبنية عليها، لكنّه لما أقرّ بعجز العقل عن معرفة المصالح في العبادات؛ كون العبادات حقاً إلهياً لا يُعرف إلاّ به، التزم بهذا التمييز، ومن ثمّ فمداخلة مصطفى زيد غير منطقيّة.

وهذا يعني أيضاً أنّ الطوي ليست مشكلته في حكومة حديث نفي الضرر على أدلة العبادات، بل لم أجد رفضاً منه لذلك. كلّ ما في الأمر أنّ هذه الحكومة تحتاج في مقام التنزيل إلى اكتشاف المصلحة والمفسدة في العبادات، الأمر غير المتوقّر فيها. فالطوي ليست مشكلته مع القواعد والتقعيدات، بل مشكلته ميدانية بامتياز هذه المرّة.

لكنّ بالعودة إلى الطوي، هل كان منطقيّاً في تمييزه إمكانات العقل بين

المعاملات والعبادات أو لا؟

أعتقد أنّ إطلاق دعوى عجز العقل عن الولوج في مجال العبادات غير مفهومة وفقاً لبناءات أمثال الطوفي، وخاصةً أنّ بعض الشواهد التاريخية التي ذكرها عن الصحابة لتأسيس فقه المصلحة ترتبط بالعبادات. فبعض قضايا العبادات مما يبدو واضحاً في أسرارته، وهذا لا نشكّ فيه، لا أقلّ في كونه أسرارياً بالنسبة إلينا إلى اليوم، وفي حدود نموّ وتطوّر عقولنا وعلومنا؛ لكنّ بعضاً آخر يُفترض بعقليّة مصلحيّة، مثل: عقليّة الطوفي، أن تقبل بإمكان كشفه، وخاصةً أنّ النصوص التعليليّة العامّة والخاصّة موجودة في العبادات كما هي موجودة في المعاملات، والطبيعة الغامضة في بعض المعاملات تشابه الغموض الذي في بعض العبادات. فلماذا كانت الأيام العشرة الإضافيّة على الأشهر الأربعة في عدّة المتوفّى عنها زوجها؟! ولماذا كان استبراء الأمة بحيضة واستبراء المطلّقة بالعدّة الكاملة؟! وإذا جعل الطوفي هذه الأشياء من ضمن المقدّرات الشرعية التي يريد إلحاقها بالعبادات فنحن نسأله: لماذا لم يكن الموضوع مفهوماً في سياق الدعوة إلى الدخول على الصلاة منتظفاً، أو لكون وضع الماء على هذه المواضع لمصلحة المزيد من التنبّه عند الإنسان وبعض النشاط فيه؟! ولماذا لا نفهم النهي عن الرفث في الحجّ على أنّه لأجل مصلحة هجران الدنيا في هذه الرحلة الإلهيّة؟! ولماذا لا نفهم تشريع الصوم على أنّه ترويض النفس على الانقطاع عن شهوة البطن وتذكّر الفقراء؟! ومن ثمّ لماذا لا تكون هذه مصالح مظنونة من وراء هذه العبادة؟!

إنّ تهيبّ الطوفي دخول فضاء العبادات ليس مفهوماً من الزاوية الموضوعيّة، وإنّ كان مفهوماً لي من الزاوية النفسيّة، من حيث ارتباط العبادات والطقوس بالهويّة الدينيّة. ولهذا نرى أنّ الرئيس التونسي الأسبق الحبيب بورقيبة (٢٠٠٠م) تجرّأ في ستينيات القرن العشرين - منطلقاً من فقه المصلحة - على القول بأنّ الصوم اليوم؛ حيث يضعف الاقتصاد ونحن بحاجة للنهوض، وهو مصلحة عالية، لزم تجميده أو تعديله على العمّال، وحاول ثني الحجيج عن الذهاب إلى مكّة؛ باعتبار ما يؤثّر ذلك من خروج الأموال والنقود إلى الخارج وإضعاف الاقتصاد. وكون العبادات حقّ الله لا ينبغي أن تكون جميع التشريعات حقّ الله في العباد أيضاً.

بهذا لا نفهم وجه التمييز على إطلاقه بين العبادات والمعاملات؛ بحجة العجز عن الفهم تارةً، والقدرة عليه أخرى. فلم أجد إلى اليوم فقيهاً أو باحثاً قدّم لنا مقارنة تحليلية معمّقة لإثبات كلية هذا التمييز الراجح بين المسلمين.

١٢- تحديات العقل، هل يمكن إعادة إنتاج نظرية الطوفي مقاصدياً؟

كان أحد أكثر الإشكالات أهميّة على نظرية الطوفي هو قياس درجة قدرة العقل الإنساني على اكتشاف المصالح^(٣٤)، بحيث يمكن من خلال طاقته تعطيل النصوص كلاً أو جزءاً. وقد سبق أن تحدّثنا عن هذا الموضوع في أكثر من مناسبة. فعن أيّ عقلٍ يحدّثنا الطوفي والفكر الإنساني ما يزال مشغولاً منذ آلاف السنين بمعرفة المصالح من المفسد، والخير من الشر؟! وما هي مذاهب الفكر الرأسمالي والليبرالي والاشتراكي والشيوعي والوجودي تتعارض وتتصارع في فهم معنى الخير والشرّ والعدالة الاجتماعيّة وما فيه صلاح الإنسان وفساده. فمتى حسمت الأمور أو كانت بهذا المستوى من الوضوح والصفاء، حتّى نوكّل الأمر إلى العقل في معارضة مفاد النصوص؟!

بل حتّى على مستوى تنزيل الكليات العقلية على مصاديقها نحن أمام معضلات كبرى، في قضايا معقّدة اليوم على المستوى الأخلاقي. وكلّ فريق يرى السلوك الأخلاقي على طريقته. وهذا كلّه يربك مدّيات وثوقنا بقدرة العقل على تعيين المصالح بمستوى يوقف النصوص نفسها.

إنني أعتقد أنّ هذه الإشكاليّة هي من أقوى الإشكاليّات، وبالأخصّ في فضاء بعض النصوص الإماميّة عن أهل البيت النبويّ، والتي تعتبر أنّ العقل عاجزٌ عن الفهم في مجال الشريعة وملاكاتها. ومن ثمّ فنظرية الطوفي تبقى مجرد حالات قد تبلغ بالإنسان مستوى عالٍ من الوثوق بتعيين المصلحة أو المفسدة، لكنّها من الصعب أن تشكل ظاهرةً، فضلاً عن قاعدة، ما لم نقم بالتعاون مع الطوفي في إجراء تعديل جذريّ لنظريّته، أو تفسير مختلف لها.

وعمليّة إعادة إنتاج نظرية الطوفي في العصر الحديث يمكنني أن أفهمها عبر إجراء أربعة توضيحات ضروريّة:

● العلاقة بين النص والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخميني

أ. أن نفهم المصلحة على أنها عين الأغراض العليا الشرعية المنصوصة أو شبه المنصوصة في الشرع، أي هي المقاصد أو روح القانون. وهذا ما تساعد عليه - كما رأينا - بعض نصوص الطوفي. وبهذا نميز بين مفهوم المصلحة الخارجة للشرعية والمصلحة المستتبطة منها عبر نصوص ملفوظة أو غير ملفوظة.

ب. أن نجعل الاستناد لحديث لا ضرر ليس تبريراً لتقديم المصلحة المنفصلة على النص، بل هو تبرير لنظريّة المقاصد نفسها، في تقديم المقاصد المستتبطة من الشريعة الملفوظة أو المستقرأة، على الأشكال والوسائل.

ج. أن نفهم تقييد المقاصد لكلّ النصوص على أنه تقييد متصل غير منفصل. فكلّ نصّ يحمل معه تقييداً لبيّاً ضمناً عرفناه من فهم المنظومة المقاصديّة، وهذا التقييد هو عدم معارضة مفاد هذا النصّ لمقاصد الشريعة ومصالحها العليا. فالنصوص تولد مقيدةً، لا أنّ المصلحة المقصدية مقيدة بالنصّ.

وهذا التقييد هو منح أهميّة للسياقات الكلية للشرعية على الكلمات الملفوظة في كلّ نصّ. ففصل كلّ نصّ عن السياقات الكلية للشرعية هو الخطأ الذي يقع فيه الاجتهاد الشرعي، وذلك عندما يعتبر أنّه لا يتعامل في كلّ موضوع ومسألة فقهية إلاّ مع نصوصها، بمعزل عن السياقات الزمكانيّة، وعن السياقات الكلية للشرعية، سواء سمّيناها المقاصد أم غيرها.

وبهذا نفهم معنى قول الطوفي بأنّ تقديم المصلحة على النصّ هو تقديم وتخصيص بيان، وليس افتتاتاً على الشريعة والنصوص.

د. أن نعي أنّ تقديم المقاصد على النصوص، أو المصلحة على النصوص، ليس سوى تقديم الأهمّ ملاكاً على الأقلّ أهميّة. فنحن أمام نوع من التزاحم الملاكى الدائم، والنتيجة من وراء هذا التزاحم الملاكى هي انتصار الملاكات الأقوى، التي هي المقاصد والغايات والمآلات والأغراض، على الأضعف، التي هي خصوصيات الطرق والوسائل.

عبر هذه التوليفة الرباعيّة يمكنني أن أدعي بأنّ الطوفي لم يقمّ سوى بالبداية بعملية تكوين نظريّة المقاصد بصيغتها المتطورة التي تنامت مع الشاطبي. وهو بهذه الطريقة يتخلّص من أزمة قدرة العقل على تعيين المصالح؛ لأنّه يعتبر العقل هنا مجرد

أداة اجتهادية تطبيقية معاً. فالمصلحة وهويتها وحدودها ومعاييرها يأخذها العقل من الشريعة، فيعرف المصالح في ضوء الشريعة وما تراه هي من مصالح وما تريده هي منها. ومن ثم لا تأتي هناك مؤاخذه الشيخ البوطي على الشيخ الطوفي بأن المصلحة نعرفها بهدي النصوص، لا من العقول^(٣٥). أمّا في مجال التطبيق فلا يقوم سوى بإثبات أنّ هذه المصلحة الشرعية سوف تتعرض للخطر مع هذا الحكم أو ذلك. وهنا إذا وصل لرتبة اليقين بذلك فالأمر واضح، ولو كان يقيناً عادياً؛ بينما لو وصل لدرجة الظن فإنّ هذا الظنّ بانخرام المقصد لو تمسكنا بإطلاق دليل هنا أو هناك سوف يؤدي إلى سقوط الظنّ بالإرادة الجدّية للإطلاق في النصوص، ممّا يسقطها عن الحجّية لو بنينا على أنّ حجّية الظنّ الدلالي مشروطة بعدم قيام ظنّ على خلافها؛ لأنّ التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والثانية، وكذلك بينهما وبين الدلالة التصوّرية، ليس قاعدة عقلية، بل هو خاضع لسياقات، ومن ثم لا يمكن الأخذ بالإطلاق في هذه الحال؛ للشكّ الحقيقي في انعقاده، وعدم حصول وثوق بذلك.

وبهذا نعيد تشكيل نظرية الطوفي بلا أيّ حرج، بناء على ثبوت نظرية المقاصد. غاية الأمر أنّنا لا نوافق على التمييز بين العبادات والمعاملات بالشكل الذي طرحه كما قلنا. وإلاّ فتقديم المصالح الخارجة للنصّ والآتية من مجرد العقل المنفصل، دون حصول يقين قاطع أو ظنّ معتبر بحجّية هذا الاستنتاج العقلي، ممّا لا وجه له، ولا نوافق الطوفي عليه.

واعتقد بأننا لو فهمنا الطوفي على أنّه استمرار وبداية تحوّل لنظرية المقاصد الشرعية، وفترة بدايات التحوّل تكون عادةً قاصرة في الكشف عن تمام الخصوصيات في النظرية، فسوف يساعدنا ذلك على فهمه، وينهي النزاع بينه وبين المقاصديين على الأقلّ. وإلاّ فبصرف النظر عن الطوفي نطرح تفسيراً لنظريته، ولا نجد فيه كلّ تلك المشاكل التي طرحت عليه.

من الطوفي إلى الخميني، تحليل فكرة تقديم المصلحة على النصوص

يحلّل بعض الباحثين المعاصرين - وهو الأستاذ يحيى محمد - الموقف الإمامي من نظرية الطوفي، فيعتبر أنّ نقاط الاختلاف تكمن في ثلاثة عناصر:

● العلاقة بين النص والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخميني

العنصر الأول: في تفسير وفهم حديث لا ضرر، حيث يفهمه الاجتهاد الشيعي الإمامي على أن المراد به الضرر. وليس الضرر بموازٍ للمفسدة، ولا بمواجهٍ للمصلحة، بل هو متداخلٌ معهما. ومن ثمّ فالحديث لا يبيد مرجعية المصلحة، بل مرجعية نفي الضرر.

العنصر الثاني: رفض الإمامية لنظرية المصلحة المرسلّة. وهذا خلاف في العمق بينهم وبين الطوفي الذي يحتاج لمثل انطلاقة نظرية المصلحة المرسلّة ومبرراتها؛ كي يتوصّل إلى ما توصّل إليه في موضوع معارضة النصّ للمصلحة.

العنصر الثالث: رفض الإمامية تخصيص أو تقييد أو نسخ النصوص بالعقل، وحصرهم ذلك بخصوص السمع. ويستشهد لذلك بقول السيد عبد الحسين شرف الدين: «نحن الإمامية إجماعاً وقولاً واحداً لا نعتبر المصلحة في تخصيص عامّ، ولا في تقييد مطلق، إلا إذا كان لها في الشريعة نصّ خاصّ يشهد لها بالاعتبار. فإذا لم يكن لها في الشريعة أصلٌ شاهد باعتبارها، إيجاباً أو سلباً، كانت عندنا ممّا لا أثر له. فوجود المصالح المرسلّة وعدمها عندنا على حدّ سواء»^(٣٧).

وبهذا يخرج الباحث الموقر بنتيجة تقضي بأنّ هناك تقاطعاً حاداً بين الفكر الإمامي وفكر الإمام الطوفي، ولا يمكن أن يلتقيا ويتوافقا؛ لأنهما يختلفان في الأصول والأسس، خاتماً بالقول: «إنّ الرفض لنظرية الطوفي لدى الوسط الإمامي الاثني عشري هو على أشده، فهذا الاتجاه يمنع الأخذ بالمصلحة من حيث الأصل، ما لم تكن قطعية، فكيف إذا ما كانت على حساب النصّ!»^(٣٧).

وما أفاده حفظه الله صحيح. بيد أنّه يمكننا أن نضيف مسألة مهمة أخرى أيضاً، وهي أنّ الذهنية الأصولية الشيعية، فضلاً عن الأخباريين منهم، تعتبر الظنّ - بمفهومه المختلف عن اليقين وعن الاطمئنان - فاقداً للحجية، ويحتاج إلى ما يُسعفه ليكون حجّة، وأنّ القاعدة تقتضي عدم حجّية غير اليقين ما لم يكن هناك دليل على حجّيته، وأنّ الأدلّة الشرعية قامت على حجّية عدد محدود من الطرق الظنّية، مثل: أخبار الأحاد والظهورات اللفظية، ومن ثمّ فليس هناك قاعدة عند مشهور الإمامية اسمها مبدأ حجّية الظنّ في الفروع، والتي نلمحها في كلمات الطوفي. ولا نستثني من الإمامية في هذا الأمر عدا مدرسة الانسداد القائلة بحجّية مطلق الظنّ، والتي لم تحضّ

بحضورٍ قويٍّ على امتداد التاريخ.

وعلى أيّ حال، هذا التصوير الذي يقدمه لنا يحيى محمد سرعان ما يتحوّل، حيث يعتبر أنّ تحوّلًا حقيقيًّا حصل عند الإماميّة في القرن العشرين، وذلك مع ظهور الإمام الخميني، باعتبار أنّه أثر على تعديل اتجاه السير في الاجتهاد الإمامي نتيجة ضغط الواقع عقب الانطلاق بمشروع الدولة الإسلاميّة. ونقطة الأوج في هذا التعديل هي موافقة الإمام الخميني على ما طرحه الإمام الطوفي في تقديم المصلحة على النصّ عند التعارض.

ولم يكتفِ السيد الخميني بطرح الفكرة نظريًّا، بل إنّه مارس تطبيقات لها في القرارات والمواقف التي اتخذتها الدولة الإسلاميّة التي أسّسها في إيران. ويستشهد يحيى محمد لهذا التحليل بكلام الشيخ محمد إبراهيم الجناتي، أحد الفقهاء المعاصرين، حين يعتبر أنّ الإمام الخميني يُعدّ صاحب طريقة جديدة في الاجتهاد، لم يسبق أن اختارها أحدٌ في الوسط الإمامي، وخاصّة بعد إقراره بتأثير عنصر الزمان والمكان في الاجتهاد الشرعيّ.

إنّ نقطة امتياز السيد الخميني أنّه لم يخشَ من العمل بالمصلحة الراجعة لقضايا الدولة والنظام وتقديمها على مفادات النصوص، فهو يقيّد تقديم المصلحة على النصّ بخصوص حالات نظام الحكم وحاجات الدولة، ولا يُطلق فكرة التقديم، كما فعل الطوفي. ورغم ذهاب بعض علماء الإماميّة المتأخّرين لفكرة الأحكام الولائيّة، وإطلاق مقولة منطقة الفراغ، من مثل: السيد محمد باقر الصدر، لكنّ الصدر لم يقمّ بالحديث عن نفوذ حكم وليّ الأمر في غير حالات منطقة الفراغ، رافضاً أن يدخل مجال نفوذه إلى منطقة الإلزامات والتشريعات، كالوجوب والحرمة.

وما يوضّح لنا ذهنيّة السيد الخميني أنّه أطلق اليد للعقل الإنسانيّ في النظر في المصالح بأدواته، بعيداً عن النصوص، فأسّس مجمع تشخيص مصلحة النظام، مستطلقاً الواقع بعيداً عن النصّ. كما اعتقد بتقديم الحكومة والدولة على سائر الأحكام الأوليّة، رافضاً إخضاع نشاط الدولة للعناوين الثانويّة. بل السيد الخميني يصرّح بأنّ الدولة بإمكانها عندما ترى ما يرجع لمصلحة النظام في ذلك... بإمكانها فسخ العقود والمعاهدات مع الآخرين، بل لها تجميد العمل بالشرعية - عبادةً كانت أم

● العلاقة بين النص والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخميني

غير عبادة..، كتعطيلها الحجّ عندما يخالف صلاح الدولة الإسلامية (والسيدّ الخميني قد عطّل الحجّ بالفعل في أعقاب حادثة مكة عام ١٩٨٧م، كما تمّ تعطيل نظام الجزية والذمام).

ويختم الباحث يحيى محمد فكرته بالقول: «بهذا يتبيّن مدى الاتفاق الذي يجمع بين الطوفي والخميني، مع أنّ الأوّل لاقى في حياته الكثير من المتاعب على آرائه وأفكاره، بخلاف الثاني الذي ما زالت آراؤه مورد توسعة واعتماد وتنفيذ. وبالتالي إنّ سرّ العلاقة (التي) جعلتنا نجمع بين هذين الفقيهين هو ما انفردا به من اجتهادٍ خاصّ رجّحاً فيه المصلحة العقلية على النصّ عند تعارضه معها، أي إنّهما أجازا تغيير حكم النصّ بهذه المصلحة. ومعلومٌ أنّه لم يقلّ بذلك أحدٌ قبل الطوفي ولا بعده من الفقهاء، سوى روح الله الموسوي الخميني، فتلك هي العلاقة التي تربط بين فقيهين ينتميان إلى مذهبين وزمانين مختلفين: أحدهما معاصر ومؤسس لدولة إسلامية؛ والآخر عاش منذ سبعة قرون مضت»^(٢٨).

بعد ذلك يضعنا الباحث يحيى محمد في سياق تحولات التجديد الفقهي عند الشيعة بعد التجربة الإيرانية، فيرى أنّ الفقه بدأ يتأثر بالواقع، وأنّ هذا الأمر كان قد حصل في الوسط السنّي قبل ذلك، ويعتبر أنّ مواقف السيد الخميني ومدرسته كانت مهمة لتحقيق انتقال الفقه الشيعي من مرحلة إلى أخرى، رغم المحافظة على الفقه الجواهري، وبدأنا نرى أنّ الدولة في إيران أخذت تسنّ سلسلة من القوانين التي لا وجود لها في الشريعة، مثل: الإلزام بتسجيل عقود الزواج في الدوائر الرسمية، والإلزام بغرامات تأخير تسديد الديون للبنوك، والتخلّي شيئاً فشيئاً عن شرط الاجتهاد في القاضي، وكذلك فتح باب محاكم الاستئناف، والمفروض أنّ الاستئناف يناقض مبدأ قطعية حكم القاضي الأوّل. وبهذا يكون الباب الذي فتحه الخميني بجرأة، ممّا لم يكن أحدٌ قادراً على طرده...، قد أحدث وما يزال تحوّلاً كبيراً في الاجتهاد الشيعي، وأدّى ذلك لطروحاتٍ كثيرة في تعديل مناهج الاجتهاد وتاريخية النصوص والزمان والمكان وغير ذلك، من نوع موضوع دية العاقلة، والشطرنج، وحرمة بيع الدم، وذبح الأضحية خارج منى، وفقه الاحتكار، والعناصر الزكوية، والدعوة لتحديد النسل. وبهذا تحوّلت إيران نحو تشكيل ذوق فقهيّ جديد لم يكن يعرفه

بين الطوفي والخميني، قراءة مقارنة في عناصر الالتقاء والتمايز

هذه عصارة ما طرحه هذا الباحث في هذا الموضوع. وقد سبق لي أن كانت لدي تعليقات موجزة على هذه القضية، احتملت فيها تقارب الرجلين، دون أن أجزم بذلك^(٤٠). لكنني هنا أتصور أن بينهما اختلافاً في سعة النظرية من جهة، وتقارباً قوياً من لبّ الفكرة من جهة ثانية، وتتوَعأ في طريقة مقارنة الموضوع من جهة ثالثة:

١. أمّا مقارنة نفس النظريتين مع بعضهما من حيث السعة والنطاق، فنحن نلاحظ أن النسبة بين نظريتي الطوفي والخميني هي العموم والخصوص من وجه؛ ففيما لا يجد السيد الخميني حرجاً في تقديم المصلحة على النص، ولو في العبادات، كما جاء في رسالته الشهيرة للسيد عليّ الخامنئي عقب خطبة الجمعة للأخير^(٤١)، بما يجعل نظريته أوسع من نظرية الطوفي، ونصوصه واضحة هنا، وخاصّة في مثال الحج، لكنّه يجري نظريته هذه في خصوص ما يتّصل بمصالح الدولة، وبهذا تكون نظريته من جهة ثانية أخصّ من نظرية الطوفي.

وبتعبير آخر: إنّهما يشتركان في تقديم المصلحة على النصّ في دائرة مصالح الدولة والنظام الإسلامي؛ فيما يمتاز الخميني عن الطوفي في توسعته مجال التقديم للعبادات، وهو ما رأينا أنّ الطوفي لا يوافق عليه؛ بينما يمتاز الطوفي بتوسعته - حسب ظاهر كلامه - تقديم المصلحة على النصّ لغير قضايا الدولة ومتطلبات النظام الإسلامي. وبهذا يلتقيان ويفترقان في سعة نظريتهما.

٢. أمّا تقاربهما في لبّ الفكرة، فأعتقد بأنّه لا ينبغي التشكيك في ذلك، بصرف النظر عن تخريج كلّ واحدٍ منهما للقضية، ومدخله في تناول الموضوع، وزاوية رؤيته له، وبصرف النظر عن تفسير كلمة المصلحة ومعناها، ممّا أسلفنا محاولة تفسيره عند الطوفي. فأصلّ القضية، عنيتُ تقديم المصلحة (بمفهومها المجمل الآن) على النصّ في إطلاقه أو عمومته، هو أمرٌ مشترك بينهما من حيث الناتج، وطبعاً في دائرة القضايا السلطوية.

٣. وأمّا تنوع مقارنة الموضوع، وهو الأمر الأهمّ بالنسبة إلينا هنا، فإننا نلاحظ

● العلاقة بين النص والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخميني

أن الطوفي ينطلق في مقاربتة للموضوع من عنصر نفي الضرر في أصل الشرع، وعنصر تقديم المقاصد على الوسائل، وعنصر أقوائية سبيل المصلحة من سبيل النصوص والإجماعات، وهو بهذه النتيجة يقوم بتخصيص أو تقييد النصوص، وقد يقوم بطرح حجية خبر آحادي مثلاً.

هذا المشهد الذي رأيناه مع الطوفي لا نرى شبيهه مع الخميني؛ لأنه لا يقارب الموضوع بهذه الطريقة، بل السيد الخميني لا يفهم حديث لا ضرر في سياق المصلحة والمفسدة، كما هو واضح من بحوثه في قاعدة لا ضرر، ولا يوظف أصلاً كلمة المقاصد والوسائل في بحوثه ومحاضراته وبياناته وكلماته...، بل يقاربه من زوايا أحر. ولتوضيح تصوّره يمكننا تسليط الضوء على بعض كلماته؛ لفهمه بشكل أفضل، وذلك:

١. يلاحظ من بعض نصوص الإمام الخميني أنه يصرّ على عدم مخالفة الشرع وأحكامه، لكنّه يطالب مجلس صيانة الدستور بأن يلاحظ ضرورات البلاد التي يلزم مراعاتها إما من خلال العناوين الثانوية أو من خلال ولاية الفقيه^(٤٢). وفي رسالته التي أدت إلى تشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام يؤكد أنّ قضية مصلحة النظام قد تشكل أهم تحدّي يواجه التجربة الإسلامية في السلطة، ويمكنها تعرية هذه التجربة لو وقعنا في أي خطأ^(٤٣).

هذا الكلام يحضر في تصوّرنا مقولة الضرورة. لكنّ السيد الخميني يتعامل مع الضرورات السياسيّة والمجتمعيّة عبر سبيلين: العنوان الثانوي؛ وولاية الفقيه. ومعنى ذلك أنّ وليّ الأمر؛ حيث له ولاية ممنوحة من الشرع نفسه، فإنّ نفس هذه الولاية أو رُبما دليل جعلها الشرعيّ يقدّم على الأدلّة الأوليّة، فيمكنه التصرف في الأمور بما هو تحت ولايته؛ لتحقيق الأغراض التي جعلت الولاية لها.

وبهذا نلاحظ حضور ثلاثة أفكار في غاية الأهميّة:

أ. إطلاق ولاية الفقيه ومرجعية دليل جعل الولاية في ذلك.

ب. ضرورة النظر إلى نتائج التشريعات على المستوى الاجتماعي، وقدرتها على تحقيق أهداف الشريعة وغاياتها.

ج. مفهوم الضرورة بمعناه العامّ، لا الجزئيّ الفردي.

٢. في موضوع آخر، يصرّح الخميني بقضية يعتبرها واضحة وبسيطة، وهي أنّ مصالح النظام تقدّم على جميع الأشياء^(٤٤). وهذا الكلام يضعنا مرّةً أخرى في سياق نوع من النزاحم أو الضرورة أو تقديم الأهمّ ملاكاً.

٣. في نصّ ثالث بالغ الأهميّة، ينتقد الخميني المقاربات الحوزويّة للأمور، ويعتبر أنّها لا توصل إلى حلّ، ويؤكد أنّ مراعاة الشرع مسألة مهمّة وأساسيّة، لكنّ الأمر الذي لا ينبغي الغفلة عنه هو أن لا تصل التجربة الإسلاميّة إلى يوم تُتهم فيه بعجزها عن إدارة العالم والمجتمع. فالمهم ليس الأعلميّة في الفقه بالمعنى الكلاسيكي، بل مستوى الوعي بمصالح المجتمع وأفراده أيضاً^(٤٥). ومن هنا يكرّر السيد الخميني أنّ مصلحة الإسلام والمسلمين واحدة، وأنّه لا تفكيك بينهما^(٤٦).

إنّ الخميني هنا واضح جدّاً في اعتباره نجاح الشريعة في تحقيق أهدافها في الاجتماع السياسي مسألة عليا لا ينبغي أن تقدّم عليها مسائل فرعيّة. والخصوصية التي تعيننا هنا أنّه لا يميّز بين مصالح الإسلام ومصالح المسلمين، فهو يعتبر أنّ مصالح الاثنين واحدة، ومن ثمّ لا يمكن أن تكون هناك مصالح للإسلام ليست مصالح للمسلمين أو العكس. ومن الطبيعي أن ينظر الخميني هنا إلى مفهوم الإسلام للمصلحة، وقيام التشريعات على المصالح الراجعة على العباد، فلا يمكنك رصد مصالح الإسلام في تطبيق الشريعة دون أن تلاحظ أنّ هذه المصالح ترجع على المسلمين. وهذا دمجٌ في غاية الأهميّة، ويحتاج لوسيط يشكّل ميزاناً للتقويم، وهو المفاهيم الكلّيّة العامّة، من نوع العدالة الاجتماعيّة ورفع الفقر وعزّة المسلمين وغير ذلك...

وهذا الفهم الذي يقدمه الخميني يبتعد كثيراً عن الفهم التعبدي في التعامل مع الشريعة، والذي قد يطرحه بعضٌ هنا وهناك إلى اليوم، من أنّنا مكلفون بالعمل بالشريعة، ولا نعرف هل ستكون لها نتائج إيجابية دنيويّة علينا أو لا؟ فالسيد الخميني لا يفكر بهذه الطريقة إطلاقاً؛ لأنّه لا يفكر هنا بمنطق التجيز والتعذير فحسب، بل بمنطق النتائج والواقع، وهذا معنى دخول الواقع جزءاً مهماً من تفكيره الفقهي في الإدارة المجتمعيّة، وهو بهذا يضع الفقه في موضع الاختبار. وهذه قضية ليست بسيطة أبداً.

وبهذا نكتشف أن كيفية تناول الرجلين للموضوع مختلفة:

ففيما استند الطوفي للمقاصد، وحديث نفي الضرر، ومبدأ قيام التشريعات على المصالح والمفاسد.

اعتمد الخميني على فهم كلي للشريعة بوصفها منظومة للإدارة المجتمعية، وأن تفاصيل الأحكام ليست سوى حلقات في سلسلة يُراد لها تحقيق العدالة الاجتماعية والصالح الإنساني العام، ومن ثم فكل ما يتصل بالإنسان الكبير (المجتمع - النظام - الأمة) يصبح هدفاً ومقصوداً، وما يتصل بالإنسان الصغير (الفرد) يصبح وسيلة ومحكوماً. فلم يعتمد السيد الخميني على حديث لا ضرر، بل اعتمد على فهم مجموعي لتركيبه التشريعات من جهة، وعلى دليل ولاية الفقيه ثانياً، وعلى مرجعية الحكم الثانوي من جهة ثالثة.

وبهذا وُلدت عنده نظرية الولاية المطلقة بهذا الجانب للإطلاق، وهو إطلاقٌ يؤكد بعض الباحثين أنه لم يسبقه إليه أحد^(٤٧).

هذا التصور الذي خرج به الخميني ربّما لا يمكن فصله عن رؤيته لدور الزمان والمكان في الاجتهاد؛ لأنه بفكرته هذه يريد تكريس فكرته الأولى، وهي أن الأحكام التي صدرت في عصرٍ معيّن من الممكن أن يكون موضوعها قد تغيّر ونحن لا نشعر بذلك، متوهّمين أن الموضوع هو عينه. وسببُ هذا الشعور هو رؤيتنا للمتغيّرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العالم بمنظارٍ سطحي، وغيبوبتنا عن الواقع. وتغيّر الموضوعات ينبغي تغيّر الأحكام وفقاً للقاعدة، وهذا يعني أن الأحكام التي تتغيّر أو تتخصّص إنما تولد غير مطلقة، بل بفعل وعي الواقع نكتشف أن خلفها رؤية هي المنظورة. وهذا ما يفهم بوضوح من كلمات السيد الخميني في رسالته إلى الشيخ القديري، والتي دوّنها عام ١٩٨٨م^(٤٨).

إن فكرة الزمان والمكان تقرّبنا من فكرة التخصيص لظاهر الحكم بملاكه ومقصده وروحه، والتمييز بين الشكل الظاهري للحكم والمقصد الحقيقي المكتشف عبر تجريد الأحكام من فضاءاتها الزمكانية. وبهذا يمكننا تصنيف الخميني بأنه بات يتّجه أواخر عمره نحو التفكير بطريقة واقعية مقاصدية نوعاً ما؛ فحاجات ومتطلبات النظام السياسي هي المقصود الذي تنصهر فيه الأحكام الفرعية،

والفقيه يجب أن يلاحظ هذه العلاقة بين كلّ حكم فرعي وبين حاجات النظام، ليطلب أو يجمّد الأحكام الفرعية، تبعاً لتحقيقها لحاجات النظام العامة.

من هنا، يعتبر العلامة السيد محمد حسين فضل الله أنّ الذهنية الثورية للسيد الخميني هي التي حرّكت إعادة فهمه للنصوص؛ لجعلها ضمن سياقات كلية من نوع التحرير والمساواة والعدالة ورفع الظلم، دون أن يخرج عن قواعد الاجتهاد الرسمية^(٤٩)، ملاحظاً عنصر النتائج على أرض الواقع، وليس فقط عنصر العلاقة بيننا وبين النص؛ لأنّ الغايات تُختبر في النتائج.

وبهذا نكتشف اختلاف زاوية الرؤية بين الرجلين، لكنّ السؤال الأبرز هو: إنّ الطوي في واضح في حديثه عن تخصيص النصّ بالمصلحة، بينما لا نجد تعبير التخصيص أو التقييد هنا في أدبيات الخميني، فهل عملية تجميد الأحكام الفرعية العبادية وغيرها هي - من وجهة نظر الخميني - نوع من التخصيص أو لا؟ وعلى الافتراض الثاني فما هي نوعية هذه العملية التي يقوم بها وليّ الأمر؟

من الممكن أن يقال بأنّ هناك فرقاً بينهما، هو السبب في عدم توظيف الخميني لمفردات من نوع التخصيص والتقييد. ويتعرّز هذا الاعتقاد بهذا الفرق بأنّ السيد الخميني لم يستخدم هذه الآلية في التفكير في بحثه الفقهي، ولا في فتاواه، وإنّما نلاحظ أنّه يستخدمها في سياسة وليّ الأمر، ما يثير في ذهننا احتمالية أنّ عملية التجميد هذه ليست عملية اجتهادية للتوصّل إلى حكم الله في الواقعة من خلال مقارنة النصوص نفسها، وتجديد عمليات فهمها، بل هي عملية ولائية، أي هي نوع من تفويض السلطة الشرعية صلاحية التجميد بعنوان ثانوي أو بعنوان جعل الحاكمية نفسه، دون أن يكون ناتج هذه العملية فتوائياً ولا اجتهادياً في النصوص.

وهذا هو الفارق بين الرجلين بشكلٍ جوهري، وهو ما يجعل الطوي في أكثر عمقاً من الخميني هنا من ناحية أنّه ذهب بنظرية المصلحة نحو بنية الاجتهاد وفهم الدين نفسه، لا نحو السلطة وتنظيم عملية إدارة تطبيق الشريعة نفسها على أرض الواقع بما يحقق مصالحها العليا الكامنة في ضرورات النظام.

هذا الكلام معقولٌ جداً. لكنّ الذي يبدو لي أنّه بالتحليل ليس سوى - أو لا يعقل إلاّ أن يقوم على - عملية تخصيص للإطلاقات. فكانّ السيد الخميني قيّد

• العلاقة بين النص والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخميني

إطلاقات الأدلة الأولية بتدخّل الحاكم، تماماً كما نقول: يجب على الولد الوفاء بالنذر، لكنّ بإمكان الأب إبطال هذا النذر بالنهي عنه. فكأنّ كلّ الأحكام الشرعيّة الفرعيّة مقيّدة بمقيّد من هذا النوع (إلاّ على تقدير إصدار الحاكم لحكمٍ مخالف)، وفي الوقت عينه يكون هناك تكليفٌ للحاكم الشرعي نفسه في أنّه لا يجوز له ذلك إلاّ إذا رأى صلاحاً يتّصل بقضايا الأمة والنظام، بلا حاجة إلى أن يوازن بين نوعيّة صلاح النظام ونوعيّة المصلحة في الأحكام الأوليّة، وإلاّ عدنا إلى قاعدة التزامم والعناوين الثانويّة، والمفروض أنّ الخميني لا يريد ذلك... فدلّيل وجوب الحجّ مقيّد من الأوّل بدليل جعل الحاكميّة، بمعنى أنّه يقول: الحجّ واجبٌ على المستطيع إذا لم ينه عنه الحاكم الشرعي، وفي المقابل ثمة خطابٌ شرعيّ موجّه للحاكم بالنهي عن صدّ الناس عن الحجّ والعمل على ذهابهم له، شرط أن يكون ذلك - وفقاً لتشخيص الحاكم - غير مناقضٍ لمصالح النظام العليا، وهذا هو معنى تقدّم مصالح النظام على جميع الأحكام الأوليّة.

فتحن مع السيّد الخميني بتنا مجبورين على افتراض وجود تقييدٍ ما في أدلة الأحكام الفرعيّة، حتى نصحّ تقدّم حكم الحاكم وفقاً للمصلحة النظاميّة على كلّ الأحكام الأوليّة، دون حاجة إلى قاعدة التزامم ولا العناوين الثانويّة. ومن ثمّ لا فرق من الناحية العميقة بين الطوفي والخميني في هذه النقطة، حتّى لو سمّينا الحكم الذي يصدره الحاكم حكماً ولائيّاً؛ لأنّ نفس قدرته على تجميد الحكم الأولي معناه أنّ الحكم الأوّل مقيّد بعدم إعمال الحاكم لولايته، وإلاّ كان حكم الحاكم مخالفاً للشرع!

نعم، الفرق الدقيق بينهما أنّ السيّد الخميني لا يقول بأنّ تجميد الحجّ في هذه اللحظة هو حكمٌ مستتبطن من النصوص، بل هو تشخيصٌ بشري، إذ لو كان حكماً مستتبطناً من النصوص عبر عمليّات المقاربة والمقارنة بينها للزم تحريم الحجّ فتوائياً، ولو من دون إصدار الحاكم حكمه الولائي. وهذا ما لا أعتقد بأنّ السيّد الخميني يقول به. بل هو يرى أنّ تجميد إطلاق دليل وجوب الحجّ متفرّع على تحقّق صغرى الحكم الولائي، ولهذا يربط كلّ هذه العمليّة بمفهوم الحاكميّة. بينما يفهم من الطوفي أنّ الأمر يقع داخل النصوص نفسها، والعقل الإنساني ليس سوى كاشف عن

تقيّد النصّ بهذه المصلحة. بينما الخميني لا يرى ذلك، بل يرى أنّ التقييد كأنه ليس إلاّ تقييداً واحداً، وهو تقييد جميع الأدلّة الأولى بعدم إعمال الحاكم ولايته على عكسها. فكلاهما مرجع تقييده إلى عمليّة داخلية بين النصوص، لكنّ تطبيق التقييد (لا التقييد نفسه) عند السيد الخميني ليس مأخوذاً من النصوص، بل هو عمليّة بشرية خالصة؛ لأنّ إصدار الحكم الولائيّ هو عمليّة بشرية خالصة؛ إذ الحكم الولائيّ هو جهد بشريّ إنشائيّ، وليس اكتشافياً فحسب، كما حقّقناه في محله^(٥٠). وبهذا نعرف أنّ النتيجة عند الطوفيّ ستكون حكماً شرعياً أولياً، بينما النتيجة عند الخميني ستكون حكماً شرعياً ثانوياً، أي إنّ الحكم الأولي وهو وجوب الحجّ توقّف الآن، وحلّ مكانه بالنسبة للمكلفين حكم ثانويّ، وهو حرمة الحجّ بعد تعنونه بعنوان أنّه صار منهيّاً عنه من قبل الحاكم؛ لأنّ إصدار الحاكم لحكمٍ مخالفٍ يوجب تجمّد إطلاق الحكم الأولي، دون أن يكون مفاد حكم الحاكم حكماً أولياً أو ثانوياً بنفسه بالضرورة؛ لأنّه حكم بشريّ، ولا حكم شرعياً فيه سوى وجوب طاعته.

وقفه تقويمية لنظرية الإمام الخميني

بعد أن فهمنا نظرية الرجلين، وعرفنا عناصر الالتقاء والاختلاف بينهما، يمكننا أن نعود لنظرية السيد الخميني من زاوية تقويمها؟ فهل ثمة ما يبرّر هذه العمليّة في الشرع أو لا؟

الذي يبدو لنا أنّ أدلّة جعل الولاية للحاكم لا تقيّد، لا بالدلالة المباشرة ولا بالإطلاق ولا بدلالة الاقتضاء ولا بغير ذلك، ضرورة أنّ يُمنح صلاحية ولاية مطلقة من هذا النوع من الإطلاق. وما قاله السيد الخميني من أنّ حصر عمل الحاكم بالعناوين الثانويّة يوجب تفريغ حكومته من مضمونها غير صحيح، وكأنّه يريد بذلك جعل خصوصيّة الإطلاق مفادة بدلالة الاقتضاء في النصوص، حسب اصطلاح علماء أصول الفقه الإسلاميّ، والتي تجعل الولاية لوليّ الأمر.

وأعتقد بأنّ السيد الخميني كان بإمكانه تعديل نظريّته عبر إجراء تعديلات في فكرة العناوين الثانويّة نفسها، بإجرائها على المجتمع والإنسان الكبير. فالضرر

• العلاقة بين النص والمصلحة، قراءة تحليلية تقويمية مقارنة بين الإمامين: الطوفي والخميني

والضرورة والحرج والعسر لم تُعدْ شأنًا فرديًا، بل حيث إننا نفهم أنّ التشريعات الفرديّة تقع في سياق تشريعات المجتمع فهذا يعني أنّ العناوين الثانويّة وقواعد التزام تجري في العلاقة بين الأحكام الفرديّة والمصالح النوعيّة المجتمعيّة النظاميّة، والمقدّم هو مصالح النظام مثلاً. وعليه فلا حاجة لفرض إطلاقٍ في دليل الولاية - وهو غير واضح دلاليًا -، بل يمكن الوصول إلى نتائج مقارنة عبر إعادة إنتاج مفهوم التزام والعناوين الثانوية من سياقها الفردي إلى سياقها المجتمعي والنظامي، بعد إثبات أنّ كلّ ما يكون في مصلحة النظام ويقع مزاحماً أو منافساً لمصالح الأحكام الأوليّة الفرديّة والاجتماعيّة فإنّ ما فيه مصلحة النظام هو الأقوى ملاكاً والأهمّ. وهذه العمليّة بنفسها بحاجة إلى إثباتٍ اجتهاديّ أيضاً، وليست مسلّمةً أو بديهيةً، ولأحدنا التقديم بحالات إحراز الأهمّ، وقد يكون مصالح النظام تارةً وقد يكون العكس أخرى.

وعليه، نحن قد نوافق على نظريّة السيد الخميني في تقديم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة من حيث المبدأ، بلا حاجة لفرض إطلاقٍ في ولاية وليّ الأمر، ويكون مبرّر هذا التقديم هو أهميّة المصالح النوعيّة على المصالح غير النوعيّة، على فرض إثبات كليّة هذه المقولة، ويكون دليل الولاية مفوضاً الحاكم تشخيص هذه الأهميّة، ولولا هذا التفويض ستكون حكومته مفرّغة من مضمونها.

نتيجة البحث في علاقة النصّ بالمصلحة

وعليه، مقولتا الطوفي والخميني صحيحتان في تقديم المصلحة على النصّ، لكنّ عبر عمليّة إعادة التفسير أو الإنتاج التي قدّمناها لهما، وهي تقع في سياق قواعد الحاكميّة والأهميّة وفقه الأولويّات من جهة، وفي إطار نظريّة المقاصد الشرعيّة من جهة ثانية.

وخلاصة فكرتنا أنّ تعديل المصلحة من مفهومها الخارج للنصّ إلى مفهومها المقاصدي المداخل للنصّ يوجب رفع الإشكاليّات عن نظريّة الإمام الطوفي، عدا إشكاليّة التمييز بين العبادات والمعاملات، بعد التسليم بكليّة النظريّة المقاصديّة بوصفها أصلاً موضوعاً.

كما أنّ تعديل فكرة إطلاق ولاية وليّ الأمر نحو فكرة إعادة إنتاج مفهوم

العناوين الثانوية وقواعد الأولويات في السياق النظامي والسياسي يوجب أيضاً رفع الإشكاليات عن نظرية الإمام الخميني، بعد التسليم بكليّة تقدّم السياسي على غيره في التشريعات بوصفها أصلاً موضوعاً.

ولا أريد أن أبدي هنا موافقةً أو مخالفةً لهذين الأصلين الموضوعين اللذين تقوم عليهما نظرية الطوفي والخميني، بل بحثهما موكولاً إلى محلّه.

وبهذا نخرج بنتيجة أنّ تقديم المصلحة على النصّ بالمعنى الذي قلناه ليس فيه بأسٌ، وإنّ كنتُ أقترح هنا تغيير هذا العنوان؛ لأنّ كلمة (تقديم المصلحة على النصّ) هي بنفسها موجبةٌ لتكوين انطباع سلبيّ. ولنذهب نحو اختيار عنوانٍ آخر من نوع: تقديم الأحكام النظامية ومصالحها على الأحكام الفرديّة ومصالحها، أو تقديم المصالح المقاصديّة على المصالح الوصائيّة.

الهوامش

(١) قال فيه: (وكان مع ذلك كلّه شيعياً منحرفاً في الاعتقاد عن السنّة، حتى أنّه قال في نفسه: حنبليٌّ رافضيٌّ أشعريّ ههذه أحد العـبـر...)

ووجد له في الرفض قصائد، وهو يلوح في كثير من تصانيفه، حتى أنّه صنّف كتاباً سمّاه: العذاب الواصب على أرواح النواصب. ومن دسائسه الخبيثة أنّه قال في شرح الأربعين، للنووي: اعلم أنّ من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص، وبعض الناس يزعم أنّ السبب في ذلك عمر بن الخطاب، وذلك أنّ الصحابة استأذنوه في تدوين السنّة من ذلك الزمان فممنعهم من ذلك، وقال: لا أكتب مع القرآن غيره، مع علمه أنّ النبيّ ﷺ قال: اكتبوا لأبي شاة خطبة الوداع، وقال: فَيَدُوا العِلمَ بالكتابة، قالوا: فلو ترك الصحابة يدون كلّ واحد منهم ما روى عن النبيّ ﷺ لانضبطت السنّة، ولم يبقَ بين آخر الأمّة وبين النبيّ ﷺ في كلّ حديثٍ إلّا الصحابيّ الذي دون روايته؛ لأنّ تلك الدواوين كانت تتواتر عنهم إلينا، كما تواتر البخاري ومسلم ونحوهما. فانظر إلى هذا الكلام الخبيث المتضمّن أنّ أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه هو الذي أضلّ الأمّة، قصداً منه وتعمداً. ولقد كذب في ذلك وفجر... وقد كان الطوفي أقام بالمدينة النبويّة مدّةً يصعب الرفضة: السكاكيني المعتزلي، ويجتمعان على ضلالتهم، وقد هتكه الله، وعجل الانتقام منه بالديار المصريّة. قال تاج الدين أحمد بن مكتوم القيسي في حق الطوفي: ...كان قليل النقل والحفظ، وخصوصاً للنحو على مشاركة فيه. واشتهر عنه الرفض، والوقوع في أبي بكر وابنته عائشة رضي الله عنهما، وفي

غيرهما من جملة الصحابة رضي الله عنهم، وظهر له في هذا المعنى أشعاراً بخطّه، نقلها عنه بعض من كان يصحبه ويظهر موافقةً له، منها قوله في قصيدة:

كَم بَيْنَ مَنْ شَكَّ فِي خِلافتِهِ وَبَيْنَ مَنْ قِيلَ: إِنَّهُ اللهُ...

فرفع أمر ذلك إلى قاضي قضاة الحنابلة سعد الدين الحارثي، وقامت عليه بذلك البيّنة، فتقدّم إلى بعض نوابه بضربه وتعزيره وإشهاره، وطيف به، ونودي عليه بذلك، وصرف عن جميع ما كان بيده من المدارس، وحبس أياماً، ثم أطلق... قلت: وقد ذكره بعض شيوخنا عمّن حدّثه عن آخر: أنه أظهر له التوبة، وهو محبوس. وهذا من تقيّته ونفاقه... (الذيل على طبقات الحنابلة ٤: ٣٦٨ - ٣٧٠؛ وراجع: الصفدي، الوافي بالوفيات ١٩: ٤٣؛ وابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٦: ٣٩ - ٤٠).

(٢) انظر: أعيان الشيعة ٧: ٣٠١ - ٣٠٢.

(٣) انظر: أبو زهرة، ابن حنبل: ٣٦١ - ٣٦٢.

(٤) يقول السيد عبد الحسين شرف الدين في كتابه (النص والاجتهاد: ٤٩ - ٥٠): «وقبل أن نختم هذا البحث نرى لزماً علينا أن ننبّه الأستاذ الدواليبي إلى تدارك ما نقله عن الإمامية من الأخذ بالمصالح المرسله، وتقديمهم إياها على النصوص القطعية؛ فإنّ هذا ممّا لا صحّة له، ولم يقل به منهم أحد. وسليمان الطوفي من الغلاة الذين ما زالت خصومنا تحملنا أوزارهم. ورأي الإمامية في هذه المسألة ما قد ذكرناه آنفاً، وعليه إجماعهم، وتلك كتبهم في أصول الفقه منتشرة، فليراجعها الأستاذ، وليعتمد عليها في ما ينقله عن الإمامية، بدلاً من اعتماده في ذلك على كتاب ابن حنبل سامحه الله تعالى». وقد تصوّر بعض (انظر: يحيى محمد، فهم الدين والواقع: ٩٩، الهامش رقم ١) أنّ السيد شرف الدين يُثبت تشيّع الطوفي، غاية الأمر يضعه في غلاة الشيعة. وهذا أمر وإن كنت أجده محتملاً، لكنّه بعيد؛ إذ لعلّ شرف الدين قصد من الغلوّ هنا التطرّف والمبالغة في الأمور، لا الانتماء لمذهب الغلاة من الشيعة، فهذا أمر لا يعقل أن يكون قد قال به أحد أصلاً، وخاصّةً بمفهوم الغلوّ في الفقه الإمامي، والله العالم.

(٥) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة: ٢٠٢ - ٢٠٦.

(٦) لمزيد اطلاع حول شخصيّة الطوفي وتاريخه ومذهبه، انظر: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ٤٥ - ٧٠.

(٧) الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة (مطبوعة مستقلاً): ٤٥ - ٤٧؛ وانظرها في كتاب عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع في ما لا نصّ فيه: ١٠٥ - ١٤٤.

(٨) راجع - لمزيد اطلاع -: محمد سلام مدكور، المدخل للفقه الإسلامي: ٢٦٤ - ٢٧٣.

(٩) الغزالي، المستصفى: ١٧٦؛ وانظر حول نظرية المصلحة قبل الطوفي ما كتبه: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ١٧ - ٤٣.

(١٠) انظر: علي حبّ الله، دراسات في فلسفة أصول الفقه والشرعية: ٢٠٧ - ٢٠٨.

(١١) انظر: يحيى محمد، فهم الدين والواقع: ٩٩ - ١٠٢.

(١٢) انظر: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ٩٩ - ١٠٢.

- (١٣) انظر: محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٣٩٢، ٤٠٠؛ ومحمد أبو زهرة، ابن حنبل: ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٦؛ والإمام مالك: ٣٩٣، ٤١٧، ٤٢٤، ٤٣١.
- (١٤) انظر: محمد سلام مدكور، المدخل للفقهاء الإسلاميين: ٢٦٠؛ ومصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ٨٥.
- (١٥) انظر: محمد أبو زهرة، ابن حنبل: ٣٥٧ - ٣٥٨؛ والإمام مالك: ٤٢١ - ٤٢٢؛ ومحمد سلام مدكور، المدخل للفقهاء الإسلاميين: ٢٦٠؛ والبوطي، ضوابط المصلحة: ٢٠٩ - ٢١٠؛ ومصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ٨٥، ٨٩، ٩٠، ٩٦، ١١٧.
- (١٦) انظر: محمد سلام مدكور، المدخل للفقهاء الإسلاميين: ٢٦٠.
- (١٧) انظر: المصلحة في التشريع الإسلامي: ٩٠ - ٩١، ٩٣.
- (١٨) انظر: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ٨٥، ٩٠.
- (١٩) انظر: الخوئي، دراسات في علم الأصول ٣: ٥١٢ - ٥١٣.
- (٢٠) انظر: الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الفقهية ١: ١٥٠.
- (٢١) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٥: ٥٠٦؛ ومباحث الأصول ٤: ٦١٧، القسم ٢.
- (٢٢) انظر: الحائري، مباحث الأصول ٤: ٦١٧، القسم ٢، الهامش رقم ١.
- (٢٣) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة: ٢١٢.
- (٢٤) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة: ٢١٠.
- (٢٥) انظر: محمد أبو زهرة، ابن حنبل: ٣٥٦ - ٣٥٧؛ والإمام مالك: ٤٢٠ - ٤٢١؛ وعلي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي: ٨٦، ٨٨.
- (٢٦) انظر: رسالة في رعاية المصلحة (ضمن كتاب مصادر التشريع في ما لا نص فيه): ١٢٣.
- (٢٧) انظر: أبو زهرة، ابن حنبل: ٣٦١.
- (٢٨) انظر: الأموال ونظرية العقد في الفقه الإسلامي: ١٣٢ - ١٣٥؛ والبيوع منهج وتطبيقه: ١٨ - ٢٠؛ وراجع: البوطي، ضوابط المصلحة: ٢١٠.
- (٢٩) راجع: حيدر حب الله، حجية السنة في الفكر الإسلامي: ٥١٧ - ٥٦٩.
- (٣٠) البوطي، ضوابط المصلحة: ٢٠٧ - ٢٠٩.
- (٣١) انظر: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ١١٦.
- (٣٢) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة: ٢١٠ - ٢١١.
- (٣٣) انظر: مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي: ١١٦.
- (٣٤) انظر: أبو زهرة، ابن حنبل: ٣٥٨ - ٣٥٩؛ والإمام مالك: ٤٢٢ - ٤٢٤.
- (٣٥) انظر: ضوابط المصلحة: ٢١٥.
- (٣٦) شرف الدين، النص والاجتهاد: ٤٧.
- (٣٧) انظر: يحيى محمد، فهم الدين والواقع: ١٠٩ - ١١٣.
- (٣٨) انظر: يحيى محمد، فهم الدين والواقع: ١١٣ - ١١٦.
- (٣٩) انظر: يحيى محمد، فهم الدين والواقع: ٦٨ - ٧٤ (الطبعة الثانية).
- (٤٠) انظر: حب الله، إضاءات في الفكر والدين والاجتماع ٤: ٣٨٤ - ٣٨٨.

- (٤١) انظر: صحيفه إمام ٢٠: ٤٥١ - ٤٥٢.
(٤٢) انظر: صحيفه إمام ٢١: ٤٢٢.
(٤٣) انظر: صحيفه إمام ٢٠: ٤٦٣ - ٤٦٥.
(٤٤) انظر: صحيفه إمام ٢١: ٣٣٥.
(٤٥) انظر: صحيفه إمام ٢١: ١٧٧ - ١٧٨، ٢١٧ - ٢١٨.
(٤٦) انظر: صحيفه إمام ١٩: ٤٠٧، و١٥: ١١٥ - ١١٦.
(٤٧) انظر: سعيد ضيائي فر، الإمام الخميني منهجه في الاجتهاد ومدرسته الفقهيّة: ٢٢٦، ٢٤٣.
(٤٨) انظر: صحيفه إمام ٢١: ١٤٩ - ١٥٢.
(٤٩) انظر: فضل الله، الفقيه والأمة: ٦١ - ٦٢، ٨٣.
(٥٠) انظر: حبّ الله، شمول الشريعة: ٣١٢ - ٣٥٨.

قاعدة نفي السبيل محتملاتها ومضمونها

الشيخ ذو الفقار عبد الرسول عواضة^(*)

تمهيد

تعتبر قاعدة نفي السبيل من القواعد الفقهية المهمة والمشهورة بين الفريقين، والتي يمكن أن يستند إليها في مقام الاستدلال في أبواب مختلفة من الفقه، سواء في العبادات أو المعاملات. وهي تتعلق بتنظيم العلاقات بين المسلمين والكافرين بالخصوص، وأما تنظيم العلاقات بين المسلمين أنفسهم فتتكفلها قواعد فقهية أخرى. فيمكن الاستفادة منها على الصعيد الداخلي في المجتمع الواحد، والخارجي بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية على مستوى العلاقات والاتفاقيات الدولية المختلفة، سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية وغيرها؛ لتكون معياراً في الصحة والفساد. فهذا كله يكشف عن البعد القانوني والمعنوي التي يمكن أن يكون قد هدف إليه الشارع، وهذا ما أشار إليه الإمام الخميني⁽¹⁾. وإنما سُميت القاعدة بهذا الاسم باعتبارها مستمدة من الآية الكريمة التي يستدل بها عليها. نعم، في بعض الأحيان يطلق عليها قاعدة الإسلام يعلو ولا يعلى عليه؛ نسبة منهم إلى الحديث المذكور⁽²⁾.

وثمره مشروعية هذه القاعدة هو المنع من كل مورد يكون فيه للكافر علوً وسبيل على المسلم بالمعنى الذي سيأتي إن شاء الله. وفي حال عدم ثبوت مشروعيتها ففي كل مورد يشك بالصحة والفساد إن كان هناك أدلة خاصة مانعة تمسك بها، وإلا يتعين الرجوع إلى عمومات الأدلة أو أصالة الصحة.

(*) أستاذٌ وباحثٌ في الحوزة العلميّة. من لبنان.

• قاعدة نفي السبيل، محتملاتها ومضمونها

وهذه القاعدة على تقدير ثبوتها لا يُراد منها إلا جذب الناس إلى الإسلام، وإظهار علوّ المسلم وشرفه على غيره من أصحاب الديانات الأخرى. وفي هذا البحث سوف نتعرّض لمدرک القاعدة، ومضمونها، ومحتملاتها. هذا، مضافاً إلى بعض الأمثلة والموارد التي طبقت عليها القاعدة من قِبَل الفقهاء، مع المناقشة في كلِّ منها إن شاء الله تعالى.

مضمون القاعدة

وأما مضمون هذه القاعدة فهو أن الله تعالى لم يجعل ولن يجعل في عالم التشريع أيّ حكمٍ بحيث يكون سبباً ومقتضياً لعلوّ الكافر على المسلم، وإثبات سبيل له عليه، فتكون حاكمةً على إطلاقات وعمومات الأدلة الواقعية، وبالتالي تخصّصها وتصرفها إلى الموارد الأخرى التي لا يكون للكافر فيها علوّ على المسلم.

أدلة القاعدة ومدرکها

استدلّ الفقهاء على حجّية هذه القاعدة بعدّة وجوه من الكتاب والسنة والإجماع والعقل. والبحث فيها كما يلي:

الوجه الأوّل: الإجماع

استدلّ بعض الفقهاء على مشروعية هذه القاعدة بالإجماع. وبيان الاستدلال به أنه قام الإجماع المحصّل القطعي على عدم وجود أيّ حكم شرعيّ مجعول بحيث يكون موجباً ومقتضياً لسلطة الكافر على المسلم، بل تتفق جميعها على علوّ المسلمين على الكافرين. وهذا يظهر من خلال تتبّع موارد القاعدة. ونذكر على سبيل المثال، لا الحصر، مسألة عدم تزويج المسلمة من الكافر، وعدم بيع العبد المسلم على الكافر، وعدم ولاية الكافر على المسلم، وغيرها من الموارد الأخرى التي لا تخفى على من له اطلاع على الأحكام الشرعية. فمن تتبّع هذه الموارد لا محالة يستنتج منها أنهم متسالمون على عدم وجود السبيل للكافر، ويرسلونه إرسال المسلمات من دون نكير^(٣).

ولكن يمكن أن يلاحظ على ما أفيد:

إن حجّية الإجماع ليست حجّية تعبدية حتّى إذا ثبت كشف عن الحكم الشرعي، وإنما حجّيته بما له من كاشفية عن وجود ارتكاز على الحكم الشرعي لدى المتشرّعة في زمن المعصوم عليه السلام. وهناك عوامل أخرى متعدّدة تؤثر سلباً أو إيجاباً في تراكم الاحتمالات في عملية الاستكشاف. ولو سلّمنا بوجود الإجماع المذكور فإن أقلّ ما يقال فيه كونه محتمل المدركية؛ لاحتمال أن يكون الفقهاء قد استندوا إلى الأدلة الأخرى. وهم يصرّحون بذلك.

ويكفي مجرد الاحتمال ليسقط عن الحجّية. وعليه لا قيمة له من هذه الناحية. ونبقى أمام الأدلة الأخرى التي استند إليها في المقام؛ فإنّ تمتّ فيها؛ وإلا تسقط هذه القاعدة عن المشروعية.

نعم، ترقّى السيد البجنوردي عليه السلام إلى القطع بمدركية هذا الإجماع، قائلاً: «إن القول بكاشفية الإجماع عن قول المعصوم في غاية الإشكال، بل معلوم العدم؛ لأنّ الظاهر من المتّقين أنهم يعتمدون على هذه الأدلة»^(٤). ويريد بذلك أن ذكرهم الإجماع في عرض الأدلة الأخرى كاشفٌ عن استقلاله في الكشف، وإلا لا معنى للتصحيح عليه طالما أن منشأه قد دُكر.

ولكنّ أتى لنا الجزم بمدركية الإجماع المذكور، وأنه ناشئ من استظهاراتهم من الأدلة المذكورة؛ فلعلّ إجماعهم في الفتوى قد نشأ عن وجود ارتكاز متشعري في زمن المعصوم بالخصوص. بل هناك مجالٌ للمناقشة في بعض الأمثلة التي دُكرت؛ إذ من المحتمل أن المنع فيها قد نشأ من دليلٍ خاصّ غير نفي السبيل، كما سيأتي التعرض له في موارد تطبيق القاعدة إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾

وتقريب الاستدلال بالآية أن يقال: إنها ظاهرة في مقام الإنشاء والجعل، بمعنى أن الله تعالى لن يجعل حكماً شرعياً يكون مقتضياً وسبباً لعلو الكافر على المسلم، بل جميع الأحكام قد لوحظ فيها علو المسلم على غيره. وعليه تكون الآية حينئذٍ حاكمة على جميع الأدلة الأوّلية الخاصة بحكومة واقعية، فتكون من قبيل: قوله

● قاعدة نفي السبيل، محتملاتها ومضمونها

تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨). فكما أن آية نفي الحرَج حاكمة على الأدلة الأولوية الخاصة، فتتفي وجود أيِّ حكم شرعي في أيِّ موقف حَرَجِي، وتصرفها إلى المصاديق الأخرى التي لا حَرَجَ فيها، كذلك آية السبيل تكون حاكمةً على الأدلة الأولوية، فتصرفها إلى الموارد الأخرى التي لا يكون فيها سبيل للكافر على المسلم. مثلاً: هناك بعض الأدلة الأولوية العامة التي تفيد عموم إرث الولد والأقارب بحسب اختلاف الطبقات وقربها، وولاية الأب على الولد، سواء كان مسلماً أو غيره، فتأتي هذه الآية لصرفها إلى الموارد الأخرى التي لا يكون فيها سبيل للكافر على المسلم، كما لو كان الولد كافراً، وهكذا.

نعم، في المقابل تردّد الشيخ الأنصاري هناك^(٥) في حكومتها على بعض العمومات، مثل: عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ (البقرة: ٢٧٥). وقد أجابه المحقق النائيني (وهو الحق) بأنه لا مجال للاستثناء في المقام؛ لأنها من قبيل: قاعدة نفي الضرر والحرَج الحاكمتين على الأحكام الأولوية، فكما لا يصح الاستثناء هناك كذلك لا يصح هنا. ويريد بذلك أن الاستثناء لا يتنافى مع لسان الآية الأبوي عن التخصيص.

إلا أن هناك احتمالات أخرى في الآية، نقصر على ذكر الأهم منها:

منها: إن المقصود من السبيل المنفي في الآية هو الحجّة في يوم القيامة، أي إن الله تعالى لن يجعل للكافرين على المؤمنين حجّة، وإنما الحجّة للمؤمنين، حيث تظهر الحقائق وينكشف الواقع، فلا يبقى مجالاً للإنكار والمعاندة في ذلك اليوم من قبل الكافرين.

ومن الواضح أن أصحاب هذا الرأي لم يذهبوا إليه اعتباطاً، وإنما أقاموا قرينة على مدّعاهم، وهو قوله تعالى، قبل هذه الآية: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾. وبمقتضى قرينية سياق ما قبلها تكون الآية ظاهرةً في النظر إلى يوم القيامة؛ لوضوح أن الحكومة الإلهية بين العباد إنما تكون يوم القيامة، وهناك تكون الغلبة للمؤمنين؛ لانتفاء الظلم. هذا، مضافاً إلى حرف الاستقبال فيها - وهو «لن» -، فتكون ظاهرةً في نفي الجعل التكويني، لا الجعل التشريعي.

وأيّدوا كلامهم بما رواه الطبري، في تفسيره، عن ابن وكيع، بإسناده عن أمير

المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، قال: قال رجل: يا أمير المؤمنين، أرايت قول الله: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، وهم يقاتلوننا فيظهرون ويقتلون؟ قال له عليّ عليه السلام: «ادنه، ثمّ قال عليه السلام: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ يوم القيامة».

وروى أيضاً، بإسناده عن عطاء الخراساني، عن ابن عباس، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، قال: ذلك يوم القيامة، وأما السبيل في هذا الموضع فالحجّة. ورؤي عن السديّ ذلك أيضاً بأنه الحجّة^(٦). فهذه الآية قرينة على أن المقصود من الآية هو عدم جعل الحجّة والغلبة على المؤمنين يوم القيامة؛ حيث إن الله تعالى في ذلك اليوم يظهر الحقائق ويكشف الواقع بالمقدار الذي يرتفع به الشكّ، ولا يتمكّن معه الكافر من الإنكار والنفي والعناد، وبذلك تكون الحجّة آنذاك للمؤمنين لا غير.

وهذا ما ذهب إليه كلٌّ من: الشيخ الأنصاري^(٧)، والسيد الحكيم^(٨)، والسيد الخوئي^(٩)، وآخرين أيضاً.

ويمكن أن يلاحظ على ما أفيد:

أولاً: إن الآية سيقّت مساق الكبرى، ولا معنى لتخصيصها بيوم القيامة. وسبق الآية المذكورة وتقدّمها عليها لا يعني تخصيص الآية بها، وتحديد المعنى من خلالها وانصراف اللفظ إليها؛ لما هو معروف من أن المورد لا يخصّص الوارد، وإنما من شأنه التوسعة والتعميم. وفي المحصلة الآية عامّة، فيكون مفادها حينئذٍ نفي جعل السبيل للكافر على المؤمن في الآخرة؛ لوضوح البراهين والحجج بانكشاف الحقائق، وكذا لا تعلق حجّة الكافر في الدنيا؛ لعدم نهوض أدلته في مقابل أدلّة المؤمن؛ إما لضعفها الواضح في حدّ ذاتها أو لوجود خللٍ فيها مع قوتها^(١٠).

ثانياً: إن تفسير السبيل في الآية بالحجّة في يوم القيامة لا يتنافى مع ما استظهر منها؛ باعتباره تفسيراً لها، لا أنه ظاهرٌ من اللفظ. ومن المعلوم أن التفسير ببعض يبطلونها لا يعني بالضرورة حصر المعنى فيه، وعدم صحة تفسيرها ببطلون أخرى؛ لأن للقرآن سبعة أبطن^(١١).

إلا أن هذه الملاحظة ليست تامّة؛ لأن حمل الرواية على أنها واردة في مقام ذكر

بطن من بطون الآية يحتاج إلى قرينة تدلّ عليه، وهي منتزعة في المقام؛ فإنها ظاهرة في مقام بيان معنى الآية، لا الكشف عن بعض بطونها. ولذلك لا يُصار إلى ما ذُكر؛ لكونه خلاف الظاهر.

ثالثاً: وأما الروايات التي ذكرها كمؤيدٍ لمدّعاهم فأقلّ ما يمكن أن يقال فيها: إنها ذكرت بعض المصاديق لمفهوم الغلبة، وليست في مقام البيان من جهة تحديد مفهوم السبيل، بل هي ظاهرة في مقام البيان من جهة نفي السبيل التكويني الذي تصوّره السائل. وهذا المقدار يتأتى بذكر بعض أفراد المعنى القريبة إلى الفهم العرفي، ولا يتنافى مع عموم اللفظ وشموله لأفراد أخرى من الغلبة، وهي الغلبة على مستوى الجعل التشريعي^(١٣).

رابعاً: لا معنى لحمل الآية على عدم جعل الحجّة للكافر على المؤمن يوم القيامة؛ وذلك لأن الإنسان يدرك بفطرته - مع اختلاف معتقداته - بأن الخالق سوف يحكم بالعدل، ويأخذ بيد المظلوم؛ لانتفاء الظلم في ساحته الإلهية. فلن يفيد المنكر إنكاره؛ لأن الله يحكم بحسب الواقع، لا بحسب الظاهر، كما كان عليه الحال في الدنيا. وهذا أمرٌ واضح لا يختلف عليه اثنان. فبمجرد أن تفارق الروح الجسد، وتتخلّص من العوالم المادية، ينكشف الحقّ والحقيقة، ولا مجال للشكّ والعناد؛ لعدم الفائدة منه، كما تشير الآية الكريمة: ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ ﴿٢١﴾ لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴿٢٢﴾. بل نرى الكافرين أنفسهم يعترفون بهذه الحقيقة، ويقرّون بها، كما يخبرنا الله تعالى في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذُ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً إِنَّا مُوقِنُونَ ﴿١٢﴾. فمن ينكر طلوع الشمس في رابعة النهار؟ فذلك لا يحتاج إلى التأكيد عليه وتدخلٍ جديد، وخاصةً أنه لا يتناسب مع لسان الآية الظاهر في الحاجة إلى تدخلٍ آخر وجديد من الشارع، وهي قوله: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ...﴾؛ فهي ظاهرة في معنى جديد غير الحكم الذي تضمّنه صدر الآية. فالتأكيد على المعنى الواضح وإن كان أمراً متصوّراً، ولكنه يتنافى مع هذا اللسان، واستخدام حرف النفي «لن» التي تفيد التأييد. ومن أجل تقريب الفكرة نمثّل لذلك بما لو اختلف رجلان على طلوع الشمس وعدم طلوعها، فجاء

طرفاً ثالث ليحكم بينهما، وأزاح الستار عن النافذة، فظهرت الشمس ساطعةً في رابعة النهار، فذلك بنفسه كافٍ في فضّ النزاع بينهما، ولا حاجة لينطق بالحكم، بل مجرد انكشاف الواقع كافٍ في المقام لفضّ النزاع، بل هو الحكم بنفسه، دون الحاجة إلى النطق به. فيوم الحساب ليس إلا انعكاساً لامتثالٍ أو عصيانٍ لما هو موجود في لوح التشريع.

إلا أنه لا بُدَّ من الإشارة إلى أن ابن عربي نقل عن القاضي مناقشته وردّه لاحتمال أن يُراد من الآية نفي وجود الحجّة يوم القيامة، فردّه ورماه بالضعف، معللاً ذلك بعدم فائدة الخبر فيه^(١٣).

ولكننا لا ندري ما هو مقصود ابن عربي من عدم الفائدة في الخبر! فهل يقصد ما ذكرناه من أن لسان الآية يأبى الحمل على الأمر الواضح، أم أن مقصوده شيء آخر، وهو نفي مطلق الفائدة؟ فإذا كان مقصوده ما ذكرناه فيها ونعمت؛ وإن كان مقصوده عدم الفائدة مطلقاً فلا يكون كلامه تاماً؛ لأن نصرة المظلوم وإن كانت أمراً واضحاً، ولكن لا مانع من حمل الآية على تطمين المظلومين، وتسليتهم، وتذكيرهم بوجود المحكمة الإلهية التي قد يغفل عنها المظلوم؛ لشدة الظلم الذي يلحق به أحياناً. وإلا بماذا يفسّر الآيات الكثيرة التي يخبر فيه الله تعالى بأنه مع المظلومين والصابرين؟

وذكر ابن عربي ثلاثة أوجه محتملة في معنى الآية:

الوجه الأول: إن الله لن يمحو دولة المؤمنين، ويذهب آثارهم، ويستبيح بيضتهم، كما جاء في الحديث: «دعوتُ ربّي أن لا يسلط عليهم عدواً من غيرهم، يستبيح بيضتهم، فأعطانيها».

الوجه الثاني: إن الله لن يجعل للكافرين سبيلاً على المؤمنين، إلا إذا تواصلوا بالباطل، وتقايسوا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الوجه الثالث: هو نفي جعل حكم شرعي يسلط من خلاله الكافر على المسلم. **ويلاحظ على ما أفيد:**

أولاً: إن الوجهين الأول والثاني يرجعان في روحهما إلى حقيقة واحدة، كما هو واضح، أو فقل: هما متممان لبعضهما البعض، فيتقيد حينئذٍ الأول بالثاني، أي إن الله

● قاعدة نفي السبيل، محتملاتها ومضمونها

لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً، بحيث يذهب آثارهم، إلا إذا تواصلوا بالباطل، وعطلوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولكن هذه الملاحظة ليست تامة؛ فهناك فرق بين الوجهين؛ فإن الوجه الأول ناظرٌ إلى أن معنى السبيل هو زوال الكيان الإسلامي، فلا يبقى للمجتمع صورة الإسلام؛ والوجه الثاني إلى سلطنة الكافرين على المسلمين، وإن بقي كيان المجتمع الإسلامي وصورته.

ثانياً: يُلاحظ على ما أفيد من الوجوه أن ما دُكر لا يستفاد من الآية نفسها؛ لعدم وجود قرينة تدلّ عليه. نعم، استفيد ذلك من خارج الآية. هذا، مضافاً إلى أنه لا معنى للالتزام بشمول الآية لهذه الوجوه جميعاً، إلا على سبيل بطون الآية ولوازم معناها.

ومنها: إن المقصود بالسبيل الحجّة، أي نفي الحجّة للكافرين على المؤمنين، كما ذكر بعض المفسرين^(١٤). وهذا ما جاء أيضاً في الخبر الذي رواه الصدوق في عيون أخبار الرضا^(١٥)، من جواب الإمام أبي الحسن^(١٦) على مَنْ زعم أن المقصود منها نفي تقدير الله تعالى بمقتضى الأسباب العادية تسلط الكفار، فوصل بهم الأمر إلى إنكار قتل الإمام الحسين، وإنما رُفِعَ كعيسى إلى السماء، فقالوا: «إن الحسين بن علي^(١٧) لم يقتل، بل شُبّه لهم، ورفع كعيسى^(١٨)، فأجاب الإمام: وأما قوله عز وجل: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ...﴾ فإنه يقول: ولن يجعل الله لكافر على مؤمن حجّة...»^(١٩). فتكون الآية حينئذٍ من قبيل: قوله تعالى: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾ (المجادلة: ٢١). وفي النتيجة يكون المقصود من السبيل الغلبة في مقام الاحتجاج.

ويمكن أن يلاحظ على ما أفيد أنها ضعيفة سنداً.

فمن ناحية السند هذه الرواية غير تامة؛ لوقوع تميم بن عبد الله القرشي الحميري في الطريق إليها، ويكنى بأبي الفضل، وهو ضعيفٌ، وإن كان من مشايخ الصدوق، وقد ذكره مترضياً عليه؛ لما قرّر في محله من أن مشيخة الإجازة لا تفيد التوثيق، وهو ليس من المشايخ المعروفين الذين تشدّ الرحال إليهم؛ ليقال بأن ذلك يفيد الوثاقفة؛ لأنه شيخ للصدوق، دون غيره. وكذلك الحال بالنسبة للترضي، فهو لا يكشف عن التوثيق؛ لعدم وجود ملازمة بينهما. ولم يذكر في كتب التراجم. وقد

ضعفه كلُّ من: ابن الغضائري في رجاله^(١٦)؛ والعلامة في خلاصة أقواله^(١٧).

وأما من ناحية الدلالة فهي تامّة ودالة على المدعى؛ فإنها ظاهرة في مقام تحديد مفهوم السبيل، وذلك بقريظة أنها وردت رداً على ما فهمه من زعم أن الإمام الحسين عليه السلام لم يقتل، حيث توهموا أن معنى السبيل في الآية الكريمة هو الغلبة المادية بالقتل والأسر ونحو ذلك، فنفي الإمام عليه السلام هذا المعنى، وأثبت أن المراد بنفي السبيل نفي الغلبة في مقام الاحتجاج. وما حصل من قتل لأنبياء بني إسرائيل عليه السلام أو دسّ للسبيل لأوليائه المعصومين خير شاهد على ما نقول.

ومنها: إن كلاً من كلمتي الكافرين والمؤمنين، اللتين وردتا في الآية، جمع محلّي باللام، وهما يفيدان العموم، فيكون معنى الآية حينئذٍ أن الله تعالى لم يجعل لكل فرد من أفراد الكافر على كل فرد من أفراد المؤمن سبيلاً، فهي دالة على سلب العموم، لا على عموم السلب؛ كي يتمّ المدعى. وهذا لا يتنافى مع وجود السبيل لبعض أفراد الكافر على بعض أفراد المؤمن، أو لكل فرد من أفراد الكافر على بعض أفراد المؤمن.

ويلاحظ على ما أفيد:

أولاً: إن هذه الآية ظاهرة في دلالتها على عموم السلب، لا سلب العموم؛ بلحاظ أن موضوع النفي هو العموم الاستغراقي، فكأنه قال: لن يجعل لأي كافر سبيلاً على أي مؤمن. وموارد العموم الاستغراقي ينحلّ الحكم فيها إلى الأفراد بعدد أفراد الموضوع. فتبقى هذه المسألة استظهارية راجعة إلى مقتضى الفهم العرفي.

ثانياً: لو سلّمنا أن الجمع المحلّي باللام يفيد العموم، وأن النفي إذا دخل عليه يفيد سلب العموم، لا عموم السلب، فإننا لا نسلّم بذلك في خصوص هذا المورد؛ إذ عدم الجعل منصباً على تسلط الكافرين على المؤمنين بلحاظ الكفر من حيث هو كفر؛ فإن مقتضى مناسبة الحكم للموضوع أن لا يجعل الشارع السبيل للكافرين على المؤمنين مطلقاً؛ فالكفار بما هم كفّار لن يجعل لهم السبيل على المؤمنين؛ لوجود حرازة ومبغوضية لدى الشارع المقدّس في تسلط الكفر على الإيمان. وهذا المحذور، الذي هو محلّ المبغوضية، يتحقّق حتى في فرض تسلط بعض أفراد الكافر أو جميعهم أو كل فرد منهم على بعض أفراد المؤمنين أو جميعهم أو على كل فرد فرد. وأي فرق

بين جميع هذه الصور؟ كلّها مصداق ومورد ومحلّ للحزاة. والنتيجة أن الاستفادة من الآية عموم السلب، لا سلب العموم؛ ببركة خصوصية المورد، وهو الكفر.

ثالثاً: أضيف إلى ذلك أن من المستبعد جداً أن يكون لكلّ واحد من الكافرين سبيل على كلّ واحد من المؤمنين خارجاً، حتّى يخاف المؤمنون من تحققه، وبالتالي يحتاج الأمر إلى تدخّل من الشارع بالنفي، كما هو واضح. وهو قرينة متصلة توجب انصراف الآية عن هذا المفاد.

الوجه الثالث: قوله ﷺ: «الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه. والكفار بمنزلة الموتى، لا يحجبون ولا يرثون»^(١٨)

والكلام في هذا الحديث سنداً ودلالة:

أما من ناحية السند فهو حديث مرسل؛ باعتبار أن الصدوق قد أرسله إلى الإمام ﷺ.

ولكنّ هناك مَنْ حاول علاج مشكلة الإرسال؛ فذهب بعض الفقهاء إلى دعوى انجباره بعمل الأصحاب واستدلالهم به في موارد متعدّدة، وكونه مشهوراً بين الفريقين. وهذا مما يوجب الوثوق بصدوره، فيكون من المراسيل المعتبرة التي يمكن الاستناد إليها في مقام الاستنباط والعمل بمضمونها^(١٩).

هذا، مضافاً إلى أن الصدوق نسبه إلى الإمام جازماً بذلك؛ فهناك فرقٌ بين أن يقول: (رُوي) وبين أن يقول: (قال الإمام)؛ فالتعبير الثاني ظاهرٌ في اعتقاده وجزمه بالصدور، وإلاّ لما صحّ منه نسبته وإسناده إلى الإمام على هذا النحو.

ولكنّ يمكن أن يلاحظ على ما أفيد عدّة ملاحظات:

أولاً: إنه لا فرق بين نقل الخبر بلفظ (قيل) و(رُوي) وبين نقله بلفظ (قال)؛ لأن غاية ما يثبت وثوق الصدوق بصدوره وصحّة نسبته إلى الإمام، إلاّ أنه يبقى السؤال عن مدرك حجّيته في ذلك، فقد يكون حجّة عند الصدوق، بمعنى أن الرواة الواقعيين في سلسلة السند ثقات عنده، ولكنهم ليسوا ثقات عندنا؛ لاختلاف المبنى. مضافاً إلى أن حجّية الخبر عند المتقدّمين هي عبارة عن الوثوق بالصدور، ومن المحتمل أيضاً استناده إلى بعض القرائن الحدسية التي أوجبت الوثوق له بالخصوص، دوننا. بل نجد الشيخ

الطوسي يعبر عن الحديث في موارد متعددة ومختلفة؛ فتارة يعبر عنه بقوله: «بما روي عن النبي ﷺ أنه قال»^(٢٠)، وأخرى بقوله: «ولقول النبي ﷺ»^(٢١)، مما يبعد أن يكون التعبير بـ (قال) دالاً على وثاقة الرواة أو توافر القرائن الحسبية الموجبة للوثوق.

ثانياً: لو سلمنا بأن المشهور قد عمل به، ولكنه لم يعمل بمتن الحديث بأكمله بما فيه الذيل، وهو قوله ﷺ: «والكفار بمنزلة الموتى، لا يحجبون ولا يرثون». ويظهر ذلك لمن تتبع الموارد التي استدلت به الأصحاب، إذ إنهم اقتصروا على ذكر الصدر، وذلك من باب التبويض في المداليل، مما يعني عدم انجبار ضعفه؛ لانتهاء العمل به من قبلهم.

وهنا استدراك من الشيخ اللنكراني، حيث قال: «إلا أن يقال: إن فهم الفقهاء منه ذلك دليل على اعتبارهم لذيل الرواية أيضاً»^(٢٢).

إلا أن هذا الملاحظة ليست تامة؛ فإن الصدوق روى الخبر كاملاً في كتابه من لا يحضره الفقيه، بمعنى أنه رواه مشتملاً على الصدر والذيل معاً مرة واحدة فقط، ولم يرؤه بدون الذيل مطلقاً. ولكن صاحب الوسائل قام بعملية تقطيع للرواية؛ فتارة اقتصر على ذكر الصدر فقط^(٢٣)؛ وأخرى ذكرها كاملة كما هي^(٢٤).

وبناء عليه يمكن القول بأن عدم تعرضهم للذيل لا يكشف عن وجود خلل فيه؛ وذلك لأنهم إنما لم يتعرضوا له بالذكر لعدم توقّف الاستدلال عليه في نظرهم، فيكون استشهادهم بالصدر من باب الاقتصار على مورد الحاجة. وهذا له نظائر في الفقه، وليس بعزيز، بل هو مما دأب عليه الفقهاء.

ولكن الإنصاف أن هذا لا يفيد؛ لأننا نريد إحراز عمل المشهور بتمام فقرات الرواية، فإذا اقتصر عمل المشهور في مقام الاستدلال على الفقرة الأولى لم يحرز عملهم بالثانية. وحجّة الفقرة الثانية مؤثرة في تحديد معنى الرواية. ومجرد احتمال أنهم لم يتعرضوا للفقرة الثانية لعدم توقّف الاستدلال عليها يبقى احتمالاً، فلم يحرز بالنتيجة عملهم بها، وبالتالي الملاحظة التي ذكرها الشيخ اللنكراني ﷺ واردة.

وأما من ناحية الدلالة ففي مضمون الخبر احتمالان: أولهما: إنه وارد في مقام الإنشاء والجعل؛ **وثانيهما:** إنه وارد في مقام الإخبار.

ومن الواضح أن دلالة على القاعدة متوقّفة على الاحتمال الأول. ويمكن تقريب

● قاعدة نفي السبيل، محتملاتها ومضمونها

الاستدلال به بالقول: إن الجملة الأولى، وهي قوله: الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، مجملة من ناحية المقصود منه، فهل هو الإسلام أو المسلمون؟ هذا فيما لو لوحظ منفصلاً عن الذيل. أما لو لوحظ الذيل، وهو قوله: «والكفار بمنزلة الموتى، لا يحجبون ولا يرثون»، فيعتبر قرينةً على تحديد معنى العلوِّ في الصدر، وأن الخبر في مقام الإنشاء لا الإخبار، وأن المراد من الإسلام هو المسلمين؛ وذلك بمقتضى قرينة المقابلة. وإلا لما كان للذيل ربطاً بالصدر، وكان أجنبياً عنه بالكلية. فلا معنى لأن يخبر النبي ﷺ عن علوِّ الإسلام بجميع محتملات الحديث، وبعد ذلك يعقب بحكم إنشائي يتعلق بالكفار. فيكون معنى الخبر حينئذٍ أن الأحكام التي جعلت في ما تتعلق بعلاقة المسلمين والكفار لوحظ فيها علوُّ المسلمين ولصالحهم، دون العكس.

هذا كله فيما لو لوحظ ذيل الحديث، فتكون دلالاته على القاعدة تامة. إلا أن الفقهاء عندما تعرّضوا لمناقشة الحديث اقتصر نظرهم على الصدر بالخصوص، دون الذيل. وبناءً عليه يقع الكلام في تمامية دلالة الصدر على القاعدة وعدمها. وقد نوقش في دلالاته على المدعى، حيث انقسم الفقهاء إلى: مثبت؛ ونافي. ومضمون تلك المناقشة كما يلي:

في هذا الحديث إذن احتمالان: فهل أنه ورد في مقام الإنشاء، كما تقدّم، أم أنه وارد في مقام الإخبار؟

الاحتمال الأوّل: إنه وارد في مقام الإخبار. وعليه يحمل إما على الإخبار بأن الإسلام يعلو خارجاً على غيره من الأديان، وذلك بقوة براهينه وحججه^(٢٥)؛ وإما أنه إخبار عن غلبته في آخر الزمان على يد صاحب العصر والزمان، واضمحلال سائر الأديان واندراسها.

الاحتمال الثاني: ما إذا كان جملةً خبرية واردة في مقام الإنشاء؛ فيما أن يحمل حينئذٍ على عدم تشريع الأحكام الموجبة لعلو الكافر؛ وإما أن يحمل على وجوب بذل الجهد ليعلو الإسلام على غيره، بحيث ينتشر في أصقاع المعمورة، ممّا يعني أن المقصود حثّ المسلمين على الجهاد وتحريم التقاعس والتراخي في بذل الجهد في سبيل تلك الغاية السامية، كما أشار إليه الإمام الخميني^(٢٦).

وقد استظهر منه المعنى الأوّل الإمام الخميني^(٢٧)، وكذلك كلٌّ من: السيد

الخوئي^(٢٨)، والسيد الحكيم^(٢٩)، والشيخ الأنصاري^(٣٠)، فذهبوا إلى أنها واردة في مقام الإخبار عن أن المراد من علو الإسلام علو براهينه وحججه من خلال إرسال الرسل؛ ليطمئن الله الحجة على العباد، فلا يبقى لهم ما يعتذرون به. ونفى أن يكون المقصود منه علو المسلمين على الكفار؛ لأن هذا مخالفٌ للوجدان، حيث نرى غلبتهم علينا وقهرهم لنا على مر التاريخ.

وقد قرّب الاستدلال به على القاعدة بظهوره في مقام الإنشاء وتشريع الأحكام؛ بمقتضى قرينة الحال، أي إن الأحكام التي شرّعت إنما جعلت في صالح المسلم وعلوه على الكافر؛ وذلك لعلو شرفه ومبادئه السامية التي توصل الإنسان إلى السعادة في الدنيا والآخرة. وإن شئت قلت بأنه لا يمكن أن يكون هناك تشريع يقتضي علو الكافر على المسلم؛ فإنه موجب لنقض الغرض من دعوة الناس إلى الإسلام وجذبهم إليه، وإنما الأمر على العكس تماماً. وهذا هو مفاد الجملة بشقيها: الموجب؛ والسالب. وهو ما ذهب إليه كلٌّ من: المراغي^(٣١)، والسيد البجنوردي^(٣٢).

نعم، قام المراغي بمحاولة للاستدلال بالحديث بعيداً عن الذيل، ومحاولته تتألف من شقين:

أولهما: نفيه لحمل الخبر على الإخبار؛ بدعوى أن حمل هذا الخبر على الإخبار عن حال الإسلام بعلو مقامه وزيادة شوكته وغلبته على سائر الأديان والمذاهب، من خلال كثرة الناس المعتقدين له، ليس من وظيفة الشارع. بما هو شارع؛ إذ ليس من شأنه الإخبار عن المستقبل، كيف ذلك ونحن نرى علو الكفر ومقهورية المسلمين ومظلوميّتهم وكثرة المعتقدين لغيره من الأديان؟!

ثانيهما: نفيه لاحتمال كونه ناظراً إلى آخر الزمان، حيث تتطفئ شعلته. فقد استبعده، وأقام قرينة على ذلك، فقال: إن الخبر مؤلف من جملتين: موجبة؛ وسالبة، فالجملة الموجبة، وهي قوله: الإسلام يعلو، وإن كانت قاصرة الدلالة على عدم علو غيره في المستقبل، غير أن الجملة الثانية السالبة تنفي علو غيره عليه في جميع الأزمنة؛ لأن حذف المتعلق في سياق النفي يفيد عموم النفي دائماً.

فخلص إلى تعيين حمل الخبر على أنه وارد في مقام الجعل والإنشاء، وأن المراد منه عدم جعل أي حكم شرعي موجب لعلو الكافر على المسلم.

كما استبعد الشيخ اللنكراني حمل العلوّ في الخبر على علوّ الإسلام بحججه وبراهينه على ما سواه من الأديان؛ بدعوى عدم مساعدة معنى العلوّ والغلبة على الخصم في مقام الاحتجاج. والنكته في نظره أن التسلّط والغلبة بالحجّة لا توجب التسلّط على الخصم^(٣٣).

ويمكن أن يلاحظ على ما أفيد عدّة ملاحظات:

أولاً: إن ظاهر الحال لا يساعد على ما ادّعي؛ فمجرد عدم إمكانية كون الحكم الشرعي موجباً لعلوّ الكافر على المسلم لا يشكّل ظهوراً للحديث في الإنشاء ونفي هذا النوع من الأحكام؛ لاحتمال ثبوت ذلك بدليل آخر، كآية مثلاً. بل الحديث ظاهرٌ في الإخبار في نفسه. وأيضاً إن كثرة استعمال هذا التعبير عرفاً في مقام بيان أهمية الشيء وقيّمته يوجب انصرافه إليه.

ولكن استبعد هذا الاحتمال السيد اليزدي؛ بدعوى كونه خلاف الظاهر جداً^(٣٤). وكيف ذلك مع كثرة استعماله في الخارج؟
والتزم السيد الخوئي بإجمال النصّ في محلّ آخر، وجعل هذا المعنى من المعاني المحتملة من الحديث^(٣٥). وكذلك فعل السيد اليزدي^(٣٦).

نعم، قد يدعى أن الارتكاز القائم على أن الحكم الشرعي لا يمكن إلا أن يوجب علوّاً للمسلم على الكافر ارتكازاً واضحاً جداً، وهو بمثابة القرينة المتصلة بالحديث الموجبة لظهوره في النظر لذلك أو لشموله له.

مضافاً إلى أن الأحكام الشرعية توجب علوّاً للمسلم على الكافر، فهذا علوٌّ حقيقي للإسلام، وليس علوّاً مجازياً؛ لأن الإسلام هو عبارة عن تشريعات وقوانين، وهذه التشريعات توجب علوّه؛ لأنها تؤدّي إلى علوٍّ من اعتنقه...

ثانياً: ما أفاده المراغي من أن الشارع بما هو شارع ليس من وظيفته الإخبار صحيحٌ. ولكن هذا لا يتناقض مع صدور الإخبار عنه إذا كان المخبر عنه شأناً من شؤون الدين؛ فإن الإخبار عن الأمور المتوقّعة بيانها من المشرّع كثير. وكلامه إنما يتمّ فيما لو لم يكن الحديث ظاهراً في الإخبار بالتقريب الذي تقدّم، فيكون شأنه شأن كثير من الآيات التي يخبر بها عن انتصار الإسلام على غيره بقوة براهينه وسمو مبادئه التي تضمن سعادة الدارين.

ثالثاً: إنه افتراض مسبقاً كون العلوّ بمعنى الغلبة والتسلط في جميع الموارد، حتى الغلبة في مقام الاحتجاج على الخصم. وهذا أول الكلام، ومما لا دليل عليه؛ بل حتى لو سلمنا بذلك يمكن تصوّره في المقام؛ لأنّ علوّ كل شيء بحسبه. والإنصاف أن هذا الخبر ظاهرٌ في علوّ الإسلام في براهينه وعلوّ مبادئه وقيمه السامية التي نادى بها؛ وذلك بمقتضى الفهم العرفي، فهو من قبيل: قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (الصف: ٩). ولو تنزّلنا عن الظهور في ما ذكرنا فلا أقلّ من الإجمال، لا ظهوره في الجعل والإنشاء.

مضافاً إلى أن الاستدلال بالخبر والآية يواجه إشكالا هاماً، وهو أنه إذا كان مفادهما نفي السبيل للكافر على المسلم مطلقاً ينقض عليه بثبوت السبيل على المسلم في كثير من الموارد المختلفة، كما لو اقترض منه، أو أُلّف ماله، أو ابتاع منه، فإنه يتسلط عليه بسداد دينه وضمّان ماله وهكذا. فإنّ هذا الإشكال يصادم المعنى الذي استفيد منهما على فرض تمامية الحديث. وهذا الإشكال سجّله كلٌّ من: الشيخ الأنصاري^(٣٧)؛ والسيد الخوئي^(٣٨).

وقد حاول الحسيني المراغي الجواب عن هذا الإشكال بجوابين:
أولهما: إنه لا مانع من الالتزام بالتخصيص. وهو أولى من اللجوء إلى التأويلات والمجازات، وذلك بأن نلتزم بنفي السبيل مطلقاً، إلّا في ما أخرجته الدليل.
ثانيهما: عدم الحاجة إلى التخصيص؛ لخروج هذه الفروض عن مفاد الدليلين؛ حيث إن الشارع لم يجعل للكافر سبيلاً على المسلم في أصل الشرع، ولكن لو أقدم المسلم على فعلٍ يكون موجِباً لتسليط الكافر عليه يكون قد تسبّب بذلك بسوء اختياره، ولا مدخلة للشارع في المقام.

وأشكّل على ما أفيد أن كلا الجوابين غير تام:

فالجواب الأول - وهو القول بالتخصيص - لا مصير إليه؛ لأنّ لسان الآية آية عن التخصيص، حيث جاء فيها كلمة (لن)، وهي تفيد النفي والتأييد في الحاضر والمستقبل. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الخبر.

وأما الجواب الثاني فهو محاولة غير موفّقة من قبله؛ إذ يصدق التسليط من قبل

• قاعدة نفي السبيل، محتملاتها ومضمونها

الشارع مطلقاً، سواء كان التسليط ابتداءً أو بالواسطة؛ وذلك لأن النكته والملاك واحد في كليهما؛ حيث إن الشارع في الفرض الثاني قد شرع تسليط الكافر على المسلم في تلك الموارد وأمضاه، ولا يضرّ إقحام المسلم نفسه في هذه الأفعال في نسبة التشريع إلى الشارع.

هذا، مضافاً إلى ما ذكره الشيخ محمد الفاضل اللنكراني، من النقض عليه بالحكم بعدم تزويج المسلمة، فإن المرأة المسلمة لا يجوز لها التزويج من الكافر مطلقاً، وعلى هذا الجواب يصحّ تزويج نفسها منه إذا أقدمت على هذا الفعل^(٣٩).

والصحيح في الجواب أن يقال: إن الآية واردة في مقام الامتنان على المؤمنين، وهذا يتناسب مع رفع الذلّ عنهم. ولا يشمل مثل هذه الموارد التي نقض بها؛ لخروجها تخصّصاً عن مفاد الآية؛ لعدم صدق مفهوم السبيل وعلوّ للكافر على المسلم، وإنما يلزم المؤمن بالقيام بالعمل بمقتضى الإجارة، وهكذا بالنسبة إلى غيرها. وأي سبيل في مثل هذه الموارد؟ بل هي في صالحهم ونفعهم. وسدّ هذا الباب بالالتزام بعدم إرجاع ما استقرض إليهم يعود بالفسدة والضرر عليهم، بل يكون في صالح الكافرين الذين يصحّ استيجارهم، كما لا يخفى.

وأما في خصوص المنع من تزويج المؤمنة نفسها من الكافر فيمكن الجواب عنه بأن ثبوته بدليل آخر غير آية نفي السبيل، بحيث يكون الملاك فيه مختلفاً عن الملاك في مثل الضمان والاقتراض والإجارة. وقد لاحظت أن الشيخ اللنكراني قد أجاب بهذا الجواب أيضاً^(٤٠).

الوجه الرابع: مناسبة الحكم والموضوع

والمقصود بذلك أن شرف الإسلام وعزته يعتبر علّة تامة لعدم جعل وتشريع أيّ حكم من شأنه ذلّ المسلم والخطّ من قيمته، وخاصة أن الله تعالى قد أرشد في كتابه المجيد إلى حصر العزّة بنفسه ورسوله والمؤمنين، حيث قال: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (المنافقون: ٨). فمع هذا هل يتصور تشريع حكم في الإسلام يكون موجباً لعلوّ الكفار على المسلمين، ويلزم المسلمون بامتثال تلك الأحكام، فيكون الكفار أعزّة، في حين أن المسلمين هم الأذلة الصاغرون؟

وبعبارة ثانية: ألا يتنافى ذلك مع مفاد الآية المتقدمة؟ وليس هذا من قبيل: العمل بالظن، كي يقال بأنه لا يغني عن الحق شيئاً، بل هو استظهار من الأدلة اللفظية، فيدخل في صغرى حجية الظهور.

بل هذا كله مما يورث القطع بعدم جعل حكم يوجب هوان المسلم. وأضاف: «وعندي أن هذا الوجه أحسن الوجوه استدلالاً على هذه القاعدة؛ لأنه مما يركن النفس إليه، ويطمئن الفقيه به»^(٤١).

ويمكن أن يلاحظ على ما أفيد أنه من المسلم أن الله تعالى لم يجعل حكماً يوجب هوان المسلم وذلك. ولكن هذا شيءٌ وجعل حكمٍ يوجب علو الكافر على المسلم شيءٌ آخر؛ ولذلك لعدم وجود ملازمة بينهما. وبيان آخر: ليس كل علو ظاهري يساوي المهانة على من يعلى عليه، فقد يكون هناك علوٌ ولا يوجد هوان، مما يعني أنه لا يوجد ملازمة بين الأمرين حتى يقال بأنه متى ما ثبت أحدهما ثبت الآخر، بل قد يجتمعان وقد يختلفان. ويمكن تصوّر هذا المعنى في بعض الموارد التي طبّقوا القاعدة عليها، كالمنع من علو دار الكافر على دار المسلم، ومن قبيل: عدم ثبوت حقّ الحضانة للأمّ الكافرة، فجعلوه شرطاً ينتفي الحقّ بانتفائه، فأبيّ مدلّة للولد إذا احتضنته أمّه؟ أليس ذلك يصبّ في مصلحته؟

وإن شئت قلت: إن هذا الدليل أخصّ من المدعى؛ لأن ما يريد إثباته السيد البجنوردي رحمته الله هو نفي كلّ ما فيه علو، كما هو مقتضى مفاد قاعدة نفي السبيل. والدليل الذي ساقه وأورده غاية ما يثبت نفي ما فيه مهانة للمسلم. وأما ما كان فيه علو، ولكنه خلا من المهانة، فالدليل المذكور قاصرٌ عن إثباته. والسيد وإن تعرض للجانب السلبي الخاصّ بنفي كلّ حكم يقتضي المهانة، إلا أن المقصود هو إثبات عدم جعل يوجب علواً للكافر على المسلم مطلقاً.

والنتيجة أنه ليست هذه القاعدة المذكورة قاعدةً مطّردة، بحيث تنعكس على جميع الموارد، بل قد نجد بعض الموارد ما لا ينطبق عليها الملاك والحيثية المتقدمة التي أسّس عليها الاستدلال.

ولذلك لا يصار إلى القول بأن السيد رحمته الله لم يدعّ الملازمة بين الأمرين، وإنما غاية ما قاله بأن الاستفادة من آية العزة عدم جعل حكم من قبل الشارع يوجب هوان المسلم،

• قاعدة نفي السبيل، محتملاتها ومضمونها

ولم يُقَلْ بأن مفادها جعل حكم يفيد علو الكافر على المسلم. فهناك فرقٌ بين المطالبين كما ترى.

الوجه الخامس: الاستناد إلى ما دلّ على وجوب تعظيم الشعائر وحرمة الإهانة من العقل والنقل

وبيان ذلك: إن الشارع إذا منع من إهانة الشعائر وأوجب تعظيمها فإن الملاك في تعظيمها تعظيم الإيمان والإسلام، لا لخصوصية في الشعائر ذاتها. وحيث إن المنظور تعظيم الإسلام فمن المصاديق الواضحة، بل من أهمّها، كرامة الإنسان المسلم، فهل يرضى بعلو وتسلط الكافر عليه، مع ما فيه من المذلة والهوان؟

ويمكن أن يلاحظ على ما أفيد: إنه وإن كنا نسلّم بالكبرى، ولكن يمكن المناقشة في صدق الصغرى في المقام. فالعقل لا يحكم بقبح علو الكافر على المسلم مطلقاً وفي جميع الفروض، وإنما يحكم بذلك فيما لو استلزم مهانةً وذلاً للمسلم. وهذا إنما يتصور مثلاً فيما لو أخذ في الحكم بعلو الكافر حيثية الكفر، أي لوحظ الكفر بما هو كفرٌ، ففي مثل هذا الفرض لا شك ولا ريب أنه يحكم بالقبح. أما أنه يحكم بعدم علو الكافر مطلقاً، بدعوى مخالفته لتعظيم الشعائر واستلزامه للهوان، فهو أول الكلام.

وقد تبين من خلال تقييم الأدلة المتقدمة تامة الاستدلال بأية السبيل على قاعدة نفي السبيل. ويمكن تطبيقها في كلّ مورد وموقف يوجب علو الكافر على المسلم. وهذا كافٍ في إثباتها. ونحن بغنى عن الاستدلال بالأدلة الأخرى؛ لما فيه من عناية زائدة لا يساعد عليها ظاهر الدليل.

حدود القاعدة ومدّياتها

من الملاحظ أن الفقهاء قد طبّقوا هذه القاعدة على موارد متعدّدة ومختلفة؛ كان بعضها محلّ اختلاف بينهم؛ وبعضها الآخر محلّ اتفاق. وبدورنا سنقتصر على ذكر جملةٍ منها، على سبيل الاختصار لا الحصر؛ كي لا يطول بنا المقام. منها: إجارة المسلم الحرّ نفسه من الكافر، أو إجارة العبد المسلم. وقد وقع

الكلام في صحّة الإجارة وعدم صحتها. وانقسم الفقهاء إلى أقوال أربعة:
الأوّل: عدم الجواز مطلقاً^(٤٦)؛ **الثاني:** الجواز مطلقاً^(٤٧)؛ **الثالث:** القول بالتفصيل.
وهنا تفصيلان في المقام؛ تفصيل بين وقوع الإجارة على الذمّة فتكون صحيحة، وبين وقوعها على العمل الخارجي فتكون باطلة^(٤٨). وتفصيل آخر بين العبد والحُرّ، فتصحّ في الأوّل دون الثاني^(٤٩). والملاك في المنع في فرض كون الإجارة على أمر خارجي. كما لو استأجره الكافر على خياطة هذا الثوب المعين. والجواز في فرض كون متعلّق الإجارة على فعل كليّ في الذمّة هو أنه يصدق في الفرض الأوّل السبيل للكافر على المؤمن، بخلاف ما لو كان الفعل المستأجر عليه في الذمّة؛ لكونه من قبيل: الدين من الكافر، ولا مانع منه، غاية ما هنالك أن ذمّة المسلم تصبح مشغولة للكافر بالقيام بالفعل.

ولا يخفى أن منشأ الاختلاف بين الأقوال هو صدق عنوان السبيل والعلوّ وعدمه. فمنهم من يرى تحقق السبيل في جميع الموارد؛ لوجود الملازمة بين الأمرين؛ ومنهم من ينفي الصدق مطلقاً، في مقابل من يفصل؛ لعدم كون الصدق مطّرداً في جميع الصور والفروض.

والمختار في المسألة هو الرأي الثاني، أي الجواز مطلقاً؛ حيث إن الإجارة لا يصدق عليها بحال من الأحوال علوّ الكافر على المسلم وإثبات السبيل له، بحسب ما تقدّم من أن آية السبيل واردة في مقام الامتتان على المسلمين، ومن الواضح عدم صدق السبيل على المسلم، فغاية ما هنالك أن الكافر يستحقّ على الأجير المسلم القيام بما استؤجر عليه من العمل، وهذا هو مقتضى الإجارة، فلا فرق في ذلك بين أن يستأجره لبعض منافعه أو تمام منافعه، وبين أن يستأجره على كليّ في الذمّة أو على أمر خارجي (كما لو استدان منه وكذا لو رهنه)، ولا فرق بين أن يكون حرّاً وبين أن يكون عبداً؛ وذلك لوحدة الملاك في جميع الفروض. وليس هناك أيّ سبيل وهوان ومذلّة، وإلاّ لانسدّ باب المعيشة أمام المسلمين في جميع أبواب المعاملات، كما لا يخفى، وخاصة أن سيرة المسلمين جرّت على إجارة أنفسهم من الكافرين، على مرّ العصور، كما صرّح غير واحد من الفقهاء.

ومنها: عدم وكالة الذميّ على المسلم. وقد منع مشهور الفقهاء من توكيل

• قاعدة نفي السبيل، محتملاتها ومضمونها

الذمي على المسلم، سواء كان توكيلاً للذمي على المسلم أو للمسلم على المسلم^(٤٦)، بل ادعى ابن زهرة الحلبي^(٤٧) والعلامة الحلبي الإجماع على ذلك^(٤٨). وقد نسب المحقق الحلبي هذا القول إلى المشهور^(٤٩). والوجه في البطلان، مضافاً إلى الإجماع، استلزام الوكالة السبيل للكافر على المسلم، وذلك مخالف لمقتضى الآية، كما صرح كثير منهم^(٥٠). وهم وإن منعوا من توكيل الكافر الذمي إلا أنه يعم غيره أيضاً بطريق أولى. وفي المقابل هناك مَنْ أجاز وكالة الذمي في الصورتين المذكورتين مطلقاً، من دون تفصيل^(٥١). كما منع السيد اليزدي من صدق السبيل في جميع هذه الفروض، والتزم بالجواز، ولكنه قال: إن كان ولا بُدَّ من المنع فلا بُدَّ من التفصيل بين الموارد التي تكون الوكالة فيها استيفاءً للحق وبين الموارد الأخرى التي يتحقق فيها السبيل للكافر على المسلم، كما في دعاوى التي يُراد إثباتها بالمرافعة، فمنعها في الفرض الثاني دون الأوّل؛ وذلك باعتبارها القدر المتيقن من الإجماع والآية، كما أن القدر المتيقن منهما في نظره هو الحرمة التكليفية، لا بطلان الوكالة^(٥٢). وأشكل عليهم أيضاً، مضافاً إلى عدم صدق السبيل في التوكيل، أنه لو التزمنا بالمنع للزم محذورٌ من ذلك، وهو لزوم المنع من مطالبة الذمي بنفسه أخذ دينه أو حقه من المسلم فيما لو كان له حقٌ أو دينٌ، مع أنه لا إشكال في الجواز؛ كي لا يجب عليه أن يوكل المسلم.

ويمكن أن يلاحظ على ما أفيد:

أولاً: إنه لا مجال للاستدلال بالإجماع؛ لاحتمال مدركيته. ومن الملاحظ أن الشهيد الثاني قد فهم من عبارة المحقق الحلبي أن المقصود من المشهور ما كان في مقابل القول غير المشهور؛ حيث قال تعليقاً على حكم صور توكيل الذمي: «فمنها صورتان لا تصحّ الوكالة فيهما عندنا، وهما ما نسب المصنّف الحكم فيهما إلى المشهور، وفي التذكرة ادعى الإجماع عليهما، وهما: وكالة الكافر على المسلم لكافر أو مسلم...»^(٥٣). وهذا اشتباه منه عليه السلام؛ لأن عبارة المحقق الحلبي - وهي كما يلي: «ولا يتوكل الذمي على المسلم للذمي، ولا للمسلم، على القول المشهور»^(٥٤) - ظاهرة في أن مقصوده من المشهور القول المعروف، وهذا الإطلاق ليس بعزيز في كلمات الفقهاء، كما يظهر لمن تتبّع كلماتهم، وخاصة أنه نقل عن العلامة قوله بالإجماع على المنع في تذكرته، فتكون قرينة على ما ذكرناه من فهمه عليه السلام.

ثانياً: عدم صدق السبيل المنفي في الآية على المسلم حتى في فرض المرافعة مطلقاً، سواء كان الموكل مسلماً والوكيل ذمياً أم كان أحدهما مسلماً والآخر ذمياً؛ لكون سبيل الوكيل الذمي على المسلم يرجع في حقيقة الأمر إلى كونه سبيلاً للموكل لا أكثر، وإلا فليس هو إلا طريق وواسطة في تحقيق مراد المسلم والوصول إلى حقه. ففي المرافعة غاية ما يقوم به الوكيل هو عرض أدلة الموكل بطريقة واضحة توصل إلى الحقيقة لا أكثر، حيث إنه الأقدر والأجدر بذلك؛ لكونه من أهل الخبرة في هذا المجال عادةً. ولذلك وقع توكيله. هذا الجواب في صورة ما لو كان الموكل مسلماً.

وأما في الفرض الثاني فلا يتصور وجود سبيل للذمي على المسلم مطلقاً، كما لو كان الموكل ذمياً، فلا يخلو الفرض من أحد أمرين؛ إما ان يكون الذمي صادقاً في دعواه وصاحب حق؛ أو متعدياً. فإن كان محقاً في دعواه فهذا استيفاء لحقه، ولا فرق في ذلك بين أن يوكل ذمياً أو مسلماً؛ لأن هذا المورد ليس إلا صغرى من صغريات علو الحق على الباطل وإزهاقه، والذمي ما هو إلا طريق ووسيلة وواسطة في الكشف عن الحق وإثباته على المسلم، وبالتالي لا خصوصية للموكل. وأما إذا لم يكن الذمي صاحب حق ومتعدياً في دعواه فلا تصح وكالته مطلقاً، وهي وكالة باطلة في نفسها؛ لأنها متعلقة بإنجاز عمل محرّم وغير محترم في نفسه، سواء كان الوكيل مسلماً أو ذمياً، فيكون هذا المورد حينئذٍ صغرى من صغريات حرمة الظلم ومصادقاً من مصاديقه، وهو قبيح شرعاً وعقلاً. فهذا هو الملاك في بطلان الوكالة، وليس البطلان من باب استلزامه علو للكافر على المسلم ووجود سبيل له عليه...

ثالثاً: على فرض تسليم الصغرى فلا وجه لما ذكره السيد اليزدي من التفصيل بين الحرمة التكليفية والوضعية، والاقتصار على الحرمة التكليفية دون الالتزام ببطلان الوكالة؛ لأن الوكالة هي مثال ومصدق من مصاديق الولاية للكافر على المسلم. فالمسلم قام بتسليط الكافر على المسلم عندما قام بتوكيل الذمي، وبالتالي تكون مشمولةً للنهي والنفي، ومقتضى ذلك بطلان الوكالة. كما أن مقتضاه بطلان الإجارة إن كان أجيراً ولا يستحق على فعله - فيما لو قام بالمرافعة - الأجرة مطلقاً، سواء كانت الأجرة المسماة في متن عقد الوكالة أو أجرة المثل. وإن شئت قلت: إن

الفعل الذي قام به الكافر من المرافعة هو فعلٌ محرّمٌ في ذاته في نظر الشارع؛ لكونه سبيلاً للكافر على المسلم، ومشمولاً للآية، فلذلك لا يستحقّ عليه الأجرة باعتباره عملاً غير محترم. ولتقريب الفكرة نمثّل بما لو وكلّ رجلٌ مسلم شخصاً لضرب رجل مسلم فإنه مأثومٌ في توكيله إيّاه، ولكن لو أقدم ذلك الرجل على ضرب المسلم فهل يستحقّ الأجرة باعتبار أنه قد عمل بمقتضى الإجارة مثلاً؟ وجوابه: إنه لا يستحقّ الأجرة لحرمة ذات الفعل، وهو الضرب، عقلاً. وما نحن فيه من هذا القبيل، حذو القذّة بالقذّة^(٥٥). والنتيجة أن وكالة الذمّي على المسلم محرّمة شرعاً.

نعم، قد يقال في مقام الدفاع عن السيد اليزدي بإمكان تصوير التفكيك بين الحرمة التكليفية والوضعية في المقام؛ وذلك بدعوى أن ما نحن فيه من قبيل: النهي عن البيع وقت النداء يوم الجمعة. فكما أنه لا يوجد ملازمة بين النهي التكليفي والصحة في هذا المورد كذلك في المقام، بأن يقال: إن نفس المرافعة هي أمرٌ جائز في حدّ ذاتها، ولكن بما أنها مرافعةٌ لكافرٍ على مسلم كانت محرّمةً لأمر عارض عليها، فإذا خالف المسلم ووكّل الكافر في المرافعة فإن غاية ما في الأمر أنه ارتكب حرمةً تكليفية، ولكن الوكالة صحيحة؛ لعدم وجود ملازمة بين الحرمة التكليفية والوضعية وإمكان التفكيك بينهما.

ولكن ما قيل ممنوعٌ؛ لأن متعلّق النهي هو نفس الوكالة في مرافعة الكافر على المسلم؛ لكونها مصداقاً ومثلاً للسبيل المنفي في الآية الكريمة. ولذا تكون مبعوضة لدى الشارع المقدّس، كما لا يخفى. وهذا بخلاف النهي عن البيع وقت النداء؛ فإن البيع شيء والبيع وقت النداء شيء آخر، فالنهي إنما تعلق بالبيع في زمن معيّن، وهو وقت النداء، إلا أن البيع جائز ومستحب في حدّ نفسه، وبعبارة أخرى: إن متعلّق النهي البيع بما هو فعلٌ مزاحم لحضور الجمعة، لا بما هو بيعٌ في نفسه؛ كي يكون فاسداً، لذا أمكن تصوّر التفكيك بين الحرمة التكليفية والوضعية. بخلاف ما نحن فيه بالتقريب المتقدّم. فليس متعلّق النهي هو النسبة الصدورية فحسب، بل الوكالة على نحو الاسم المصدرية. فالمبعوض لدى الشارع نفس العلوّ والسبيل الخارجي، وإلا فنفس التوكيل في بعض الصور ليس إلاً للحيلولة دون تحقيق العلوّ في الخارج، وكما يسدّ بذلك باب العلوّ أمام الذمّي.

ومنها: عدم ثبوت حق الشفعة للكافر فيما لو كان المشتري مسلماً. ولا فرق في ذلك بين أن يكون البائع كافراً أو مسلماً؛ لأن الالتزام بإثبات الحق له، ومنع المسلم من الشراء، وقهره على انتزاع الملك منه، من أظهر مصاديق الغلبة والسبيل والعلو للكافر على المسلم. ومن هنا نجد أنهم جعلوا الإسلام شرطاً في الشفيع في فرض كون المشتري مسلماً. وقد استدلل على ذلك بالإجماع، كما صرح الشيخ الطوسي، مضافاً إلى آية نفي السبيل، حيث قال: «دليلنا إجماع الفرقة المحقة، وقوله تعالى: ﴿وَكُنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى...﴾»^(٥٦). ولم أجد من خالف في ذلك من فقهاء الإمامية. واختاره الإمام أحمد، ولكن لا لقاعدة نفي السبيل، وإنما استند إلى أدلة أخرى^(٥٧).

ويلاحظ على ما أفيد: إن الإجماع الذي استدلل به على نفي ثبوت حق الشفعة لكافر في الفرض المذكور لا مجال للاستدلال به؛ لاحتمال مدركيته؛ حيث من المحتمل أن الفقهاء قد استندوا في فتواهم إلى آية نفي السبيل، فيسقط حينئذ عن الحجية من هذه الجهة. ويبقى الاستدلال بالآية، وهو تام؛ لصدق السبيل والعلو للكافر على المسلم بالتقريب المتقدم.

ومنها: عدم ولاية الكافر على المسلم. وقد منع الفقهاء من ثبوت ولاية الكافر على المسلم مطلقاً، وحصروا الولاية على المسلم في المسلم، فجعلوا الكفر من مسقطات ولاية الأب على الولد المسلم. وهذا مما لا خلاف فيه عندنا^(٥٨)، بل عليه الإجماع، كما صرح الفاضل الهندي، واستناداً منهم إلى قاعدة نفي السبيل وحديث نفي العلو. وقد طبّقوا هذه القاعدة في جميع أنواع الولايات، بل ادّعى الفاضل الهندي الإجماع^(٥٩). ونحن بدورنا نقتصر على ذكر البعض منها:

أ. عدم اعتبار إذن الوالد الكافر في نفوذ نذر ولده المسلم، ولا قدرة له على حل نذره أيضاً. هذا كله بناء على اعتبار إذن الوالد في نفوذ نذر ولده المسلم وصحته، وقدرته على حل نذره. ولا يثبت للكافر الولاية في هذين الفرضين؛ لأن اعتبار الإذن في النفوذ والحق في الحل مصداق لسبيل الكافر على المسلم، وهما منفيان بمقتضى عموم نفي السبيل والعلو.

ب. منع ثبوت الولاية للوالد الكافر على البكر الرشيدة المسلمة في عقد النكاح^(٦٠). هذا بناءً على القول بثبوت الولاية للوالد المسلم على بنته الباكرة^(٦١).

● قاعدة نفي السبيل، محتملاتها ومضمونها

والظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب في اشتراط الإسلام في الولاية، كما صرح المحدث البحراني^(٦٣)، بل الأمر فيه واضح، والحكم به إجماعي، كما صرح الشهيد الثاني^(٦٣).

بل نجد أن السيد محسن الحكيم يناقش في جميع الأدلة التي استدلوها بها على نفي ثبوت الولاية للكافر على ولده المسلم، من الآية والحديث، مضافاً إلى الأحاديث الأخرى^(٦٤)، حيث يرى أن الآية غير دالة على نفي السبيل مطلقاً، كما تقدّم، بل يقول بإمكان انصراف السبيل عليه عمّا يكون لمصلحته وخدمته.

ولكنّه لم يتعرض لمناقشة الإجماع الذي ذكر في عداد الأدلة على نفي ولاية الكافر. ويمكن المناقشة في حجّيته باحتمال مدركيته؛ حيث من المحتمل جداً أنهم استندوا في مقام الفتوى إلى آية نفي السبيل؛ وحديث الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، وحينئذٍ نبقى وهذه الأدلة؛ فإن كانت تامّة الدلالة فيها ونعمت، وإلا فلا مصير إلى نفي ولاية الكافر.

نعم، قد يقال في مقام توجيه كلام السيد الحكيم^{عليه السلام}: إن عدم المناقشة من قبّله لا يعني القبول؛ فلعلّ عدم مناقشته لوضوح مدركيته.

كما أن السيد الخوئي ناقش أيضاً في تمامية هذه الأدلة، وردّها، ومن ثمّ أقام دليلين على نفي ولاية الكافر على المسلم، وهما العمدة في نظره:

الأول: انصراف الأدلة عن مثل ذلك، بدعوى أن المتفاهم العريفي منها أن منشأ الولاية من جهة احترامهم وأداء حقوقهم. ومن الواضح أنها لا تشمل الكافر الذي قام الدليل على عدم موادّته، بل الابتعاد عنه.

الثاني: قاعدة الإلزام. فيما أن الكفار لا يلتزمون بالولاية على بناتهم الأبيكار مطلقاً، وهذا ما يعرف عنهم من الخارج، فمقتضى القاعدة سقوط ولايتهم وإلزامهم بذلك.

ويمكن أن يلاحظ على ما أفيد: إنه لو كان منشأ ثبوت الحقّ للوالد على الولد في ولايته على تزويج البنت البكر، واشتراط إذنه في نفوذ نذره، وقدرته على حلّه، هو احترام الوالد لكان ذلك مطّرداً وفي جميع الحالات، أي حتّى فيما لو كانت البنت ثيباً؛ وذلك لوحدة الملاك في الصورتين. ولا معنى لحصر الإذن في خصوص البنت

البكر.

ثانياً: إن عدم وجوب احترام الوالد الكافر، فضلاً عن وجوب عدم موادته، أول الكلام؛ لما دل من الذكر الحكيم على مطلوبة معاشرتهما بالمعروف، وهو قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا...﴾ (العنكبوت: ٨)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ (لقمان: ١٥)، وقال عز وجل: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المتحنة: ٨).

وأما النهي عن المودة فهو خاصٌّ بمنَّ حادَّ الله ورسوله، لا مطلق الكافر، كما صرَّحت الآية الكريمة: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾ (المجادلة: ٢١).

ج - عدم جعله قيماً على صغار المسلمين. فقد منع الفقهاء من جعل الكافر قيماً على صغار المسلمين ومجانينهم وسفهائهم، بل لا ولاية له على تجهيز الميت والصلاة عليه ودفنه فيما لو كان الميت ولداً أو والداً، فيكون حاله حال الأجنبي؛ والملاك في ذلك صدق عنوان السبيل على المسلمين في جميع هذه الأمثلة.

د - عدم تولية الكافر على الأوقاف الإسلامية، من قبيل: المعاهد العلمية والمدارس التي جعلت وقفاً على طلاب العلوم الدينية، والمستشفيات التي جعلت وقفاً على مرضى المسلمين، ونحو ذلك. والسرُّ في عدم الجواز هو أن من طبيعة الولاية والسلطنة على الموقوف عليهم، من خلال تحديد زمن الخروج والدخول للموقوف عليهم، فيكون ذلك بإذنه واختياره، وهذا قهرٌ لهم وسبيل له، وهو منفيٌّ بالآية والرواية بلا إشكال^(٦٥).

ولا بدُّ من الإشارة إلى أن هذه المسألة تنطبق على أمثلةٍ أخرى، ولا تنحصر في وقتنا الحاضر بالأوقاف، من قبيل: توليته المناصب في الدولة، من قبيل: الوزارة والنيابة وقيادة الجيش ورئاسة الجمهورية وغيرها من المناصب الأخرى.

ويمكن أن يلاحظ على ما أفيد: إن التولية هي عبارة عن أمرٍ نظاميٍّ بحث، وإلاَّ فأَيُّ فرقٍ بين الطبيب الذي يعالج المسلم، ويجري له العملية الجراحية، وبين أن

● قاعدة نفي السبيل، محتملاتها ومضمونها

يكون متولياً للأوقاف؟! أليس يصدق السبيل في هذا الفرض؟! أليس الجميع من باب واحد؟! بل في هذا الفرض السبيل يبدو أكثر وضوحاً وانطباقاً، مع أنه لم يتوقف أحد من الفقهاء في الجواز، بل جرت به سيرة المسلمين، على مرّ العصور، وعلى مرأى ومسمع من النبي والأئمة، ومع ذلك لم يردعوا عنه. إن غاية ما يقوم به الطبيب هو أنه يقرأ واقع حال المريض وما تتطلبه حالته بمقدار خبرته وكفاءته، من دون أن يدخل بالحسبان الأمور الشخصية في تشخيصه للمرض، بل تخضع هذه الوظيفة للموضوعية، وقد يعتمد في بعض الأحيان على الحدس. وكذلك ما نحن فيه، فإن المتولي غاية ما يقوم به هو التصرف بما يتناسب مع مصلحة الوقف والموقوف عليهم من تحقيق الهدف المرجو لدى الواقف، من قبيل: تحديد وقت الدخول والخروج وغيرهما، فهو يقرأ لوح الواقع بما أوتي من خبرة، ولا فرق بين المسلم والكافر في ذلك.

إن الولاية على الوقف العائد للمسلمين هو تفويض إما من المالك المسلم أو من الحاكم الشرعي، فمرجه لولاية المسلم، لا ولاية الكافر. مضافاً إلى أن الولاية إجراءً نظاميًّا؛ بغرض حفظ الوقف وتمميته، فهو سبيلٌ للمسلمين، وليس سبيلاً عليهم. وخالصة ما نريد قوله: إن التولية عبارة عن طريق ووسيلة تنظيمية لتحقيق الهدف والمصلحة التي لأجلهما أقدم الواقف على تسبيل ووقف العين على المسلم. وإلا فلا يحقّ للوليّ إدارة أمور الوقف بالنحو الذي يريد، ولو تشهياً منه، انطلاقاً من شخصانيته، كما لو كان لا يتوافق مع بعض المسلمين في السياسة وغيرها فلا يحقّ له منعه من الاستفادة من الوقف؛ لما هو معلوم من أن المعيار في تشريع أيّ نظام لا بدّ من أن يتناسب مع غاية الواقف. هذا، مضافاً إلى أنه لا يقال في نظر العرف: إن للكافر الوليّ سبيلاً وعلوّاً على المسلم في هذا الفرض، بل يقال: العلوّ والسبيل لنفس القانون الذي يضمن الحفاظ وتحقيق مصلحة المسلمين.

نعم، لا يقال: هذا ينسحب على سائر الولايات، كولاية القضاء والمرجعية الدينية وولاية الفقيه؛ لوحدة الملاك بينهما، لا يقال ذلك أوّلاً؛ لأن ظاهر الأدلة الخاصة باعتبار الإسلام في هذه الولاية؛ ثانياً: إنها ولاية في الشؤون الدينية، فلا يصحّ قياسها بالولاية في الشأن الدنيوي، كالولاية على الأوقاف؛ لاننا نعلم أن هذا لا يتناسب مع دُوق الشارع وأحكامه، وخاصة بعد الاطلاع على أدلته: «مَنْ كان من الفقهاء، صائناً

لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فاللعوام أن يقلدوه؛ ومقبولة عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام. في حديثٍ طويلٍ في رجلين بينهما منازعة في دين أو ميراث - قال: «ينظران إلى مَنْ كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخفَّ بحكم الله، وعلينا ردٌّ، والرادُّ علينا رادٌّ على الله، وهو على حدِّ الشرك بالله»^(٦٦). فمن هذا كله نعلم بأنه لا يرضى بتولية غير المسلم لهذه الولايات، والله العالم بحقائق الأمور؛ لكونها خاصة بالأمر الديني.

هـ - الحضانة. منع الفقهاء من ثبوت حقّ الحضانة للأُمّ الكافرة على الولد إذا كان مسلماً. واستدلوا على ذلك، مع اعترافهم بعدم وجود نصٍّ فيه، بدليلين: **أولهما:** عموم آية نفي السبيل، باعتبار أن الحضانة ضربٌ من الولاية على الولد، بل حتّى على القول بأنّ الحضانة حقٌّ لا ولاية؛ لعموم نفي علوّ الكافر على المسلم، كما هو مفاد الحديث^(٦٧).

ثانيهما: إنه ينشأ على ما يألّفه منها، لذلك لا حظٌّ لها في تربيته. ومن هنا جعل الفقهاء الإسلام شرطاً في ثبوت حقّ الحضانة. وهذا ما عليه الفريقان. نعم، خالف في ذلك الإمام مالك^(٦٨). لذا قال الشيخ الطوسي: «وإن كان أحدهما مسلماً فالمسلم أحقُّ به، عندنا وعند أكثرهم»^(٦٩).

إلاّ أنه يمكن أن يلاحظ على ما أفيد:

أولاً: إن الآية واردة في مقام الامتتان على المسلمين، وهم يلتزمون بذلك، فنجدهم يجوزون إجارة المسلم نفسه من الكافر وغير ذلك، مثل: القرض، بدعوى أن شمولها لهذه الموارد خلاف الامتتان^(٧٠). وهنا أيضاً نقول: إن شمول الآية لمحلّ البحث خلاف الامتتان، أي إن فصل الولد عن أمّه ليس في صالحه. وبعبارة أخرى: إن الموردين من باب واحد؛ لوحدة الملاك، فإمّا أن نمنع مطلقاً أو نجيز مطلقاً. ولا بُدّ حينئذٍ من الالتزام بالتفصيل بين الولايات، لا المنع مطلقاً، فنقول: ما كان منها فيه مصلحة للمسلم فلا مانع منه، وأما ما لا مصلحة للمسلم فلا تثبت للكافر. وخلاصة الكلام: إن قرينة الامتتان تقتضي عدم شمول نفي السبيل لحضانة الكافر على الولد المسلم، لا شموله له بالنحو الذي يقتضي النفي والمنع.

● قاعدة نفي السبيل، محتملاتها ومضمونها

ثانياً: إن الخوف من أن ينشأ على ما يألّفه منها يمكن الحيلولة دونه؛ وذلك بأن يضمّ إليها امرأة مسلمة تعيش معهما، وتمنعها من ممارسة طقوسها الدينية أمام الولد، كي لا تنعكس في شخصيته.

وكيف كان فإن كان هناك ثمة إجماع تعبّدي في المسألة، أو كانت من ضروريات الدين، فلا بُدَّ حينئذٍ من الالتزام بعدم ثبوت ولاية الكفار على المسلمين، وإلا فلا مجال للمنع من ذلك. نعم، مع هذا كلّ لا يترك الاحتياط بالتصالح بين الطرفين.

خاتمة واستنتاج

وقد ظهر لك ممّا تقدّم من المناقشة في الأدلة التي ذكرت في مقام الاستدلال على القاعدة عدم نهوض أكثرها في إثبات المدّعى، باستثناء آية نفي السبيل، التي تفيد عدم جعل أيّ حكمٍ شرعي بحيث يكون موجياً وسبباً لعلو الكافر على المؤمن، بل لوحظ في عالم التشريع علو المسلم على الكافر. وأمّا الأدلة الأخرى فلم تنهض في إثبات المدّعى؛ إما لقصور في السند؛ وإما لقصور في الدلالة.

الموامش

- (١) الخميني، كتاب البيع ٢: ٧٢٥.
- (٢) النجفي، جواهر الكلام ٢١: ١٣٦.
- (٣) المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٢٥٣.
- (٤) البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ١٩١.
- (٥) الأنصاري، كتاب المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣: ٥٧٥.
- (٦) ابن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن: ٤٨٧ - ٤٨٨.
- (٧) الأنصاري، كتاب المكاسب ٣: ٥٨٥.
- (٨) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٤٨٣.
- (٩) الخوئي، مصباح الفقاهة ٥: ٨٢.
- (١٠) اللنكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٤٢.
- (١١) الأملي، المكاسب والبيع (تقرير بحث المحقق النائيني) ٢: ٣٤٥؛ البجنوردي، القواعد الفقهية ١:

- ١٩٠.
- (١٢) البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ١٨٩؛
- (١٣) ابن عربي، أحكام القرآن ١: ٦٤٠.
- (١٤) الكاشاني، تفسير الصافي ١: ٤٠٦.
- (١٥) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢١٩، باب ٤٦، ح ٥.
- (١٦) رجال ابن الغضائري: ٤٥؛ حيث قال: «تميم بن عبد الله القرشي الذي يروي عنه أبو جعفر بن بابويه ضعيف». وراجع: معجم رجال الحديث ٤: ٢٨٥.
- (١٧) العلامة الحلبي، خلاصة الأقوال: ٢٠٩
- (١٨) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٤، باب ميراث أهل الممل، ح ٥٧١٩. وقد رواه البخاري في الصحيح ٢: ٩٦، ولكن من دون ذكر للذيل.
- (١٩) الأنصاري، المكاسب ٣: ٥٨٢؛ البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ١٩٠.
- (٢٠) الطوسي، المسوسط ٨: ٧١.
- (٢١) الطوسي، الخلاف ٤: ٢٤.
- (٢٢) اللنكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٤٣ - ٢٤٤.
- (٢٣) الحر العاملي، الوسائل ٢٦: ١٤، باب ١ من أبواب موانع الإرث من الكفر والقتل والرق، ح ١١.
- (٢٤) المصدر السابق: ١٢٥، باب ١٥ من أبواب أن الأخ الكافر لا يحجب ولا يرث، ح ٢.
- (٢٥) النووي، شرح مسلم ١١: ٥٢، كتاب الفرائض؛ المباركفوري، تحفة الأحوذى ٦: ٢٤١؛ العظيم أبادي، عون المعبود ٨: ٨٦.
- (٢٦) الخميني، كتاب البيع ٢: ٧٢٥ - ٧٢٦.
- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) الخوئي، مصباح الفقاهة ٥: ٨٢.
- (٢٩) الحكيم، المستمسك ١٤: ٤٨٣.
- (٣٠) الأنصاري، كتاب المكاسب ٤: ١٤٢، قاعدة نفي السبيل.
- (٣١) المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٣٥٣.
- (٣٢) البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ١٩٠.
- (٣٣) اللنكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٤٥ - ٢٤٦.
- (٣٤) اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٣١.
- (٣٥) الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٧٥٢، حيث جعله الاحتمال الثالث، فقال: «علوّ حجّته وسموّ برهانه، لأن حقيقة الإسلام مستندة إلى الحجج الواضحة والبراهين اللائحة، بحيث يفهما كل عاقل مميّز حتّى الصبيان، ويتّضح ذلك جلياً لمن يلاحظ الآيات وكيفية الاستدلال على المبدأ والمعاد وغيرها، ببيان واضح، دون حاجة إلى مقدّمات بعيدة، بخلاف سائر الأديان؛ فإنها تبني على خيالات واهية، وتوهّمات بارزة تشبه أضغاث أحلام».
- (٣٦) اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٣١.
- (٣٧) الأنصاري، كتاب المكاسب ٤: ١٤٣.

- (٣٨) الخوئي، مصباح الفقاهة ٥: ٨٢.
- (٣٩) اللكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٤٦.
- (٤٠) المصدر السابق ١: ٢٤٢.
- (٤١) البجنوردي، القواعد الفقهية ٢: ١١٩.
- (٤٢) ابن العلامة، إيضاح الفوائد ١: ٤١٣.
- (٤٣) نهاية الأحكام في معرفة الأحكام ٢: ٤١٥.
- (٤٤) كما في: الشهيد الثاني، المسالك ٣: ١٦٧؛ الكركي، جامع المقاصد ٤: ٦٣؛ الأنصاري، كتاب المكاسب ٣: ٨٨٥.
- (٤٥) كما في: الشهيد الأول، الدروس الشرعية ٣: ١٩٩، كتاب البيع - في شرائط المتعاقدين.
- (٤٦) اليزدي، العروة الوثقى ٦: ٢١٠.
- (٤٧) ابن زهرة الحلبي، غنية النزوع: ٢٦٨.
- (٤٨) العلامة الحلبي، تذكرة الفقهاء ٢: ١١٧.
- (٤٩) المحقق الحلبي، شرائع الإسلام ٢: ٤٣٢.
- (٥٠) المفيد، المنفعة: ٨١٧؛ الطوسي، النهاية: ٣١٧؛ ابن إدريس، السرائر ٢: ٩١؛ سلار بن عبد العزيز، المراسم العلوية: ٢٠٤.
- (٥١) النجفي، جواهر الكلام ٢٧: ٣٩٦؛ البحراني، الحدائق الناضرة ٢٢: ٦١؛ الخوانساري، جامع المدارك ٣: ٤٨٧.
- (٥٢) اليزدي، العروة الوثقى ٦: ٢١٠.
- (٥٣) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٥: ٢٦٩ - ٢٧٠.
- (٥٤) المحقق الحلبي، شرائع الإسلام ٢: ٤٣٢.
- (٥٥) هذا: حذوت النعل بالنعل حذواً إذا قدرت كل واحدة على صاحبها يقال: حذو القذة بالقذة. انظر: الجوهرى، الصحاح ٦: ٢٢١. يضرب هذا المثل في مقام بيان المساواة بين أمرين.
- (٥٦) الطوسي، المبسوط ٣: ١٠٦؛ المرتضى، الانتصار: ٤٥؛ سلار بن عبد العزيز، المراسم العلوية: ١٨٤؛ العلامة الحلبي، تذكرة الفقهاء ١٢: ٢١٢.
- (٥٧) النووي، المجموع ١٤: ٣٠٣ - ٣١٤؛ ابن حجر، فتح الباري ٤: ٣٦٠؛ عبد الكريم الراضي فتح العزيز ١١: ٤٠٠؛ الشرح الكبير ٥: ٥٤٣.
- (٥٨) الكركي، جامع المقاصد ١٢: ١٠٦.
- (٥٩) الفاضل الهندي، كشف اللثام ٧: ٦٧.
- (٦٠) ابن البراج، المهذب البارع ٢: ١٩٤؛ ابن حمزة الطوسي، الوسيلة: ٣٠٠؛ العلامة الحلبي، التذكرة ٢: ١١٥؛ قواعد الأحكام ٣: ٥٧٨؛ ابن العلامة، إيضاح الفوائد ٤: ٥٥٤؛ الخوئي، كتاب النكاح ٢: ٣١١.
- (٦١) الطوسي، المبسوط ٧: ٢٨٩؛
- (٦٢) البحراني، الحدائق الناضرة ٢٣: ٢٦٧.
- (٦٣) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٧: ١٦٦ - ١٦٧.

• الشيخ ذو الفقار عبد الرسول عواضة

-
- (٦٤) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٤٨٢ - ٤٨٣.
(٦٥) اللكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٥٦؛ البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ٢٠٥.
(٦٦) الحرّ العاملي، الوسائل ١: ٣٤، باب ٢ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ١٢.
(٦٧) النجفي، جواهر الكلام ٣١: ٤١٢.
(٦٨) الإمام مالك، المدونة الكبرى ٢: ٣٥٦.
(٦٩) الطوسي، المبسوط ٦: ٤٠.
(٧٠) الحكيم، نهج الفقاهة: ٣١٦.

دور قاعدة الصّحة في التعايش والسلام العالميين

د. الشيخ محمد رحمانى (*)

ترجمة: السيد حسن علي الهاشمي

المقدّمة

هناك الكثير من العوامل التي تدعو الشعوب في العالم المعاصر إلى التعايش السلمي والتفاهم والصلح وبناء الثقة والسلام العالمي، وأصبحت مصائر المجتمعات البشرية من التشابك بحيث لم يعد من السهل - بل أصبح من المستحيل - على شعب أن يختار حياة العزلة عن سائر الشعوب والمجتمعات الأخرى.

ومن هنا يسعى أكثر المصلحين في العالم إلى الحدّ من انعدام الثقة والنزاعات المدمّرة الناشئة من اختلاف الأديان والمذاهب والنزاعات السياسية، والعثور على طريقة لتحقيق السلام والثقة والوثام بين الشعوب والمجتمعات. ومن الواضح جدّاً أن هذا الأمر لا يبدو ممكناً إلاّ من خلال وضع حلول تأسيسية لإقامة السلام والتعايش السلمي على المستوى العالمي، وتقديم صورة مسالمة للمخاطبين في العالم.

لقد أثبتت التجارب على طول التاريخ - ولا سيّما في العقود الخمسة المنصرمة، عبر منظومة الأمم المتحدة - أن إقامة الصلح وبناء التعايش السلمي بين شعوب العالم لا يبدو ممكناً إلاّ من خلال الاستعانة بالدين، وإن الإسلام هو الدين الوحيد - من بين الأديان الإلهية - الذي يمكنه تلبية مختلف الاحتياجات البشرية في العصر الراهن. ومن هنا يحظى بيان موقف الإسلام من تمهيد الأرضية للسلام العالمي بأهمية بالغة. نسعى

(*) أستاذ في الحوزة العلميّة في قم، وأستاذ مساعد ومدير قسم الفقه والأصول في جامعة المصطفى (عليه السلام) العالميّة.

في هذا المقال إلى إثبات أن قاعدة الصحة في الفقه من شأنها أن تشكل واحدة من الحلول الفقهية في إطار تحقيق السلام والوفاق وبناء الثقة والتعايش السلمي بين الأمم؛ وذلك لأن الفقهاء قد وسّعوا من دائرة هذه القاعدة، وأضحت تشمل في تطبيقها حتى أفعال وأقوال ومعتقدات غير المسلمين أيضاً.

تحرير موضع النزاع

قبل الدخول في صلب البحث، يجدر التذكير بأن الفقهاء قد ذكروا الكثير من الأبحاث في ما يتعلق بقاعدة الصحة، ومن تلك الأبحاث ما يلي:

١. اختلاف أصالة الصحة عن قاعدة التجاوز.
٢. مباني وأدلة القاعدة.
٣. هل المراد من الصحة هو الصحة الحقيقية أم الصحة عند العامل؟
٤. الثمرة الفقهية لكلا هذين المبنيين.
٥. موارد جريان وعدم جريان القاعدة بحسب علم وجهل العالم بصحة وفساد العمل.
٦. جريان وعدم جريان القاعدة في موارد الشك في قابلية الفاعل أو قابلية المورد أو الشك في فقدان الشرط أو الجزء أو وجود المانع.
٧. ما الذي يعنيه البحث عن مفهوم الصحة، القائل بأن صحة كل شيء بحسبه؟
٨. البحث عن شرائط جريان القاعدة، ومن بينها: إحراز العمل الجامع بين الصحيح والفاقد.
٩. حجية وعدم حجية اللوازم العقلية والعرفية لأصالة الصحة.
١٠. البحث عن طرق حل التعارض بين أصالة الصحة والاستصحاب.
١١. موارد الاستثناء من جريان أصالة الصحة.
١٢. جريان أصالة الصحة بالنسبة إلى الأفعال الخاصة بالمكلف.
١٣. جريان أصالة الصحة بالنسبة إلى الأحكام التكليفية والوضعية.
١٤. أدلة ومباني أصالة الصحة.

- ١٥- توسيع دائرة قاعدة الصحة بالنسبة إلى أفعال وسلوكيات غير المسلمين، وترتيب آثار الصحة على أعمالهم.
- ١٦- توسيع دائرة قاعدة الصحة بالنسبة إلى أقوال غير المسلمين.
- ١٧- توسيع دائرة قاعدة الصحة بالنسبة إلى معتقدات غير المسلمين.
- والذي يشكّل المحور الرئيس لهذا المقال هي العناوين المذكور ضمن الأرقام: ١٥ و ١٦ و ١٧ من العناوين المتقدمة، وسوف نبث العنوان رقم ١٥ تَبَعاً وعلى نحو الإجمال.

أدلة القاعدة ومبانيها

من الواضح جداً أن البحث عن المباني وأدلة القاعدة يُعدّ من المسائل المحورية والأساسية في الدراسة؛ إذ بالإضافة إلى توقّف إثبات حجّية واعتبار القاعدة على هذا البحث، فإن توسعة وضيق المساحة التطبيقية رهنٌ به أيضاً.

وعلى أيّ حال ذكر بعض العلماء، ومنهم: المحقق المشكيني - صاحب الحاشية على كفاية الأصول -، أن مباني وأدلة هذه القاعدة تصل إلى ثمانية، وذكر على هامش بعض هذه الأدلة أربع آيات كأمثلة للعناوين^(١).

وقد ورد في كلام العلماء الآخرين، من أمثال: كاشف الغطاء، أدلة أخرى لم يذكرها المشكيني في كلامه^(٢).

وحيث لا يخلو التعرّف الإجمالي على عناوين الأدلة من فائدةٍ نشير هنا إلى الأدلة التي ذكرها المحقق المشكيني، على نحو الإجمال.

- ١- إن الأصل الأوّلي في كل عملٍ يقوم على الصحة والسلامة.
- ٢- إن التديّن بكل دينٍ يقتضي القيام بالفعل كما وجب.
- ٣- إن الغالب في الأفعال هو الصحة.
- ٤- إن ظاهر حال كلّ فاعلٍ أنه يقوم بالأفعال بشكلٍ صحيح.
- ٥- الكتاب (أربع آيات).
- ٦- السنّة (خمس روايات).
- ٧- إن حكم العقل بالصحة يأتي من باب الحيلولة دون اختلال النظام؛ لأن عدم

جريان أصالة الصحّة في أفعال الآخرين يؤدّي قطعاً إلى اختلال النظام الاجتماعي. ٨ يقوم الإجماع القولي والعملي للمسلمين وبناء العقلاء على حمل أفعال الآخرين على الصحّة^(٣).

وكما سبق أن أشرنا هناك أدلة أخرى مذكورة في كلمات الآخرين أيضاً، وفي المجموع لا يتجاوز عدد الأدلة العشرة.

وقد تعرّضت أكثر هذه الأدلة للانتقاد من قِبَل العلماء والمنظرين. والدليل الوحيد الذي أجمعوا على سلامته من النقد هو السيرة العقلائية. ولذلك سوف نقصر البحث على خصوص هذا الدليل بشكلٍ إجمالي؛ رعاية للاختصار.

بناء العقلاء

يمكن القول: إن عمدة أدلة القائلين بحجّية هذه القاعدة هو بناء العقلاء. ومن ذلك مثلاً أن الإمام الخميني يقول في هذا الشأن: «قد استدلّ على اعتبار القاعدة بأمور من الكتاب والسنة والإجماع والعقل، مما يمكن الخدشة في جلّها. لولا كلّها.. والدليل عليها هو بناء العقلاء والسيرة العقلائية القطعية، من غير اختصاصها بطائفة خاصّة بالمسلمين، ولا اختصاص جريانها بفعل المسلم. وليس للمسلمين في ذلك طريقة خاصّة تكشف عن كون أصالة الصحّة ثابتة من قِبَل شارع الإسلام»^(٤).

كما أن للإمام ما يشبه هذا الكلام في «تنقيح الأصول» أيضاً. وقد صرّح هناك بأن أصالة الصحّة هي من قبيل: «خبر الثقة» و«قاعدة اليد»؛ حيث لا اختصاص لحجّيتها واعتبارها بالمسلمين^(٥).

وقال السيد صادق الروحاني، بعد نقد مختلف الأدلة: «فالأولى أن يُستدل لها ببناء العقلاء على ذلك، والسيرة المستمرة غير المختصّة بالمسلمين، بل كلّ ذي دين، بضميمة عدم الردع. وهذا هو العمدة»^(٦).

وقال الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في هذا الشأن: «أما الإجماع العملي من العلماء - بل من المسلمين جميعاً -، وهو الذي يُعبّر عنه بسيرة المسلمين، فهو غير قابل للإنكار»^(٧).

وقال السيد البجنوردي: «والظاهر أن عمدة الدليل عليه هي سيرة العقلاء

كافة، من جميع الملل، في جميع العصور، من أرباب جميع الأديان، من المسلمين وغيرهم، والشارع لم يردع عن هذه الطريقة، بل أمضاها»^(٨).

وقال السيد الكلبايگاني: «الظاهر أن بناء العقلاء على ذلك، من دون اختصاص بالمسلمين»^(٩).

وعليه فإن الظاهر هو بناء العقلاء على العمل بقاعدة الصحة، دون اختصاصها بالعقلاء من المسلمين.

تقريب الاستدلال

إن الاستدلال بسيرة العقلاء يتكوّن من قياس مؤلف من: صغرى؛ وكبرى، على النحو التالي:

أ. **الصغرى:** لا شك في أن العقلاء بما هم عقلاء - سواء أكانوا من المسلمين أم غيرهم -، إذا لم يكونوا ناظرين إلى أعمال الآخرين، هم في موارد الشك في اشتغالها على الأجزاء والشرائط وفقدان موانع الصحة أم لا يحملون هذه الأعمال على الصحة، ويرتبون عليها آثارها.

ب. **الكبرى:** لا شك في أن هذه السيرة العقلائية كانت جارية في عصر المعصومين عليهم السلام، وعلى مرأى ومسمع منهم؛ لأن هذا النوع من السير ليس مستحدثاً، وإنما هو ضارب بجذوره في أمورهم المرتكزة والعقلية. ومن ناحية أخرى إن هذه السيرة لم يتم الردع عنها من قبل المعصومين عليهم السلام؛ إذ انطلاقاً من القاعدة القائلة: «لو كان لبان» لو كانت هذه السيرة - التي تشمل جميع أبعاد حياة الناس - قد نهى عنها الشارع لوصل ذلك إلينا، وحيث لم يصل إلينا يثبت أنه لم يردع عنها، ومع عدم ردع الشارع عنها يثبت أن الشارع المقدس - الذي هو واحد من العقلاء لبل سيدهم] - قد أمضى هذه السيرة، وبذلك تكون حجة علينا؛ لتمامية أركان حجّة سيرة العقلاء التي هي عبارة عن تمامية الصغرى والكبرى المتقدمتين.

وبعبارة أخرى: كلما كانت السيرة العملية للعقلاء على أمر أكثر رسوخاً وأوسع انتشاراً وأطول زماناً - كما هو الحال في اعتماد العقلاء على خبر الثقة - وجب أن يكون الردع والنهي عنها أقوى وأشدّ.

من الواضح جداً أن السيرة قائمة على حمل أفعال الآخرين على الصحة من قبل عقلاء العالم؛ إذ بالإضافة إلى استمرار التاريخ الطويل لهذه السيرة فإنها تتمتع بدائرة واسعة من الانتشار في الأفعال والأقوال والمعتقدات الدينية، ومن ناحية أخرى لم يرد من قبل الشارع أي بيان دال على الردع عنها.

اختلاف سيرة المتشرعة عن سيرة العقلاء

إن بين سيرة العقلاء وسيرة المتشرعة اختلافات، وتترتب على بعضها ثمار عملية أيضاً، ومنها:

أ- إن حجية السيرة العقلانية متوقفة على عدم الردع الكاشف عن إمضاء الشارع، في حين أن سيرة المتشرعة المتصلة بعصر المعصوم كاشفة بنفسها عن الإمضاء.

ب- ليس للتعبد طريق في السيرة العقلانية، بخلاف سيرة المتشرعة.

ج- إن سيرة المتشرعة محدودة بالمسلمين، خلافاً للسيرة العقلانية التي هي أعم منها.

د- إن كل سيرة عقلانية متصلة قطعاً بعصر المعصوم، في حين أن سيرة المتشرعة قد لا تكون متصلة.

بالالتفات إلى هذه الاختلافات يتضح أن استدلال الفقهاء بالسيرة العقلانية عبارة عن إثبات ما يلي:

أولاً: إن هذه السيرة كانت موجودة في عصر المعصومين عليهم السلام. وعليه يكون اتصال السيرة بعصر المعصومين محرزاً.

ثانياً: إن هذه السيرة لا تختص بأفعال وأقوال ومعتقدات المسلمين.

ثالثاً: إن هذه السيرة تمتد بجذورها في الأمور الارتكازية والعقلية، وليس في الأمور التعبدية البحتة.

جريان أصالة الصحة بالنسبة إلى غير المسلمين

إن أكثر الفقهاء لم يتعرضوا لجريان أصالة الصحة في أفعال وأقوال غير

المسلمين والكفار أو عدم جريانها. ولكن لا شك في أن قاعدة الصحة لا تختص بأفعال وأقوال المسلمين، بل هي أعم، وتشمل الكفار أيضاً.

والشاهد الأول على هذا المدعى عبارة عما تقدم في عنوان الأدلة والمباني على هذه القاعدة، وهو أن أهم دليل لإثباتها، والذي عليه إجماع كافة الفقهاء، هو بناء وسيرة العقلاء. ومن الواضح جداً أن سيرة العقلاء لا تختص بجماعة أو طائفة بعينها، بل تشمل جميع العقلاء بما هم عقلاء؛ لأن الملاك والضابط الموجود عند العقلاء هو المرتكزات العقلانية، وهي عامة، ولا تختص بجماعة دون أخرى. وعليه فإن أهم أدلة هذه القاعدة دليل واسع يشمل جميع العقلاء، ومن بينهم غير المسلمين أيضاً.

الشاهد الثاني على ذلك أن الكثير من الذين ألفوا في القواعد قد أضافوا إلى هذه القاعدة لاحقة «فعل الغير»، وجعلوا عنوان هذه القاعدة: «أصالة الصحة في فعل الغير»، ومن بينهم: السيد الكلبيگاني في «إفاضة القواعد»^(١٠)، والشيخ الأنصاري في «فرائد الأصول»^(١١)، والشيخ مكارم الشيرازي في «القواعد الفقهية»^(١٢)، والآخوند الخراساني في «كفاية الأصول»^(١٣).

إن هذه اللاحقة بمنزلة التصريح بأن هذه القاعدة تشمل العقلاء بأجمعهم، الأعم من المسلمين وغير المسلمين.

كما أن بعض الفقهاء، مثل: الإمام الخميني في كتاب «الاستصحاب»^(١٤)، والسيد الخوئي في «مصباح الأصول»^(١٥)، والسيد البجنوردي في «القواعد الفقهية»^(١٦)، والسيد صادق الروحاني في «زبدة الأصول»^(١٧)، والسيد محمد الروحاني في «منتقى الأصول»^(١٨)، وإن أطلقوا الكلام في هذه المسألة، إلا أن كلامهم يشمل غير المسلمين أيضاً؛ إذ بالإضافة إلى أن ذات الإطلاق يكفي لشمول غير المسلمين قد صرحوا في المتن بالتوسعة والتعميم.

وعلى أي حال فإن تقييد عنوان القاعدة بقيد «في فعل الغير»، أو حتى إطلاق القاعدة وبيانها دون هذه اللاحقة، يدل على أنها تشمل غير المسلمين أيضاً. إن لهذا الأمر دوراً أساسياً ومحورياً لإثبات عنوان هذا المقال، أي «دور أصالة الصحة في السلام العالمي».

وإذا تجاوزنا هذه الأمور فقد صرح بعض كبار العلماء بتوسعة هذه القاعدة

لتشمل حتى الكفار أيضاً. ومن ذلك: ما ذكره الشيخ جعفر كاشف الغطاء في مقام استدلاله على هذه القاعدة، حيث قال: «وكذا لمن الأدلة على هذه القاعدة ما أوجده الإنسان البالغ العاقل من أقوال أو أفعال فيُبنى فيها على وقوعها على نحو ما وضعت له...، من مسلم مؤمن أو مخالف أو كافر كتابي أو غير كتابي»^(١٩).

لقد ذهب الشيخ جعفر الكبير - من خلال الأدلة المتنوعة التي أقامها على إثبات أصالة الصحة - إلى نتيجة مفادها عدم اختصاص هذه القاعدة بالمسلمين.

كما قال المحقق الآشتياني - صاحب الحاشية على فرائد الأصول - في هذا الشأن: «ثم إن هنا أموراً لم يُنبه عليها الأستاذ العلامة فبالحري أن ننبه عليها: الأول: إن ظاهر كلماتهم في بيان الأصل المذكور اختصاصه في بادئ النظر بفعل المسلم، فلا يجري في فعل الكافر في ما له صحيح وفساد لو شك في صحيحه وفساده. إلا أن مقتضى عميق النظر جريانه فيه؛ فإن بعض أدلته، كالكتاب والسنة، وإن كان مختصاً بفعل المسلم...، إلا أن العقل من حيث لزوم الاختلال والسيره قاضيان بعدم الفرق»^(٢٠).

إن هذه العبارة تدل بوضوح على شمول هذه القاعدة للكفار، سواء الكتابيين منهم أو غير الكتابيين. ومن الجدير بالذكر أن الشيخ جعفر كاشف الغطاء قد ذكر أربعة فروق بين أجزاء قاعدة الصحة في مورد الكافر والمسلم، وقد فصل الكلام في هذا الشأن. ولكن حيث إن هذا التفصيل لا يرتبط بغاية هذا المقال لا نجد ضرورةً لذكره^(٢١).

وقد صرح الإمام الخميني رحمته الله بعدم اختصاص القاعدة بالمتدينين، حيث قال في هذا الشأن: «وتوهم اختصاص أصالة الصحة بالمتدينين بدين الإسلام في غايه الفساد؛ لما نشاهد بالعيان من بناء غير المتدينين عليها أيضاً»^(٢٢).

أثبتنا حتى الآن أن موضوع دائرة أصالة الصحة هو الأعم من المسلم وغير المسلم. وبعد ذلك سوف نبحت في أي أمر من أمور غير المسلمين تجري هذه القاعدة؛ فتكون نتيجتها التفاهم والتعايش السلمي والصلح العالمي.

جريان القاعدة في الأفعال

إن القدر المتيقن من أصالة الصحة عبارة عن أفعال الآخرين - الأعم من المسلمين

وغير المسلمين.؛ لأن البرهان الأصلي على قاعدة الصحة هو سيرة العقلاء، وهي جارية في الأفعال قطعاً. وعليه لو شككنا في فعل من أفعال المسلمين، وله أثر شرعي، ولم نعلم ما إذا كان صحيحاً أو فاسداً، تجري فيه أصالة الصحة، وترتبت عليه الآثار الشرعية، مثل: إقامة الصلاة، وإجراء صيغة عقد النكاح، والطلاق، والبيع، والذباحة.

وكذلك لو صدر فعل من غير المسلم، وكان ينطوي على أثر شرعي بالنسبة لنا، تجري فيه أصالة الصحة أيضاً، كأن نشك في أن عقد النكاح على أساس دينه صحيح أم لا فإننا نحمله على الصحة، وترتّب عليه الآثار الشرعية للصحة. وهذا البحث من الوضوح بحيث لا حاجة معه إلى التفصيل.

وعليه إن النتيجة العملية المترتبة على هذه القاعدة أنه إذا كان هناك شخص مسلم يعيش في بلاد الكفر يمكنه الاستناد إلى هذه القاعدة في موارد الشك في ما إذا كانت أفعال الناس هناك مطابقة لدينهم بشكل صحيح أم لا، وأمكنه حمل أفعالهم على الصحة، ورتب الآثار على أساس ذلك.

ومن الواضح جداً أن هذا الحمل على الصحة يشكل أرضية مناسبة للوفاق والتعايش السلمي، المقترن بالتفاهم والمساواة.

جريان القاعدة في الأقوال

لا يخفى ما لجريان أصالة الصحة في أقوال المسلمين وغير المسلمين من تأثير في نشر السلام في المجتمعات، وإقامة الصلح والوئام، والبعد عن الأحقاد والضغائن وسوء الظن بالآخرين.

هناك في ما يتعلّق بجريان أصالة الصحة في الأقوال صور، يجب بحث كل واحدة منها بشكل مستقل:

الصورة الأولى: أن يصدر كلام من شخص، ثم نشك في ما إذا كان مصداق هذا الكلام محرماً أم لا؟ كما إذا لم نكن نعلم هل هو من الكذب الذي يؤدي إلى فسق قائله، فيجوز اغتيابه؛ أم لا، فلا يجوز اغتيابه؟ أو لا نعلم هل ينطوي كلامه على اغتياب مؤمن، فيحرم استماعه، ويجب الدفاع عن المغتاب؛ أم هو سلام، فيجب

ردّه؛ أو شتيمة، فيستحقّ قائلها التعزير؟

وفي هذه الحالة تجري أصالة الصحّة، وتتنفي الآثار الشرعية المترتبة على الحرام. ففي المثال الأخير - مثلاً - لا يترتب الأثر الشرعي على الشتم، بمعنى انتفاء التعزير، ولكنّه لا يثبت السلام حتّى يترتب عليه وجوب الردّ.

وفي المثال الثاني، من خلال جريان أصالة الصحّة تنتفي الغيبة، وتتنفي الآثار الشرعية المترتبة على ذلك، من فسق القائل، ووجوب الدفاع عن المغتاب، وحرمة الاستماع.

وفي المثال الأوّل ينتفي الأثر الشرعي المترتب على الكذب والفسق، ولا تحمل عليه آثار الصدق والمطابقة مع الواقع.

إذ ثبت في محلّه أنه لا فرق في أصل الصحّة بالنسبة إلى اللوازم العقلية والآثار الشرعية بين ما إذا اعتبرناه أمانة أو أصلاً عملياً. والدليل على هذا المدعى، على مبنى القائلين بحجّية أصالة الصحّة، هو التمسك بآيات من الكتاب، ومنها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ (الحجرات: ١٢).

ودلالة هذه الآية واضحة؛ إذ إن مقتضى اجتناب الظنّ هو حمل الكلام الذي نشكّ فيه على غير الحرام، وعدم ترتيب آثار الحرام عليه.

وكذلك تمّ التمسك لحجّية أصالة الصحّة بالروايات الدالة على حمل فعل المسلم على الصحّة، من قبيل: المرويّ عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «ضَعُ أمر أخيك على أحسنه، حتّى يأتيك ما يغلبك عنه، ولا تظننّ بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير سبيلاً»^(٣٣).

ودلالة هذه الرواية على المدعى مورد البحث واضحة؛ إذ الرواية تدلّ على أنه ما دام يمكن حمل كلام أخيك على الخير تعيّن عليك عدم حمل كلامه على غير ذلك.

وأما على مبنى أولئك الذين لا يقبلون بالاستدلال بهذه الآيات والروايات؛ إذ إن هذه الآيات والروايات في حدّ ذاتها، وبغضّ النظر عن دلالتها على حجّية أصالة الصحّة أو عدم دلالتها على ذلك، تدلّ على حمل فعل الغير على الصحّة، ولكن لا من باب قاعدة أصالة الصحّة. وعلى أيّ حال إن السيرة العقلانية التي تمثل الدليل الأصلي على هذه القاعدة تشمل هذه الصورة أيضاً؛ لأن سيرة المسلمين - بل سيرة العقلاء التي هي

الدليل الرئيس والقطعي على أصل الصحة - تعمل في هذا المورد على حمل كلام الآخرين على الوجه الصحيح. وهذا ما قال به كبار العلماء، ومنهم: الشيخ الأنصاري. قال الشيخ الأنصاري في هذا الشأن: «أما الأقوال فالصحة فيها تكون من وجوه:

الأول: من حيث كونه حركة من حركات المكلف؛ فيكون الشك من حيث كونه مباحاً أو محرماً. ولا إشكال في الحمل على الصحة من هذه الحيثية»^(٢٤).

الصورة الثانية: صدر كلام من البعض، فإذا كان صدوره على الوجه الصحيح ترتبت عليه الآثار. كما لو شككنا أثناء عقد النكاح أو إيقاع الطلاق ما إذا كانت الصيغة مشتملة على القواعد العربية أم لا؛ أو شككنا في صحة أداء مادة هذه الصيغة أم لا؟

لا شك في جريان أصالة الصحة في هذه الموارد، وتترتب عليها الآثار الشرعية، من قبيل: صحة عقد النكاح، أو إيقاع الطلاق، أو صحة صلاة إمام الجماعة. ولا فرق في ذلك بين أن يكون الدليل هو سيرة العقلاء أو الأدلة الأخرى.

الصورة الثالثة: صدر كلام عن متكلم، وشككنا في كون هذا الكلام كاشفاً عن شيء أم لا؟ وهناك عدّة شقوق لهذه الحالة:

الشق الأول: نشك في ما إذا كان الكلام كاشفاً عن المعنى أم لا. وبعبارة أخرى: هل كان المتكلم قاصداً المعنى ومدلول الكلام؛ أم أنه كان يقصد مجرد التمرين أو المزاح؛ أو أنه أخطأ في الكلام؟ مثلاً: لو صدرت صيغة: «بعث» أو «أنت طالق» من شخص، وشككنا في قصد الإنشاء أو الإرادة الجدّية، ففي هذه الحالة يكون مقتضى الاستصحاب الموضوعي بقاء الملكية والزوجية، إذا لم تجر أصالة الصحة.

ولكن الحق أن أصل الصحة يجري؛ لأن سيرة العقلاء قائمة على أن الألفاظ الصادرة عن المتكلم كاشفة عن المعنى، وأنها مقرونة بالإرادة الجدّية، إلا إذا ثبت الخلاف.

والشاهد على ذلك أنه لو وقع النزاع في مدلول اللفظ، فقال المتكلم: لم أقصد المعنى والإنشاء، لن يقبل منه العقلاء ذلك، إلا إذا جاء على ذلك بدليل. وهذا ما قال به

الكثير من كبار العلماء، ومنهم: الشيخ الأنصاري، حيث قال، بعد أن رأى الصورة الثالثة مشتملة على بعض الحيثيات: «أحدها: من جهة أن المتكلم بذلك القول قصد الكشف بذلك عن معنى، أم لم يقصد، بل تكلم به من غير قصد لمعنى. ولا إشكال في أصالة الصحة في هذه الجهة، بحيث لو ادعى كون المتكلم لغواً أو غلطاً لم يسمع منه»^(٢٥).

الشق الثاني: قال المتكلم كلاماً، ونحن نعلم أنه قصد المعنى، ولكننا لا نعلم ما إذا كان كاشفاً عن اعتقاد المتكلم أم لا. وبعبارة أخرى: أن نشك في أن المتكلم يعتقد ويلتزم بذلك المعنى الذي قصده من كلامه أم لا، كما في قول المنافقين أنهم يشهدون بأن النبي ﷺ رسول الله، ولكن الله يقول عنهم: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ (المنافقون: ١).

ويرى الفقهاء جريان أصالة الصحة في هذه الموارد أيضاً؛ وذلك لأن سيرة العقلاء تقوم على نسبة مضمون ومدلول الكلام في موارد الشك إلى المتكلم، ويعتبرون ذلك بمنزلة معتقد له. وعليه لو قال شخص: «أشهد أن علياً ولي الله» على نحو الإخبار فإن مدلول هذه العبارة يؤخذ بوصفه دليلاً على العقيدة التي يؤمن بها قائلها، فينسب إلى التشيع، ويتم ترتيب الآثار على ذلك.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى العبارات الإنشائية، فإذا قال المولى: «بغ داري»، وشكنا ما إذا كان الأمر حقيقياً أم هو لمجرد الاختبار، حمل كلامه على الصحة، وأن الأمر حقيقي، وأن مدلول كلامه مقصود ومُلتزم. والشاهد على ذلك أنه في كلتا هاتين الصورتين لو قال المتكلم، دون أن ينصب قرينة: إنه لم يكن يقصد أو يعتقد بمدلول الكلام لم يُقبل ذلك منه. وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ الأنصاري بقوله: «الثاني: من جهة أن المتكلم صادق في اعتقاده، ومعتقد بمؤدى ما يقوله، أم هو كاذب في هذا التكلم في اعتقاده. ولا إشكال في أصالة الصحة هنا أيضاً. فإذا أخبر بشيء جاز نسبة اعتقاد مضمون الخبر إليه»^(٢٦).

الوجه الثاني: الشك عبارة عن أن المتكلم هل يعتقد بمدلول كلامه أم هو كاذب؟

لا شك في جريان أصالة الصحة في هذا المورد أيضاً. وعلى هذا الأساس كلما

أخبر شخص عن شيء أمكن لنا أن ننسب مضمون الخبر إليه بوصفه معتقداً له. وهكذا الأمر في الإنشاءات أيضاً.

الشك الثالث: لو شككنا في ما إذا كان الكلام الصادر عن المتكلم كاشفاً عن مطابقة مدلول الكلام مع الواقع أم لا، وبعبارة أخرى: نعلم أن قائل هذا الكلام قد قصد المعنى، ونعلم أنه يعتقد به أيضاً، ولكننا لا نعلم ما إذا كان هذا المدلول والمعتقد متطابقاً مع الواقع أم لا؟
إن لهذا الشك حيثيتين أيضاً، وهما:

أ. من حيث صدق وكذب المتكلم؛ إذ لو لم يكن متطابقاً مع الواقع كان كلامه ومعتقده كاذباً. والأثر الشرعي المترتب على ذلك هو فسق المتكلم وسقوط العدالة عنه.

وبالنسبة إلى هذه الحيثية يكون مصداقاً للحالة الأولى، ويتمّ الحمل على الصحة، وتنتفي الآثار الشرعية للحرمة؛ إذ بالإضافة إلى سيرة العقلاء، فإن روايات: «ضَعُ فعل أخيك على أحسنه» تشمل هذا المورد على نحو القطع واليقين أيضاً. وقد تقدم تفصيل البحث في هذا الشأن، فلا نعيد.

ب. الحيثية الثانية: إن هذا الشك عبارة عما إذا كان يتمّ حمل آثار الواقع على هذا الكلام أم لا، وبعبارة أخرى: نشكّ في ما إذا كان قول المتكلم حجة أم لا؛ لأننا نشكّ في الصدق وعدم الصدق. وعلى حدّ تعبير الشيخ الأنصاري: يساوق الشك في الحجية وعدم الحجية^(٢٧).

يقول الشيخ الأنصاري: هناك مَنْ يتصوّر وجود كبرى كلية على قيام الأصل على حجّية قول كلّ مسلم، إلا إذا ثبت الخلاف. ودليلهم في ذلك روايات، ومنها:

١. «قول الصادق عليه السلام لمحمد بن الفضل: يا محمد، كدّب سمعك وبصرك عن أخيك. فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال، وقال: لم أقل، فصدّقه وكذبهم»^(٢٨).

٢. الرواية القائلة: «ضَعُ فعل أخيك على أحسنه»^(٢٩).

٣. الروايات الدالة على عدم جواز اتهام المؤمن: «المؤمن لا يتهم أخاه»^(٣٠).

وقد خدش الشيخ الأنصاري في دلالة هذا النوع من الروايات على حجّية قول المسلم، وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: إن مضمون هذه الروايات عدم حمل قول وفعل أخيك على الوجه القبيح، وعدم ترتيب الآثار الشرعية للحرمة. ولكنها لا تدلّ على الحمل على الواقع، وترتيب آثار الواقع عليه. فمثلاً: لو سمعت كلاماً، ولم تعلم ما إذا كان سلاماً أو شتيمة، فإن هذه الروايات تدلّ على عدم ترتيب آثار الشتيمة، ولكن لا يستفاد منها ترتيب آثار السلام ووجوب الردّ.

والشاهد على هذا المدعى أنه في الرواية الأولى هناك خمسون قسامة من جهة، وشخص واحد من جهة، فإذا أردنا ترتيب آثار الواقع لكان لازم ذلك هو الجمع بين الضدين؛ لوجود واقعين في البين.

ثانياً: لو كان مدلول الروايات حجّية قول المسلم لزم تخصيص الأكثر؛ وذلك لعدم حجّية قول مسلم واحد في باب الشهادة. وإن خبر الواحد بما هو خبر واحد ليس حجّة إلا مع اجتماع الشرائط، ومن بينها: العدالة أو الوثاقة. وفي باب الحدّ لا يكون خبر الواحد حجّة، وفي الأمور النظرية لا يكون قول الواحد حجّة أيضاً^(٣١).

الشق الرابع: أن يُشكّ في كون الكلام الصادر عن المتكلم كاشفاً عن المعنى الحقيقي، وبعبارة أخرى: هل يُحمل على المعنى الحقيقي أم على المعنى المجازي؟ في هذه الحالة يُحمل على المعنى الحقيقي أيضاً، إلا إذا نصبت قرينة على إرادة المعنى المجازي. والدليل على ذلك عبارة عن أصل عقلائي، وهو أصالة الحقيقة، التي يجمع عليها كافة العقلاء. وإن الشارع المقدس بوصفه أحد العقلاء لم يردّع ولم ينه عنها. ولذلك يتمّ الحمل على المعنى الحقيقي، وترتب عليه الآثار الشرعية أيضاً.

جريان القاعدة في العقائد

إن مجال العقائد الدينية يعدّ من بين مجالات تطبيق أصالة الصحّة أيضاً. ومن الواضح جداً أن جريان أصالة الصحّة في هذه الأمور يلعب دوراً محورياً في بناء مجتمع مسالم، تحكمه روح الوثائم والتفاهم، بعيداً من الأحقاد والضغائن وسوء الظنّ، ولا سيّما في المجتمعات متعدّدة الطوائف والأديان والمعتقدات.

إن الكثير من المفكرين الذين حققوا في أصالة الصحّة لم يتعرضوا لهذا البحث. وعلى أيّ حال فإنّ الشك في الأمور الاعتقادية ذات الأثر الشرعي على ثلاث

صور:

أ. الاعتقاد في أصول الدين.

ب. الاعتقاد في فروع الدين.

ج. الاعتقاد المتعلق بالموضوعات الخارجية، من قبيل: الاعتقاد بأن هذا الماء كَرّ.

أما الصورة الأولى: لو أظهر شخص عقيدة ذات أثر شرعي، وقد تكون هذه العقيدة فاسدة وقد تكون صحيحة، ونشكّ فيما إذا كانت صحيحة أم فاسدة، جرت أصالة الصحة وترتبت آثارها الشرعية. ومن باب المثال: لو أظهر شخص الإيمان بالله، ولكننا لا نعلم ما إذا كان هذا الاعتقاد فاسداً، كما لو اعتقد بأن الله جسم، أو قال بزيادة الصفات على الذات، وما إلى ذلك، فهنا تجري أصالة الصحة، وبالتالي يتم حمل إيمانه ومعتقده على النوع الصحيح، وترتبت على ذلك الآثار الشرعية، من قبيل: حلية الذبيحة وما إلى ذلك.

إن هذا الأمر لا يختص بالشخص الشيعي فقط، فحتى غير الشيعي - الأعم من أن يكون من المذاهب الإسلامية الأخرى، بل وحتى غير الإسلامية - يمثل مصداقاً لهذا الحكم أيضاً.

مثلاً: لو ادّعى شخص أنه مسيحي ومن أهل الكتاب، وشككنا في ما إذا كان مسيحياً منحرفاً أم لا؟ جرت أصالة الصحة في حقه، وترتبت عليه الآثار الشرعية للاعتقاد بالمسيحية، من قبيل: الطهارة، بناء على القول بطهارة أهل الكتاب، وما إلى ذلك.

والدليل على هذا المدعى هو سيرة العقلاء القائمة على حمل الأمر عند الشك في هذه الموارد على المصداق الصحيح، وترتيب الآثار على ذلك.

يُضاف إلى ذلك بعض الآيات القرآنية، التي قد تشمل بإطلاقها مورد البحث أيضاً، من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ (النساء: ٩٤).

وفي هذا الشأن لا بُدَّ من الالتفات إلى نقطتين، وهما:

الأولى: في موارد الشك في صحة وفساد العقائد لا تجري أصالة الصحة

فحَسَب، بل لا يجب التحقيق والبحث في الصحة والفساد أيضاً.

الثانية: طبقاً للتعاليم الدينية وفتاوى الفقهاء لو كان شخص يعيش في دار الإسلام، أي المنطقة التي تكون فيها السلطة والغلبة للمسلمين، وشككنا في إسلامه، حُكْم عليه بالإسلام، والدليل على ذلك هو السيرة القطعية القائمة بين المسلمين على إجراء أحكام الإسلام عليه، من قبيل: النكاح والذبح والطهارة. وقال الشيخ الأنصاري في بيان أصل المدعى: «إذا كان الشك في أن اعتقاده ناشٍ عن مدرك صحيح، من دون تقصير عنه في مقدماته، أو من مدرك فاسد؛ لتقصير منه في مقدماته، فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح»^(٣٢).

الصورة الثانية: الشك في المعتقدات المتعلقة بالفروع، من قبيل: الواجبات والمحرمات، كأن يذهب شخصٌ - على سبيل المثال - إلى الاعتقاد بطهارة أهل الكتاب، ثم يشك في أن هذا الاعتقاد هل يقوم على أساس الأدلة الشرعية أو هو مخالف للأدلة؟

وفي هذا الشأن لا بُدَّ من ملاحظة منشأ الشك، وذلك للأمور التالية:

١- أن يكون منشأ الشك في صحة العمل أم لا، فلا شك هنا في أن الأصل يكون جارياً؛ حيث يتم حمل عقيدته على الصحة، ويتم ترتيب الآثار الشرعية عليه، كما لو جاء بصلاة نيابية بثوبٍ رطبٍ قد مسَّ بشرة الكافر الكتابي، فيكون ذلك مجزياً، ولا تجب إعادة على أولياء الميت.

٢- أن يكون منشأ الشك في صحة عقيدته، فيجوز تقليده أم لا؟ وهنا يكون الأمر دائراً مدار أدلة حجّية قول المجتهد بالنسبة إلى العامي، والآراء في ذلك مختلفة.

الصورة الثالثة: لو شك في اعتقاد شخصٍ بالنسبة إلى الموضوعات الخارجية، كما لو اعتقد شخص بكرية الماء، أو المسافة الشرعية، أو الغروب الشرعي، وما إلى ذلك، وشككنا في صحة أو فساد اعتقاده، أي هل كان مقصراً في تحصيل هذا الاعتقاد أم حصل عليه بالطرق المتعارفة، بحيث لو كان مخطئاً في الواقع كان معذوراً أمام الشارع؟ فهنا تجري أصالة الصحة من دون شك، وبالتالي يتم ترتيب الآثار الشرعية على ذلك.

وجميع هذه الموارد التي تقدّم ذكرها تجري في المجتمعات غير الإسلامية أيضاً.

• دور قاعدة الصحة في التعايش والسلام العالميين

وعلى هذا الأساس لو أظهر الكافر عقيدةً في الأصول أو الفروع أو الموضوعات الخارجية، وقام على أساس ذلك الاعتقاد ببعض الأعمال، وشككنا في ما إذا كان هذا الاعتقاد صحيحاً في دينه ومذهبه أم لا، حمل هذا الاعتقاد على الصحة، وترتبت عليه الآثار أيضاً.

الهوامش

- (١) انظر: الميرزا أبو الحسن المشكيني، حاشية كفاية الأصول ٥: ٩١، الشيخ سامي الخفاجي، انتشارات لقمان، ط١، قم، ١٤١٣هـ.
- (٢) الشيخ جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء ١: ٩١، دفتر تبليغات خراسان / مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ط١، قم، ١٤٢٢هـ.
- (٣) انظر: المشكيني، حاشية كفاية الأصول ٥: ٩١.
- (٤) الإمام الخميني، الاستصحاب: ٣٥٨، مطبعة مؤسسة العروج / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام، ط١، ١٣٧٥هـ.ش.
- (٥) انظر: الخميني، تنقيح الأصول (تقرير: حسين تقوي الاشتهاردي) ٤: ٤٠٦، مطبعة مؤسسة العروج / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام، ط١، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٦) السيد محمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٤: ٢٢٢، مدرسة الإمام الصادق، ط١، قم، ١٤١٢هـ.
- (٧) ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ١: ١١٧، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ط٢، قم، ١٣٨٥هـ.ش، ١٤١٧هـ.
- (٨) السيد محمد حسن البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ٢٨٨، تقرير: مهدي مهريزي ومحمد درايي، انتشارات دليل ما، ط٢، قم، ١٣٨٦هـ.ش / ١٤٢٨هـ.
- (٩) السيد محمد رضا الكلبايگاني، إفاضة العوائد (تعليق على درر الفوائد) ٢: ٣١٨، مطبعة مهر، دار القرآن الكريم، ط١، قم، ١٤١١هـ.
- (١٠) انظر: الكلبايگاني، إفاضة العوائد (تعليق على درر الفوائد) ٢: ٣١٦.
- (١١) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ٢: ٧١٧، لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، نشر: شريعت / مجمع الفكر الإسلامي، ط٥، قم، ١٣٨١هـ.ش.
- (١٢) انظر: مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ١: ١١٣.
- (١٣) انظر: الأخوند محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول، مؤسسه نشر إسلامي، ط٧، قم، ١٤٢٥هـ.
- (١٤) انظر: الخميني، الاستصحاب: ٣٥٨.

- (١٥) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول (تقرير: السيد محمد سرور واعظ الحسيني) ٣: ٣٢١، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، ١٤٢٢هـ.
- (١٦) انظر: البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ١١٣.
- (١٧) انظر: السيد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٤: ١٨٠.
- (١٨) انظر: الروحاني، منتقى الأصول (تقرير: السيد عبد الصاحب الحكيم) ٧: ٩٢، مطبعة الهادي، ط١، قم، ١٤١٨هـ.
- (١٩) كاشف الغطاء، كشف الغطاء ١: ٢٠٢.
- (٢٠) الميرزا محمد الأشتياني، بحر الفوائد في شرح الفرائد ٣: ٢١، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، ط١، قم، ١٤٣٠هـ.
- (٢١) انظر: كاشف الغطاء، كشف الغطاء ١: ٢٠٢.
- (٢٢) الخميني، تنقيح الأصول (تقرير: حسين تقوي الاشتهاردى) ٤: ٤٠٦؛ وانظر أيضاً: الخميني، الاستصحاب.
- (٢٣) الكليني، الكافي، باب التهمة وسوء الظن، ح ٣.
- (٢٤) الأنصاري، الرسائل (فرائد الأصول): ٧٣١.
- (٢٥) المصدر السابق: ٣٨١.
- (٢٦) المصدر نفسه.
- (٢٧) انظر: المصدر السابق: ٣٨٢.
- (٢٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٨: ٦٠٩.
- (٢٩) المصدر السابق ٨: ٦١٤.
- (٣٠) المجلسي، بحار الأنوار ١٠: ١٠٠.
- (٣١) الأنصاري، الرسائل (فرائد الأصول): ٣٨٢.
- (٣٢) المصدر نفسه.

نصوص النهي عن التفسير بالرأي بين الاعتبار والمدلول

الشيخ سعيد نورا^(*)

الشيخ مصطفى مهدوي^(**)

المقدمة

تعتبر مسألة التفسير بالرأي من المسائل التي طُرحت منذ قديم الأيام في الأوساط العلمية الإسلامية، والتي لا تزال تحظى بأهمية كبيرة في الدراسات القرآنية. بما أن هناك علاقة وطيدة بين هذه المسألة وآليات فهم القرآن الكريم، بوصفه أهمّ المصادر المعرفية الدينية في الإسلام، يجب أن نتخذ موقفاً علمياً تجاه هذه المسألة؛ لكي نتمكن من الوصول إلى المعارف الإلهية بطريقة علمية وسليمة.

المنطلق الأساس لهذه المسألة هي الروايات التي وصلتنا عبر التراث الحديثي للمذاهب الإسلامية المختلفة، فلذلك تحظى دراسة هذه الروايات بأهمية كبيرة للوصول إلى النتيجة النهائية في هذا الموضوع. لكن للأسف أكثر الدراسات التي كُتبت في هذا الموضوع لم تُعَرِّ اهتماماً لائقاً بهذا الجانب من البحث، بل في الكثير من الأوقات استغنوا عن الدخول في الجانب السندي لهذه الروايات، اعتماداً على ما ادّعاه بعض العلماء من تواتر الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي، بينما في البحوث العلمية لا يبدو الاعتماد على الدعاوى صحيحاً. فلذلك قرّرنا أن ندرس هذا الموضوع، معتمدين على المصادر الحديثية الأصلية.

(*) باحثٌ في الحوزة العلميّة في قم.

(**) باحثٌ في الحوزة العلميّة في قم.

وحرريّ بنا قبل الدخول في البحث أن نشير إلى بعض ما كُتب في هذا الموضوع إلى الآن:

١- پژوهشي درباره دلائل مخالفان وموافقان تفسير به رأي، لمحمد علي رضايي إصفهاني^(١).

٢- تفسير به رأي از منظر روايات، لمحمد أسعدي^(٢).

٣- ماهيت ومؤلفه هاي تفسير به رأي از منظر فريقين با تأكيد بر آراء إمام خميني، لعلي نصيري^(٣).

٤- التفسير بالرأي: مفهومه، حكمه، أنواعه، لمساعد الطيار^(٤).

٥- پژوهشي درباره أحاديث نهي از تفسير به رأي در دیدگاه فريقين، لجعفر گل محمدي^(٥).

حاولنا في هذه الدراسة أن نستقرئ الروايات المتصلة بهذا الموضوع من مختلف المصادر الحديثية، ثم ندرس جميع هذه الروايات من الناحية السندية والدلالية، حتى نحصل على رؤية شاملة من موقف السنة الشريفة عن مسألة التفسير بالرأي. هناك روايات كثيرة في مجموع المصادر الحديثية تتحدث عن مسألة فهم القرآن، ومناهجه التي تكون على صلة بهذا الموضوع. ويمكن تصنيف هذه الروايات الكثيرة في طوائف متعددة، نشير إلى بعضها:

١- النهي عن التفسير بالرأي: تضمّ هذه الطائفة روايات تنهى عن التفسير بالرأي، تلويحاً أو تصريحاً.

٢- النهي عن التأويل بالرأي: تنهى هذه الطائفة من الروايات عن التأويل بالرأي.

٣- النهي عن التلاوة بالرأي: يوجد في تراثنا الحديثي ما ينهى عن التلاوة بالرأي.

٤- النهي عن استعمال الرأي في الدين: هناك روايات في التراث الحديثي الإمامي

تنهى عن استعمال الرأي والقياس في الدين. وهذه الروايات وإن لم تتحدث عن خصوص فهم القرآن، ولكنها تشمل بعمومها فهم القرآن وتفسيره، حيث يكون القرآن من المصادر الأساسية في فهم الدين.

٥- النهي عن التفسير بغير العلم: بعض الروايات تركّز على النهي عن تفسير

القرآن بغير العلم.

• نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول

٦. حصرية فهم القرآن في أهل البيت عليهم السلام: هناك روايات تحصر فهم القرآن بأهل البيت عليهم السلام، مثل: الروايات التي تعتبر فهم القرآن أبعد من عقول الرجال؛ أو الروايات التي تحصر فهم القرآن بمنّ خوطب به، وتقصد أهل البيت عليهم السلام.

٧. حصر تأويل المتشابهات بأهل البيت عليهم السلام: هذه الطائفة من الروايات، تبعاً لما ورد في الآية ٧ من سورة آل عمران، تحصر فهم الآيات المتشابهة بأهل البيت عليهم السلام.

٨. فهم القرآن فهماً متعالياً عن العرف: يستفاد من بعض الروايات أن هناك مراتب لفهم القرآن الكريم؛ بعضها متعالية عن القواعد العرفية، بحيث لا يفهمها إلا الذين يمتلكون قوى روحية عالية. ويمكن أن نشير في هذا السياق إلى روايات بطون القرآن، وبعض التفاسير التي نقلت عن الأئمة عليهم السلام، حيث فسروا الآيات القرآنية بتفاسير لا تسجم والقواعد العرفية للغة.

٩. جواز الاستنباط من القرآن: هذه الطائفة تضم روايات تدلّ على جواز فهم القرآن والاستنباط منه، كروايات عرض الأخبار على القرآن؛ أو الروايات التي تعلم كيفية الاستنباط من القرآن الكريم.

إن دراسة جميع هذه الطوائف، ومقارنة بعضها ببعض، يحتاج إلى بحث طويل، لا يسعه هذا المقال. لذلك نقصر البحث في هذا المقال على دراسة الطوائف الثلاث الأولى، التي هي على صلة وثيقة بموضوع بحثنا، ونترك البحث عن سائر الطوائف إلى مجال آخر.

وقد ادّعى بعضهم تواتر الأخبار في النهي عن التفسير بالرأي، حيث قال الشيخ جعفر السبحاني: «...وأما تفسير الآيات على ضوء الآراء المسبقة، وتطبيقها على تلك الأفكار، وجعلها دليلاً على صحتها، فهو نفس التفسير بالرأي الذي حذر منه النبي صلى الله عليه وآله في الحديث المتواتر عنه: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعِدَهُ مِنَ النَّارِ»^(٦). ويبدو من السيد الخوئي الموافقة عليه، حيث ينقل ادعاء التواتر في هذه الأخبار، ولا يردّ عليه^(٧).

وسوف نقسم البحث إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: الرصد التجزيئي. في هذه المرحلة سوف نقوم باستقراء هذه النصوص، وندرسها واحداً تلو الآخر دراسةً سنديّة ودلالية.

المرحلة الثانية: الدراسة الإجمالية. بعد أن قمنا بالتقويم التجزيئي لهذه الروايات سنقوم بالتجميع النهائي؛ لنخرج برؤية شاملة عن موقف السنّة الشريفة من التفسير بالرأي. ومن الواضح أن البتّ في مثل هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة جميع الآيات والروايات المتّصلة بمنهج فهم القرآن الكريم، والتي منها الطوائف التسع المتقدّمة. وسوف نقسّم هذه الروايات إلى طائفتين. والهدف من وراء هذا التقسيم رصد حجم حضور هذه الروايات في كلّ من: المصادر السنّية؛ والمصادر الإمامية:

الطائفة الأولى: الروايات الإمامية.

الطائفة الثانية: الروايات السنّية.

الطائفة الأولى: الروايات الإمامية

بعد التتبع وصلنا إلى ثلاث عشرة رواية، بين مسندٍ ومرسلٍ، تتصل بهذا الموضوع، أو يمكن أن تتصل بهذا الموضوع اتصالاً مباشراً. وبما أن الدرجة الوثوقية من هذه الروايات مختلفة فسوف نبحثها في هذين القسمين.

الروايات المسندة

الرواية الأولى: التفسير بالرأي وسلب الإيمان

حدثنا محمد بن موسى بن المتوكّل رضي الله عنه قال: حدثنا عليّ بن إبراهيم بن هاشم قال: حدثنا أبي، عن الريان بن الصلت، عن عليّ بن موسى الرضا، عن أبيه، عن آبائه رضي الله عنهم، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: قال الله عزّ وجلّ: ما آمن بي مَنْ فسر برأيه كلامي، وما عرفني مَنْ شبّهني بخلقي، وما على ديني مَنْ استعمل القياس في ديني^(٨).

أ. الدراسة السنّية: ينقل الشيخ الصدوق هذه الرواية عن محمد بن موسى المتوكّل. ولم نجد له توثيقاً صريحاً في المصادر الرجالية الأولى، إلا أن ابن داود في الرجال والعلامة الحلّي في الخلاصة وصفاه بأنه ثقة^(٩)، وحاول بعضهم توثيقه عبر طرق مختلفة^(١٠)، ومنها:

١- ترضي الشيخ الصدوق له.

• نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول

٢. كونه من مشايخ الإجازة.

٣. إكثار الثقات من الرواية عنه.

فإذا قلنا بحجية توثيق المتأخرين، ومنهم: ابن داود والعلامة الحلبي، أو أخذنا بهذه المعايير في توثيق الرواة، نستطيع أن نثبت وثاقته، ومن ثمّ تصحيح السند من ناحيته. وإلا نواجه مشكلة في توثيقه من جهة، وتصحيح السند من جهة أخرى.

وكذلك يشتمل هذا السند على إبراهيم بن هاشم، الذي لم يصلنا في المصادر الرجالية توثيقاً صريحاً له، وإن لم تخلُ تعابيرهم عن مدحه. ولذلك كان منذ قديم الأيام قولان بالنسبة إلى توثيقه؛ حيث ذهب بعضهم إلى توثيقه؛ والآخرين إلى عدمه، وإن ذهب الكثير من المتأخرين إلى وثاقته.

فينتج من ذلك صحة السند أو حسنه، على اختلاف المباني في توثيق إبراهيم بن هاشم ومحمد بن موسى المتوكل.

ب - الدراسة الدلالية: بعد التأمل في هذه الرواية نجدها ظاهرة في بيان ثلاث

قضايا:

١. الملازمة بين التفاسير بالرأي وعدم الإيمان بالله تبارك وتعالى. (التفسير

بالرأي = عدم الإيمان بالله).

٢. الملازمة بين تشبيه الله بالخلق وعدم معرفته تبارك وتعالى. (تشبيه الله بالخلق

= عدم معرفته تبارك وتعالى).

٣. الملازمة بين الخروج عن الدين واستعمال القياس فيه. (استعمال القياس =

الخروج عن الدين).

من النقاط الجديدة بالتأمل في هذه الرواية وجود كلمتي الرأي والقياس فيها، حيث يستفاد من الشواهد التاريخية رواج هاتين الكلمتين كاصطلاح معين في القرن الثاني الهجري في العراق، حيث راج مذهب الأحناف، من استعمال الرأي والقياس في الاجتهاد. بينما هذه الرواية منقولة بواسطة النبي ﷺ عن الله تبارك وتعالى، وهي ظاهرة في تطابقها مع المحاورات العرفية في زمن النبي ﷺ.

ولذلك لا نستطيع أن ندخل مجال فهم هذه الرواية محمّلين بما تعودنا عليه من حمل هذه الألفاظ على معانيها المتأخرة، بل لا بدّ من دراسة هذه الألفاظ في زمن

النبي ﷺ، بعيداً عن التحولات التي طرأت عليها فيما بعد. ومن هذا المنطلق يمكن أن نسجل إشكالاً على صدور مثل هذه الروايات عن النبي ﷺ؛ لأن استخدام مثل هذه التعبيرات في هذا السياق ينسجم أكثر مع أجواء القرن الثاني الهجري فما بعد، الأمر الذي يمكن أن يخفف درجة الوثوق بصدور هذه الرواية.

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بأن هناك احتمالين في المسألة:

أ. أن تكون الرواية مجعولة، ونُسبت إلى النبي ﷺ.

ب. أن تكون الرواية نفسها شاهداً على وجود الرأي والقياس بهذا المعنى في

زمن النبي ﷺ.

ومن الواضح أنه إذا ثبت الاحتمال الثاني سينحلّ هذا الإشكال في صدور هذه

الرواية. أما الاحتمال الأول فيحتاج إلى إثبات أمرين:

الأول: من جهة يجب أن تدرس جميع الشواهد الموجودة - ومنها: نفس هذا الخبر

- بخصوص استعمال مصطلحي القياس والرأي، وثبت أن هذا الاصطلاح لم يكن

مستعملاً في الصدر الأول في هذه المعاني.

الثاني: من جهة أخرى لا بُدّ من إثبات عدم وجود احتمالٍ معقول آخر لصدور

مثل هذه الروايات في الصدر الأول، منقولة عن النبي ﷺ.

وما لم تثبت هذين الأمرين لا نستطيع أن ندعي وضع هذه الرواية. فلذلك إذا

وجدنا أيّ خلل في هذين الأمرين لا نستطيع أن ندعي وضعها. لكنّ هذا الاحتمال

نتيجة معقوليته يمكن أن يزلزل درجة الوثوق بهذه الرواية وأشباهاها. إلا إذا ثبت وهنّ

هذا الاحتمال بدرجة لا يعبأ به العقلاء.

على سبيل المثال: يمكن أن ندعي أن ظاهرة القياس بمعنى سرية الأحكام من

المتشابهات، أو إبداء الرأي معتمداً على الظنون، قضية يعرفها البشر بطبعهم، بل

كان رائجاً من بداية خلق البشر، حيث ورد: «أول مَنْ قال أنا هو إبليس»، فالنهي تعلق

بهذه الظاهرة، وإن لم تكن خاصة بالقضايا الشرعية.

والبتّ في هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة جميع الشواهد، وهي خارجة عن عهد

هذا المقال، فلذلك نُوجِّله إلى مكان آخر.

• نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول

الرواية الثانية: النهي عن التفسير بالرأي واختصاص فهم القرآن بالعلماء

ينقل الشيخ الصدوق روايةً عن أمير المؤمنين عليه السلام، في جواب مَنْ ارتاب في أمر القرآن، زاعماً وجود التناقض فيه، حيث يجيب الإمام عليه السلام: ...فإياك أن تفسر القرآن برأيك حتى تفقهه عن العلماء؛ فإنه رُبُّ تزييل يشبهه كلام البشر وهو كلام الله، وتأويله لا يشبهه كلام البشر. كما ليس شيءٌ من خلقه يشبهه كذلك لا يشبه فعله تبارك وتعالى شيئاً من أفعال البشر، ولا يشبه شيءٌ من كلامه كلام البشر. فكلام الله تبارك وتعالى صفته، وكلام البشر أفعالهم، فلا تشبهه كلام الله بكلام البشر فتهلك وتضل... إلخ^(١).

أ. الدراسة السندية: ينقل الشيخ الصدوق هذه الرواية في كتاب التوحيد بهذا السند: حدثنا أحمد بن الحسن القطان قال: حدثنا أحمد بن يحيى، عن بكر بن عبد الله بن حبيب قال: حدثني أحمد بن يعقوب بن مطر قال: حدثنا محمد بن الحسن بن عبد العزيز الأحذب الجند بنيسابور قال: وجدتُ في كتاب أبي بخطه: حدثنا طلحة بن يزيد، عن عبيد الله بن عبيد، عن أبي معمر السعداني.

ولا يمكن الاعتماد على هذا السند حَسَبَ المعايير الحديثية؛ بسبب اشتماله على مجاهيل كثيرة، لا نعرف عنهم شيئاً كثيراً. إضافةً إلى أن طريقة تحمُّل هذا الحديث في قسمٍ منها تكون على طريقة الوجادة، حيث صرَّح محمد بن الحسن: «وجدتُ في كتاب أبي بخطه». وكما نعلم طريقة الوجادة من أضعف طرق تحمُّل الحديث، ولذلك تضعف درجه الوثوق بهذه الرواية جداً.

وعلى ما تقدّم، سند هذه الرواية - حَسَبَ المعايير الحديثية - ضعيفة، وإن كانت تعتبر قرينة وثوقية يجب مراعاتها في اتخاذ الموقف النهائي من هذه المسألة.

ب. الدراسة الدلالية: تتحدث هذه الرواية - بعد النهي عن التفسير بالرأي - عن التفقه من العلماء بوصفه الطريق الصحيح لتفسير القرآن الكريم. وهذا التعبير يمكن أن يكون من جهة قرينة على اتحاد التفسير بالرأي والتفسير بغير العلم، ومن جهة أخرى يمكن أن يكون قرينة على انحصار فهم القرآن في أهل البيت عليهم السلام؛ بقرينة ما جاء في الحديث: (ولا يشبه شيءٌ من كلامه كلام البشر)، فيكون المقصود من

هذه الرواية اختصاص فهم القرآن بأهل البيت عليهم السلام.

تنفي هذه الرواية بصراحة أي نوع من التشابه بين كلام الله وكلام البشر، حيث استخدمت النكرة في سياق النفي، وهذا يدل على العموم. فلا يمكن أن نتمسك بظواهر القرآن الكريم، بل بنصوصه، وهذا ما يقع في مقابل ما ندّعيه في علم الأصول من حجّية ظواهر القرآن الكريم، فيخرج القرآن الكريم من كونه مصدراً معرفياً مستقلاً.

وبما أن هذه الرواية تحصر الطريق الصحيح لتفسير القرآن في التفقه من العلماء فلا بُدَّ أن نتحدّث قليلاً عن الاحتمالات الثبوتية في العلم والعلماء، ومن ثم نحاول ترجيح بعض هذه الاحتمالات على بعضها الآخر، مستعينين بالقرائن الإثباتية. هناك ثلاثة احتمالات ثبوتية في المقصود من العلم^(١٣)، وبتبعه في المقصود من العلماء:

التصوير الأول: العلم الذاتي أو النفسي^(١٣)

يمكن أن نقصد من العلم الحالة النفسية في الإنسان، التي تمنحه السكينة والاطمئنان بالنسبة إلى قضية، لكن من دون أن يتبع المنهج العقلاني لتحصيل هذا العلم، وإنما حصل له إمّا نتيجة استعجاله المفروض في أخذ النتائج؛ أو عدم التأمل في الزوايا المختلفة للمسألة.... وقد يتطابق هذا العلم مع الواقع، ولكنه طريق غير عقلاني منهجياً.

التصوير الثاني: العلم الموضوعي

يقع في المقابل العلم الموضوعي، الذي يحصل من خلال اتباع منهج عقلاني في تحليل القضايا واستنتاج النتائج. ويمكن أن نقسم هذا العلم إلى قسمين:

العلم الموضوعي المعصوم: وهذا هو العلم الذي يُثبته بعض المذاهب الإسلامية للنبي صلى الله عليه وآله أو أهل بيته عليهم السلام، حيث يعتقدون عدم احتمال وقوع الخطأ فيهم، فيوسعون مفهوم العصمة ليشمل العصمة عن الخطأ أيضاً.

العلم الموضوعي غير المعصوم: وهذا هو الذي يحصل للعلماء غير المعصومين

• نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول

الذي يتبعون المناهج العقلانية في استنتاج النتائج، حيث يحتمل وقوع الخلاف في الكثير من العلوم، وإن كان احتمال مخالفته للواقع ضئيلاً إلى درجة لا يعتني به العقلاء. بل حتى لو كان العالم بقضية متيقناً بالمعنى الأرسطي لكلمة اليقين، بحيث لا يحتمل الخلاف أبداً، يحتمل مخالفته مع الواقع بنظرة شمولية. فإذا نظرنا إلى مجموع القضايا اليقينية بالمعنى الأرسطي عند المتيقنين فبمقتضى حساب الاحتمالات سيثبت المخالفة الاطمئنانية لبعض هذه القضايا مع الواقع، الأمر الذي سوف يحدث لنا كناظرٍ خارجي احتمال المخالفة في جميع هذه القطوع، وإن لم يحدث في نفس المتيقن. فهناك ثلاثة تصاوير للعلم، وبتبعه يُقسّم العالم أيضاً إلى ثلاثة أقسام:

١. العالم الذي إنما يحظى بالعلم الذاتي والنفسي.

٢. العالم الذي يحظى بالعلم الموضوعي المعصوم.

٣. العالم الذي يحظى بالعلم الموضوعي غير المعصوم.

ولكن يبدو أن العُرف لا يُطلق العالم على مَنْ يحظى بالعلم الذاتي من دون أن يتبع المناهج العقلانية في تحصيله. فإطلاق العالم عليه لا يخلو من تسامح. فيبقى التصويران الثاني والثالث.

أما التصوير الثاني فهو كما قلنا مبنائي، فلا يتصور عند مَنْ لا يؤمن بعصمة النبي ﷺ أو الإمام ﷺ عن الخطأ. وكذلك يتضيق بدائرة التي يؤمنون بها. ولكن هذا الاحتمال هو الذي يتناسب أكثر مع التعبير الموجود في الرواية من عدم مشابهة كلام الله لكلام البشر في شيء، حيث لا طريق لنا لمعرفة معاني القرآن الكريم إلا الرجوع إلى المحاورات العُرفية، ولا يمكن أن نتحدث عن علمٍ موضوعي لغير المعصومين ﷺ، فتكون هذه الرواية لصالح نظرية الاختصاص.

ويجدر بنا أن نشير إلى إحدى النظريات المطروحة في معنى النهي عن التفسير بالرأي، حيث ذهب بعضٌ إلى أن المقصود من التفسير بالرأي تفسير القرآن قبل الرجوع إلى النصوص الحديثية. ولكن يبدو أن هذه النظرية غير صحيحة؛ لأن غاية ما يستفاد من النصوص الحديثية اختصاص فهم القرآن بأهل البيت ﷺ، وهذا لن يحصل إلا عبر الرجوع في كل صغيرة أو كبيرة من الآيات القرآنية إلى أهل البيت ﷺ، والرجوع إلى ما وصل إلينا من أهل البيت ﷺ ليس بمعنى الرجوع التام إليهم؛ لأن السنة المحكية لا

تحكي عن جميع السنّة الواقعية؛ إذ من الممكن أن لا يصلنا بعض رواياتهم الصادرة في تفسير القرآن، بل يمكن عدم تصديهم لتفسير جميع الآيات القرآنية. فإذا قبلنا بمثل هذه الرواية لا يمكن أن نحملها على التفسير من دون الرجوع إلى النصوص الموجودة، بل علينا أن نقول باختصاص فهم القرآن بأهل البيت عليهم السلام، ومن ثم عدم جواز الرجوع إلى القرآن الكريم مستقلاً. وهذه هي نظرية الاختصاص، التي يؤمن بها جماعة من أخباري الشيعة.

إلا إذا قلنا بأن هذه الروايات، وسائر الروايات التي تتحدث عن اختصاص فهم القرآن بأهل البيت عليهم السلام، ناظرة إلى دائرة معينة من الآيات القرآنية، وهي الآيات المتشابهة مثلاً، فتتضيق هذه النظرية بهذه الدائرة. ولكن هذا الكلام يحتاج إلى مقارنة لتخصيص أو لتقييد النصوص الحديثية الواردة في هذا الموضوع.

الرواية الثالثة: التفسير بالرأي والافتراء على الله سبحانه وتعالى

الرواية الثالثة نقلها الشيخ الصدوق في كتابه تمام الدين وكمال النعمة، ونقلها الآخرون، كابن طاووس والعلامة الحلّي، عنه. وهي: حدثنا محمد بن علي ماجيلويه عليه السلام قال: حدثني عمي محمد بن أبي القاسم، عن محمد بن علي الصيرفي الكوفي، عن محمد بن سنان، عن الفضل بن عمر، عن جابر بن يزيد الجعفي، عن سعيد بن المسيب، عن عبد الرحمن بن سمرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لعن المجادلون في دين الله على لسان سبعين نبياً، ومن جادل في آيات الله فقد كفر، قال الله عز وجل: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُرُكَ تَقْلُبُهُمْ فِي الْبِلَادِ﴾ (غافر: ٤)، ومن فسّر القرآن برأيه فقد افتري على الله الكذب، ومن أفتى الناس بغير علم فلعنته ملائكة السماوات والأرض. وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة سبيها إلى النار. قال عبد الرحمن بن سمرة: فقلت: يا رسول الله، أرشدني إلى النجاة، فقال: يا بن سمرة، إذا اختلفت الأهواء وتفرقت الآراء فعليك بعلي بن أبي طالب؛ فإنه إمام أمتي وخليفتي عليهم من بعدي، وهو الفاروق الذي يميّز به بين الحق والباطل، من سألته أجابه، ومن استرشده أرشده، ومن طلب الحق عنده وجدته، ومن التمس الهدى لديه صادفه، ومن لجأ إليه آمنه، ومن استمسك به نجاه، ومن اقتدى به هداه...^(١٤).

• نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول

أ. الدراسة السندية: هذه الرواية أيضاً من متفردات الشيخ الصدوق. وسندها ضعيفاً؛ على الأقلّ بسبب وجود شخصين:

١- عبد الرحمن بن سمرة: لم يرد اسمه في المصادر الرجالية الإمامية، إلا في رجال الشيخ الطوسي، واكتفى بذكر اسمه فقط. فهو على المستوى الإمامي مجهول. إضافة إلى أنه لم يرد في الكتب الحديثة إلا قليلاً جداً. فالمعطيات المتصلة به محدودة جداً. وحسب بعض الروايات التاريخية كان واحداً من الشخصين اللذين أرسلتا من قبل معاوية للصلح مع الإمام الحسن عليه السلام^(١٥)، ويستفاد من بعضها الآخر أنه كان من الذين شاركوا في حرب مؤتة^(١٦).

٢- محمد بن علي الصيرفي الكوفي: وهو محمد بن علي، أبو سمينة، الذي اشتهر بالكذب عند بعض الرجاليين.

ب. الدراسة الدلالية: يمكن أن نستفيد من هذه الرواية في فترتين:

الأولى: عبارة «ومَنْ فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب»، حيث اعتبر التفسير بالرأي افتراءً على الله.

الثانية: الطريق الذي اعتبر حلاً للخروج من هذه المخاطر التي ذكرت في الرواية.

أما الفقرة الأولى - اعتبار التفسير بالرأي افتراءً على الله - فإن الشاهد الأساس في هذه الرواية هي عبارة: «ومَنْ فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب»، حيث اعتبر التفسير بالرأي من مصاديق الافتراء على الله سبحانه وتعالى. وهناك ثلاثة احتمالات في تفسير هذا الكلام:

أ. أن يكون التفسير بالرأي مصداقاً حقيقياً للافتراء على الله.

ب. أن يكون التفسير بالرأي ملازماً للافتراء ملازمة أكثرية أو كثرية.

ج. أن يكون مصداقاً اعتبارياً للافتراء. وعليه تكون هذه الرواية حاكمةً على

الآيات النهائية عن الافتراء بالتوسيع إذا قلنا بأنها ناظرةً إلى تلك الآيات.

وإذا قلنا الاحتمال الأول أو الثاني نستطيع أن نستفيد من جميع النصوص الدالة على حرمة الافتراء على الله لتكريس هذا المفهوم. والاحتمال الثالث يتوقف على إثبات لسان الحكومة والنظارة في هذه الرواية بالنسبة إلى النصوص الدالة على

الإجتاه والتجديد - العدد الخمسون، السنة الثالثة عشرة، ربيع ٢٠١٩م - ١٤٤٠هـ

حرمة الافتراء على الله، ومنها: الآيات القرآنية؛ وكذلك يحتاج إلى إثبات جواز التوسيع الاعتباري في الآيات القرآنية عبر خبر الواحد. وعلى أي حال حسب هذه الروايات سيكون التفسير بالرأي محكوماً بحكم الافتراء على الله، دائماً أو كثيراً على الأقل، وإن كان التفسير بالرأي من حيث المفهوم يختلف عن الافتراء، إذا ذهبنا إلى الاحتمال الثاني أو الثالث، ولا يختلف عنه على الاحتمال الأول.

والجدير بالذكر أن المتبادر من الرواية - بعد أن لم تكن فيها أي قرينة سياقية لحملها على المعنى الاعتباري - أن التفسير بالرأي من المصاديق الحقيقية للافتراء أو ملازم للافتراء الحقيقي، وعلى ذلك علينا أن نبحث عن تحقق عنوان الافتراء في التفسير بالرأي أو لازمه^(١٧). ولكن إذا قلنا بأن التفسير بالرأي حقيقة يختلف عن الافتراء على الله، ولا ملازمة بينه وبين الافتراء الحقيقي، فلا مجال لحمل الرواية على الاحتمال الأول والثاني؛ لأن نفس هذا الاختلاف الحقيقي يكون قرينة على إرادة المعنى الاعتباري في الرواية.

والبت في هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة مفهوم «افتراء الكذب على الله»، ومدى تناسبه مع مفهوم التفسير بالرأي. فهناك مفردتان يجب أن ندرسهما لنصل إلى الحل، وهما: الكذب؛ والافتراء.

أما الافتراء فهو في أصل اللغة من الفري. والفري هو قطع الشيء^(١٨)، سواء كان للإفساد أو للإصلاح^(١٩)، أو اختلاق الشيء مع قصد وثية، كما قاله الطريحي^(٢٠) والمصطفوي^(٢١). فالافتراء في أصل اللغة ليس فيه معنى اختلاق الكذب ونسبته إلى الغير، بل هو قطع الشيء واختلاقه، سواء كان للإفساد أو للإصلاح.

وأما الكذب فهو اسم موضوع للخبر الذي لا مخبر له على ما هو به^(٢٢). وقال بعض أهل اللغة: لا فرق فيه بين العمد والخطأ^(٢٣). أما البحث عن أن الكذب هو التكلم بما يخالف علم المتكلم أو ما يخالف الواقع فلا يوجد له عين ولا أثر في الكتب اللغوية الأصلية. ولعله من تدقيقات المتأخرين. ولعل من أقدم من طرحه في مجال اللغة والأدب هو التفازاني(٧٩٢هـ) في المطول. وربما لم يكن هذا التمييز موجوداً آنذاك؛ بسبب عدم التشكيكات الفعلية في قدرة العقل في إصابة الواقع ومديات خطئه، فما كانوا يميزون بين الذهن والواقع. وعلى أي حال هذا بحث مطول

فليراجع.

إذن هناك ثلاثة احتمالات ثبوتية في معنى افتراء الكذب على الله، تبعاً لمعنى

الكذب:

١. نسبة غير الواقع إلى الله سبحانه وتعالى مطلقاً (مع قصدٍ ونية).

٢. نسبة غير المعلوم إليه سبحانه مطلقاً، سواء كان مطابقاً للواقع أم لا (مع

قصدٍ ونية).

٣. نسبة غير الواقع غير المعلوم إليه سبحانه تعالى (مع قصدٍ ونية).

ومن الواضح أن الاحتمال الثالث أضيق الاحتمالات، والقدر المتيقن من مفهوم الافتراء. ولكن بما أن الكذب في اللغة ليس إلا بيان غير الواقع، كما يستفاد من الكتب اللغوية - كما ذكرنا آنفاً -، فلاحتمال الأول هو الأرجح، وإن كان الإثم لا يترتب إلا في فرض العمد.

إذا قارنا بين هذا المفهوم من افتراء الكذب على الله وبين مفهوم التفسير بالرأي سنقرب كثيراً من التفسير من غير امتلاك علم موضوعي، حيث لا طريق لنا إلى الواقع إلا العلم الموضوعي، وسنجد بين التفسير بالرأي ومخالفة الواقع ملازمة أكثرية أو كثرية على الأقل؛ لأن من أقدم على التفسير من غير امتلاك للعلم الموضوعي كثيراً ما يقع في نسبة غير الواقع إلى الله تبارك وتعالى. ومن هنا نرجح أن يكون حمل الافتراء على التفسير بالرأي يكون بملاحظة هذا النوع من الملازمة، وإلا فلا بُدَّ من حمل الرواية على الاعتبار والمحاذير التي ذكرناها.

أما الفقرة الثانية - الطريق الذي اعتبر حلاً للخروج عن المخاطر، فبعد أن يذكر النبي ﷺ في هذه الرواية المهالك والمخاطر التي تكمن خلف التفسير بالرأي والافتاء بغير العلم، يسأل طريق النجاة منها، والرسول ﷺ يرشده إلى عليّ عليه السلام، معتبراً إياه الفاروق الذي يميّز بين الحق والباطل. فبإمكاننا أن نستفيد من هذا الحل، وأن نتعرف على مقابله، أي التفسير بالرأي والافتاء بغير العلم.

فإذا قلنا بأن الرجوع إلى عليّ عليه السلام والأئمة من ولده عليه السلام له خصوصية ذاتية، كعدم إمكان الوصول إلى مراد الله تبارك وتعالى إلا عبر الرجوع إليهم، فيكون المقصود من التفسير بالرأي التفسير المستقل عنهم عليه السلام. ولكن إذا قلنا بأن الرجوع إليهم

إنما هو لكونهم طريقاً حقيقياً للوصول إلى العلم واليقين فيكون المقصود من التفسير بالرأي نفس التفسير بغير العلم.

الرواية الرابعة: النهي عن التأويل بالرأي

حدثنا أحمد بن زياد رضوان الله عليه قال: حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم قال: حدثنا القاسم بن محمد البرمكي قال: حدثنا أبو الصلت الهروي قال: لما جمع المأمون لعلي بن موسى الرضا عليه السلام أهل المقالات من أهل الإسلام والديانات من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين وسائر أهل المقالات، فلم يبق أحد إلا وقد ألزمه حجته كأنه ألقم حجراً، قام إليه علي بن محمد بن الجهم، فقال له: يا بن رسول الله، أتقول بعصمة الأنبياء؟ قال: نعم، قال: فما تعمل في قول الله عز وجل: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه: ١٢١)، وفي قوله عز وجل: ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ (الأنبياء: ٨٧)، وفي قوله عز وجل في يوسف عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ (يوسف: ٢٤)، وفي قوله عز وجل في داود عليه السلام: ﴿وَوَظَنُّ دَاوُودُ أَنْمَا فَتَنَاهُ﴾ (ص: ٢٤)، وقوله تعالى في نبيه محمد صلى الله عليه وآله: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ (الأحزاب: ٣٧) فقال الرضا عليه السلام: ويحك يا علي، اتق الله، ولا تنسب إلى أنبياء الله الفواحش، ولا تتأول كتاب الله عز وجل برأيك؛ فإن الله عز وجل يقول: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾... إلخ ^(٢٤).

أ. الدراسة السندية: تعتبر هذه الرواية كسابقتها من متفردات الشيخ الصدوق، وتصنف من الضعاف؛ لأن سندها يشتمل على القاسم بن محمد البرمكي، الذي لم نجد له توثيقاً، حيث لم يتحدث عنه علماء الرجال القدامى بشيء من التوثيق.

ب. الدراسة الدلالية: نرى في هذا الحديث، ولأول مرة، استخدام تعبير التأويل بالرأي، حيث يتصدى الإمام عليه السلام أمام الذي يستند إلى القرآن الكريم ليثبت عدم عصمة الأنبياء، وينهاه عن تأويل القرآن بالرأي. وإن لم يتحدث هذا الحديث عن التفسير بالرأي مباشرة، ولكن يمكن أن نستفيد منه في جهتين:

الجهة الأولى: معنى مفردة «الرأي». استدلل الإمام عليه السلام للنهي عن التأويل بالرأي بقوله تعالى: ﴿...وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...﴾ (آل عمران: ٧) ^(٢٥).

• نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول

وهناك خلافاً في المقصود من «الرأسخون في العلم»، هل المقصود منهم مطلق العلماء، فيشمل الأئمة عليهم السلام وغيرهم أيضاً، أم أن المقصود منه ليس إلا الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام؟ وكذلك هناك خلافاً في نوعية الواو في هذه الجملة؛ حيث اعتبرها بعض استثنائية؛ بينما اعتبرها الآخرون عاطفة.

إذا قلنا بعاطفية الواو، وكذلك بأعمية الراسخين في العلم، فيكون المقصود من التأويل بالرأي نفس التأويل بغير العلم الراسخ. ولكن إذا قلنا بعدم عاطفية الواو فيكون قرينة على انحصار علم التأويل بالله سبحانه. وإذا قلنا بعدم أعمية الراسخين في العلم، واختصاصه بالمعصومين عليهم السلام، فيكون المقصود من النهي عن التأويل بالرأي التأويل المستقل عن المعصومين عليهم السلام.

هذا، بغض النظر عن الرواية. ولكن الظاهر من الرواية أن الواو في الآية للعطف، وفيها قرينة على اختصاص الراسخين في العلم بالنبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام.

الجهة الثانية: العلاقة بين التفسير والتأويل. إذا أردنا أن نستفيد من هذه الرواية مباشرة للنهي عن التفسير بالرأي فعلينا أن نثبت اشتراكاً بين التفسير والتأويل. فإذا قلنا بأن التفسير هو مطلق الإيضاح والتبيين، كما ذكر ابن فارس في كتابه: «كلمة واحدة تدل على بيان شيء وإيضاحه»^(٢٦)، وكذلك قلنا بأن المقصود من التأويل نفس المعنى، أو مصداقاً من مصاديق توضيح معاني القرآن الكريم، نستطيع أن نتمسك بهذه الرواية لإثبات النهي عن التفسير بالرأي، على الأقل في دائرة جزئية. ولكن إذا قلنا بأن التأويل شيء متباين عن التفسير تماماً تكون هذه الرواية أجنبية عن هذا الموضوع. وبقرينة ما ورد في هذه الرواية يبدو أن المراد بالتأويل هنا هو نفس معنى التفسير، أو على الأقل الأعم منه.

الرواية الخامسة: منهج تفسير قتادة، نقد وتعليق

عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن محمد بن سنان، عن زيد الشحام قال: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام، فقال: يا قتادة، أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنك تفسر القرآن، فقال له قتادة: نعم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: بعلم تفسره أم بجهل؟ قال: لا،

بعلم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: **فإن كنت تفسره بعلم فأنت أنت، وأنا أسألك، قال قتادة: سل، قال: أخبرني عن قول الله عز وجل في سبأ: ﴿وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيْرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّاماً آمِنِينَ﴾**، فقال قتادة: ذلك من خرج من بيته بزادٍ حلال، وراحلةٍ وكراء حلال، يريد هذا البيت، كان آمناً حتى يرجع إلى أهله، فقال أبو جعفر عليه السلام: نشدتك الله يا قتادة، هل تعلم أنه قد يخرج الرجل من بيته بزادٍ حلال وراحلةٍ وكراء حلال يريد هذا البيت، فيقطع عليه الطريق، فتذهب نفقته، ويضرب مع ذلك ضربةً فيها اجتياحه! قال قتادة: اللهم نعم، فقال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة، إن كنت إنما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد أخذته من الرجال فقد هلكت وأهلكت. ويحك يا قتادة، ذلك من خرج من بيته بزادٍ وراحلةٍ وكراء حلال، يروم هذا البيت، عارفاً بحقنا، يهوانا قلبه، كما قال الله عز وجل: **﴿فَجَعَلْ أُمُودَهُم مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾**، ولم يغنِ البيت فيقول: إليه، فنحن والله دعوة إبراهيم عليه السلام، التي من هوانا قلبه قبلت حجته، وإلا فلا. يا قتادة، فإذا كان كذلك كان آمناً من عذاب جهنم يوم القيامة. قال قتادة: لا جرم، والله لا فسرتها إلا هكذا، فقال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة، إنما يعرف القرآن من خوطب به ^(٣٧).

وردت هذه الرواية في كتاب الكافي، للشيخ الكليني. وهي أول رواية وصلتنا من غير طريق الصدوق. ولكنها لا تتحدث مباشرة عن مسألة التفسير بالرأي، وإنما تتحدث عن التفسير من تلقاء النفس، الذي يمكن اعتباره تعبيراً آخر عن التفسير بالرأي.

أ. الدراسة السنديّة: يشتمل سند هذه الرواية على محمد بن خالد البرقي ومحمد بن سنان، اللذين اختلف في توثيقهما. فصحة سند هذه الرواية تبني على قبول وثاقتهما.

ب. الدراسة الدلالية: يقول الإمام عليه السلام في صدر الرواية: **«فإن كنت تفسره بعلم فأنت أنت»**، مما يدلّ على جواز التفسير بالعلم. ولكنه يعتبره بعيد المنال بالنسبة إلى مثل قتادة، وكأنه يريد أن ينحصر فهم القرآن في جماعةٍ معينة. وهذا ما يجعل الحديث في إطار أحاديث اختصاص فهم القرآن بأهل البيت عليهم السلام. وهذا ما يؤيده ذيل الرواية، حيث يصرّح الإمام عليه السلام بأنه لا يعرف القرآن إلا من خوطب به.

• نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول

ثم اعتبر الإمام عليه السلام أن التفسير من تلقاء النفس موجباً للهلاك والإهلاك. ويبدو أن المقصود منه الاعتماد على الأفكار الشخصية؛ بقريئة ذكر الأخذ من الرجال مستقلاً، حيث اعتبره أيضاً موجباً للهلاك والإهلاك؛ وبقريئة الذيل المقصود منهم غير الأئمة عليهم السلام.

ويمكن لهذه الرواية أن تفتح لنا باباً للعلاقة بين روايات النهي عن التفسير بالرأي وروايات اختصاص فهم القرآن بأهل البيت عليهم السلام؛ الأمر الذي وجدناه في بعض الروايات المتقدمة، كالرواية الثالثة والرابعة، ويكون في صالح النهي عن استبداد الرأي في فهم القرآن، ولزوم الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام. وهذا ما يحوّجنا إلى دراسة موسّعة حول تلك الروايات، ومدى انسجامها مع العقل والقرآن الكريم، وهذا ما لا نريد خوضه الآن.

الروايات المرسلة

سنتناول في هذه المرحلة الروايات الإمامية المرسلة، ونقسمها إلى قسمين:

أ. الروايات الواردة في المصادر المعتبرة: ونعني بها الروايات التي وردت في مصادر موثوق من نسبتها إلى أصحابها، وكانت قريبة إلى زمن النصّ.

ب. الروايات الواردة في المصادر غير المعتبرة: ونعني بها الروايات التي وردت في مصادر متأخرة، أو مشكوك من صحّة انتسابها إلى أصحابها، كالتفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام، الذي هناك نقاش في صحّة انتسابه إلى الإمام عليه السلام، أو كتاب «إرشاد القلوب» للدلمي (٨٤١هـ)، الذي يعتبر من المصادر المتأخرة.

ولا نقصد من ذلك أن نُخرج الروايات الواردة في المصادر غير المعتبرة من البحث إخراجاً كلياً؛ إذ على مسلك الوثوق في قبول الأخبار فإن الرواية الضعيفة أيضاً تعتبر من القرائن الوثوقية، وإن كانت ناقصة، ويجب أن ننظر إلى جميع القرائن الموجودة لنبت في موضوع معين.

الروايات الواردة في المصادر المعتبرة الروايتان الأولى والثانية: من تفسير العياشي

١. عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: مَنْ فسّر القرآن برأيه فأصاب

لم يؤجر؛ وإن أخطأ كان إثمه عليه^(٢٨).

٢. عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: مَنْ فسّر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر؛ وإن أخطأ فهو أبعد من السماء^(٢٩).

أ. الدراسة السنديّة: قد وردت هاتان الروايتان في مصادر مختلفة، كتفسير العياشي، وجامع الأخبار، وبحار الأنوار. ويبدو أن المصدر الأصلي لهاتين الروايتين هو تفسير العياشي، وهما روايتان مرسلتان من الناحية السنديّة، لا سند لهما.

ب. الدراسة الدلالية: على أساس هاتين الروايتين إن أصاب المفسّر برأيه لم يؤجر، فإما أن تكون هذه الرواية قرينةً على تخصيص الروايات التي اعتبرت التفسير بالرأي افتراءً على الله، أو موجباً للعقاب مطلقاً؛ وإما أن تكون معارضةً لها؛ لأن الظاهر من هذه الرواية؛ بقريّة ذكر الإثم في فرض الخطأ فقط، أن المفسّر بالرأي إن أصاب فلا إثم عليه. ولكن الإطلاق الموجود في الروايات السابقة يناهز هذا القول، إلّا أن نقول: بما أنه لا طريق لمعرفة الصواب أو عدمه يكون التفسير بالرأي حراماً مطلقاً؛ بمقتضى العلم الإجمالي.

وتصف الرواية الثانية مَنْ يخطئ في التفسير بالرأي بأنه أبعد من السماء. وهذه العبارة تكاد أن تكون غير مفهومة، ولكن نقلها الشيخ الحرّ العاملي في تفصيل وسائل الشيعة هكذا: «إن أخطأ حرّاً أبعد من السماء»، فتكون كنايةً عن السقوط الروحي.

الرواية الثالثة: من تفسير العياشي أيضاً

عن عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الحكومة؟ قال: مَنْ حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومَنْ فسّر لبرأيه آيةً من كتاب الله فقد كفر^(٣٠).

أ. الدراسة السنديّة: إن هذه الرواية أيضاً من متفردات تفسير العياشي، الذي نقله مرسلأً، فتكون رواية ضعيفة من الناحية السنديّة.

ب. الدراسة الدلالية: تشتمل هذه الرواية على مقطعين:

الأول: الذي يتعلّق بالقضاء، ويعتبر أن الحكم بالرأي يساوي أو يلازم الكفر. الأمر الذي يؤيّد اتساع النهي عن استعمال الرأي. وكان الرواية تقع في سياق نزاع

• نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول

مدرسة أهل البيت عليهم السلام مع مدرسة الرأي، التي كانت في العراق آنذاك. وهذا يساعد على فهم المقصود من التفسير بالرأي؛ إذ كانوا يعتمدون على الظنون والتخمينات في معرفة الدين والشريعة.

الثاني: في نسخة من هذه الرواية لم ترد «برأيه» في الرواية، وهذا يجعل الرواية في سياق روايات اختصاص فهم القرآن بأهل البيت عليهم السلام، وإن لم تكن صريحة في ذلك أيضاً. ولكن في نسخة أخرى نجد هذا القيد. وربما هو الأنسب؛ انسجاماً مع المقطع الأول، حيث ذكر فيه أيضاً «برأيه».

ترتب هذه الرواية حكم الكفر على مَنْ فسر آية من القرآن لبرأيه. والجدير بالذكر أن ترتب الكفر على مَنْ حكم برأيه أو فسر برأيه بمعناه الفقهي، أي الخروج عن الإسلام، بعيد جداً؛ بملاحظة سائر النصوص التي تعتبر الشهادتين معياراً للإسلام. وربما كان المقصود من الكفر هنا الكفر العملي. وعلى أي حال دلالة هذه الرواية على النهي عن التفسير بالرأي واضح تماماً.

الرواية الرابعة: من المحاسن

أحمد بن محمد بن خالد البرقي، في المحاسن، عن الحسن بن علي بن فضال، عن ثعلبة بن ميمون، عمّ حدثه، عن المعلّى بن خنيس قال: قال أبو عبد الله عليه السلام، في رسالة: فأما ما سألت عن القرآن فذلك أيضاً من خطراتك المتفاوتة المختلفة؛ لأن القرآن ليس على ما ذكرت، وكل ما سمعت فمعناه (على) غير ما ذهب إليه. وإنما القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم، ولقوم يتلونه حق تلاوته، وهم الذين يؤمنون به ويعرفونه. وأما غيرهم فما أشدّ إشكاله عليهم، وأبعده من مذاهب قلوبهم. ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنه ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن. وفي ذلك تحير الخلائق أجمعون إلا مَنْ شاء الله. وإنما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه وصراطه، وأن يعبدوه وينتهوا في قوله إلى طاعة القوام بكتابه، والناطقين عن أمره، وأن يستتبوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم، لا عن أنفسهم، ثم قال: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرُّسُولِ وَالْإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾، فأما عن غيرهم فليس يعلم ذلك أبداً، ولا يوجد. وقد علمت أنه لا يستقيم أن يكون الخلق كلهم ولاة الأمر؛

لأنهم لا يجدون مَنْ يَأْتَمرون عليه، وَمَنْ يَبْلُغونه أمر الله ونهيه، فجعل الله الولاية خواصاً، ليقْتدى بهم، فافهم ذلك إن شاء الله. وإياك وإياك وتلاوة القرآن برأيك، فإن الناس غير مشتركين في علمه كاشتراكهم في ما سواه من الأمور، ولا قادرين على تأويله إلا من حدّه وبابه الذي جعله الله له، فافهم إن شاء الله. واطلب الأمر من مكانه تجده إن شاء الله^(٣١).

أ. الدراسة السندية: تعتبر هذه الرواية من متفردات «المحاسن». وبغض النظر عن المناقشات التي في هذا الكتاب، هذه الرواية مرسلّة؛ حيث نقلها ثعلبة بن ميمون عمّن حدّثه، ولم يذكره. فتكون الرواية من الناحية السندية ضعيفة.

ب. الدراسة الدلالية: إن هذه الرواية هي الوحيدة في المصادر الإمامية التي تتحدث عن التلاوة بالرأي. وبما أنها عن القرن الثاني الهجري، وهناك قراءات متعددة في هذا القرن، يبدو أن التلاوة آنذاك كانت تتضمن نوعاً من التفسير؛ لأن المصاحف آنذاك لم تكن تشتمل على النقط والإعراب، فكان كلُّ يقرأه حسب فهمه وتفسيره للقرآن الكريم. فنستطيع أن نستفيد من هذه الرواية النهي عن التفسير بالرأي. إضافة إلى أن في صدر الرواية كلاماً عن ابتعاد العقول عن التفسير، وينقل عن النبي ﷺ «ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن». وهذا وإن لم يكن صريحاً في النهي عن التفسير بالرأي، ولكنّه يقع في سياقه.

هناك قرائن متعدّدة في هذه الرواية تساعد على فهم التفسير [التلاوة] بالرأي بعدم الرجوع إلى النبي ﷺ وأهل بيته عليه السلام، وهذا ما يجعل الرواية في سياق روايات الاختصاص.

الروايات الواردة في مصادر غير معتبرة الرواية الأولى: من عوالي اللآلي

عن النبي ﷺ أنه قال: مَنْ فسرَّ القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار^(٣٢).

أ. الدراسة السندية: قد وردت هذه الرواية في «عوالي اللآلي» مرسلّة، فتكون الرواية من الناحية السندية ضعيفة.

ب. الدراسة الدلالية: إن هذه الرواية من الناحية الدلالية واضحة في النهي عن

• نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول

التفسير بالرأي؛ لأنها ترتب الدخول في النار على التفسير بالرأي، وهي مطلقة من جهة الإصابة أو كونها مؤدية إلى الافتراء.

الرواية الثانية: من عوالي اللآلي أيضاً

قال عليه السلام: مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ أَوْ بغيرِ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعِدَهُ مِنَ النَّارِ^(٣٣).

قد ورد في كتاب «منية المرید» ما يشبه هذا الحديث، حيث جاء فيه: عن النبي ﷺ قال: مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بغيرِ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعِدَهُ مِنَ النَّارِ^(٣٤). ولكن لا يمكن اعتباره حديثاً مستقلاً؛ نظراً لنوعية هذا الكتاب، ووجود ما يشبهه في المصادر الحديثية.

أ. الدراسة السندية: تصنف هذه الرواية في عداد الضعاف؛ لأنها لا سند لها.

ب. الدراسة الدلالية: تستخدم هذه الرواية تعبير «قال في القرآن»، الذي يمكن اعتباره أعم من التفسير وكل ما يرتبط بالقرآن. ويحتمل أن يكون المقصود ما يتعلق بتوصيف القرآن من كونه مخلوقاً أو قديماً. ولكن نظراً إلى أنها منقولة عن النبي ﷺ، ولم نسمع بنزاع حول هذا الموضوع آنذاك، يصبح هذا الاحتمال ضعيفاً. ولا يبعد أن نقول باتحاد هذا التعبير مع التفسير بالرأي؛ بسبب التشابه الموجود بين هذه الرواية وسائر الروايات التي وردت في هذا الموضوع؛ الأمر الذي يساعد أيضاً على اعتبار هذه الرواية مستفاداً من تلك النصوص، لا كونها رواية مستقلة.

تجمع هذه الرواية بين التفسير بالرأي والقول بغير العلم، وهذا ما يساعدنا على فهم التفسير بالرأي فهماً مختلفاً من التفسير بغير العلم، وكأنه يقصد منه التفسير المعتمد على الرأي الشخصي، وإن احتمل أن يكون مصداقاً بارزاً من التفسير بغير العلم، ولهذا خصّه بالذكر.

الرواية الثالثة: من التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام

وقال رسول الله ﷺ: عليكم بالقرآن؛ فإنه الشفاء النافع، والدواء المبارك، وعصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن تبعه، لا يعوج فيقوم، ولا يزيغ فيشعب، ولا تقضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الرد. واتلوه؛ فإن الله يأجركم على تلاوته بكل حرف

عشر حسنات، أما إني لا أقول: «الم» عشر، ولكن أقول «الألف» عشر، و«اللام» عشر، و«الميم» عشر. ثم قال رسول الله ﷺ: أتدرون من المتمسك الذي يتمسكه ينال هذا الشرف العظيم؟ هو الذي أخذ القرآن وتأويله عن أهل البيت، أو عن وسائطنا السفراء عنّا إلى شيعتنا، لا عن آراء المجادلين وقياس القائسين. فأما من قال في القرآن برأيه فإن اتفق له مصادفة صواب فقد جهل في أخذه عن غير أهله، وكان كمن سلك طريقاً مسبباً من غير حفاظ يحفظونه، فإن اتفقت له السلامة فهو لا يعدم من العقلاء والفضلاء الذمّ والعدل والتوبيخ؛ وإن اتفق له افتراس السبع له فقد جمع إلى هلاكه سقوطه عند الخيرين الفاضلين وعند العوام الجاهلين؛ وإن أخطأ القائل في القرآن برأيه فقد تبوأ مقعده من النار، وكان مثله كمثل من ركب بحراً هائجاً بلا ملاح، ولا سفينة صحيحة، لا يسمع بهلاكه أحدٌ إلا قال: هو أهلٌ لما لحقه، ومستحقٌ لما أصابه^(٣٥).

أ. الدراسة السنديّة: تصنّف هذه الرواية في عداد الروايات الضعيفة؛ لأنها وردت في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري ﷺ، ولم تثبت صحّة هذه النسبة إليه، بل قال السيد الخوئي في معجم رجال الحديث ما نصّه: « أقول: التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري ﷺ إنما هو برواية هذا الرجل وزميله يوسف بن محمد بن زياد، وكلاهما مجهول الحال، ولا يعتد برواية أنفسهما عن الإمام ﷺ اهتمامه بشأنهما، وطلبه من أبويهما إبقاءهما عنده، لإفادتهما العلم الذي يشرفهما الله به. هذا مع أن الناظر في هذا التفسير لا يشك في أنه موضوع، وجلّ مقام عالم محقق أن يكتب مثل هذا التفسير، فكيف بالإمام ﷺ؟ »^(٣٦).

ب. الدراسة الدلالية: يستخدم هذا الحديث كسابقه تعبير القول في القرآن. وهو إن لم نقل باتّحاده مع التفسير يشمله على الأقلّ. ثم يفصل بين فرض الخطأ والصواب، وكأن من أصاب لا إثم عليه، ولكنه سلك طريقاً غير آمن، وهذا ما يقبح عند العقلاء، ولكن من أخطأ في تفسيره فليتبوأ مقعده من النار. وهذا تعبير واضح عن النهي عنه.

إن هذه الرواية واضحة في كون المقصود من التفسير بالرأي الاستغناء من أهل البيت ﷺ.

• نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول

الرواية الرابعة: من إرشاد القلوب للديلمي (٨٤١هـ)

قال الحسن عليه السلام: ما بقي في الدنيا بقية غير هذا القرآن، فاتخذوه إماماً يدلّكم على هداكم. وإن أحقّ الناس بالقرآن من عمل به، وإن لم يحفظه؛ وأبعدهم منه من لم يعمل به، وإن كان يقرؤه. وقال: من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ^(٣٧).

وكذا ورد في منية المريد (٩٦٦هـ): عن النبي صلى الله عليه وآله قال: من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ^(٣٨). وكذلك قال صاحب روض الجنان (٥٥٦هـ): روى الخاصة والعامّة عن النبي صلى الله عليه وآله: من فسّر القرآن برأيه وأصاب الحقّ فقد أخطأ^(٣٩).

أ. الدراسة السندية: لا تشتمل هذه الأحاديث الثلاثة على سندٍ، فتكون مرسلّة جدّاً. ومصادرها متأخّرة. والغريب أن أبا الفتوح الرازي يرى هذه الرواية مروية عن الخاصة والعامّة، ولكن لم نجد رواية عنهم بهذا التعبير.

وبما أن منية المريد وروض الجنان ليسا من مصادر الحديث، ويبدو أنهما أخذتا رواياتهم عن المجاميع الحديثية، فلا نستطيع أن نعتبر رواياتهما أحاديث مستقلة.

ب. الدراسة الدلالية: قد تبدو عبارة «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ» للوهلة الأولى غريبة، حيث تثبت الخطأ في فرض الإصابة. ويمكن القول: إن متعلّق الإصابة والخطأ هنا مختلف، فالذي يفسّر القرآن برأيه وإن كان يصيب الواقع في تفسيره، ولكن منهجه هذا منهج خاطئ وغير سليم.

الطائفة الثانية: الروايات السنية

قال العلامة المجلسي في البحار، ناقداً الخليفة الأول والثاني: «إنهما فسّرا القرآن برأيهما، مع أن النهي عن التفسير بالرأي ورد في صحاحهم بروايات كثيرة! وهذا ما يوجب النقد عليهم».

ولكن بعد أن فتّشنا المصادر الأصلية لأهل السنّة لم نر فيها روايات كثيرة، بل هناك روايات أقلّ من أصابع اليد الواحدة تنهى عن ذلك؛ واحدة منها ضعيفة السند؛ والأخرى لا يرجع سندها إلى النبي صلى الله عليه وآله. وتبقى عندهم رواية واحدة تدلّ على النهي، وهو حسنٌ على حدّ تعبير الترمذي.

وربما اعتبر العلامة روايات النهي عن التفسير بالرأي إلى جانب الروايات الناهية

عن القول بغير العلم، كما يدل على ذلك استشهاده بهذه الروايات. وكأنه فهم من التفسير بالرأي نفس التفسير بغير العلم، وجعل التفسير بغير العلم مصداقاً من القول بغير العلم، ومن ثمّ اعتبرها روايات كثيرة. والعلم عند الله. وعلى أيّ حال سنتناول في هذا القسم الروايات التي استخرجناها من المصادر السنيّة في خصوص النهي عن التفسير بالرأي، وهي ثلاثة:

الرواية الأولى: التفسير بالرأي والقول بغير العلم

حدثنا أبو معاوية: حدثنا الأعمش، عن مسلم، عن مسروق قال: جاء رجلٌ إلى عبد الله، فقال: إني تركت في المسجد رجلاً يفسر القرآن برأيه، يقول في هذه الآية: ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ﴾ (الدخان: ١٠) إلى آخرها: يغشاهم يوم القيامة دخانٌ يأخذ بأنفاسهم، حتّى يصيبهم منه كهيئة الزكام، قال: فقال عبد الله: مَنْ علم علماً فليقلّ به، ومَنْ لم يعلم فليقلّ: الله أعلم؛ فإنّ من فقه الرجل أن يقول لما لا يعلم: الله أعلم، إنما كان هذا لأن قريشاً لما استعصت على النبي ﷺ...^(٤٠).

لا تنتهي هذه الرواية إلى مَنْ قوله الحجّة، حيث لا نؤمن بحجّة سنّة الصحابي. ولكن يمكن الاستفادة من هذا الحديث لمعرفة معنى التفسير بالرأي، حيث يشير عبد الله بالنسبة إلى مَنْ يفسر القرآن برأيه إلى التفسير بغير العلم. وهذا يساعد على اعتبار التفسير بالرأي آنذاك نوعاً من الاعتماد على الظنون والتخمينات في تفسير الآيات.

الرواية الثانية: التفسير بالرأي والدخول في النار

حدثنا سفيان بن وكيع: حدثنا سويد بن عمرو الكلبي: حدثنا أبو عوانة، عن عبد الأعلى، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: «اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»^(٤١).

أ. الدراسة السنيّة: وصفه الترمذي بالحسن^(٤٢). والحسن في اصطلاحه يطلق على الحديث الذي لا يشتمل سنده على راوٍ متهم بالكذب، ويكون خالياً من

• نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول

الشذوذ، وله عدة طرق^(٤٣). وحيث إن الصحيح في ملاك اعتبار الحديث على مبني القول بحجية خبر الواحد ليس هو عدم اتهام الراوي بالكذب فقط، بل إثبات صدقه وضبطه، فالحديث يعدّ عندنا من الروايات غير المعتبرة.

ب - الدراسة الدلالية: تخبر هذه الرواية عن عقوبة مَنْ يقول في القرآن برأيه. أورد أبو عيسى الترمذي هذا الحديث، والذي يليه، في سننه، في باب «ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه»، مما يدلّ على أنه فهم من القول في القرآن التفسير بالرأي. وكما قلنا سابقاً: لا يبعد أن يكون المقصود من القول في القرآن هنا نفس التفسير بالرأي، وخاصةً أنها منقولة عن النبي ﷺ، ولم تكن آنذاك قضايا مثل: قضية خلق القرآن وقدمه مطروحة؛ كي نفسّر الحديث على توصيف القرآن كله، لا تفسير آياته. قد ورد في هذا الحديث، قبل الوعيد على القول بالرأي في القرآن، النهي عن نقل الأحاديث بغير العلم. وهذا ما يمكن اعتباره قرينة ناقصة جداً على تفسير القول بالرأي بالقول بغير العلم.

الرواية الثالثة: اعتبار التفسير بالرأي خاطئاً وإن كان مصيباً للواقع

حدثنا عبد بن حميد: حدثنا حبان بن هلال: حدثنا سهيل بن عبد الله - وهو ابن أبي حزم أخو حزم القطعي -: حدثنا أبو عمران الجوني، عن جندب بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ^(٤٤).

أ. الدراسة السنديّة: تصنّف هذه الرواية في عداد الضعاف. قال أبو عيسى الترمذي: «هذا حديثٌ غريب. وقد تكلم بعض أهل الحديث في سهيل بن أبي حزم»^(٤٥). ونقل ابن أبي حاتم، في كتابه الجرح والتعديل، بسنده عن أحمد بن حنبل أنه قال فيه: «سهيل بن أبي حزم أخو حزم روى عن ثابت أحاديث منكراً». ونقل عن ابن معين أنه قال: «سهيل بن أبي حزم صالح»، ثمّ قال: «حدثنا عبد الرحمن قال: سمعتُ أبي يقول: سهيل بن أبي حزم ليس بالقويّ، يكتب حديثه ولا يحتجّ به، وحزم أخوه أتقن منه»^(٤٦). ونقل البخاري عن ثابت بأنّه «ليس بالقويّ عندهم»^(٤٧). وقد جاء في هامش سنن الترمذي في توصيف سهيل: «وثقه العجليّ، وقال البخاري: لا يتابع في حديثه، يتكلّمون فيه. وقال النسائي: ليس بالقويّ»^(٤٨).

ب. الدراسة الدلالية: تعتبر هذه الرواية التفسير بالرأي خاطئاً دائماً، وإن كان مصيباً في الواقع. وكما قلنا سابقاً يمكن اعتباره إشارة إلى الخطأ المنهجي في التفسير بالرأي.

النتيجة

بعد أن قمنا بجولة مختصرة في روايات النهي عن التفسير بالرأي خرجنا بالنتائج التالية:

أ. نتائج الدراسة السندية في مصادر وأسانيد روايات النهي عن التفسير بالرأي:

المشهد الإمامي للروايات:

من حيث الأسانيد:

من ١٣ حديثاً تعتبر الروايتان ١ و ٥ من الروايات المسندة والمعتبرة على بعض المباني.

وأما سائر الروايات المسندة (وهي الروايات ٢ ، ٣ ، ٤) فقد وردت في مصادر معتبرة، لكنها ضعيفة الإسناد.

وهناك ثمان روايات ضعيفة ومرسلة؛ أربع منها وردت في مصادر معتبرة (ثلاث منها بلا سند)، والأربع الأخر وردت في مصادر غير معتبرة (ثلاث منها أيضاً بلا سند).

ومن حيث المصادر المعتبرة:

- أربعة منها تفرّد بنقلها الشيخ الصدوق في غير الفقيه.

- رواية واحدة رواها الكليني في الكافي.

- ثلاثة من تفسير العياشي.

- رواية واحدة من المحاسن.

ومن حيث المصادر غير المعتبرة:

- روايتان من عوالي اللآلي.

- رواية واحدة من التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام.

- رواية واحدة من إرشاد القلوب للدليمي.

وأما المشهد السنّي للروايات:

• نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول

من حيث الإسناد:

من مجموع ٣ روايات هناك رواية واحدة أنصفت بالحسن، حسب تعريف الترمذي للحسن، وهي الرواية الثانية. ورواية واحدة لا تنتهي إلى من قوله الحجّة، فلا يمكن الاحتجاج بها، وينبغي حذفها من الروايات، وهي الرواية الأولى. ورواية واحدة ضعيفة الإسناد.

ومن حيث المصادر:

- الرواية الأولى رواها ابن حنبل في مسنده، ومسلم في الصحيح.
- الرواية الثانية رواها ابن حنبل في مسنده، وكذلك الترمذي في سننه، ونقلها النسائي في السنن الكبرى.
- الرواية الثالثة رواها الترمذي والنسائي، وكذلك البخاري في التاريخ الكبير.
هذا، إن لم ندع وحدة بعض هذه الروايات؛ من حيث تشابه الألفاظ والمروي عنه، وإلا فستكون حالها أسوأ.

ومما تقدم يظهر أن هذه الروايات لا ترقى إلى مستوى خبر الواحد، حسب بعض المباني. ومن الغريب أن بعضهم اعتبرها من المتواترات^(٤٩)! ولعلمهم اعتبروا معنى التفسير بالرأي نفس التفسير بغير علم، ثم ادّعوا تواترها بملاحظة تلك النصوص التي تدل على حرمة القول بغير العلم، وإلا فكيف حصل لهم تواتر من خلال بضعة روايات؛ تكون في أغلبها إما فاقدة للأسانيد؛ وإما واردة في مصادر غير معتبرة.

ب. النتائج الدلالية في معنى التفسير بالرأي:

بعد استبعاد أن يكون المقصود من الرأي هنا المعنى المصطلح في مدرسة الرأي؛ نظراً إلى كونها منقولة عن النبي ﷺ والصحابة، نواجه تفسيرين أساسين للنهي عن التفسير بالرأي:

١. اختصاص فهم القرآن بأهل البيت عليهم السلام.

٢. عدم الاعتماد على الظنون والعلم غير الموضوعي في تفسير القرآن الكريم.

أما الرواية الثانية من الروايات الإمامية المسندة فتتسجم أكثر مع التفسير الأول، حيث تؤكد على أن كلام الله لا يشبه كلام البشر في شيء، ولا طريق لنا

لمعرفة معاني القرآن الكريم إلا الرجوع إلى القواعد العرفية، فلا يمكن أن نتحدث عن علم موضوعي لغير المعصومين عليهم السلام. فتكون هذه الرواية لصالح نظرية الاختصاص. أما صدر الرواية الثالثة فينسجم مع التفسير الثاني، حيث اعتبر التفسير بالرأي افتراءً على الله سبحانه، وبما أن هناك ملازمة عرفية بين التفسير بغير العلم والافتراء فلا يبعد أن يكون المقصود التفسير بغير العلم الموضوعي. إلا إذا قلنا بأن المولى لاحظ بعلمه عدم مطابقة أغلب التفاسير غير المأخوذة من أهل البيت مع الواقع، وإن كان تفسيراً عن علم؛ أو قلنا: لا سبيل لنا للعلم الموضوعي إلا عن طريق الأخذ من أهل البيت، كما يستوحى من الرواية الخامسة.

وأما ذيلها فإذا قلنا بأن هناك خصوصية ذاتية للرجوع إلى علي عليه السلام والأئمة من ولده عليهم السلام، كعدم إمكان الوصول إلى مراد الله تبارك وتعالى إلا عبر الرجوع إليهم، فيكون المقصود من التفسير بالرأي التفسير المستقل عنهم عليهم السلام. ولكن إذا قلنا بأن الرجوع إليهم إنما هو لكونهم طريقاً حقيقياً للوصول إلى العلم واليقين، فيكون المقصود من التفسير بالرأي نفس التفسير بغير العلم.

وفي الرواية الرابعة من الروايات الإمامية المسندة نواجه لأول مرة تعبير التأويل بالرأي. ولا يبعد أن يكون شاملاً للتفسير بالرأي؛ وبقرينة استشهاد الإمام عليه السلام بالآية الشريفة: ﴿وَمَا يَعلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ﴾؛ وبقرينة السياق، نرجح أن المقصود اختصاص التفسير بأهل البيت.

أما الرواية الخامسة فمع أنها تشير في صدرها إلى جواز التفسير بالعلم، ولكنه في ذيلها ينحصر العلم في مَنْ خوطب بالقرآن الكريم، ولا يبعد أن يكون المقصود أهل البيت.

وكذلك الرواية التي وردت في التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام أيضاً واضحة في اختصاص التفسير بأهل البيت عليهم السلام.

هذا على مستوى الروايات الإمامية. أما على مستوى الروايات السنّية القليلة فنجد في الرواية الأولى قرينة على أن المقصود من التفسير بالرأي نفس التفسير بغير العلم، ولكنها غير صادرة عن النبي صلى الله عليه وآله. أما سائر الروايات فخالية عن القرائن لترجيح أحد الاحتمالين على الآخر.

• نصوص النهي عن التفسير بالرأي، بين الاعتبار والمدلول

نعم، ذكر الترمذي روايات النهي عن التفسير بغير العلم في باب (ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه)، وكذلك النسائي ذكر روايات النهي عن التفسير بالرأي في باب (من قال في القرآن بغير علم)، مما يشير إلى تساوي هذين التعبيرين عندهما. فنستنتج من ذلك كله أن الأرجح في المقصود من هذه الروايات التأكيد على اختصاص فهم القرآن بأهل البيت، وخاصة مع التكملة الموجودة في الرواية الخامسة، حيث اعتبر عدم إمكان الوصول إلى التفسير العلمي إلا عن طريق أهل البيت، فتقع علاقة بين النهي عن التفسير بغير العلم واختصاص فهم القرآن بأهل البيت.

الهوامش

- (١) محمد علي رضايي إصفهاني، «پژوهشي درباره دلایل مخالفان وموافقان تفسير به رأي»، نشریه معرفت، آذر، ۱۳۸۰، العدد ۴۸: ۳۴ - ۲۹.
- (٢) محمد أسعدي، «تفسير به رأي أز منظر روايات»، نشریه روش شناسي علوم إنساني، صيف ۱۳۸۳، العدد ۳۹: ۱۳۲ - ۱۰۲.
- (٣) علي نصيري، «ماهيت ومؤلفه هاي تفسير به رأي أز منظر فريقين با تأكيد بر آراء إمام خميني»، پژوهشنامه حكمت وفلسفه إسلامي، خريف ۱۳۸۵، العدد ۱۹: ۴۴ - ۲۳.
- (٤) مساعد الطيار، «التفسير بالرأي: مفهومه، حكمه، أنواعه»، البيان، ربيع الأول ۱۴۱۹، العدد ۱۲۷: ۲۹ - ۲۰.
- (٥) جعفر گل محمدي، «پژوهشي درباره احاديث نهي أز تفسير به رأي در ديگاه فريقين»، پژوهشهاي فقهي، صيف وخريف ۱۳۸۴، العدد ۲: ۲۰۸ - ۱۹۹.
- (٦) جعفر السبحاني، المفاهيم القرآن ۴: ۲۴۶.
- (٧) انظر: أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ۲۶۷.
- (٨) الصدوق، الأمالي: ۶؛ الصدوق، التوحيد: ۶۸؛ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ۱: ۱۱۶؛ المجلسي، بحار الأنوار، ۸۹: ۱۰۷.
- (٩) العلامة الحلي، ترتيب خلاصة الأقوال: ۴۰۳؛ ابن داوود الحلي، الرجال: ۳۳۷.
- (١٠) انظر علي سبيل المثال: بحر العلوم، الفوائد الرجالية ۴: ۷۰.
- (١١) الصدوق، التوحيد: ۲۶۴؛ المجلسي، بحار الأنوار، ۸۹: ۱۰۷.
- (١٢) نقصد من العلم الأعم من اليقين الأرسطي والاطمئنان العرفي، حيث نعتقد بأن اليقين في القرآن الكريم والأحاديث، وخاصة ما قبل عصر الترجمة، كان يطلق على الأعم منهما.
- (١٣) وهذا التقسيم ما أشار إليه السيد الشهيد محمد باقر الصدر في أبحاثه الأصولية.

- (١٤) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ١: ٢٥٦؛ وانظر: ابن طاووس، التحصين لأسرار ما زاد من كتاب اليقين: ٦٢٥؛ يوسف بن حاتم الشامي، الدرّ النظيم في مناقب الأئمة اللهايميم: ٧٩٦؛ الحلّي، العدد القوية لدفع المخاوف اليومية: ٨٩؛ البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ١: ٣٩؛ الحرّ العاملي، وسایل الشيعة، ٢٧: ١٩٠، ونسب الشيخ العاملي هذه الرواية إلى الخصال، لكن يبدو أن هذه النسبة من سهو قلمه، أو كانت النسخة التي وصلته تختلف عن النسخة الموجودة بين أيدينا؛ إذ لم نجد هذه الرواية في كتاب الخصال.
- (١٥) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٦: ٤٣.
- (١٦) الطوسي، الأمالي: ١٤١.
- (١٧) ليس المقصود من الملازمة هنا الملازمة العقلية الفلسفية، بل يكفي ملازمة عرفية شبه دائمية.
- (١٨) معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٩٦.
- (١٩) مفردات ألفاظ القرآن: ٦٣٤.
- (٢٠) مجمع البحرين ١: ٣٢٦.
- (٢١) التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٩: ٧٦.
- (٢٢) الفروق في اللغة: ٣٧؛ وانظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم ١٠: ٣٥.
- (٢٣) مجمع البحرين ٢: ١٥٧؛ المصباح المنير: ٥٢٨؛ الإصحاح ١: ١٨٠.
- (٢٤) الصدوق، الأمالي: ٩٠؛ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١٩٢. وورد هذا الحديث في العيون بهذا السند: حدثنا أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني رضي الله عنه والحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتب وعلي بن عبد الله الورّاق رضي الله عنهم قالوا: حدثنا علي بن إبراهيم بن هاشم قال: حدثنا القاسم بن محمد البرمكي قال: حدثنا أبو الصلت الهروي.
- (٢٥) وتام الآية: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ٧).
- (٢٦) معجم مقاييس اللغة ٤: ٥٠٤.
- (٢٧) الكليني، الكافي، ٨: ٣١١.
- (٢٨) تفسير العياشي ١: ١٧؛ الشعيري، جامع الأخبار: ٤٩؛ المجلسي، بحار الأنوار، ٨٩: ١١٠.
- (٢٩) تفسير العياشي ١: ١٧؛ المجلسي، بحار الأنوار، ٨٩: ١١٠؛ وانظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٢٧: ٢٠٢، ولكن جاء: «خرّ أبعد من السماء».
- (٣٠) تفسير العياشي ١: ١٨؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ١١١، لكن لا نجد كلمة «برأيه» في البحار.
- (٣١) وسایل الشيعة ٢٧: ١٩٠.
- (٣٢) ابن أبي جمهور، عوالي اللآلي العزيرية في الأحاديث الدينية ٤: ١٠٤.
- (٣٣) المصدر السابق ١: ١٧٤.
- (٣٤) الشهيد الثاني، منية المرید: ٣٦٨. المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ١١١.
- (٣٥) التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: ١٤.
- (٣٦) معجم رجال الحديث ١٣: ١٥٧.

- (٣٧) الديلمي، إرشاد القلوب: ٣١٥ (ترجمة: طباطبائي).
- (٣٨) الشهيد الثاني، منية المرید: ٣٦٩؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٩: ١١١.
- (٣٩) أبو الفتوح الرازي، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن، ١: ٥؛ وقد نسب هذا الحديث في وسائل الشيعة ٢٧: ٢٠٥ إلى أهل السنة.
- (٤٠) مسند الإمام أحمد بن حنبل ٦: ١٠٦؛ وانظر: صحيح مسلم، ٤: ٢١٥٦.
- (٤١) سنن الترمذي، ٥: ٤٣؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل ٣: ٤٩٦؛ ٥: ١٢٢؛ النسائي، السنن الكبرى ٥: ٣١.
- (٤٢) سنن الترمذي ٥: ٤٣.
- (٤٣) حيدر حبّ الله، الحديث الشريف: دوائر المرجعية وحدود الاحتجاج ١: ٢١٧.
- (٤٤) سنن الترمذي ٥: ٤٤؛ وانظر: سنن النسائي ٥: ٣١. وكذلك ورد هذا الحديث في سنن النسائي بهذا السند: أخبرنا عبد الرحمن بن محمد بن سلام، عن يعقوب بن إسحاق الحضرمي قال: حدثني سهيل بن مهران القطعي (وهو سهيل بن عبد الله وسهيل بن أبي حزم). انظر: البخاري، التاريخ الكبير ٤: ١٠٦، قال: ثنا أبو عمران الجوني، عن جندب قال: قال رسول الله ﷺ... (٤٥) سنن الترمذي ٥: ٤٤.
- (٤٦) الرازي، الجرح والتعديل ٤: ٢٤٧، ٢٧٨.
- (٤٧) البخاري، التاريخ الكبير، ٤: ١٠٦.
- (٤٨) سنن الترمذي ٥: ٤٤.
- (٤٩) انظر على سبيل المثال: عباسعلي عميد زنجاني، مباني وروشهاي تفسير قرآن: ٢٢١؛ وكذلك جعفر السبحاني، مفاهيم القرآن ٤: ٢٤٦.

المواقف الإيمانية. الكلامية لأئمة الفرقة الإمامية وتأثيرها في سائر الفرق الإسلامية

الشيخ حب الله النجفي (*)

بُعِثَ نَبِيُّنا الأَعْظَمَ ورسولُنا الأَكْرَمَ ﷺ، فحَبَا النَّاسَ حَبَوْتَيْنِ، وَأَتْحَفَهُم بِتَحْفَتَيْنِ. طَبَقاً لِحَدِيثِ الثَّقَلَيْنِ -: «كَتَابَ اللّٰهِ، وَعَتْرَتِي؛ أَهْلَ بَيْتِي»، ﴿فَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾. «كَتَابَ اللّٰهُ» أَثَّرَ فِي الأُمَّةِ الإِسْلَامِيَّةِ؛ شِيعِيَّةً وَسُنِّيَّةً. وَهَذَا مِمَّا لَا يَرْتَابُ فِيهِ أَيُّ أَحَدٍ عَلَى وَجْهِ المَعْمُورَةِ؛ لَكِنْ «عَتْرَتِي؛ أَهْلَ بَيْتِي» هَلْ أَثَرُوا فِي الأُمَّةِ الإِسْلَامِيَّةِ؛ شِيعِيَّةً وَسُنِّيَّةً؟

الفرقُ الشيعيةُ، ولا سيما الإماميةُ، صرَّحتْ بذلك؛ لكنَّ ما هو حالُ «سائرِ الفرقِ الإسلاميةِ» (الفرقِ السُّنِّيَّةِ)؟
الفرقُ السُّنِّيَّةُ، أو مُعْظَمُهَا، لَمْ تُعَاصِرِ العِتْرَةَ الطَّاهِرَةَ، فَمِنَ الطَّبِيعِيِّ أَنْ لَا تَتَأَثَّرَ بِهَا مَبَاشَرَةً؛ بَلْ بِالوَاسِطَةِ. هُنَا:

يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَسْأَلَ هَكَذَا: هَلْ أَثَّرَ «ثُرَاتُ» العِتْرَةِ الطَّاهِرَةِ، لَا العِتْرَةَ الطَّاهِرَةَ نَفْسُهَا، فِي الفِرْقِ السُّنِّيَّةِ؟ هَذَا هُوَ سِوَالُنَا، الَّذِي يَنْتَظِرُ جَوَابَنَا.

لَكِنَّ حَجْمَ هَذَا السِّوَالِ هُوَ أَكْبَرُ مِنْ حَجْمِ مَقَالَةٍ وَاحِدَةٍ؛ لِذَلِكَ جَزَّأْنَا السِّوَالِ، فَتَنَاولْنَا جِزْأً وَاحِدًا مِنْهُ فَقَطْ؛ «عَتْرَتِي؛ أَهْلَ بَيْتِي» هَلْ أَثَرُوا فِي الفِرْقِ السُّنِّيَّةِ، فِي «الكلام: أصول الدين»؟

لَكِنَّ حَجْمَ هَذَا السِّوَالِ أَيْضًا هُوَ أَكْبَرُ مِنْ حَجْمِ مَقَالَةٍ وَاحِدَةٍ؛ لِذَلِكَ جَزَّأْنَا هَذَا السِّوَالِ أَيْضًا، فَتَنَاولْنَا جِزْأً وَاحِدًا مِنْهُ فَقَطْ:

(*) باحثٌ في العوزة العلمية في قم.

• المواقف الإيمانية . الكلامية لأئمة الفرقة الإمامية، وتأثيرها في سائر الفرق الإسلامية

«عترتي؛ أهل بيتي» هل أتروا في الفرق السنّية في مسألة من أهمّ وأعمّ المسائل الكلامية، وهي «الإيمان»؟
نحاول، جادّين مجتهدين، أن نجيب هذا السؤال المطروح، أو الطارح نفسه، بكلّ صدق وأمانة.
وبما أنّ «فهم السؤال نصف الجواب» فاللازم قبل البدء بالإجابة، إيضاح السؤال، وإزالة اللبس عنه.
ليس المراد بـ «مواقف أهل البيت» في هذا السؤال هو «مواقف أهل البيت» من منظار الفرقة الإمامية؛ بل المراد بـ «مواقف أهل البيت» في هذا السؤال هو «مواقف أهل البيت» من منظار أهل السنّة.
السؤال هو: هل قيل أهل السنّة ما رأوا واعتقدوا أنّه هو «موقف أهل البيت» في الإيمان حقاً وصدقاً؟ فلنبداً بالإجابة:

١- ماهيته

إنّ أخطر فرقة متقدّمة، وهي الخوارج، وأخطر فرقة متأخّرة، وهي الوهابية، إنما كان خطوهما وخطرهما هو: «تكفير» الموحّدين؛ الحكم بالكفر على من أقرّ قلباً وقالياً بالتوحيد. أوّل سؤال طرح: ما هي ماهية الإيمان؟
«اختلف الناس في ماهية الإيمان؛ فذهب قوم إلى أنّ الإيمان إنّما هو معرفة الله تعالى بالقلب فقط... وهذا قول... الجهم... والأشعري... وأصحابهما.
وذهب قوم إلى أنّ الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان معاً... وهذا قول أبي حنيفة... وجماعة من الفقهاء.
وذهب سائر الفقهاء وأصحاب الحديث والمعتزلة و... إلى أنّ الإيمان هو المعرفة بالقلب... والإقرار... والعمل...»^(١).

لكن جاء قوله: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» فاصلاً بين الإيمان والمعرفة؛ فكيف عرّف الإيمان بالمعرفة؟

يجيب التفازاني: «وقع في كلام عظماء الملة وعلماء الأمة مكان لفظ «التصديق» لفظ «المعرفة» و«العلم» و«الاعتقاد»؛ فينبغي أن يُحمل على العلم التصديقي،

• الشيخ حب الله النجفي

المعبر عنه بـ «كرويدن»، ويُقطع بأن التصديق من جنس العلوم والاعتقادات. لكنّه في الإيمان مشروطٌ بقيودٍ وخصوصيّات؛ كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار. ويدلّ على ذلك ما ذكره أمير المؤمنين عليّ - كرم الله وجهه - أن: الإيمان معرفة، والمعرفة تسليم، والتسليم تصديق^(١).

نصّ رائع، جامع، مانع، صريح بأنّ «عظماء الملة» و«علماء الأمة» إنما أولوا كلام الله عزّ وجلّ بكلام عليّ عليه السلام.

هذا هو غاية الإجلال والإكرام، والإعظام والاحترام، لشخصيّة إمام الكلام عليه السلام؛ مولى الملة ومقتدى الأمة.

يؤيّدُه ويؤكّده حديثُ جنود العقل والجهل؛ جاء فيه: «المعرفة، وضدّها الإنكار»^(٢)؛ وضدّ الإنكار: الإيمان.

يؤيّدُه ويؤكّده قولُ إمامنا الصادق: «إنّ المعرفة من صنْع الله... في القلب... والجحود صنْع الله في القلب... فبشهوتهُم الإيمان اختاروا المعرفة، فكانوا بذلك مؤمنين عارفين؛ وبشهوتهُم الكفر اختاروا الجحود، فكانوا بذلك كافرين جاحدين»^(٤).

تصريحٌ صريحٌ بأنّ الإيمان هو المعرفة، كما أنّ الكفر هو الجحود.

هكذا حلّ لفظُ «المعرفة» محلّ «التصديق».

أئمّتنا هم أولُ مَنْ عرّف الإيمان بالمعرفة، وعلماءُ وعظماءُ أمّتنا إنما عرفوه بالمعرفة اتّباعاً لأنمّتنا.

«اختلف الناس في ماهية الإيمان»، لكنهم اتّفقوا على دخول «المعرفة» في ماهيّته؛ اقتداءً واهتداءً بأنمّتنا.

مَنْ هو أولُ مَنْ عرّف الإيمان؟ أجاب البخاري: رسولُ الله، والطريقُ إلى التعريف هو عبدُ الله بنُ عباس فقط: «أمركم بأربع: [١] الإيمان بالله - ثمّ فسرها لهم -: شهادة أن لا إله إلاّ الله وأتّي رسولُ الله؛ و[٢] إقام الصلاة...»^(٥).

هذا هو التعريفُ النبويّ الصحيحُ للإيمان: الشهادتان؛ شهادةً بالتوحيد، وشهادةً بالرسالة.

ولقد أخطأ علماءُ وعظماءُ الأمة الإسلاميّة في استخراج واستنباط تعريف

الإيمان من هذا النص؛ فحسبوا أن: قوله «إقام الصلاة ... و...» هو من ضمن تفسير «الإيمان بالله»، والحال أنه معطوف عليه، وقسيم له؛ تأملوا: «أمركم بأربع: [١] الإيمان بالله...؛ و[٢] إقامة الصلاة؛ و[٣] إيتاء الزكاة؛ و[٤] أن تؤدوا خمس ما غنمتم».

ومن أطرف الطرائف وألطف اللطائف أن أول من أخطأ هذا الخطأ الفادح هو البخاري بنفسه! قال: «باب: أداء الخمس من الإيمان». هذا هو المدعى؛ فما الدليل عليه؟ ذكر هذا الحديث فقط، لكن بهذه الصورة: «...فأمرهم بأربع...: أمرهم بالإيمان بالله وحده؛ قال: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟» قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: «شهادة... وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس»^(١). هذه الصورة البخارية حيرت علماء وعظماء الأمة، فخبطوا في رفع إبهاماتها وإيهاماتها خبط عشواء^(٢)؛ فهي صورة خاطئة ١٠٠٪، أما الصورة الصحيحة لهذا الحديث الصحيح فهي ما ذكرناه نحن، وهي لا تدل على مدعى البخاري أبداً.

البخاري نقل هذا الحديث الصحيح بعدة صور؛ أكثرها التثاماً وانسجاماً، وأقلها إبهاماً وإيهاماً، هي ما ذكرناه.

ولا الزكاة، ولا أي عمل.

فسر النبي ﷺ الإيمان؛ لكن فسّر الناس لفظ «شهادة» ب «قول»، فظنوا كل قائل مؤمناً، حتى ولو كان منافقاً؛ فنزل قوله عز وجل: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَكُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾، نص صحيح صريح بأن الإيمان «امر» يدخل في القلب، ولا يقف على اللسان. هل له اسم آخر غير الإيمان؟ صرح التفتازاني، كما مر، بأن علياً هو أول من سماه «معرفة»، فسمته الأمة الإسلامية كلها، تبعاً له، «معرفة».

صرح التفتازاني، كما مر، بأن التعريف العلوي للإيمان هو أن «الإيمان معرفة، ... تسليم، ... تصديق»^(٨).

التعريف القرآني - النبوي - العلوي للإيمان هو أن الإيمان: شهادة قلبية، تُسمى: معرفة، تسليم، تصديق.

الإمام علي هو أول من نص بصراحة على أن الإيمان معرفة فقط، وكل من

صرح بعده فهو مقلد له.

لكن هل هذا معناه أن سائر العلماء رفضوا ولفظوا تعريف علي؟ كلا، وإنما لم يصل إليهم هذا التعريف، بل:

وصل إليهم كلام نبوي، رواه علي، ظاهره تعريف الإيمان، وواقعه إعطاء ضابط عملي لمعرفة المؤمن؛ لأن ما يدخل ويستقر في القلب لا يحس أبداً؛ فبقي المسلمون حائررون: من نسيه بالإيمان ومن لا نسيه به؟ أجاب رسول الله، ورواه عنه أئمتنا: «الإيمان قول وعمل». هذا ضابط للأمة، لا تعريف للإيمان؛ رواه الفريقان «عن محمد بن عبد الله بن طاهر قال: كنت واقفاً على رأس أبي، وعنده أحمد بن محمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبو الصلت الهروي، فقال أبي: ليحدثني كل رجل منكم بحديث، فقال أبو الصلت: حدثني علي بن موسى الرضا... عن أبيه... عن أبيه... عن أبيه... عن أبيه... عن أبيه... قال رسول الله ﷺ: الإيمان قول وعمل؛ فقال بعضهم: ما هذا الإسناد؟ فقال له أبي: هذا سوط المجانين؛ إذا سعط به المجنون برئ»^(٩). يؤيده ويؤكد ما رواه الشيعة عن أئمتنا، والسنة عن ابن عباس، أن رسول الله ﷺ قال: «الإيمان قول وعمل؛ أخوان شريكان»^(١٠).

هذا الضابط النبوي، فالرابط العلوي، أثر أعظم الأثر في الأمة الإسلامية. لا ننس أبداً عدم كونه تعريفاً .:

قال الذهلي: «السنة عندنا أن الإيمان قول وعمل... وهو قول أئمتنا: مالك... و... الأوزاعي و... الثوري و...»^(١١).

قال البخاري: «كتبت عن ١٠٨٠ نفساً... لم أكتب إلا عمّن قال: الإيمان قول وعمل»^(١٢).

قال شارح البخاري: «مذهب جماعة أهل السنة؛ من سلف الأمة وخلفها، أن الإيمان: قول وعمل»^(١٣).

قال ابن تيمية: «من أصول الفرقة الناجية أن الدين والإيمان: قول وعمل»^(١٤).

قال ابن رجب: «هو قول وعمل... وهذا... إجماع من السلف، وقد حكى الشافعي إجماع الصحابة والتابعين عليه»^(١٥).

قال أحمد بن حنبل: «هذا مذهب أهل العلم... من لدن أصحاب رسول الله إلى

يومنا هذا»^(١٦)؛ كلهم علويون.

عظمة موقف أبي الصلتُ أمام ابن حنبل تنبيهه على أن مذهب أمّتنا إنما وصل
عن طريق أمّتنا.

لكن فسّر الناس هذا الضابطَ النبويّ بأنّ القولَ والعملَ كافيان لتحقق معنى
الإيمان، حتّى ولو كانا عن نفاق؛

فجاء دورُ إمامنا عليّ ليعلنَ لأوّل مرّةٍ في الإسلام: «الإيمان: معرفةٌ بالقلب،
وإقرارٌ باللسان، وعملٌ بالأركان».

هذا ما نبّهنا، لا بل نبّه أمّتنا، عليه الشريفُ الرضيّ، في سفره المرصّي: النصُّ
علويّ، لا نبويّ، أبداً وإطلاقاً.

نعم، رواه ابن ماجّة مرفوعاً إلى النبيّ، لكنّ حكمَ عليه الألبانيّ، بل وقبّله
أغلبُ العلماء العظماء، بالوضع^(١٧).

تأثّرت الأمةُ الإسلاميّةُ بهذا الضابطِ العلويّ غايةً التّأثّر، واتّبعتْ نهايةَ الاتّباع؛
وبعضُهم غيرُ شاعرٍ بعلويّته:

قال المعتزليّ: «هذا هو مذهبُ أصحابنا المعتزلة بعينه... العملُ بالأركان عندنا
داخلاً في مسمّى الإيمان»^(١٨).

قال أبو القاسم الأنصاريّ: «هذا قولُ مالك بن أنسٍ إمام دار الهجرة، ومعظم
أئمّة السلف رضي الله عنهم»^(١٩).

ذَهَبَ إليه «مالكٌ والشافعيُّ وأحمدُ والأوزاعيُّ وإسحاقُ... وسائرُ أهل الحديث
وأهل المدينة... وأهل الظاهر»^(٢٠).

«هذا... أصلٌ كبيرٌ في الإيمان عند فقهاء المسلمين؛ قديماً وحديثاً... لا يُخالفُ
هذا الأمرَ إلّا خبيثٌ مهجورٌ»^(٢١).

«ذهب... الفقهاء... وأصحابُ الحديث والمعتزلةُ والشيعةُ وجميعُ الخوارج» إلى
ذلك^(٢٢).

لكنّ علماء وعظماء الأمة الإسلاميّة اختلّفوا في تفسيرِ هذا الضابطِ، اختلافاً
شَتّت شملهم وفرّق جمعهم:

الخوارجُ والمعتزلةُ فسّرتُ الضابطَ العلويّ بأنّ «العملُ بالأركان... داخلٌ في

• الشيخ حب الله النجفي

مسمّى الإيمان»^(٢٣).

غير الخوارج والمعتزلة فسروه تفسيراً أدقّ وأحقّ؛ قالوا: «إنّ الإيمان يُطلقُ على ما هو الأصلُ والأساسُ في دخول الجنّة؛ وهو التصديقُ وحده أو مع الإقرار (وقد عرفه عليٌّ بالمعرفة فقط).

وعلى ما هو الكاملُ المنجي بلا خلافٍ؛ وهو التصديقُ مع الإقرار والعمل (وقد عرفه عليٌّ بمجموع الثلاثة)^(٢٤).

غير الخوارج والمعتزلة اتفقوا على تفسير الضابطِ العلويِّ، لكن اختلفوا في تعريف الإيمان:

الجهميّة والأحنافُ والأشاعرةُ عرفوا الإيمانَ بالنصّ العلويّ الأوّل: «الإيمانُ معرفة». صرح بذلك التفتازاني^(٢٥).

سائرُ العلماء كأنهم لم يعثروا على النصّ العلويّ الأوّل، فاضطّروا إلى أن يعرفوا الإيمانَ بالنصّ العلويّ الثاني.

٢- مغايرته للإسلام

هل الإيمانُ هو الإسلام أم الإيمانُ غيرُ الإسلام؟ أجاب اللهُ عزَّ وجلَّ: ﴿قَالَتْ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، فأثبت المغايرة.

مع هذا، نفاها علماء عظماء؛ كالماتريدي^(٢٦) والفخر الرازي^(٢٧)؛ مستشهدين بآيٍ أُخر.

لذلك لم يكتفِ اللهُ عزَّ وجلَّ بهذا البيان لإثبات المغايرة؛ بل أنزل اللهُ جبريلَ ليثبت بنفسه هذه المغايرة؛ «كان النبي بارزاً يوماً للناس، فأتاه رجلٌ فقال: ما الإيمان؟ قال: «...أن تؤمن بالله وملائكته... ورُسُلِهِ، وتؤمنَ بالبعث»، قال: ما الإسلام؟ قال: «...أن تعبدَ اللهُ ولا تُشركَ به وتقيمَ الصلاةَ وتؤدِّيَ الزكاةَ المفروضةَ وتصومَ رمضانَ»، ثم أدبر، فقال: «رُدُّوه»، فلم يروا شيئاً، فقال: «هذا جبريلُ؛ جاء ليُعلمَ الناسَ دينَهُم»^(٢٨). السندُ صحيحٌ، والمتنُ صريحٌ.

مع هذا جاء جماعةٌ «من أهل الجماعة» فاحتجوا بهذا الحديث المثبت للمغايرة

على نفي المغايرة^(٢٩).

فجاء دَوْرُ أئِمَّتِنَا ﷺ لِيُصْرِّحُوا أَوَّلَ مَرَّةٍ فِي تَأْرِيخِ الْإِسْلَامِ بِأَنَّ الْإِيْمَانَ غَيْرُ الْإِسْلَامِ:

سُئِلَ إِمَامُنَا الْبَاقِرُ: «إِنَّ بِالْكَوْفَةِ قَوْمًا يَقُولُونَ مَقَالَةً يَنْسُبُونَهَا إِلَيْكَ...: الْإِيْمَانُ غَيْرُ الْإِسْلَامِ»، فَأَجَابَ بِالْإِيْمَابِ^(٣٠). السَّنَدُ صَحِيحٌ، وَالمْتَنُ صَرِيحٌ بِأَنَّ إِمَامَنَا ﷺ هُوَ أَوَّلُ الْمَصْرِّحِينَ بِالْمَغَايِرَةِ فِي الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ.

هَذَا التَّصْرِيحُ، الصَّحِيحُ، الْخَالِدُ، الرَّائِدُ، التَّأْرِيخِيُّ - الْكَلَامِيُّ، بَلَغَ عِلْمَاءَ وَعِظْمَاءَ الْأُمَّةِ بِصُورَةٍ هَنْدَسِيَّةٍ:

قال أحمدُ بنُ حنبلٍ: «قال محمدُ بنُ عليٍّ: هذا الإسلامُ، ودورُ دَوَّارَةٍ فِي وَسْطِهَا أُخْرَى: وَهَذَا الْإِيْمَانُ الَّذِي فِي وَسْطِهَا مَقْصُورٌ فِي الْإِسْلَامِ»^(٣١). السَّنَدُ إِلَى ابْنِ حَنْبَلٍ صَحِيحٌ؛ يَحْتَجُّ ابْنُ حَنْبَلٍ كَلَامِيًّا بِكَلَامِ بَاقِرِنَا ﷺ.

قال ابنُ مَنْدَةَ: «قال أبو جعفرٍ محمدُ بنُ عليٍّ، وَوَصَفَ الْإِسْلَامَ فِدْوْرَ دَائِرَةٍ وَاسِعَةٍ، فَهَذَا الْإِيْمَانُ، وَدَوْرَ دَائِرَةٍ صَغِيرَةٍ وَسْطَ الْكَبِيرَةِ، فَإِذَا زَنَى وَسَرَقَ خَرَجَ مِنَ الْإِيْمَانِ إِلَى الْإِسْلَامِ، وَلَا يُخْرِجُهُ مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا الْكُفْرُ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^(٣٢).

هَذَا النِّقْلُ هُوَ أَرْوَعُ نَقْلِ لِكَلَامِ الْبَاقِرِ، يَسْتَخْدَمُ فِيهِ إِمَامُنَا عِلْمَ الْهَنْدَسَةِ لِتَبْيِيْنِ الْفَرْقِ بَيْنَ الْإِيْمَانِ وَالْإِسْلَامِ.

«المُرْجئةُ وَأَصْحَابُ الْحَدِيثِ»^(٣٣) وَ«الْأَشَاعِرَةُ وَأَكْثَرُ الْمُجْبِرَةِ»^(٣٤) وَ«الشَّافِعِيُّ»^(٣٥) وَافْتَقُوا أئِمَّتِنَا ﷺ فِي الْمَغَايِرَةِ.

٣- عَدْمُ شُمُولِهِ لِمَرْتَبِ الْكَبِيرَةِ

لَوْ بَحَثْنَا النُّصُوصَ النَّبَوِيَّةَ الصَّحِيحَةَ الصَّرِيحَةَ لَوَجَدْنَا فِيهَا الْحُكْمَ عَلَى الْفَاسِقِ بَعْدَ الْإِيْمَانِ حَالَ فِسْقِهِ: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا...، وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ»^(٣٦). هَذَا حُكْمُ نَبِيِّ بَاتٍ. فَسَّرَهُ إِمَامُنَا الْبَاقِرُ، لِأَوَّلِ مَرَّةٍ فِي الْإِسْلَامِ، بِالتَّفْرِيقِ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالْإِيْمَانِ، بِرَسْمِ دَائِرَتَيْنِ هَنْدَسِيَّتَيْنِ - كَمَا مَرَّ..

تَفْسِيرُ بَاقِرِ الْعِلْمِ بَعْدَ النَّبِيِّ لِكَلَامِ النَّبِيِّ أَثَرُ عَظْمِ الْأَثَرِ فِي عَظْمِ أَعَاظِمِ أَهْلِ السُّنَّةِ.

مَثَلًا: نَقَلَهُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، بِسَنَدٍ صَحِيحٍ^(٣٧)، تَابِعًا مَقْلِدًا لَهُ. فَكَمَا قَلَّدَ وَاتَّبَعَ

النبي، قَلَدَ وَاتَّبَعَ بِاِقْرَ الْعِلْمِ بَعْدَ النَّبِيِّ.

قال الترمذي: «وقد روي عن أبي جعفر محمد بن علي أنه قال في هذا: خرج من الإيمان إلى الإسلام»^(٣٨).

قال البزار: «حدثنا... قال: سمعتُ محمد بن علي، وسئل عن قول النبي ﷺ: ...، قال: فأدار دارةً واسعةً في الأرض، ثم أدار في وسط الدارة دارةً، فقال: الدارة الأولى الإسلام، والدارة التي في وسط الدارة الإيمان. فإذا رزى خرج من الإيمان إلى الإسلام، ولا يُخرجُه من الإسلام إلا الشريك»^(٣٩).

قال اللالكائي: «وأنبأنا... قال: سئل أبو جعفر محمد بن علي عن قول النبي...، فقال: هذا الإسلام، ودور دائرة عظيمة، ثم دور دائرة في جوفها أصغر منها، ثم قال: هذا الإيمان مقصور في الإسلام، فإذا هو رزى أو سرق خرج من الإيمان إلى الإسلام، فإذا تاب رجع إلى الإيمان، ولا يُخرجُه من الإسلام إلا الكفر بالله»^(٤٠).
نقل ابن مندة هذا التفسير الباقر، وقال: «وهذا مذهب جماعة من أئمة الآثار»^(٤١).

قال ابن رجب: «القول بأنه مسلم ليس بمؤمن مروي عن... محمد بن علي. وذكر... أنه المختار عند أهل السنة»^(٤٢).

أضاف: «ذهب طائفة إلى أن الإسلام عام؛ والإيمان خاص. فمن ارتكب الكبائر خرج من دائرة الإيمان الخاصة إلى دائرة الإسلام العامة. هذا مروي عن... محمد بن علي، وهو اختيار... وابن حامد وغيرهما من الأصحاب»^(٤٣).
قال ابن حجر العسقلاني: «يعني أنه جعل الإيمان أخص من الإسلام... وهذا يوافق قول الجمهور»^(٤٤).

قال محمد بن نصر المروزي: «اختلف أصحابنا في تفسير قول النبي ﷺ: لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، فقالت طائفة منهم: إنما أراد... إزالة اسم الإيمان عنه من غير أن يُخرجَه من الإسلام... واحتجوا... بقول أبي جعفر، الذي حدثناه إسحاق بن إبراهيم... عن أبي جعفر محمد بن علي بن حسين أنه سئل عن قول النبي...، فقال...»^(٤٥).

طائفة احتجت بقول إمامنا؛ فهل معناه أن الأخرى عارضت إمامنا؟ أبداً وبتاتاً،

وإنما عارضت الرواة عن إمامنا.

نقل الآجري محمد بن الحسين هذا التفسير بالتفصيل، ثم قال: «ما أحسن ما قاله محمد بن علي رضي الله عنهما؛ وذلك أن الإيمان يزيد وينقص؛ يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي، والإسلام لا يجوز أن يقال: يزيد وينقص... كل ذلك دليل على أن الإيمان يزيد وينقص، والإسلام ليس كذلك»^(٤٦). استدلال بقول إمامنا على زيادة الإيمان ونقصانه.

نقل ابن بطّة هذا التفسير بالتفصيل، ثم علق: «وهذا القول من أبي جعفر محمد بن علي رضي الله عنه من أوضح الدلائل وأفصحها على زيادة الإيمان ونقصانه؛ وذلك أن الإيمان يزيد بالطاعات فيحصن الإيمان، وينقص بالمعاصي فيحرق الإيمان، ويكون غير خارج من الإسلام؛ وذلك أن الإسلام لا يجوز أن يقال فيه: يزيد وينقص»^(٤٧).

قال العمراني: «الدليل على أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ما روي عن النبي... وعن محمد بن علي رضي الله عنهما أنه قال: هذا الإسلام، ودور دارة في وسطها أخرى، وقال: هذا الإيمان مقصور في الإسلام؛ قال رسول الله... يخرج من الإيمان إلى الإسلام، ولا يخرج من الإسلام، فإذا تاب تاب الله عليه ورجع إلى الإيمان»^(٤٨).

جمهور الأمة الإسلامية أطاعوا النبي، ثم محمد بن علي، في عدم وصف العاصي بالإيمان.

جمهور الأمة الإسلامية أطاعوا محمد بن علي في عدم تكفير العاصي، بل وصفه بالإسلام.

جمهور الأمة الإسلامية استنبطوا من كلام محمد بن علي أن الإيمان يزيد وينقص.

التفتوا جيداً؛ إمامنا لم يصرح بزيادة الإيمان ونقصانه، أبداً وبتاتاً. لكن علماء وعظماء الأمة الإسلامية صرحوا بأن كلامه عليه السلام «دليل» على ذلك، بل «من أوضح الدلائل وأفصحها» عليه، بل هو «الدليل» الوحيد عليه. هذا معناه أن علماء وعظماء أمّتنا لم يكتفوا بالأخذ بتصريحات أمّتنا، أبداً وبتاتاً، بل تعدوا هذه المرحلة إلى

مرحلة ثانية، وهي أنهم اتَّخَذُوا كَلَامَ أُمَّتِنَا مَصْدَرًا من مصادر الاستبطاء، كالقرآنِ والسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ تمامًا. فكما أنهم لَمْ يَكْتَفُوا بِالْأَخْذِ بِالْمَدَالِيلِ الْمُطَابِقَةِ لِلْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ، بل وَأَخَذُوا بِمَدَالِيلِهِمَا الْإِلْتِزَامِيَّةِ وَالتَّضْمِينِيَّةِ، كذلك لَمْ يَكْتَفُوا بِالْأَخْذِ بِالْمَدَالِيلِ الْمُطَابِقَةِ لِكَلِمَاتِ أُمَّتِنَا، بل وَأَخَذُوا بِمَدَالِيلِهَا الْآخَرَى أَيْضًا؛ تسليمًا لها.

فوجئَ أُمَّتُنَا وَأُمَّتُنَا بِالْإِرْجَاءِ؛ بِمَعْنَى «إرجاء» الفاسق ووصفه بالإيمان؛ لا بِمَعْنَى إرجاء عليٍّ وعدم ولائه.

مَنْ هُوَ أَوَّلُ مَنْ أَرْجَأَ بِهَذَا الْمَعْنَى؟ يَجِيبُ الْأَوْزَاعِيُّ: «رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ؛ يُقَالُ لَهُ: (ابْنُ قَيْسِ الْمَاصِرِ)»^(٤٩).

مَنْ هُوَ أَوَّلُ مَنْ رَدَّ عَلَيْهِ؟ يَجِيبُ الْكَلِينِيُّ: «دَخَلَ ابْنُ قَيْسِ الْمَاصِرِ... عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ (الْبَاقِرِ) عَلَيْهِ السَّلَامُ... فَقَالَ: إِنَّا...؛ فَقَالَ لَهُ...: أَمَّا رَسُولُ اللَّهِ فَقَدْ قَالَ: لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي...؛ فَازْهَبْ... حَيْثُ شِئْتَ». (٥٠) السندُ صحيحٌ.

هذا الموقفُ التَّأْرِيخِيُّ - الْكَلَامِيُّ ذَكَرَ الْأُمَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ بِالنَّصِّ النَّبَوِيِّ، فَتَذَكَّرَتْ وَرَفَضَتْ الْإِرْجَاءَ رَفْضًا.

من أدقِّ النصوص في تقرير مذاهب الأمة الإسلامية في هذه المسألة نصُّ التفتازاني: «أما على... ما يُقال: إنه إقرارٌ باللسان، وتصديقٌ بالجنان، وعملٌ بالأركان، فقد يُجعل تاركُ العمل خارجاً عن الإيمان، داخلًا في الكفر، وإليه ذهب الخوارج؛ أو غيرَ داخلٍ فيه، وهو القولُ بالمنزلة بين المنزلتين، وإليه ذهب المعتزلة؛ وقد لا يُجعل تاركُ العمل خارجاً عن الإيمان، بل يُقطعُ بدخوله الجنة وعدمِ خلوده النار، وهو مذهبُ أكثرِ السلفِ وجميعِ أئمةِ الحديثِ وكثيرٍ من المتكلمين، والمحكيِّ عن مالكٍ والشافعيِّ والأوزاعيِّ»^(٥١).

طبقاً لهذا النصِّ التفتازانيِّ، الخوارجُ كلُّهم والمعتزلةُ كلُّهم وأكثرُ السلفِ وجميعُ أئمةِ الحديثِ و... و... قد قلِّدوا في هذه المسألة عليًّا؛ لأنهم كلُّهم أقرُّوا بالنصِّ العلويِّ القائلِ «الإيمانُ: معرفةٌ... وإقرارٌ... وعملٌ».

فماذا هذا الاختلافُ العظيمُ بينهم؟ إنما هو اختلافٌ في تفسيرِ النصِّ العلويِّ، كالاختلافِ في تفسيرِ القرآن.

أما الخوارجُ فحَسِبُوا أَنَّ الْخَارِجَ عَنْ ضَايِطِ الْإِيمَانِ كَافِرٌ، وَأَنَّهُمْ فَقَطْ مُوَافِقِينَ

مطابقين بل مقلدين لعليّ. لكن قال البغداديّ: «فأول متكلمهم من الصحابة عليّ بن أبي طالب... حيث ناظر الخوارج في مسائل الوعد والوعيد»^(٥٢).

هذا مُفاده أنّ الخوارج ما قلّدوا عليّاً في هذه المسألة، أبداً وبتاتاً، بل ناظرهم وناظروه؛ ناقشهم وناقشوه. لكن لو راجعنا التواريخ كلّها لم نجد في أيّ منها أنّ عليّاً ناظر الخوارج في هذه المسألة، أبداً وبتاتاً، بل إنما ناظر عليّ الخوارج، المحكّمة، الحرورية، في قضية التحكيم، لا في هذه المسألة، أبداً وبتاتاً.

أخطأ البغداديّ في أنّ عليّاً «ناظر الخوارج في مسائل الوعد والوعيد»، بل إنما ناظرهم في مسألة التحكيم.

الخوارج إنما أخذوا ضابط الإيمان من عليّ، فحسبوا أنه ضابط الإسلام، فكفّروا كلّ من لم يروه مؤمناً. الخوارج قلّدوا عليّاً في كلّ المسائل، إلا في مسألة واحدة، استنبطوها من القرآن: ﴿إِن الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾.

أما المعتزلة فهي تعترف بصراحة بأنها قد قلّدت واتبعت عليّاً في هذه المسألة؛ قال القاضي عبد الجبار: «نكرّر على صحة ما نقوله من أنّ له منزلة بين هاتين المنزلتين. وهذا المذهب مأخوذ عن أمير المؤمنين عليه السلام؛ لأنه كان يلعن من بغى عليه، ويصفه بالفسق، ويميزهم عن الكفار في الإرث والدفن وغيره لظلم يصفهم بالكفر. كما يفرق بينهم وبين المؤمن في المدح والتعظيم لظلم يصفهم بالإيمان. وهذا مشهور ظاهر من مذهبه وطريقته فيهم»^(٥٣). فرأى المعتزلة في هذه المسألة إنما أخذت أصلها من بيت عليّ. وقال ابن أبي الحديد المعتزليّ، ذيل النصّ العلويّ الوارد في نهج البلاغة: «هذا هو مذهب أصحابنا المعتزلة بعينه؛ لأنّ العمل بالأركان عندنا داخل في مسمى الإيمان... فمن لم يعمل لم يُسمّ مؤمناً»^(٥٤). فالمعتزلة علوية هنا.

الفرق الكلامية الرائدة في هذه المسألة ثلاث: الخوارج، المعتزلة، المرجئة. تكلمنا عن اثنتين، وبقيت الثالثة. المرجئة بمن تأثرت في موقفها الإرجائيّ؟ إنّ من أعظم رجالهم أبو حنيفة. ويوجد الآن في متناول أيدينا رسالة كتبها بخطه ويده، صرحّ فان أس بأن احتمال صحّتها من بين سائر مؤلفاته «كبير جداً»^(٥٥)؛ سطر فيها:

١- «وقد سمى عليّ أهل حربه من أهل الشام مؤمنين في كتاب القضية»؛ محاربون لعليّ، مؤمنون في رؤية عليّ!

٢. «وقد بلغني عن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه حين كتّبت القضية أنه يسمّي الطائفتين مؤمنين جميعاً»، ومحاربوه: مذنبون؛ «فوالله ما أعلم من ذنوب أهل القبلة ذنباً أعظم من القتل ثمّ دماء أصحاب محمد... خاصة»^(٥٦). وهذا إقرارٌ واعترافٌ رائعٌ لامعٌ بأنّ أهمّ موقفٍ تاريخيٍّ - كلاميٍّ اقتدّت به المرجئة في إرجائها موقفُ عليّ.

هذا الموقفُ رأته الأمةُ الإسلاميّةُ كلّها، فقد حدثتُ جهاراً لا إسراراً، لكنّها لم تفسّره كما فسّرتَه المرجئة؛ فأهلُ الشام لم يكونوا زناةً ولا سراقاً، وإنما كانوا قوماً «ضالّين»، كما صرّح بذلك أبو حنيفة في النصّ نفسه: «أو كانوا مهتدين وهو يقتلهم»^(٥٧). لا، لم يكونوا مهتدين، لكن هل كانوا مصداقاً لـ «مرتكب الكبيرة»؟ أجاب أبو حنيفة والمرجئة بالإيجاب؛ لأنهم أراقوا الدمّ الحرام، وهو من أكبر الكبائر، فلذلك قالوا بالإرجاء.

وأجاب الآخرون بالنفي؛ لأنهم ما أراقوه عالّمين بحرمتِهِ، بل ضالّين ظانّين وجوبه، فلذلك ما قالوا بالإرجاء.

فالذين قالوا بالإرجاء والذين قاوموا الإرجاء في هذه المسألة مختلفون، لكنهم على الأخذ من عليّ متفقون. الخوارج، والمعتزلة، والمرجئة، وجميعُ الأمة الإسلاميّة، إنما قلّدوا عليّاً في هذه المسألة.

عدمُ شمولِهِ لتارك الصلاة

قال رسولُ الله ﷺ: «إنّ بين الرجل وبين الشرك والكُفر تركُ الصلاة». صحّحه مُسلمٌ بطريقتين^(٥٨).

قال رسولُ الله ﷺ: «بكروا بالصلاة في يومِ الغيم؛ فإنه من ترك الصلاة فقد كفر». صحّحه ابنُ حبانٍ^(٥٩).

صرّح ابنُ مندّة الأصبهانيّ بأنّ عليّاً هو أوّل من فسّر قوله عزّ وجلّ: ﴿إِيمَانُكُمْ﴾ بأنه «صلاتكم... وتصديقكم...»^(٦٠).

سُئل صادقنا عليه السلام عن الكبائر فأجاب، ثمّ سُئل فأجاب، إلى أن قال: «فإنّ تارك

الصلاة كافر^(٦١) . السند صحيح.

سُئِلَ صَادِقُنَا عليه السلام: «ما بالُ الزاني لا تُسمِّيهِ كافرًا، وتاركُ الصلاة قد سَمَّيْتَهُ كافرًا؟ وما الحُجَّةُ في ذلك؟» فأجاب: «...تاركُ الصلاة لا يتركُها إلا استخفافاً بها... وإذا وَقَعَ الاستخفافُ وَقَعَ الكفرُ»^(٦٢) . السندُ موثَّق.

قال أحمدُ بنُ حنبلٍ: «لم أسمعَ في شيءٍ من الأعمال تركُهُ كفرًا إلا الصلاة»^(٦٣) .
سُئِلَ عن الرجل يدعُ الصلاة استخفافاً، فأجاب: «سُبْحَانَ اللَّهِ، إذا تركها استخفافاً ومُجونا فأَيُّ شيءٍ بقي؟!»^(٦٤) .

هذا كُلُّهُ في من ترك الصلاة غيرَ مستحلِّ تركها، أمّا مَنْ استحلَّ تركها فكفره مسلمٌ؛ صرَّحَ صَادِقُنَا عليه السلام: «...فمَنْ تركَ فريضةً من المُوجبات فلم يعمل بها وجحدَها كان كافرًا»^(٦٥) . السندُ صحيح.

وهذا ما علّمه إمامُ الكلام عليٌّ عليه السلام عمرَ بنَ الخطّاب، ونقله ابنُ حنبلٍ محتجاً به؛ قال: «حدّثنا... أنّ أناساً شربوا الخمرَ، فقال لهم يزيدُ بنُ أبي سفيان: شربتم الخمر؟ فقالوا: نعم، يقولُ اللهُ: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِي مَا طَعَمُوا﴾...، فبعثَ بهم إلى عمرَ رضي اللهُ عنه... فقال لعلي: ما ترى؟ فقال: «أرى أنهم قد شرّعوا في دينِ اللهِ ما لم يأذن اللهُ فيه؛ فإن زعموا أنها حلالٌ فاقتلهم؛ قد أحلّوا ما حرّم اللهُ، وإن زعموا أنها حرامٌ فاجلدوهم ثمانين...»^(٦٦) .

هذه الفتوى العلوية التاريخية، الفقهية - الكلامية، علّمت الأمة الإسلامية؛ فقهاً وكلاماً، فأصبحت أمةً علويةً.

هذا الاستفتاء العُمريّ التاريخي، الفقهيّ - الكلامي، علّم الأمة الإسلامية أنّ رأي عليٍّ حُجَّةٌ شرعيةٌ.

إنَّ عمرَ بنَ الخطّاب هو هو رائدُ وقائدُ الأمة الإسلامية في أن تتعلّم من عليٍّ، وأن تُسلّم لرأي عليٍّ.

ومما يؤيّدُ ويؤكدُ، بجِدَّةٍ وشِدَّةٍ، أنّ عمرَ علّم الأمة الإسلامية أن تتعلّم من عليٍّ، وأن تُسلّم لرأي عليٍّ:

١- ما حرّره وقرّره ابنُ قُتَيْبَةَ الدِيبُورِيّ (٢١٣ - ٢٧٦هـ) في تأويله المطبوع في الدوحة، عاصمة قطر: «وعمرُ - مع هذا - يقولُ في قضيّةٍ نَبّهَ عليٌّ رضي اللهُ عنه عليها:

٥- عدمُ شموله لمنكري الإمامة

أمّتنا الإسلامية: إمّا إماميّة، وإمّا غيرُ إماميّة.

الإماميّة، أو بعضهم، يدعون بأنّ إمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام من أركان الإيمان؛ ولازمه عدمُ إيمان غيرهم.

غيرُ الإماميّة، أو غيرُ الشيعة، يُنكرون أشدَّ الإنكار هذه الدعوى الكلاميّة «الإيمانيّة».

الإماميّة تُروى، بأصحّ أسانيدِها، قولَ النبيّ صلى الله عليه وآله: «مَنْ ماتَ لا يَعْرِفُ إمامَه ماتَ ميتةً جاهليّةً»^(٧١)، لا إيمانَ له.

غيرُ الإماميّة تُروى، بأصحّ أسانيدِها، قولَ النبيّ صلى الله عليه وآله: «مَنْ ماتَ وليسَ له إمامٌ ماتَ ميتةً جاهليّةً»^(٧٢).

غيرُ الإماميّة فسّرتْ هذا الحديثَ النبويّ تفسيراً قريباً من تفسيرِ الإماميّة: «معناه: مَنْ ماتَ ولمْ يَعْتَقِدْ أنَّ له إماماً يدعو الناسَ إلى طاعةِ الله؛ حتّى يكونَ قوامُ الإسلامِ به عند الحوادثِ والنوازل، مقتنعاً في الانقيادِ على مَنْ ليسَ نعتُهُ ما وصفنا، ماتَ ميتةً جاهليّةً»^(٧٣).

الإماميّة تؤمّنُ بهذا التفسيرِ، لكنّها ترى أنّ المصداقَ الوحيدَ لمنْ «نعتُهُ ما وصفنا» هم الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام.

غيرُ الإماميّة ترى أنّ المصداقَ الوحيدَ لمنْ «نعتُهُ ما وصفنا» هو الرسولُ الأعظم صلى الله عليه وآله: «ظاهرُ الخبر أنّ مَنْ ماتَ وليسَ له إمامٌ، يريدُ به النبيّ صلى الله عليه وآله، ماتَ ميتةً جاهليّةً؛ لأنّ إمامَ أهلِ الأرضِ في الدنيا رسولُ الله صلى الله عليه وآله، فمنْ لمْ يَعْلَمْ إمامتَهُ أو اعتقدَ إماماً غيره؛ مؤثراً قوله على قوله، ثمّ ماتَ، ماتَ ميتةً جاهليّةً»^(٧٤).

نعم، الحديثُ صدرَ عن رسولِ الله، وإمامُ أهلِ الأرضِ هو رسولُ الله؛ لكنْ مَنْ هو الإمامُ بعد رسولِ الله؟

الإماميّة ترى وتروي، بأسانيدِها الخاصّة بها، أنّ الإمامَ الذي مَنْ لا يَعْرِفُهُ «ماتَ ميتةً جاهليّةً» هو عليٌّ وبنوه.

غيرُ الإماميّة ترى وتروي، بأسانيدِها الخاصّة بها، أنّ الإمامَ الذي مَنْ لا يَعْرِفُهُ «ماتَ ميتةً جاهليّةً» هو الأمير: «مَنْ كَرِهَ من أميرِهِ شيئاً فليصبرْ؛ فإنه مَنْ خَرَجَ من

• الشيخ حب الله النجفي

السلطان شيراً مات ميتة جاهلية»^(٧٥).
«مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئاً يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شَيْراً
فَمَاتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»^(٧٦).
«مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئاً فَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ يَفَارِقُ الْجَمَاعَةَ شَيْراً
فَيَمُوتُ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»^(٧٧).
الإمامية وغير الإمامية متفقون على أنّ من أركان الإيمان، بل الإسلام، معرفة
الإمام، والالتزام العملي بطاعته.

استخلاص النتائج واقتطاف الثمار

اتبعت أمتنا الإسلامية، بكافة فروعها الفقهية والكلامية، مواقف أئمتنا في
الإيمان. مثلاً:

١. التصريح بماهية الإيمان، واستخدام لفظ الـ «معرفة» في تعريفه. هذا الموقف أخذ به الجمهور.
٢. رواية ضابط نبوي لتمييز المؤمن عن غيره. الخوارج ظنوا أنه لتمييز المسلم، فكفروا به من سواهم.
- لكن جمهور الأمة الإسلامية فهموا هذا الضابط على حقيقته، فلم يكفروا
كما كفر الخوارج.
٣. استدراك الضابط النبوي، والتبني على أنّ قول وعمل المنافق لا يصيرانه
مؤمناً.
٤. التصريح بأن الإيمان غير الإسلام، وتعليم الأمة الإسلامية ذلك باستخدام
الدوائر الهندسية.
٥. التصريح بأن العاصي ليس بكافر، وفي الوقت نفسه ليس بمؤمن، بل هو
مسلم.
٦. تعليم الأمة الإسلامية، بواسطة التصريحين الأخيرين، أنّ الإيمان يزيد
وينقص.
٧. الموقف العلوي ممن بغي عليه: لم يصفه بالإيمان، ولا بالكفر. هذا الموقف

أخذ به المعتزلة.

٨ تسمية عليٍّ أهل حريه من أهل الشام «مؤمنين» في كتاب القضية. هذا الموقف أخذ به المرجئة.

٩. الوقوف الحاسم الصارم في وجه مؤسس الإرجاء في الإيمان: قيس الماصير.

١٠. الاستدلال على موقف النبي في تكفير تارك الصلاة، والتصريح بإباحة

دماء من أحل ما حرم الله.

أعظم ثمرة اقتطفناها هي ما سطرناه في السطر الأخير منه: نُعيدُه تأييداً وتأكيداً:

إنَّ عمَرَ بنَ الخطَّابِ هو رائدُ وقائدُ الأُمَّةِ الإسلاميَّةِ في أن تتعلَّم من عليٍّ، وأن تُسلمَ لرأيِ عليٍّ.

لا يُشكَلُ علينا بأنَّ مَنْ علِمَ الأُمَّةَ الإسلاميَّةَ أن تتعلَّم من عليٍّ إنما هو النبيُّ بنفسِه، لا عمَرُ بنُ الخطَّابِ؛ لأنَّ هذا الإشكالَ يَنشأ من عدم الدقَّةِ اللازمةِ فيما سطرناه: «إنَّ عمَرَ بنَ الخطَّابِ هو هو «رائدُ» الأُمَّةِ الإسلاميَّةِ في أن تتعلَّم من عليٍّ، والرائدُ هو المقدمُ، فهو في مقدِّمةِ المتعلِّمين منه والمسلمين له.

«قائدُ» الأُمَّةِ الإسلاميَّةِ في أن تتعلَّم من عليٍّ، والقائدُ أَمَامُ المُتَوَدِّينَ، فهو أَمَامُ المتعلِّمين منه والمسلمين له.

وليس رسولُ الله كذلك؛ إذ ليس هو من المتعلِّمين من عليٍّ، أبداً وبتاتاً؛ فكيف يكون أَمَامَهُمْ ومقدِّمَهُمْ؟!

نعم، رسولُ الله ﷺ هو الذي أمر بالتعلُّمِ منه وبالتسليمِ له؛ لكنَّ أوَّلَ مَنْ طَبَّقَ هذا الأمرَ النبويَّ هو عمَرُ.

خلاصة القول: رسولُ الله ﷺ علِمَ الأُمَّةَ الإسلاميَّةَ التعلُّمَ من عليٍّ والتسليمَ لعلِّيِّ نظرياً؛ وعمَرُ بنُ الخطَّابِ علِمَ الأُمَّةَ الإسلاميَّةَ التعلُّمَ من عليٍّ والتسليمَ لعلِّيِّ عملياً.

خلاصة الدراسة

الإيمان لغةً هو: التصديقُ، لا المعرفةُ التي هي العلمُ أو من جنسِ العلمِ؛ لكنَّ أئمتنا، خلافاً للغةِ وللغويينَ، استخدموا لفظَ «المعرفة» في تبيينِ ماهيةِ الإيمانِ،

فاقتدت واهتدت بأئمتنا أممتنا. صرح بذلك التفازاني.
أول من عرف الإيمان هو أول المؤمنين، وخاتم النبيين؛ لكن علماء وعظماء
الأمّة الإسلاميّة أخطأوا فهمه.
البخاري هو أول من صحح هذا التعريف النبوي، وهو أول من أخطأ في فهم
معناه، فأخطأ من بعده.
علي هو أول من عرف الإيمان بلفظ واضح لا يتطرق إليه الخطأ: «الإيمان:
معرفة... تسليم... تصديق».
لكن: هل يكفي هذا التعريف لتمييز المؤمن عن غيره؟ أبداً وبتاتاً؛ إذ المعرفة
والتسليم والتصديق في القلب.
فالأمّة الإيمانيّة بحاجة ماسّة إلى ضابط ظاهري، لا قلبي، تميّز به المؤمن عن
غيره؛ هذا غير تعريف الإيمان:
وقف أبو الصلت الهروي في مجلس عبد الله بن طاهر، أمام أحمد بن محمد بن
حنبل وإسحاق بن راهويه، فروى عن أممتنا، بسلسلة ذهبية، عن خاتم النبيين، قوله:
«الإيمان قول وعمل». خضعت لهذا الضابط أممتنا.
هذا ليس مميّزاً تاماً للمؤمن؛ إذ يشمل المنافق، فأتمه علي بقوله: «الإيمان
معرفة بالقلب وإقرار... وعمل...»
علماء وعظماء الأمّة الإسلاميّة خضعوا وخشعوا لهذا المائز التام للمؤمن
الحقيقي، وإن اختلفوا في تفسيره.
الإيمان والإسلام هما واحد أم اثنان؟ صحح مسلم والبخاري أن الله أنزل جبرئيل
«ليعلم الناس» أنهما اثنان.
لكن أعجب العجائب، وأغرب الغرائب، هو أن جماعة استدّلوا بتعليم جبرئيل
أنهما اثنان على أنهما واحد.
فصرح أممتنا، أول مرّة في تاريخ الإسلام، بأن الإيمان والإسلام اثنان متغايران،
بواسطة الرسم الهندسي.
أممتنا اتبعت أممتنا، وصرحت باتباعها لهم، ورائد وقائد أممتنا في هذا الاتباع
لأنممتنا هو أحمد بن حنبل.

• المواقف الإيمانية . الكلامية لأنمة الفرقة الإمامية، وتأثيرها في سائر الفرق الإسلامية

هل العاصي مؤمن؟ أجاب الرسول ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»،
وفسره أئمتنا هندسياً.
علماء وعظماء أئمتنا اقتدوا واهتدوا بنبيهم ونبينا، وأئمتهم وأئمتنا، فأجابوا
كما أجاب، وفسروا كما فسروا.
تعلموا من النبي أن لا يصفوا العاصي بالإيمان، وتعلموا من باقر العلم بعد النبي
أن لا يسموه بالكفر، بل بالإسلام.
ترقى علماء وعظماء أئمتنا في الاقتداء والاهتداء بأئمتنا، فاستتبطوا من
كلامهم قابلية الإيمان للزيادة والنقصان.
لكن الخوارج وسَموا العاصي بالكفر، لكن لا خلافاً منهم لعلي، بل ظناً أن
كل من هو غير مؤمن فهو كافر.
لكن المرجئة وصفت العاصي بالإيمان، لكن لا خلافاً منهم لعلي، بل
استنباطاً من تسميته أهل الشام: مؤمنين.
أما المعتزلة فأنزلت العاصي منزلةً بين المنزلتين، لكن لئيتها تعلمت من أئمتنا أن
اسم هذه المنزلة: الإسلام.
أما لو كانت المعصية ترك الصلاة فالعاصي كافر؛ صرح به النبي والأئمة،
وصححه الشيعة وأهل السنة.
علم علي عمر أن مرتكب الكبيرة، إن استحل ارتكابها فهو صاحب «بدعة»:
شريعة لم يأذن الله بها؛ يُقتل.

المواشم

- (١) ابن حزم الظاهري الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣: ١٠٥ - ١٠٦.
- (٢) التفتازاني، شرح المقاصد ٣: ٤٣٠.
- (٣) الكليني، الكافي ١: ٤٨.
- (٤) الصدوق، التوحيد: ٢٤٨ - ٢٤٩.
- (٥) صحيح البخاري: ١١٠.

- (٦) المصدر السابق: ٢٦.
- (٧) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١: ٢٧٥ - ٢٧٦.
- (٨) التفتازاني، شرح المقاصد ٣: ٤٣٠.
- (٩) من السنّة: الخطيب البغدادي، تأريخ بغداد ٥: ٤١٨ - ٤١٩؛ السبكي، طبقات الشافعية ١: ٩٠، نقلاً عن: تأريخ نيسابور، للحاكم؛ ومن الشيعة: الصدوق، الخصال ١: ٥٣؛ عيون أخبار الرضا ١: ٢٢٨.
- (١٠) الشيعة: الحميري، قرب الإسناد: ٢٥؛ الصدوق، معاني الأخبار: ١٨٧؛ والسنّة: ابن جرير الطبري، تهذيب الآثار ٢: ٦٨٤. شيرويه بن شهردار الديلمي، فردوس الأخبار ١: ١٤٨.
- (١١) أبو بكر البيهقي، القضاء والقدر: ٣٢٩.
- (١٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ١: ٢١٢.
- (١٣) ابن بطّال، شرح صحيح البخاري ١: ٥٦.
- (١٤) ابن تيمية الحرّاني، العقيدة الواسطية: ١١٣.
- (١٥) ابن رجب الحنبلي، فتح الباري: شرح صحيح البخاري ١: ٥.
- (١٦) ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة ١: ٢٤؛ ابن رجب الحنبلي، أهوال القبور: ١٠١.
- (١٧) سنن ابن ماجة: ٢٤؛ ابن الجوزي، (كتاب) الموضوعات ١: ١٢٩.
- (١٨) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٩: ٥١.
- (١٩) أبو العون السفاريني الحنبلي، لوامع الأنوار البهية ١: ٤٠٦، نقلاً عن: سلمان بن ناصر أبو القاسم الأنصاري النيسابوري الأرغواني، شرح كتاب «الإرشاد لأبي المعالي إمام الحرمين؛ لم نعثر عليه أبداً.
- (٢٠) ابن أبي العزّ الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية: ٤٥٩.
- (٢١) أبو بكر الأجري، (كتاب) الأربعين حديثاً، طبع مع كتاب الشريعة (للمصنف نفسه): ٤٢١.
- (٢٢) ابن حزم الظاهري الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣: ١٠٥ - ١٠٦.
- (٢٣) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٩: ٥١.
- (٢٤) التفتازاني، شرح المقاصد ٣: ٤٢٢.
- (٢٥) المصدر السابق ٣: ٤٣٠.
- (٢٦) أبو منصور الماتريدي، تأويلات أهل السنّة: تفسير الماتريدي ٢: ٣٨١.
- (٢٧) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ٧: ٢٢٥؛ ٨: ١٣٨.
- (٢٨) صحيح البخاري: ٢٥ و ٨٨٤ - ٨٨٥؛ صحيح مسلم: ٣٧ - ٣٨.
- (٢٩) ابن مندة الأصبهاني، الإيمان: ١٥٦ - ١٥٧.
- (٣٠) الصدوق، الخصال ٢: ٤١١؛ معاني الأخبار: ٣٨١.
- (٣١) أبو بكر الخلال، السنّة ٣: ٦٠٨.
- (٣٢) ابن مندة الأصبهاني، الإيمان: ١٣٥.
- (٣٣) المفيد، أوائل المقالات: ٤٨.
- (٣٤) الشرفي القاسمي، (كتاب) عدّة الأكياس في شرح معاني «الأساس» ٢: ٢٥٤.

- (٣٥) الجرجاني، (كتاب) التعريفات: ٢٨.
- (٣٦) صحيح البخاري: ٤٤٨ و ١٠٤٣ و ١٢٣٠ و ١٢٣٥؛ صحيح مسلم: ٥٤ و ٥٥.
- (٣٧) أبو بكر الخلال، السنّة ٣: ٦٠٨؛ عبد الله بن أحمد بن حنبل، السنّة ١: ٣٥٢.
- (٣٨) جامع الترمذي: ٤٢٦.
- (٣٩) أبو بكر البزار، البحر الزخار: مسند البزار ١٦: ٢٥٤.
- (٤٠) هبة الله بن الحسن اللالكائي، اعتقاد أهل السنّة والجماعة ٢: ٨٢.
- (٤١) ابن مندة الأصبهاني، الإيمان: ١٣٥.
- (٤٢) ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم: ٢١٣.
- (٤٣) ابن رجب الحنبلي، فتح الباري: شرح صحيح البخاري ١: ١٢٨.
- (٤٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٣: ٥٥٤.
- (٤٥) أبو عبد الله المروزي، تعظيم قدر الصلاة ٢: ٥٠٦ - ٥٠٩.
- (٤٦) أبو بكر الأجري، (كتاب) الشريعة: ١١٥.
- (٤٧) ابن بطة العكبري، الإبانة ١: ٣٦٠.
- (٤٨) أبو الحسين العمراني، الانتصار في الردّ على المعتزلة القدرية الأشرار ٣: ٧٧٩.
- (٤٩) ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب ٧: ٩٦.
- (٥٠) الكليني، الكافي ٣: ٧٠١.
- (٥١) التفتازاني، شرح المقاصد ٣: ٤٢١ - ٤٢٢.
- (٥٢) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق: ٣٢١.
- (٥٣) القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، المختصر في أصول الدين: ٢٤٦ - ٢٤٧.
- (٥٤) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٩: ٥١.
- (٥٥) جوزيف فان أس، علم الكلام والمجتمع: ٢٧٣.
- (٥٦) أبو حنيفة، رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي، طبع ضمن كتاب «العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام» (للكوثري): ٦٣١ - ٦٣٢.
- (٥٧) المصدر السابق: ٦٣١.
- (٥٨) صحيح مسلم: ٦١.
- (٥٩) صحيح ابن حبان: ٤٨٤.
- (٦٠) ابن مندة الأصبهاني، الإيمان: ١٤٥.
- (٦١) الكليني، الكافي ٣: ٦٨٨.
- (٦٢) المصدر السابق ٤: ١٤٢ - ١٤٣.
- (٦٣) أبو بكر الخلال، أحكام أهل الملل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل: ٤٧١.
- (٦٤) المصدر نفسه.
- (٦٥) الكليني، الكافي ٤: ١٣٧.
- (٦٦) أبو بكر الخلال، أحكام أهل الملل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل: ٤٨٥.
- (٦٧) ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث: ٢٤١.

-
- (٦٨) ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب ٣: ١١٠٢ - ١١٠٣.
(٦٩) أبو المظفر السمعاني، تفسير القرآن ٥: ١٥٤.
(٧٠) أبو بكر الفارسي الجرجاني، درج الدرر في تفسير الآي والسور ١: ٣٦٢.
(٧١) محمد باقر اليبودي، صحيح الكافي ١: ٤٤.
(٧٢) صحيح ابن حبان: ١٢٣٨.
(٧٣) المصدر نفسه.
(٧٤) المصدر نفسه.
(٧٥) صحيح البخاري: ١٢٨١.
(٧٦) المصدر نفسه.
(٧٧) المصدر السابق: ١٢٩٤.

حجّية خبر الواحد في العقائد

قراءة نقدية في نظرية الشيخ محمد السند

د. حميد رضا شاكرين (*)

ترجمة: سرمد علي

المسألة

احتدم الجدل بين العلماء منذ القدم حول المستوى المطلوب من المعرفة في مجال العقائد، وظهرت الكثير من الآراء في هذا الشأن. وقد قام الشيخ الأنصاري بتصنيف هذه الآراء ضمن طبقات ست^(١). ولكن يمكن خفض مجموع هذه الطبقات بنظرة عامّة إلى ثلاثة أقسام، وهي: العلم، والظنّ، والتفصيل بين العقائد الأصلية والفرعية. يذهب القائلون بالعلم في العقائد إلى القول بأن المصادر المورثة للعلم وذات الحجّية المنطقية هي وحدها المعتبرة في هذا المجال. وفي المقابل يذهب الكثير من القائلين بكفاية الظن إلى القول بأن الحجّة الأصولية^(٢) والظنون المعتبرة، ومن أهمّها: خبر الواحد، تُعدّ كافية في هذا المجال^(٣). ومن الجدير بالذكر أن كلّ واحد من هذين القسمين ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام، وهي: الاكتفاء بالظنّ أو العلم المستدلّ، والاكتفاء بالعلم أو الظنّ الأخباري، والاكتفاء بالعلم والظنّ المطلق. يُصرّ مشهور علماء الشيعة والكثير من علماء أهل السنّة على وجوب اليقين في العقائد، ولا سيّما العقائد الأصولية والأساسية، من قبيل: التوحيد والنبوّة والمعاد. وأما في ناحية الفروع وجزئيات العقائد فنشهد الكثير من الاختلافات. ومن العلماء الذين يروّون خبر الواحد على الأقلّ في فروع وجزئيات العقائد - حجّةً واجبة الاتباع^(٤) هو الشيخ محمد السند. فقد سعى بأسلوبه المبتكر في هذا الشأن، معتمداً تحليلاً عقلياً لرفع موانع اعتبار

(*) أستاذ مساعد في فرع المنطق وفهم الدين في مؤسّسة الثقافة والفكر الإسلاميّ للأبحاث.

خبر الواحد في دائرة العقائد، ويعمل على إثبات حجّيته بالأدلة الأربعة. ومن الجدير بالذكر أن الذي يشكّل في الأساس مانعاً دون حجّية أخبار الآحاد في دائرة العقائد عبارة عن:

١- إن العقيدة من سنخ العلم والكشف اليقيني للواقع، في حين أن خبر الواحد لا يشتمل على كاشفية ذاتية أو إنتاج يقيني.

٢- إن الحجّية بالمعنى الأصولي تنحصر بدائرة العمل، ويجب أن تنطوي على ثمرة عملية، أما العقيدة فهي من سنخ المعرفة، وهي تحصل من المقدمات النظرية بشكل ضروري وتلقائي. وعلى هذا الأساس فإن المعرفة ليست أمراً اختيارياً بشكل مباشر، وإنما السعي إلى تحصيل مقدماتها العلمية، من قبيل: التحقيق والبحث، وحده هو الاختياري، أما النتائج المترتبة على ذلك فإنها لا تخضع للإرادة والاختيار. وعلى هذا الأساس فإن حجّية خبر الواحد والتعبّد النظري بمفاده سيكون لُغوياً وفاقداً للأثر العملي.

بعد أخذ هذه المقدمات بنظر الاعتبار، ندخل في بيان مدّعي الشيخ السند، وأدلّته على ذلك، لنعمل بعد ذلك على تقييم وتقديم الرأي المختار في هذا الشأن.

بيان المدّعي

يمكن بيان مدّعي الشيخ السند على النحو التالي:

١- إن العقائد تمثّل نوعاً من السلوك والعمل الاختياري القلبي، بمعنى القبول والتسليم. ومن هنا فإنها - مثل الأعمال الأخرى - يمكن أن تقع مورداً لأمر ونهي الشارع، وإن المخالفة فيها تستوجب استحقاق العقاب. وعلى هذا الأساس فإنه ليس هناك ما يمنع التعبّد بخبر الواحد - في الحدّ الأدنى في الفروع الاعتقادية - من الناحية الثبوتية.

٢- بالإضافة إلى عدم وجود المانع الثبوتي، فإن الأدلة الإثباتية بدورها تشهد بلزوم التعبّد بالخبر. إذن:

٣- إن خبر الواحد - على الأقلّ في الفروع الاعتقادية - حجّة، ولازم الاتباع. وقد تمّ التمسك لإثبات هذا المدّعي بالأدلة الأربعة. وقد عمد الشيخ السند أولاً

• حجية خبر الواحد في العقائد، قراءة نقدية في نظرية الشيخ محمد السند

إلى بيان الدليل العقلي، وانتقل بعد ذلك إلى بيان الأدلة القرآنية والروائية، ليختم بعد ذلك ببحث السيرة العقلائية. وفي ما يلي نستعرض أدلته، مع بيان نقدها ومناقشتها.

الدليل العقلي

يذهب الشيخ السند إلى الاعتقاد:

١- بأن اليقين اللازم في العقائد يختلف عن اليقين المنطقي والبرهاني، ويتناغم مع الاطمئنان ودرجات من الظن أيضاً؛ وذلك لأن اللازم في العقائد هو الإيمان وما ينعقد عليه القلب والتسليم والإذعان، وهي عملية نفسانية، ومن سنخ الحكمة العملية. وعليه فإن التعبد وإعمال المولوية في دائرة العقائد أمرٌ ممكن. إن ثمرة هذا الإلزام تكمن في رفع موانع الإذعان والتسليم بواسطة الترغيب والترهيب، والتعبد في ذلك يعني الانقياد والتسليم لخبر الواحد بما يتناسب مع حجم انكشاف الخبر ومحتواه.

٢- إن القول بظنيّة الأخبار إنما ينشأ من الرؤية المجتزأة والمنفصلة والجزئية إليها، وأما الرؤية الكلية والمجموعية، بمعنى النظر في مجموع الروايات والمؤيدات والقرائن الداعمة، فإنه يرفع من احتمال الصدور إلى مستوى اليقين والتواتر، أو في الحد الأدنى إلى مستوى الاستفاضة.

٣- إن النقل القطعي يقع حداً وسطاً في القياس البرهاني؛ وعليه حيث يجب البحث عن المقدمات العقلية يكون البحث عن الوسائط النقلية واجباً أيضاً؛ لأن تفاصيل العقائد في الكثير من الموارد لا تأتي إلا من طريق النقل فقط^(٥).

نقد ومناقشة

يُرد على هذا الكلام إشكالاً من جهات عديدة، ومنها:

إن القول بأن الإيمان هو ما انعقد عليه القلب لا ينتج عنه أنه من سنخ الحكمة العملية، وأنه أمرٌ اختياري يمكن أن يكون متعلقاً للأمر والنهي، بل إن الإيمان يقوم على ركنين؛ وركنه الأول هو المعرفة والتصديق الذهني، بمعنى الاعتقاد الذي هو من سنخ الحكمة النظرية، ولا يمكن أن يتحقق من دون المقدمات العلمية والمنطقية

الخاصة، وإن الأمر المباشر به لغوٌ وغير مؤثّر. ولكن يمكن الحثّ على السعي في البحث عن مقدماته، بمعنى التحقيق والدراسة عبر القنوات المعرفية. والشاهد على ذلك أن الإيمان إذا كان برمته أمراً اختيارياً لوجب على الفرد عند الشكّ أن يتمكن من الإيمان أيضاً، وأن يعمل باختياره على الإيمان وعقد القلب بالنسبة إلى أحد طريفي الشكّ، في حين أن هذا الأمر غير ممكن؛ وذلك للتهافت القائم بين الإيمان والشكّ.

والركن الثاني للإيمان هو التسليم والانقياد القلبي، والالتزام باللوازم العملية للمعرفة. ويمكن لهذا الشيء أن يقع مورداً للأمر المولوي. إلا أن هذا الأمر ناظرٌ إلى مرحلة ما بعد تحصيل المعرفة، وهو خارجٌ عن محل النزاع. وعلى هذا الأساس لا يمكن لنا أن نستنتج من قابلية الركن الثاني للمولوية أن يكون الركن الأول قابلاً للأمر والنهي المباشر، والقول بوجود الإيمان بمؤدّي الخبر.

إن القول بأن ظنّيّة الخبر ناشئة من الرؤية الجزئية يبدو مقبولاً في الجملة، إلا أن نتيجه هي ضرورة القيام بالبحث الجامع في الموارد التي يجب فيها تحصيل العلم والاعتقاد، وليس لزوم الاعتقاد بمؤدّي ومضمون الخبر قبل حصول اليقين. فلو أن خبراً واحداً أدّى إلى حصول اليقين - لأيّ سببٍ من الأسباب - سيكون حجّةً قطعاً؛ لتحقق اليقين، وليس خبر الواحد الواحد بما هو خبر واحد، أو الدليل الظنّي بما هو دليل ظنّي.

الأدلة القرآنية

إن الآيات القرآنية التي استدللّ بها على إمكان التعبد بالظنّ في العقائد عبارة عن:

آية النفر: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢).

بتقريب أن الآية الكريمة بصدد بيان وجوب التفقه في الدين، ثم الإنذار على أساس المعارف الدينية، وهذا إنما يكون إذا كان كلام المنذر معتبراً وحجّة في حق السامعين. ومن جهة أخرى إن الدين يشتمل على الأحكام والعقائد والآداب والأخلاق

• حجية خبر الواحد في العقائد، قراءة نقدية في نظرية الشيخ محمد السند

والسنن، وإن التفقه والإنذار الديني يشمل جميع هذه الأمور. وعليه كما يتم الاستدلال بهذه الآية على وجوب التفقه والإنذار كفايةً، والوجوب الاستغراقي للحرر في الأحكام، كذلك يمكن الاستناد إليها والاستدلال بها على وجوبه في الفقه الأكبر المتمثل بدائرة العقائد أيضاً؛ إلا إذا كان هناك مانع، من قبيل: لزوم محذور الدور وما إلى ذلك، في مثل: التوحيد والنبوة أو غيرهما من أصول العقائد^(٦).

آية الكتمان: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ (البقرة: ١٥٩).

آية الأذن: ﴿وَمِنَهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (التوبة: ٦١).

آية السؤال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الدُّكُرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣).

آية النبأ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات: ٦).

فقد تم الاستناد إلى جميع هذه الآيات في تعميم دلالتها على دائرة العقائد^(٧).

آيات الظن والرجاء: هناك من الآيات ما يثبت أن مجرد الظن والرجاء يوجب الإيمان، ويرتب عليه آثاره، ومنها: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (الكهف: ١١٠).

نقد

في الاستدلال بهذه الآيات يرد هذا السؤال، وهو أن حجية خبر الواحد في باب الأحكام بمعنى إلغاء احتمال الخلاف، والعمل على طبق مؤدى الدليل الظني، فما هو معنى حجية خبر الواحد في دائرة العقائد؟

١- إن كان بمعنى إلغاء احتمال الخلاف، والإيمان بمؤدى الظن، فإن هذا غير ممكن من الناحية الثبوتية، إلا إذا كان محفوظاً بقرائن تورث الاطمئنان، وترفع الظن إلى درجة اليقين. ولكن لا يمكن إلغاء احتمال الخلاف تعيداً، والحصول على

اليقين والإيمان الحقيقي.

٢. إذا كان المراد هو الوصول إلى الاحتمال والاعتقاد الظنّي إذا صحّ التعبير فإن هذا حاصلٌ في حدّ ذاته، والأمر به أمرٌ بتحصيل الحاصل.

٣. إذا كان المراد هو عدم الاعتناء بالدليل الظني، ورعاية الاحتياط، بمعنى أن يعمل السامع على المزيد من البحث للكشف عن الحقيقة، أو أن يسلك على المستوى العملي سلوك المؤمنين والموقنين، وأن يكون منسجماً مع مفاد ومؤدّى الدليل الظني، فهو ممكنٌ في الجملة. ويمكن للآيات المذكورة أن تدلّ على هذا المعنى، إلا أن هذه المسألة مغايرةٌ لمحل النزاع، وهو غير ما يختلف عليه الذين يقولون بالعلم والظنّ.

٤. في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ (البقرة: ٤٦) فسّرت كلمة «الظنّ» باليقين^(٨). يضاف إلى ذلك أنه حتّى إذا لم يتمّ تفسير الظن والرجاء باليقين، مع ذلك لا يمكن أن نستفيد من هذه الآيات حجّية الظن في العقائد، وإنما هي تدلّ على مسألة عقلية، وهي أنه في مسائل من قبيل: المعاد والقيامة - لأهمّيتهما وخطورتهما الكبيرة - يكفي مجرد الاحتمال على وجوب وضرورة الاحتياط؛ وذلك لأن العقل لا يرى أن قيمة وأهمّية المسألة تابعة لمقدار الاحتمال فقط، وإنما هي تابعة لمقدار المحتمل أيضاً، وإن المحتمل في ما نحن فيه قويٌّ جداً. ومن ذلك، على سبيل المثال: إذا كان احتمال الربح في مشروع اقتصادي يبلغ ٥٪، ويبلغ في مشروع آخر ١٠٪، وكان مقدار الربح المحتمل في المشروع الأوّل مليون دينار، وفي المشروع الثاني مئة ألف دينار، سيكون المشروع الأوّل أفضل من المشروع الثاني بخمسة أضعاف، مع أن مقدار احتماله نصف مقدار احتمال المشروع الثاني.

وفي ما يتعلق بالحياة الخالدة في الآخرة حتّى إذا كان الاحتمال فيها ضعيفاً جداً، إلا أن الاهتمام بها مقدّمٌ على جميع الأمور الدنيوية؛ وذلك لأن الحياة في هذه الدنيا محدودةٌ ولها أمد، في حين أن الحياة في الآخرة حياة خالدة ليس لها أمد، وإن أفضلية اللامحدود على المحدود إلى ما لا نهاية.

الأدلة الروائية

تمّ الاستشهاد بعددٍ من الروايات في إثبات التعبد بالخبر الظني، ومنها: إطلاق

هذه الروايات:

- صحیحة عبد العزیز بن المهدي قال: «قلتُ لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلتُ فداك، إني لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلِّ ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقةٌ أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: نعم»^(٩). في حين أن معالم الدين - كما لا يخفى - أعمُّ من الفروع العملية والمعارف الاعتقادية.

- صحیحة عبد الله بن أبي يعفور: «قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: إنه ليس كلُّ ساعة ألقاك، ولا يمكنني القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسألني، وليس عندي كل ما يسألني عنه، قال: فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقي؛ فإنه قد سمع من أبي، وكان عنده مرضياً وجيهاً»^(١٠).

إن إطلاق هذه الرواية يدلُّ على جواز الرجوع إلى كلِّ شخصٍ تعلم معالم الدين من مصدر الهداية، وكان شخصاً صالحاً ومرضياً؛ سواء في مجال الأحكام أو العقائد^(١١).

نقد

إن ما ذكر من الإشكال على دلالة الآيات الكريمة يردُّ هنا أيضاً. وفي الوقت نفسه لا يبعد أن تؤدي بعض الكلمات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام في تأييد بعض الخاصة من أصحابهم، وجواز أخذ معالم الدين عنهم، إلى تقوية الاعتماد لدى السامع إلى حدِّ الاطمئنان واليقين بالكلام الذي ينقلونه عن الأئمة عليهم السلام. وفي هذه الحالة سيُلغى احتمال الخلاف من تلقائه، ويحصل اليقين بالمعارف المنقولة من طريقهم بالنسبة إلى الشخص الذي يحصل عليها من ذلك الشخص بشكلٍ مباشر أو من طريق يورث الاطمئنان. انظر إلى هذه الرواية على سبيل المثال: «قال عبد الله بن جعفر الحميري في حديث: وقد أخبرني أبو علي أحمد بن إسحاق، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألتُه وقلت: مَنْ أعامل؟ أو عمَّن أخذ، وقول مَنْ أقبل؟ فقال له: العمري ثقتي، فما أدى إليك عنِّي فعني يؤدي، وما قال لك عنِّي فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون»^(١٢).

إن الإمام عليه السلام يؤكد في هذه الرواية على أن كلام العمري هو كلامه، وإن الذي يسمع هذا الكلام من الإمام مباشرة - بالالتفات إلى عصمته وعلمه بالغيب

والمستقبل - يحصل له يقينٌ بصدق كلام العَمْرِي. ولكن أين هذا من أخبار الأحاد التي تصل إلينا عبر وسائطٍ وعنوناتٍ كثيرة، بالإضافة إلى الإشكالات المتعددة الأخرى، وإذا لم تكن هذه الأخبار محفوظةً بالقرائن التي تورث الاطمئنان لا يمكن لنا أن نستفيد منها إلغاء احتمال الخلاف بشكلٍ علميٍّ ومنطقيٍّ أبداً.

سيرة العقلاء

لا فرق في سيرة العقلاء والمشرّعة بين حجّية خبر الواحد في أصول العقائد والفروع العملية؛ ومن هنا توجد الكثير من الروايات الواردة عند الخاصة والعامة في نقل أصول العقائد^(١٣).

نقدٌ

إن إثبات السيرة في نقل الروايات الاعتقادية لا يثبت السيرة على الاعتقاد التعبدي والإيمان بمفادها، أي في الموارد التي يكون فيها احتمالٌ عقليٌّ أو عقلائيٌّ على خلاف مفاد خبرٍ ما لا يمكن أبداً اعتبار نقله بمنزلة إقامة السيرة على الإلغاء التعبدي لمثل هذا الاحتمال. وعليه لا وجود لسيرة على التعبد بالظن في العقائد، وإن السيرة الموجودة لا تدلّ على لزوم أو إمكان التعبد بالظن في هذه الدائرة.

إن الكثير من الروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام في مجال العقائد تشتمل على براهين عقلية معمّقة، وإن نقلها والاستفادة منها لا ينطوي على آليّة تعبديّة بحتة. كما أن نقل الروايات غير الاستدلالية إنما يأتي لوضعها في متناول المجتمع الإسلامي؛ كي يتمّ التمكن - من خلال البحث فيها والتنقيب عن الأدلة والقرائن الأخرى - من تمييز الحقيقة من غيرها. ومن هنا لربما نقل راوٍ واحدٌ رواياتٍ متعارضة أو موارد لا يؤمن بها على المستوى الشخصي، ولا يكون له في ذلك سوى دور الناقل.

إذن ليس هناك من دليل على إثبات التعبد بالظن في العقائد. وغاية ما يمكن قوله في هذا الشأن هو ضرورة عدم تجاهل الدليل الظنيّ المعتمد، ووجوب رعاية الاحتياط العملي، على ما تقدّم شرحه وبيانه.

• حجية خبر الواحد في العقائد، قراءة نقدية في نظرية الشيخ محمد السند

أدلة وجوب العلم

بالإضافة إلى ما تقدّم في نقد أدلة القائلين بالظنّ في العقائد، هناك في المقابل أدلة تدلّ بشكل مباشر على وجوب العلم في العقائد. وفي ما يلي نتعرّض لبحث هذه الأدلة والانتقادات الواردة عليها من قبيل القائلين بالظن.

الدليل العقلي: العلم من مقتضيات إظهار العقائد للواقع

يمكن من الناحية العقلية إقامة الكثير من الأدلة على وجوب العلم في العقائد؛ ومن بينها: إن القضايا الاعتقادية ذات صبغة إخبارية تحكي عن الواقع، وهذا في الأصل يقتضي العلم واليقين؛ إذ من دون العلم لا يتحقّق الاعتقاد بالواقع. يقول الشهيد الثاني في هذا الشأن [ما معناه^(١٤)]: «إن الغاية في العقائد هي الوصول إلى الواقع، في حين أن الغاية في الأحكام هي العمل بالتكليف، ومن هنا لا يمكن للظنون، وحتى الأمارات، أن تكون مجدية في أصول العقائد»^(١٥).

كما يذهب العلامة الطباطبائي إلى القول بأن الإنسان بفطرته السليمة يتبع في اعتقاده ما يراه حقاً، ويجده واقعاً في الخارج، ويتبع في عمله ما يرى نفسه مصيباً في تشخيصه، وذلك في ما تيسر له أن يحصل العلم به، وأما الذي يشكّ في وجوده فلا يستطيع أن يدّعي تحقّقه. وبذلك يكون التعبّد بالدليل الظني في مجال العقائد مخالفاً للفطرة البشرية^(١٦).

وبعبارة أخرى: «إن الحجية الشرعية من الاعتبارات العقلانية؛ فتنبع وجود أثر شرعي في المورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعي. والقضايا التاريخية والأمور الاعتقادية لا معنى لجعل الحجية فيها؛ لعدم أثر شرعي، ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً، وتعبيد الناس بذلك»^(١٧).

إشكال: إمكان الجعل في الإذعان القلبي

يذهب الشيخ محمد السند إلى الاعتقاد بإمكان الجعل الشرعي في دائرة العقائد أيضاً؛ وذلك لأن النفس الإنسانية في مجال العقائد تقوم بثلاثة أمور، وهي:

- ١- الفحص والبحث العلمي للوصول من المجهول إلى المعلوم.

٢. إدراك المجهول كنتيجة منبثقة عن المقدمات المعلومة.

٣. الإذعان بما حصل عليه من الطريق المذكور.

يرى سماحته أن الإذعان القلبي فعلٌ جوانحي وعملٌ اختياري، وبذلك يكون قابلاً للجعل الشرعي. إذن يمكن للشارع أن يحكم من طريق أخبار الآحاد بوجود أن يذعن المكلف بما حصل عليه بعد الفحص والاستنتاج، وأن ينقاد ويسلم بحكم العقل^(١٨).

الجواب: إمكان الجعل ما بعد العلمي

إن هذا الادعاء - على فرض التسليم به - إنما يكون مجدياً في ما يتعلق بالاعتبار الشرعي بعد العلم (المرحلة الأولى)؛ وأما الدليل العقلي على عدم الاكتفاء بالدليل الظني والتعدي فيعود إلى مرحلة ما بعد العلم (المرحلة الثانية). وبعبارة أخرى: إن الكلام يقع في إمكانية استبدال الدليل الظني بمقدمة معلومة، والوصول من خلاله إلى إدراك الواقع بشكلٍ مبرر، وهل يمكن اعتبار الاحتمال الحاصل من الدليل الظني علماً تعبدًا، ثم الاعتقاد به، أم لا؟ مدعى الدليل العقلي هو الجواب عن كلا الأمرين بالنفي.

الأدلة القرآنية

لقد تم الاستناد إلى عددٍ من آيات القرآن الكريم في ما يتعلق بالمعرفة اللازمة في الدين. وفي ما يلي نذكر جانباً منها على النحو التالي:

١. ﴿وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١١٦). إن هذه الآية لا ترى الحدس والظن ناجعاً ومجدياً في طريق الهداية والسعادة، بل على العكس من ذلك ربما كان سبباً في الضلال. ومن هنا فإن هذه الآية تبين أن أكثر أهل الأرض؛ لركونهم العام إلى الظن والتخمين، لا تجوز طاعتهم في ما يدعون إليه ويأمرون به^(١٩).

٢. ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء: ٣٦). إن هذه الآية تنهى عن اتّباع غير العلم بالمطلق. ومن أبرز

• حجبية خبر الواحد في العقائد، قراءة نقدية في نظرية الشيخ محمد السند

مصاديق ذلك أن تعتقد وتؤمن بشيء دون العلم به بشكلٍ كامل؛ لأن الإيمان والاعتقاد نوعٌ من الاتباع^(٢٠).

وقال الشيخ الطوسي في تفسير هذه الآية: «واستدلّ بهذه الآية على أنه لا يجوز العمل بالقياس، ولا بخبر الواحد؛ لأنهما لا يوجبان العلم، وقد نهى الله تعالى أن يتبع الإنسان ما لا يعلمه»^(٢١).

إشكالٌ شامل

أشكل على دلالة الآية بالمعنى المذكور، وقيل: إن هذه الآية - طبقاً لهذا الكلام - تنهى عن اتباعها أيضاً؛ لأن دلالتها ليست نصّاً، بل هي مجرد ظهور، ودلالة الظهور ظنية. وعليه فإن النهي عن اتباع الظنّ يساوي الردع عن العمل بمدلول هذه الآية الكريمة.

الجواب

أ- إن دلالة الآية على أصل عدم جواز اتباع غير العلم نصٌّ قطعي. وإن الذي يحتوي على الجانب الظهوري منها، ويقع في مرتبة ما دون النصّ، هو إطلاقها وشمولها. هذا في حين يمكن القول: إن المسائل الاعتقادية تمثل القدر المتيقن من نفي التبعية لغير العلم، أو في الحد الأدنى إن القرائن التي هي من قبيل: مؤاخذه القلب - الذي يمثل مركز الإذعان للحقائق الاعتقادية - يدلّ على ذلك دلالة خاصة.

ب- إن الظهور ظنيّ، بيدّ أنه على أساس الفهم العقلاني يشتمل على ظنّ يورث الاطمئنان، ويكون حجّةً؛ إذ بناءً على قواعد التفاهم لو أريد معنى مغايراً لما يدلّ عليه الظهور وجب نصب قرينة نقلية أو عقلية مفيدة للعلم على ذلك. ومن هنا ذهب بعض العلماء، مثل: الشيخ السبحاني، إلى القول بالقطععية الدلالية لمؤدّي الظواهر^(٢٢). وعلى هذا الأساس رغم أن المدلول الإطلاقي للآية ليس هو اليقين المنطقي، ولكن حيث لم تقم قرينة على الخلاف يمكن لظهورها أن يكون مورثاً للاطمئنان، ويكون قابلاً للمحاججة على مستوى اليقين الموضوعي أو الجزم الظنيّ.

ج- بالإضافة إلى الموارد المتقدّمة، يمكن اعتبار مفاد الآية إرشاداً إلى حكم

العقل في دائرة العقائد، وعندها سينتفي الإشكال من الأساس.

٣. ﴿وَمَا يَنْبَغُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (يونس: ٣٦).

ذهب بعض المفسرين، مثل: القمي^(٢٣) وصاحب التفسير المنير^(٢٤)، إلى القول بأن الآية تنهى عن الاتباع المطلق للظن. وفي المقابل ذهب المفسرون الآخرون، مثل: المولى فتح الله الكاشاني^(٢٥) والبيضاوي^(٢٦)، إلى القول بأن الآية تمثل دليلاً على وجوب تحصيل العلم في العقائد، وعدم الاكتفاء بالظن والتقليد فيها. والمهم في البين أن عدم الاكتفاء بالظن والتقليد في العقائد في كلتا الحالتين يمثل القدر المتيقن من الرأيين المتقدمين، وأن هذا متفق عليه من قبل الفريقين.

وقد تم الاستناد في هذه المسألة إلى آيات أخرى أيضاً، ومنها: الآيتان ٣ و ٨ من سورة الحج، والآية ٥٦ من سورة الذاريات، والآية ١٥ من سورة الكهف. إلا أن هذه الآيات تحتوي على وضوح أقل، بالمقارنة إلى الآيات المتقدمة في المقام. ومن هنا نكتفي بما تقدم من الآيات؛ رعاية للاختصار^(٢٧).

الأدلة الروائية

هناك من الروايات ما ربط إبداء الرأي في مجال العقائد بالعلم أيضاً. ومنها:

- في رواية طويلة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «وَمَنْ عَمِيَ نَسِيَ الذِّكْرَ، وَاتَّبَعَ الظَّنَّ، وَبَارَزَ خَالِقَهُ - إِلَى أَنْ قَالَ - وَمَنْ نَجَا مِنْ ذَلِكَ فَمَنْ فَضِلَ اليَقِينِ»^(٢٨).

- وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ خَصَّ عِبَادَهُ بِآيَاتِينَ مِنْ كِتَابِهِ: أَنْ لَا يَقُولُوا حَتَّى يَعْلَمُوا، وَلَا يَرُدُّوا مَا لَمْ يَعْلَمُوا، وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ (الأعراف: ١٦٩)، وَقَالَ: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ (يونس: ٣٩)^(٢٩).

إن هذه الرواية - بالاستناد إلى آيات القرآن الكريم - تبطل جميع أنواع القبول أو الرفض الاعتقادي الديني دون الاستناد إلى العلم واليقين الكافي.

- وجاء في وصية الإمام الصادق عليه السلام للمفضل قوله: «مَنْ شَكَّ أَوْ ظَنَّ، فَأَقَامَ عَلَى أَحَدِهِمَا، أَحْبَطَ اللَّهُ عَمَلَهُ؛ إِنْ حُجِّجَ اللَّهُ هِيَ الْحُجَّةُ الْوَاضِعَةُ»^(٣٠).

إشكالٌ

إن الاستناد إلى هذه الأخبار ونظائرها في إثبات وجوب العلم، وعدم اعتبار الأدلة الظنية، يستلزم شمولها لنفسها وعدم اعتبارها أيضاً؛ وذلك لأنها من الأدلة الظنية، وعند إثبات عدم الاعتبار تسقط عن الحجية، فلا يكون الاستناد إليها مُجدياً.

الجواب

- ١- إن مجموع هذه الروايات من الكثرة بحيث قد تبلغ حدّ التواتر المعنوي والإجمالي في باب النهي عن اتباع غير العلم، وإذا لم تصل إلى حدّ التواتر فلا أقلّ من الاستفاضة، وبذلك لا تكون مجرد أخبار آحاد.
- ٢- إن الروايات الرادعة عن اتباع غير العلم - وإن كانت من أخبار الآحاد - تُعضد بالآيات وسائر البراهين، وتغدو يقينية.
- ٣- لو صحّ هذا الإشكال فإنه يردُّ على أولئك الذين يرفضون مطلق اتباع الظنّ والدليل الظنيّ، من قبيل: خبر الواحد. وأما بناءً على عدم الاتباع الاعتقادي، وجواز الاتباع العملي لخبر الواحد المعتبر، فإن الاستناد إليها في موضوع بحثنا إنما يجوز من حيث إن هذه الروايات تشتمل على تكليف عملي، بمعنى السعي من أجل العثور على الحقيقة، وإيجاب العمل بها، وإنها تنطوي على ثمرة عملية، وليس على ثمرة عقائدية ومعرفية. وأما ما هي مساحة هذه الثمرة العملية؟ فهو أمرٌ يحتاج إلى بحث. وفي الحدّ الأدنى هو معتبرٌ في العقائد اللاحقة، أي العقائد القائمة على الشريعة.

النتيجة

على الرغم من التمسك بأدلة من العقل والآيات القرآنية والروايات وسيرة العقلاء على الاكتفاء بالظنّ في تفاصيل العقائد، بيد أن المشكلة الرئيسة تكمن في أن الحجية بمعنى إلغاء احتمال الخلاف على طبق مؤدّى الدليل الظني وإن كانت ممكنة في الأحكام، إلا أن هذا الأمر في دائرة العقائد:

أولاً: غير ممكن ثبوتاً؛ لأن القضايا الاعتقادية تلعب دور الحكاية والإخبار عن

الواقع، وهذا في ذاته يقتضي العلم واليقين، ولا يمكن له أن يتحقق من دون العلم.
وثانياً: لا يوجد على إثباته أي دليل نقلي من الكتاب والسنة، وليست هناك دلالة تامة عليه، بل هناك الكثير من الأدلة من الكتاب والسنة على خلافه.
وثالثاً: لم تقم السيرة العقلانية أو سيرة المتشرعة على الاعتماد على خبر الواحد الظني بما هو خبر واحد. وعليه لا يوجد لدينا في العقائد خبراً واحداً حجة ولازم التعبد في فروع وتفاصيل العقائد. وبطبيعة الحال ليس هناك محذور في تنزيل العلم المعتبر في الفروع الاعتقادية إلى حدّ الجزم والاطمئنان، والقبول بالأدلة المورثة للاطمئنان في هذا الشأن، بيد أن هذا لا يمكن في ما دون الاطمئنان، وإنما كل ما يمكن فعله في هذه الحالة هو ترجيح كفة الاحتياط في بعض اللوازم العملية المترتبة على هذا النوع من الأخبار.

الهوامش

- (١) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٧٤، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤١٩هـ.
- (٢) إن الحجّة في المنطق عبارة عن الأمر الذي يوجب التصديق (انظر: الخواجة نصير الدين الطوسي، الجوهر النضيد: ١٩٣، تصحيح: محسن بيدار فر، انتشارات بيدار، ط٥، قم، ١٣٧١هـ.ش؛ فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات: ١٠، انتشارات بيدار، قم، ١٤١١هـ). وبعبارة أخرى: المعلومات التي تأخذ بنا إلى المجهولات التصديقية دون التصورية (انظر: المظفر، المنطق: ٢٠٨، إسماعيليان، قم، ١٣٧٧هـ.ش). أما الحجّة في علم أصول الفقه فلها استعمالات متنوعة، ومن أكثرها شيوعاً: المذرية والمنجزية. والحجّة بهذا المعنى تعني الدليل الذي إذا طابق الواقع نجّز مدلوله على المكلف، ومن هنا لا تجوز مخالفته عقلاً، وإن مخالفته تستوجب استحقاق العقاب؛ وإن لم تصب الواقع أمكن للمكلف أن يعمل على توظيفها في الدفاع عن موقفه. ومن هنا يذهب الأصوليون إلى تعريف الحجّة بالمعذر والمنجز (الأخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٤٠٥، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط١، قم، ١٤٠٩هـ).
- (٣) انظر: محمد تقي سهرابي فر، علم، ظن، وعقيد (العلم والظن والعقيدة): ٢١٣ - ٢٣٨، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه إسلامي، ط١، طهران، ١٣٩١هـ.ش؛ الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٥٥٣ - ٥٥٥، ١٤١٩هـ.
- (٤) إن من أسباب إخراج العقائد الأصولية، مثل: أصل التوحيد والنبوة، هو أن التعبد بالدليل النقلي فيها يلزم منه محذور الدور، حتى إذا كان النقل قطعياً، ناهيك عما إذا كان ظنياً، من قبيل: خبر

الواحد.

(٥) انظر: الشيخ السند البحراني، نقش روايات در أمور اعتقادي (دور الروايات في الأمور الاعتقادية): ٣٤ - ٥٦، فصلية: پژوهشهاي أصولي، العدد ٤ - ٦، صيف وخريف وشتاء عام ١٣٨٢هـ.ش.

(٦) انظر: الشيخ السند البحراني، بحوث في قراءة النصّ الديني: ٧٣، مركز تحقيقات كامبيوتري علوم إسلامي، (الموسوعة الإلكترونية لمؤلفات الشيخ محمد السند).

(٧) انظر: الشيخ السند البحراني، بحوث في قراءة النصّ الديني: ٧٤.

(٨) انظر: الطبرسي، مجمع البيان ١: ٢٢٠، ناصر خسرو، ط٢، طهران، ١٣٧٢هـ.ش؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ١٤: ٣٠٠، دار إحياء التراث العربي، ط٣، بيروت، ١٤٢٠هـ.

(٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٧، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٩هـ.

(١٠) المفيد، الاختصاص: ٢٠١، انتشارات كنجره جهاني شيخ مفيد، قم، ١٤١٣هـ.

(١١) انظر: الشيخ السند البحراني، بحوث في قراءة النصّ الديني: ٧٦.

(١٢) الكليني، الكافي ١: ٣٢٩، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، ط٢، طهران، ١٣٦٥هـ.ش.

(١٣) انظر: الشيخ السند البحراني، بحوث في قراءة النصّ الديني: ٧٧.

(١٤) لم نعثر على النصّ في المصدر، رغم الجهد، فاضطررنا إلى ترجمته من الأصل الفارسي بالمعنى. العرب.

(١٥) الشهيد الثاني، المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية: ٤٥، مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر في الحوزة العلمية، قم، ١٣٧٨هـ.ش - ١٤٢٠هـ.

(١٦) انظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٣: ٩٢، دفتر انتشارات إسلامي جامعته مدرسین حوزة علميه قم، ط٥، قم، ١٤١٧هـ.

(١٧) انظر: المصدر السابق ١٠: ٣٥١.

(١٨) انظر: الشيخ السند البحراني، بحوث في قراءة النصّ الديني: ٤٧ - ٥٠.

(١٩) انظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ٣٣١، ١٤١٧هـ.

(٢٠) انظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٣: ٩٣.

(٢١) الطوسي، الخواجة نصير الدين، التبيان في تفسير القرآن ٦: ٤٧٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت. وانظر أيضاً: الطبرسي، مجمع البيان ٦: ٦٤١، ناصر خسرو، ط٢، طهران، ١٣٧١هـ.ش.

(٢٢) انظر: جعفر السبحاني، إرشاد العقول ٣: ١٣٠، مؤسسة الإمام الصادق، ط١، قم، ١٤٢٤هـ.

(٢٣) انظر: القميّ المشهدي، تفسير كنز الدقائق وبحر الفرائد ٦: ٥٨، سازمان چاپ و انتشارات وزارت إرشاد إسلامي، ط١، ١٣٦٨هـ.ش.

(٢٤) وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج ١١: ١٧٣، دار الفكر المعاصر، ط٢، بيروت، ١٤١٨هـ.

(٢٥) الكاشاني، زبدة التفاسير ٣: ٢٠٨، بنياد معارف إسلامي، ط١، قم، ١٤٢٣هـ.

-
- (٢٦) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٣: ١١٢، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، ط١، بيروت، ١٤١٨هـ.
- (٢٧) انظر: محمد تقي سهرابي فر، علم، ظنّ، وعقيدته (العلم والظنّ والعقيدة): ١٨٧ - ١٩٣، پژوهشگاه فرهنگ و آندیشه إسلامي، ط١، طهران، ١٣٩١هـ.ش.
- (٢٨) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٤١، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٩هـ.
- (٢٩) الكليني، الكافي ١: ٤٣، ح ٧ و ٨، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ١٤٠٧هـ.
- (٣٠) المصدر السابق ٢: ٤٠٠.

الرأي المنسوب إلى ابن الجنيد في القياس

مناقشة وتحليل

أ. حميد رضا تمدن (*)

د. الشيخ علي إلهي خراساني (**)

ترجمة: فرقد الجزائري

المقدمة

لا شكَّ في أن «ابن جنيد الإسكافي» فقيهٌ عُرِفَ بكثرة تأليفه حسب كتب الرجال، وذكر فيها بإجلال واحترام في عداد العلماء العظام، لكن لم يحظَ اليوم بكثيرٍ من الاهتمام.

قد يكون مردُّ عدم الاهتمام هذا إلى الاتجاهات والسبل الفقهيَّة الخاصة التي اتبعتها، كميَّله إلى اتباع «القياس»، وهو ممَّا اشتهر به، لذلك انتقده بعض تلامذته ومعاصريه؛ حيث قارنوه بأبي حنيفة^(١).

وما نرنو إليه في هذا المقال هو دراسة ما نسب إليه، ومناقشته، ومن ثم استقصاء الاحتمالات والأسباب المختلفة التي أدت إلى ظهور هذه التصورات؛ إذ تمَّ التغاضي عن دراسة فتاواه ومناقشتها، والتي وردت بشكلٍ متفرِّق، وخاصَّة في ما وصل إلينا من مؤلِّفات مدرسة الحلة. ولذلك يعتقد المؤلفون أن ما ورد في هذا المقال يعود إلى ما قبل دراسة فتاوى ابن جنيد ومناقشتها. وتجدر الإشارة إلى أن هذا المقال استند إلى آراء الفقيه الكبير السيد عليِّ السيستاني، وخاصَّة في مناقشة الأسباب

(*) طالب ماجستير في جامعة الإمام الصادق^{عليه السلام}، ومحقِّق في مؤسَّسة البحوث وتأليف المناهج الدراسية - وزارة التعليم.

(**) طالب دكتوراه في جامعة عدالت، ومحقِّق في قسم الفقه العمليِّ في مؤسَّسة إسلام تمدني.

التي أدت إلى الوهم في ما يخصّ القياس.

أ- ابن الجنيد في بيان معاصريه

لقد أورد النجاشي، في كتابه، تحت اسم ابن جنيد أسماء كتبٍ مثل: «كشف التمويه والإلباس على أعمار الشيعة من أمر القياس»، و«إظهار ما ستره أهل العناد من الرواية عن أئمة العترة من أمر الاجتهاد». وفي ما يبدو أنه هو مَنْ أَلْفَهَا. ولم يعلق النجاشي عليها، لكن يستشعر من أسمائها أن ابن جنيد أَلْفَهَا في دعم وتبرير نهجه في ما يتعلّق بـ «القياس»^(٣).

وقبل النجاشي، نسب آخرون ذلك إلى ابن جنيد، كالسيد المرتضى صراحةً^(٣)، وابن بابويه تلميحاً^(٤).

أما الشيخ الطوسي، ففي نفس الوقت الذي يجده موهوباً لما قدّمه من مؤلّفات، يعتقد بأن اتباعه للقياس كان وراء إعراض فقهاء الإمامية عن مؤلّفاتهِ^(٥).

ب ١- القياس ومعانيه

ما يتعقبه المؤلفون هو اكتشاف معنى القياس وما نسب إلى ابن جنيد. فيا ترى ألم يطلّع ابن جنيد على الروايات التي تنهى عن القياس؟ وإن كان على علمٍ بها لم ينتهجه في فقهه واتبعه؟

ما يعرف اليوم بالقياس، كما يفسّره الأصوليون، هو: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكمٍ لهما أو نفيه عنهما بأمرٍ جامع بينهما، من حكمٍ أو صفة»^(٦).

كما يمكن تلخيصه وتصنيفه كالتالي:

أ. قياس منصوص العلة، أو القياس الذي تمّ التصريح فيه بعلة الحكم، وورد ذلك نصّاً^(٧): يعدّ أغلب فقهاء الإمامية هذا النوع من القياس معتبراً ومقبولاً. وقد انضمّ الوحيد البهبهاني إلى هذا الاعتقاد، حتّى ادّعى شهرة اعتباره ومقبوليته^(٨). وعلى الرغم من رفض حجّيته من قِبَل السيد المرتضى^(٩)، إلا أن أغلب فقهاء الإمامية يجدونه معتبراً.

ب. قياس الأولوية: في هذا النوع من القياس يسري الحكم الذي ثبت للدرجة الأضعف إلى الدرجة الأقوى^(١٠). وهذا النوع أيضاً كسابقه أخذ بدلالته وحجّيته، على

الرغم من وجود الخلاف فيها^(١١).

ج - **تتقيح المناط القطعي** (لدى مَنْ يعتبرونه من أنواع القياس): بناءً على هذا النوع من القياس للمجتهد تطبيق حكمٍ على أمرٍ حادث، إن كان على يقينٍ في معرفته لما يتعلّق به الحكم وقاعدته وأساسه. وقد عدّ أكثر فقهاء الإمامية هذا النوع من القياس معتبراً^(١٢).

د - **تتقيح المناط الظنّي**: لا شكّ في أن هذا النوع ليس مقبولاً لدى فقهاء الإمامية^(١٣). ويبتني على حدس العلة المحتملة وراء الأحكام. ويعود ظهوره في الفقه الإسلامي إلى القرن الثاني^(١٤).

المشكلة هنا هي عدم معرفتنا بنوع القياس الذي كان يتبعه ابن جنيد. فكما مرّ إن علماء الإمامية رفضوا النوع الرابع فقط، ورُبّما عمل ابن جنيد بالثلاثة الأخرى؛ إذ فقدت جميع تأليفاته، وليس في أيدينا سوى عددٍ من النصوص المنقولة عنه. كما أن ما كتبه الشيخ المفيد في نقد طريقة ابن جنيد^(١٥) لم يصلنا بدوّره، ولم يُنح لنا الاطلاع على نسخه، ولذلك من الصعب تقدير رأيه في الأمر. يضاف إلى ذلك وجود مثل هذا القول في شأن مفاهيم أخرى، كالاتجاه، لكنّها تتبع اليوم ببساطة من قبل الشيعة، ولم يكن موقفهم منها في بادئ الأمر مؤاتياً، فقد كانت جموع الإمامية تنظر إليها بعين الاستكار والذم^(١٦).

ب ٢- تحليل رأي السيد بحر العلوم في نسبة القياس إلى ابن جنيد

يعتقد السيد بحر العلوم بأن مَنْ نسب القياس إلى ابن جنيد هم فقهاء عظام، كالشيخ المفيد والشيخ الطوسي. لذلك لا يمكن الاعتقاد بأن القياس الذي اتبعه ابن جنيد في فقهه هو القياس منصوص العلة أو قياس الأولوية، اللذان يحظيان بقبولٍ لدى الشيعة. فلو صحّ هذا الاعتقاد لما ذمّه هؤلاء الفقهاء العظام. لكنّ المكانة الرفيعة التي يحظى بها ابن جنيد لدى الشيعة لم تُبقِ لنا إلا أن نقول: إن موضوع القياس لم يكن معروفاً وبديهياً آنذاك، ولم تكن حرمة من ضرورات المذهب الشيعي^(١٧).

لكنّ بالإمكان مناقشة رأيه من عدّة وجوه:

أ. هل كان كلُّ من: قياس الأولوية؛ ومنصوص العلة، المقبولان لدى الشيعة،

محلّ قبول آنذاك أيضاً؟ فأساساً هذه المفاهيم حديثة في علم الأصول. كما أنه في المختصر الذي وصلنا من كتاب التذكرة، للشيخ المفيد، تطرّق إلى موضوع القياس ومنعه في سطرٍ واحد فقط^(١٨). وكذلك السيد المرتضى في كتابه الذريعة لم يتطرّق إلى أنواع القياس التي مرّ ذكرها، بل ذكر تصنيف القياس إلى: عقليّ وشرعيّ من منظورٍ؛ وعقليّ وسمعيّ من منظورٍ آخر^(١٩).

ب - من أجل الوثوق بصحة نسبة القياس إلى ابن جنيد، وتقييم ما يرمي إليه الشيخ المفيد والشيخ الطوسي، ينبغي الرجوع إلى مؤلّفات ابن جنيد، لكنّها ليست في متناولنا. كما لا يمكننا تبيّن صورة واضحة في هذا الشأن من كلام الشيخ المفيد؛ إذ يذكر منهج أستاذه ابن جنيد، بعد نقده لطريقة الشيخ الصدوق وأصحاب الحديث الآخرين، ويقول: «فاما كتب أبي علي بن الجنيد فقد حشاها بأحكام عمل فيها على الظنّ، واستعمل فيها مذهب المخالفين في القياس الرذل، فخلط بين المنقول عن الأئمة عليهم السلام وبين ما قاله برأيه، ولم يفرد أحد الصنفين من الآخر. ولو أفرد المنقول من الرأي لم يكن فيه حجة؛ لأنه لم يعتمد في النقل المتواتر من الأخبار، وإنما عوّل على الآحاد»^(٢٠).

كذلك الأمور التي أخذها السيد المرتضى والشيخ الطوسي على ابن جنيد لا يمكنها شرح طريقته أيضاً؛ إذ تبيّن هذه النسبة فحسب، ولم تُعطِ تفصيلاً عن الأمر^(٢١).

ج - يعتقد بعضهم أن ما كان يسعى إليه ابن جنيد في الفقه هو معرفة علة الحكم القطعية، لا العلة الظنية. لذلك يمكن اتخاذ هذا الأمر قرينةً على عدم قبول أهل الحديث من السنّة لنهجه، وليس انتهاجه القياس السنّي^(٢٢).
وبناءً على ما مرّ يمكن القول بأن للقياس معاني متعدّدة، وقد يكون ذلك وراء نسبته إلى بعض أصحاب الأئمة أيضاً، وستتطرق إليه لاحقاً.

ج - تحليل موضوع انتساب القياس مع احتساب المنهج الاستنباطي السائد

مع الأخذ بنظر الاعتبار المعاني المتعدّدة التي قد يكون حملها القياس آنذاك، وكذلك مراجعة المؤلّفات الفقهية الأولى، كالمقنع للصدوق، والمقنعة للشيخ المفيد،

• الرأي المنسوب إلى ابن الجنيد في القياس، مناقشة وتحليل

يتّضح أن تلك المؤلفات تستند على الروايات والأخبار فحسب، ولا تخرج عن فلكها. فمن الطبيعي أن يواجه مَنْ يريد الخروج عن دائرتها ولو قليلاً، وتجاوزها، بردة فعل الآخرين الذين يريدون منعه بطرقٍ مختلفة.

ويطرح المدرسي الطبائبي أيضاً هذا الاحتمال بنحوٍ ما؛ إذ يعتقد بأن بعضاً من أصحاب الأئمة، كفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن، كانوا يعتقدون بجواز الاجتهاد على نحوٍ محدود، وضمن قواعد وشروط. أي إنه ليس من الضرورة بمكان سؤال الإمام عن حكم كافة الجزئيات الحادثة، على الرغم من أن دور الأئمة تبيين الأحكام الإلهية؛ أو أن يكون هناك حكمٌ خاصٌ مستقلٌّ في اللوح المحفوظ لكافة أشكال حدوث الأمور، لنرجع إلى الأئمة من أجل كشف حكم كل أمرٍ حادث؛ إذ إن في القرآن وتعاليم النبي والأئمة الأطهار ما يكفي من الأسس العامة والقواعد الكلية التي تغطي كافة احتياجات البشر، وتفيد الأحكام المجهولة العامة والخاصة. فأَيُّ حادثٍ خاصٍّ مردّه إلى أحد الأحكام العامة، التي وردت في الكتاب والسنة. هذه الرؤية كانت وراء التباس الأمر على كثيرٍ من أهل الحديث، حتّى عدّوها نوعاً من القياس^(٣٣).

ومن المفيد هنا أن نعرف كيفية تعاطي الأئمة مع هذه الأمور. فآنذاك اهتم كثيرٌ من الشيعة بالاستماع إلى الأحاديث ونقلها فحسب، ولم يستسيغوا المناقشات والحوارات الكلامية، وتبعاً لذلك لم يحملوا عن المتكلمين انطباعاتاً إيجابياً^(٣٤).

إن المتكلمين، الذين دعموا من قبل الأئمة، تعرّضوا للطعن آنذاك من قبل هؤلاء الأشخاص، ما بعث على استيائهم، فكان الأئمة يخفّفون عنهم، ويوصونهم بمسايرة الطاعنين^(٣٥)؛ إذ إن عدم استيعاب هذه الفئة لهذه الحوارات وعدم فهمهم للأمور الدقيقة فيها كان وراء طعنهم^(٣٦).

فمثلاً: كان المحدثون في قم على خصامٍ حادٍّ مع المتكلمين، ويهاجمون آراءهم بقوة^(٣٧). لكن من جانبٍ آخر كان الأئمة يرشدون شيعتهم إلى الرجوع إلى هؤلاء المتكلمين وآثارهم^(٣٨). كما كانوا يدعون أهل قم إلى احترام المتكلمين وودّهم، على الرغم من عدااء محدّثيها لهم^(٣٩)، حتّى وصل بهم في كثيرٍ من الأحيان إلى النزاع وقطع العلاقة فيما بينهم إلى الأبد^(٤٠).

هذا الموضوع قد يكون شاهداً على التباين في فهم الدين، والذي أدى في بعض الأحيان إلى أن تنسب أمور غير لائقة إلى بعض الأشخاص لمنع خطرٍ قد يصيب الشيعة من جانبهم. وقد وردت في كتاب رجال الكشي نماذج كثيرة من هذا النوع.

بناءً على ما ورد، وكذلك الصورة العامة التي تمّ تقديمها عن نمط الفكر السائد في أيام الأئمة وأصحابهم، يمكن أن نعي بوضوح أن المحدثين كانوا يعارضون أيّ استدلالٍ عقلي. وحتى النتائج القاطعة والمؤكدة لعمليات استكشاف علل الأحكام ومناطقها وأسسها وقواعدها كانت في رأيهم نوعاً من القياس أيضاً، ورفضوا العمل بها^(٣١). ومع أن طريقة كشف العلل القطعية تتباين عن التمثيل المنطقي أو القياس الأصولي المعمول به لدى أهل السنّة، إلا أن فقهاء العصور اللاحقة أطلقوا عليها «القياس المشروع»^(٣٢).

فيبدو أن تفوق منهج المحدثين حتى القرنين الثالث والرابع، وقبل صعود نجم السيد المرتضى والشيخ المفيد، وعدم انسجام آراء ابن جنيد ومؤلفاته مع الفكر السائد في هذه المرحلة، أدى إلى عدم ذكرها في الكتب الفقهية حتى القرن السادس. وبعبارةٍ أخرى: إن منهج ابن جنيد يتفق ويشاكل طرائق الفقه الشيعي الأكثر تطوراً في الفترات اللاحقة^(٣٣).

لذلك نجد ابن إدريس الحلّي في أواخر القرن السادس يأتي ببعض من آراء ابن جنيد في مؤلفاته، وقد أثنى على بعضها^(٣٤).

وقد وردت آراء ابن جنيد بعد ابن إدريس أيضاً في المؤلفات الفقهية الأخرى، مع اتّساع دور العقل وزيادة تأثيره في الفقه الشيعي آنذاك^(٣٥).

وبالإمكان ذكر كتاب «كشف القناع» القيم، الذي وردت فيه فتاوى بعض أصحاب الأئمة. وقد مرّ ذكر بعضهم - المتّهمين باتباع القياس التقليدي، كشاهدٍ آخر على أن هذه النسبة إليهم ليست بصحيحة، بل كانوا ينتهجون طريقة الاستدلال والتحليل^(٣٦).

ويبدو مما ورد أن التماثل الظاهري أو تشابه الأسماء جعل من أيّ استدلالٍ أو تحليلٍ عقليّ قياساً في العرف المذهبي السائد في القرون الأولى، وعدّ الأصحاب المناصرون للحديث أيّ عملية استدلالٍ أو تحليلٍ عقليّ ممّا يقع في دائرة الرفض من قبيل

الروايات والأخبار التي تنهى عن العمل بالقياس^(٣٧). كما يدلي المدرسي الطبائبي بملاحظة هامة، يمكنها أن تفيد كثيراً في مجرى البحث، فيقول: «ينبغي أن نكون منصفين ونعترف بأن بعضاً من أسس الحقوق في الفقه الشيعي التي انتهجت في الفترات المتأخرة، والتي يستبان من خلالها السبب القطعي للحكم بناءً على شكل من أشكال التحليل العقلي، يماثل كثيراً ما يتبعه أهل السنة في القياس، والفرق ضئيل بينهما، وليس من السهل استيعابه. فعلى سبيل المثال: القاعدة الحقوقية لـ «تقيح المناط» و«تناسب الحكم والموضوع»، اللتان يكونان أحياناً أساساً لاستنباط قاعدة شاملة من حكم خاص في قضايا محددة^(٣٨)، يمثّلان اليوم أسس وقواعد رئيسية في الفقه الشيعي^(٣٩).

د - رأي السيد السيستاني في شرح القياس

بناءً على ما ورد في كتاب «مباحث الحجج»، وهو تقريرٌ لدروس المرجع السيستاني، يعتقد سماحته بأن انتساب القياس إلى عددٍ من الفقهاء وأصحاب الأئمة، كزرارة وجميل بن دراج ويونس بن عبد الرحمن وفضل بن شاذان، أمرٌ خطّط له الأخباريون.

أما القياس (كما أصبح متعارفاً اليوم) فيمكن تقسيمه إلى صنفين:

١. الاختراعي: أي أن يوضع حكمٌ في قضايا تشبه القضية التي وضع نفس الحكم من أجلها.

٢. الاستكشافي^(٤٠).

لكنّ حجّة الأول متوقّفة على مقدمتين:

أ. لم تردّ جميع القضايا في الكتاب والسنة، بل لم نجدْ لكثير منها حكماً في الكتاب والسنة، كالقضايا المستحدثة.

ب. من واجبات المجتهد أن يعيّن حكماً للقضايا التي لم يردّ في شأنها حكم صريح في المصادر التشريعية، في ضوء الأهداف التي رسمها الإسلام، أو بناء على الأسباب المستتبطة في المتشابهات.

وكلتا المقدمتين باطلة. لكنّ ليس في وسع هذا المقال شرح الموضوع وتفصيله.

كما يبدو أن القياس الاستكشافي أيضاً لا يمكن عدّه سبيلاً عقلائياً لاستكشاف الحكم في القضايا المشابهة؛ إذ حتى في القوانين التي وضعها البشر أيضاً ليس هناك قطعية في استخدامها من قبل العقلاء، فما بالك باستكشاف القوانين الإلهية، التي لا يمكن معرفة أسبابها، وبالتالي لا يمكن تعميم حكمها على القضايا المشابهة لها؟! والروايات التي وردت عن الأئمة في منع القياس أيضاً مردّها إلى اتساع هذه الظاهرة آنذاك^(٤١).

ويعتقد مؤلف الفصول في شأن القياس بأن الإمامية متفقون على عدم حجّية القياس، إلاّ ابن جنيد؛ فكما نقل عنه، كان يعتقد بحجّية القياس ابتداءً، لكنه رجع عن اعتقاده لاحقاً. وعلى أيّ حال يُعدّ بطلانه من ضروريات المذهب الإمامي في زماننا.

لكن يبدو أن ليس هناك حجّة على صدق هذا الادّعاء، كما في الأمور الأخرى المنسوبة، حتّى رد السيد السيستاني على ذلك قائلاً: «لم نجد أيّ حجّة على ما أورده مؤلف الفصول في رجوع ابن جنيد عن اعتقاده بالقياس»^(٤٢).

هـ - مراجعة الأسباب التي أوهمت باتباع القياس من وجهة نظر السيد السيستاني

بالإمكان الإدلاء باحتمالات كثيرة حول مصدر هذه النسبة، ومن أهمّها:

١- التخمين

من الممكن أن يكون مصدرها الروايات التي نقلها القمّيون في كتب كبصائر الدرجات. ومن هذه الروايات: «كان عليٌّ عليه السلام إذا ورد عليه أمرٌ ما نزل به كتابٌ ولا سنّة قال: رجم فأصاب، قال أبو جعفر: وهي من العضلات».

ويوجد في هذا الباب، أي العضلات، ستّ روايات، يعود سندها إلى «عبدالرحيم القصير»، ولم يوثّقها غير «المحدث النوري». أما معنى «الرجم» في هذه الروايات وما شابهها، بناءً على ما ورد في كتب اللغة، فهو الحديث عن حدّس وتخمين^(٤٣). وقد يكون ابن جنيد وبعض القمّيين اعتمدوا القياس بناءً على هذه

الروايات.

لكن يرى العلامة المجلسي، كما أورد بعد ذكره للرواية، أن المراد من الرجم قد يكون الإلهام من الله، كما تدلّ على ذلك بعض الروايات في كتاب البصائر^(٤٤). إذن، حتى مع الأخذ بصحة هذه الروايات تُفسّر بالإلهام من قِبَل الله، ولذلك يستبعد أن تكون مصدراً أتبعه ابن جنيد لاعتماد القياس. وقد يصحّ هذا الاحتمال في شأن القميين؛ لأنهم من نقلوا هذه الروايات^(٤٥).

٢- الحق في الكتمان في ظلّ روايات التفويض

بناءً على فحوى هذه الأخبار يعود للأئمة التصريح أو كتمان الأحكام، اعتماداً على تشخيصهم للمصلحة. وقد عدّ هذا الأمر دائماً أحد جذور الاختلاف في الأحاديث. وقد أدّى اعتقاد مجموعة بترك تقييم المصلحة في التبيين أو عدمه للأئمة إلى اتهامهم بالقياس.

٣- حقّ الأئمة في تشريع الحكم الولائي

قد تكون الروايات التي تشير إلى حقّ الأئمة في تشريع بعض الأحكام؛ بسبب المصالح المتغيرة، وراء هذا الاعتقاد. ففي الحقيقة تولّى الأئمة ولاية الأمر فوضّهم حقّ التشريع^(٤٦).

فمثلاً: العهد الذي أرسله الإمام عليّ^{عليه السلام} إلى مالك الأشتر، وأمره فيه بتسعير السلع وما إلى ذلك، من هذا النمط من الأوامر، وكلّها أمور ولائية. وما ورد في كفارة الحيض أيضاً قد يكون من هذا النمط.

وبعبارة أخرى: قد يعود الاختلاف في كفارة الحيض إلى أن الكفارة وقوانين العقوبات منوطة برأي الأئمة، وقد حكموا على أحدٍ بدينار، وعلى آخر بنصف دينار، وفي موضع آخر بربع دينار، ككفارة. ويمكن إطلاق تعبير «الرأي» على هذا الأمر أيضاً. وربما جعلت هذه الروايات ابن جنيد ينساق إلى مجرى البحث^(٤٧). ومن الممكن أن تكون روايات أخرى سبباً في رغبته إلى القياس.

• أ. حميد رضا تمدن / د. الشيخ علي إلهي خراساني

٤- الأخذ بالشواهد بإذن من الأئمة عليهم السلام

قد يتم الاستشهاد بروايات تدلّ على ضرورة اتباع شواهد الكتاب والسنة. فمثلاً: قد ورد في بعض هذه الروايات: «فقسه على كتاب الله»^(٤٨). وقد يتبادر إلى الأذهان أن هذه الروايات تدلّ على حجّية القياس. لكنّ من الواضح أنها تدلّ فقط على انسجام فعوى الأخبار والروايات مع القرآن، وليس القياس المصطلح^(٤٩).

٥- أسلوب الأئمة عليهم السلام في اتباع الشواهد

تقول بعض الروايات بأن الإمام كان يستشهد بحكم في إصدار حكم على موضوعٍ مشابه. وقد يخيل لشخصٍ قليل الخبرة أن هذا من باب الاستدلال. لكنّ هذا الاستشهاد، كما مرّ، هو من باب اتباع الشواهد من الكتاب والسنة. وعلى سبيل المثال: وردت رواية في الكافي^(٥٠) بأن الإمام الباقر عليه السلام يطلب من الحاضرين في مجلسه أن يسألوه في خصوص كلّ ما يقوله أين ورد في كتاب الله؟ ثم يجيب عن ثلاثة أسئلة لسائلٍ بناءً على حكمٍ مشابه لها في ثلاث آيات من القرآن الكريم.

٦- وجود أخبار توهم حجّية القياس إلى جانب الأدلة الأربعة

الاحتمال الآخر هو وجود روايات تدلّ على حجّية القياس إلى جانب الكتاب والسنة وفي عرضهما، كالذي ورد في مقدّمة «جامع الأحاديث»، نقلاً عن المصادر الثلاثة الأخرى:

أ. مجموعة الشهيد محمد بن مكي، نقلاً عن كتاب الاستدراك، لعددٍ من القدماء.

ب. الاختصاص، المنسوب للشيخ المفيد^(٥١).

ج. تحف العقول: (أو قياس تعرف العقول عدله... إلى آخر الخبر)^(٥٢).

د. هذه الرواية، ورغم وصولها إلينا بطريقة غير سليمة، قد تكون هي وأمثالها أوهمت ابن جنيد فاستتبط حجّية القياس. مع أنه يترأى أن الهدف من القياس بهذه الأوصاف هو القانون الفطري ذاته الذي أودعه الله في كينونة كلّ شخص^(٥٣).

• الرأي المنسوب إلى ابن الجنيد في القياس، مناقشة وتحليل

وعلى أي حال يبدو أن ليس هناك من شك في أن العمل بالرأي (بمعناه اليوم) والقياس ممنوع. لكن لا يوجد فهم راسخ وقاطع لحدوده ومدخله، وهناك فهم مختلف عنه. وأفضل شاهد على ذلك نسبة القياس هذا إلى عددٍ من قدماء الإمامية. وإن لم تصح جميعها، فإنها ثابتة في شأن بعضهم. وبعبارة أخرى: يبدو أن علماءنا أصيبوا بالإفراط والتفريط في تبين حدوده ومدخله. وإن بعضهم، كما نتصور، كانوا يعتقدون بجواز أنواعه غير الجائزة؛ وبعضهم الآخر قام بإدخال نماذج في دائرة القياس الممنوع، مع أنها ليست من مصاديق المنع. ولذلك اتهم بعض من الأخباريين الفقهاء المعتدلين أو الأصوليين باتباع القياس أو العمل بالرأي^(٥٤).

وفي شأن المجموعات الثلاث من الروايات المذكورة يجب القول: إنه من حيث السند كلها مخدوشة؛ إذ إن نسبة كتاب الاختصاص إلى الشيخ المفيد مشكوك، ورواية تحف العقول مرسلّة أيضاً. ومن حيث المضمون هناك روايات محكمة تنهى عن العمل بالقياس في عرض الكتاب والسنة، وإلى جانبها. وحتى لو افترضنا صدورها عن المعصومين^(٥٥) أيضاً لا يدخل في دائرتها القياس الذي كان يعمل به أبو حنيفة وأمثاله؛ فقد يقصد الأئمة بها الأحكام العقلية الجليّة، والحديث يتم عن معلولاتها أو العمل بها وعصيانها وما إلى ذلك؛ أو قد يريدون القياس منصوص العلة، لكن تمّ التعبير عنه بالقياس فقط. وعلى أي حال لا يمكن لهذه الرواية أن تتحدث عن حجّة القياس مستتبطة العلة، الذي هو موضوع مقالنا.

ومن ناحية أخرى هناك أمر في غاية الأهمية، وهو أن مؤلفات الأشخاص الذين اتهموا بالقياس توحى برفضهم لما نسب إليهم. وعلى سبيل المثال: إن فضل بن شاذان، الذي نسب إليه القياس من قِبَل السيد المرتضى والشيخ الصدوق، كما مرّ، ينتقد فقهاء أهل السنة في كتاب «الإيضاح»؛ لنأيهم عن الكتاب والسنة واتباعهم القياس^(٥٥).

٧- توهم صدور الإذن من الإمام، وقياسه على تعلم علم الكلام

ظن هؤلاء بأن القياس كالخوض في علم الكلام. فكما أن الأئمة^(٥٦) منعوا جمعاً من الخوض فيه؛ لعدم كفاءتهم في ذلك، وأذنوا لآخرين، ينطبق الأمر على القياس أيضاً، أي لم يكن القياس جائزاً، إلا إذا أذن الإمام؛ لمصلحة تبيينها^(٥٦).

والشاهد على هذا الأمر رواية، فحواها أن محمد بن حكيم استأذن الإمام المعصوم لاتباع القياس^(٥٧). وقد ورد في مصدر آخر، عن محمد بن حكيم، أن سؤاله جاء فقط لطلب الإذن لاتباع القياس^(٥٨).

وقد وردت عبارة قريبة من هذا المضمون في مقدمة كتاب الكافي: «اعلم يا أخي، أرشدك الله، أنه لا يسع أحداً تمييز شيء مما اختلفت فيه الرواية عن العلماء برأيه، إلا على ما أطلقه العالم»^(٥٩).

٨- ترجيح ما يمتلك أمانة أقوى

يعتبر البعض الترجيح وفق الأمانة الأقوى، حين التعارض، ضرباً من العمل بالرأي؛ إذ يعدونه مصداقاً للاستصلاح^(٦٠)، حيث يقوم أبناء العامة باكتشاف الدليل الأقوى بجهد عقلي، الأمر الذي ترفضه الشيعة. إذن العمل بالرأي ممنوع، إلا إذا حصل إذن في بعض القضايا. وفي هذه الحال للعمل بالرأي صنفان: قسم أوتينا الإذن لاتباعه (قياس تعرف العقول عدله)؛ وقسم لا إذن فيه وممنوع.

٩- القياس الباطل: رفض السنة القطعية

قد يقال بأن القياس إذا أدى إلى رفض السنة القطعية باطل. كما أن هناك روايات كثيرة تدلّ على ذلك، استشهد فيها الإمام عليه السلام بقياس إبليس حين رفض النصّ القطعي بالقياس: «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (الأعراف: ١٢)، وكذلك قول الإمام عليه السلام: «يا أبان، السنة إذا قيست مُحجّق الدين». تلك النماذج جاءت فقط في حالة النأي عن السنة القطعية بالقياس. لكنّها تدلّ أيضاً على عدم جواز رفض الحكم الصادر قطعاً عن المولى لمخالفته القياس. وعلى سبيل المثال: سمع راوٍ حكماً من الإمام عليه السلام، لكنّ يجده مخالفاً للقياس، فيراوده الشكّ، وقد يتراءى له أن الحكم ليس واجباً؛ لأنه ظنّ عدم امتلاكه البرهان، لمخالفته القياس. وبعبارة أخرى: تسعى هذه الروايات لإيضاح أنه في ما ورد فيه حكم قاطع من المولى لا محلّ لرأي المكلفين وقياسهم.

ولا يستبعد أن تكون رواية أبان بن تغلب من هذا الباب؛ حيث روي: (قلت لأبي

عبد الله رضي الله عنه: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل، قلت: قطع اثنتين؟ قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون، قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون، قلت: سبحان الله يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إن هذا كان يبلغنا، ونحن بالعراق، فنبراً ممن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان...^(٦١). ويبدو أنه لم يُردُّ تقبُّل الموضوع؛ لأنه وجد الأمر مخالفاً للقياس. إذن بعض الروايات التي تمنع القياس يأتي منعها فقط في حال معارضته للسنة أو الواجب القطعي. ويبدو أن رواية الإمام الكاظم رضي الله عنه في أصول الكافي أيضاً تشير إلى هذا الأمر: «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى قال: سألت أبا الحسن موسى رضي الله عنه عن القياس؟ فقال: ما لكم والقياس، إن الله لا يسأل كيف أحلّ وكيف حرّم»^(٦٢).

يقول الإمام رضي الله عنه في هذه الرواية: ما لكم والقياس؟ لا ينبغي سؤال الله عن سبب الحلال والحرام. ويبدو أن الإمام يريد القول بأن عليكم العمل بواجبكم (قد يظهر ذلك أنهم كانوا يقيمون كلَّ خبرٍ يسمعون بالقياس).

١٠- اتساع دائرة القياس من قِبَل الأخباريين

الأمر الآخر هو أن مَنْ وَسَّعَ من دائرة القياس في الغالب هم الأخباريون أنفسهم، وقد أدخلوا في القياس ما ليس فيه. ومن ذلك، على سبيل المثال:
أ- إبداء الرأي في النصّ الشرعي، كتاباً وسنة، فيما لم يكن جلياً لدى الجميع، واحتاج فهمه إلى تعمق وتدبر، واستدعى التدقيق في مفرداته لغوياً، أو في جملة وكيفية تركيبها. فقد كانوا يطلقون على أيّ فتوى منوطة بالتدقيق رأياً، في حال أننا أمرنا في الكتاب والسنة بالتدبر والتدقيق. وقد شكّا الشيخ الطوسي أولئك في مستهلّ كتابه المبسوط. وقد يكون ابن جنيد رُمي بالقياس بسبب التدقيق من هذا النمط.

ب- التفريع على الأصول، أو تطبيق الكبريات على الصغريات، وخاصة حين يخفى التطبيق، ويحتاج استنباطه إلى الفطنة. وقد يكون ذلك مدعى شكوى الشيخ. وبيان آخر: بعض مواضع الأصول التي تؤدي أحياناً إلى أن ينتقد الأخباريون

الأصوليين، مثل: استنباط حكم من تطبيق في المعايير القانونية لدى المجتهدين، حقيقة الأحكام الوضعية والتكليفية، الأوامر الولائية والإرشادية والتمييز بينهما. وعلى سبيل المثال: قد يقول الشارع أمراً بصيغة الأمر، لكن يظهر للفقهاء فيه الشرط والجزاء. وفي النهاية هذه الاستظهارات عملٌ بالرأي، في حين أنها ليست كذلك حقاً. وقد اعتبر أهل السنة والجماعة بعض التفرعات عملاً بالرأي؛ إذ تقول قاعدة لا ضرر: كل حكم يؤدي إلى ضرر، أو علة لضرر، مرفوع، ولا يلزم العمل به. فهذه القاعدة كبرى شاملة، ويمكن تطبيقها على النماذج الصغرى. ولدى أهل السنة اعتقادٌ كاعتقادنا؛ والفرق بين الاثنين هو أنهم لا يأخذونه من باب تطبيق الكبرى على الصغرى؛ بل يعتبرونه من باب الاستصلاح، وهو فرعٌ من العمل بالرأي^(٦٣). لذلك قد يتوهم بأن الشيعة اتبعوه من باب الاستصلاح أيضاً.

١١- اتّباع العلة المنصوصة

الاحتمال الآخر في طريقة ابن جنيد أنه أخذ بالعلة المنصوصة. فقد اختلف في وقوع هذا الأمر في دائرة القياس؛ فإن رأى أحد أنه ليس من القياس، وأفتى بناءً عليه، سيظنّ الذين يعتبرونه قياساً أن الفتوى صادرةٌ بآلية القياس. ومن الذين يعتبرونه قياساً يمكننا ذكر السيد المرتضى في كتابه الذريعة^(٦٤).

وفي المواضع التي تكون فيها العلة منصوصة، كما إذا كانت العلة من قبيل: الوسطة في العروض، فهي ليست علة حقاً، بل الموضوع عينه، كما لو قيل: «لا تشرب الخمر فإنه مسكر». ففي مثل هذا الموضوع لا يمكن تعميم الحكم على القضايا المشابهة. لكن إن كانت العلة من قبيل: الوسطة في الثبوت، كأن يقال: «لا تشرب الخمر لإسكاره»، يبدو أنه من الممكن تعميم هذا الحكم على القضايا المشابهة، وهو استظهارٌ للعلة، ولا يمكن إطلاق القياس عليه.

١٢- قياس الأولوية

هذا الموضوع أيضاً من المواضيع المختلف فيها، وليس هناك اتفاقٌ على أنه من القياس أو لا، كآية الكريمة: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ (الإسراء: ٢٣).

• الرأي المنسوب إلى ابن الجنيدي في القياس، مناقشة وتحليل

لا شك أن هذه الجملة تدلّ على عدم جواز ضرب الأب والأم وما إلى ذلك من باب الأولوية؛ إذ يبدو أن قول الله في هذه الآية الكريمة كناية، حسب الفهم العريفي. وإذا التزمنا باللفظ تدلّ على التعميم. وفي جميع الأحوال هي تقع خارج دائرة القياس المصطلح، كما لو قيل: «لا تعطه حبة»، أو لا تتكلم معه بكلمة».

إذن، بطلان هذا الوهم بيّن، فقد يقال بأن البيان كناية، وفي هذه الحالة لا صلة له بالقياس؛ إذ إن ألفاظ الكناية تحمل من المعاني ما يمكن استظهاره. وقد يقال بأن لهذه الجملة مدلولاً ملازماً لها، وهو أن الضرب حرام أيضاً، ويستظهر ذلك ملازماً للقول. وفي كلا الفرضين الحديث لا يمتّ إلى القياس بصلّة؛ ففي الاستظهار يبحث الأمر العامّ والشامل، ولا ينقبّ بحثاً عن العلة بهدف تعميمها على النماذج الأخرى.

١٣- بيان الحكم الإرشادي

الاحتمال الآخر هو التدقيق في التمييز بين أقسام الأحكام من أوامر ونواهٍ تبني عليها الأحكام. فمثلاً: التمييز بين الأوامر والنواهي من حيث هي ولائياً أحياناً؛ وإرشادية أحياناً أخرى. والإرشادية بدورها قد تشير إلى أن الآثار العقلية المطلوبة لا تبني عليها، كالنهي عن البيع الغرري، أو الأمر بالطلاق في الآية الكريمة: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ (الطلاق: ١).

وقد ترشد أحياناً إلى عدم انطباق متعلق الحكم على المصداق، أي كما لو أريد قول شيء لتبرئة الذمة، كأن يقال: «لا تصلّ في ما لا يؤكل لحمه». فيبدو هذا النهي ظاهراً متعلقاً بالصلاة في لباس من جلد الحيوان المحرّم أكله. لكنه في الحقيقة يريد تبين عدم صحة الصلاة في حال كان لباس المصلّي من جلد الحيوان المحرّم أكله.

فالتمييز بين الاثنين يحتاج التدقيق. وقد قيل: إن كان الهدف وراء عمل ما هو تحقق آثاره التكوينية، ولم يكن فساد مما تبين من آراء الشارع، ولا يمكن التصرف فيه، فيكون حين ذلك الأمر به أو النهي عنه ولائياً، كقوله: «لا تشرب الخمر»، ويعني ذلك أنك ستعال العقاب إن شربت. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الحكم

الجزائي ينضوي تحت الحكم الولائي^(٦٥).

١٤- إلغاء الخصوصية

استتباط موضوع الحكم من الروايات يكون في الوقائع الخاصة، وفي مقام الإفتاء، فيقوم الفقيه بإلغاء الخصوصية، مما قد يتوهمه بعضهم قياساً. ففي رواياتنا كثيراً ما طلب سائل الحكم في موضوع من باب الإفتاء والاستفتاء، لكن الإمام عليه السلام أدلى بالحكم الكلي في الجواب. لذلك من البديهي أن يعتبر الموضوع من صغريات القضية.

وبناءً على ذلك يكون الجواب أحياناً حكماً كلياً، أي يسأل شخصاً ما عن موضوع خاص، لكن يُكتفى ببيان الكبرى في الإجابة. في مثل هذه الحالات يكون الأمر كحالات الحكم الكلي، ولا يعدّ مخصّصاً، ولا يعتبر من القياس المرفوض لدى الشيعة، كقولهم: «لا تتقض اليقين بالشك»^(٦٦).

وفي رواية أخرى يسأل شخص الإمام: عالجت عيني، ولا يمكنني السجود، فقال الإمام: اسجد بأيّ طريقة ممكنة لك. ثم بيّن الحكم الكلي. وفي أحيان أخرى يدلي الإمام بالحكم الكلي فقط؛ وفي هذه الحالات لا إشكال في اتباع الحكم الكلي وتطبيقه على الموضوعات الأخرى.

لكن إن لم يكن الحكم كلياً، كأن يقول الإمام: أومئ برأسك بدل السجود، وحدث الأمر في شأن الركوع، فهل من الممكن اتباع الحكم الكلي؟ قد يستظهر الفقيه أن الحكم لا يختصّ بالسجود، والملاك فيه الاضطرار، وتبعاً لذلك يعمّم الحكم للركوع أيضاً. إذن يستظهر الفقيه: استناداً على ذوقه الفقهي وتسلّطه على الروايات ومناسبات الأحكام، أن الحكم في كليهما واحد (لأن مناهل الحكم واحد)، ولذلك لا يندرج في باب القياس.

١٥- الانسجام الماهوي مع الكتاب والسنة

الاحتمال الآخر هو أن القدماء كانوا يقيّمون الروايات بعرضها على الكتاب والسنة. وقد عبّر بعضهم عن ذلك بـ «الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب»، كالكليني،

• الرأي المنسوب إلى ابن الجنيد في القياس، مناقشة وتحليل

الذي خصص باباً لهذا الموضوع (باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب)، وإن عبّر الشيخ المفيد عن ذلك بالقياس، والذي يعني أن الأخبار ظنية الصدور يجب أن تقيّم على هذا النحو، من حيث إنها تتسجم وتتطابق مع الكتاب والسنة أو لا.

وعلى هذا الأساس كانوا يُعرضون عن كثير من الروايات؛ بسبب عدم انسجامها مع الكتاب والسنة. ولذلك أنكر عليهم ذلك بعض معاصريهم، كالعبارة التي نقلها المحقق الحلّي في كتاب المعارج عن الشيخ المفيد في شروط قبول خبر الأحاد، وعلى أساسها يشرح الشيخ المفيد أحد هذه الشروط: «أو شاهداً من العقل»^(٦٧). في حين أن ما يهدف إليه الشيخ من قوله: «شاهداً من العقل» هي الأحكام العقلية الفطرية.

وما يلفت الانتباه هو أن الشيخ المفيد يعيّن شرطاً آخر للرواية، وهو: يجب أن تكون موافقة للقياس: «أو حاكماً من القياس». وأدنى ما تدلّ عليه هذه العبارة هو عدم وجود معنى واحد متفق عليه للقياس؛ إذ إن الشيخ المفيد هو أحد المعارضين للقياس بالمعنى المستخدم في فقه العامة (كما مرّ شرحه).

إذن، ما يرمي إليه الشيخ من عبارة: «أو حاكماً من القياس» هو تطابق الرواية مع الكتاب والسنة؛ فقد تمّ التعبير بلفظ القياس للدلالة على عرض الرواية على الكتاب والسنة والأخذ بشواهدهما في تعابير الأحاديث^(٦٨).

لكن بسبب عدم وضوح الأمر للمحقق كتب: «إن أراد الشيخ بالقياس البرهان فليس هناك ما يؤخذ عليه؛ لكن إن أراد القياس بذاته فالأمر محلّ إشكال»^(٦٩).

لذلك قد يتصوّر الكثير أن عدم انطباق هذا الشرط على بعض الروايات يجعل الأمر قياساً ممنوعاً، وأخذاً بالرأي.

إن شرح هذه النظرية والحديث عنها يتطلّب كتابة مقالةٍ أخرى، لكنّ يمكن الإشارة إلى أن هذا الأمر كان متداولاً بين المتقدمين من الفقهاء^(٧٠)، وإن لم يؤخذ كثيراً بعين الاعتبار في الاستنباطات الحديثة، في حين يمكنه حلّ كثيرٍ من القضايا المستحدثة^(٧١).

يصرّح السيد السيستاني بعدم جواز إطلاق القياس على طريقة ابن جنيد، ويجده معتقداً بـ «نقد نصّ الأخبار». وبعبارةٍ أخرى: قد يكون ابن جنيد وآخرون،

كيونس بن عبد الرحمن، من المتشددين في قبول الأخبار، وكانوا يقيسونها بمحكّمات الكتاب والسنة. وخير دليل على هذا المدعى ما قاله الشيخ المفيد، ونقله المحقق الحلّي؛ إضافة إلى أن من العسير تصوّر أن هؤلاء العظماء كانوا يعملون بالقياس^(٧٢).

و - محصّلة البحث

بناء على ما مرّ في البحث، التباين في المناهج المتبعة من قبل ابن جنيد ومعاصريه، وعلى الأخصّ المحدثين الذين لم يطيقوه، كان السبب الوحيد وراء نسبة القياس إلى ابن جنيد. كما أن مراجعة الأقوال التي تدلي بهذه النسبة كانت في العموم مجردة من ذكر مثالٍ ونموذج، بل كانت مجرد ادّعاءات عامة. في حين أن الاحتمالات والعلل التي أدلى بها السيد السيستاني تذهب بنا إلى أن التشابه الاسمي أدّى إلى هذا الأمر. وأدنى ما نصل إليه هو أنه في ظلّ وجود كلّ هذه الاحتمالات المختلفة من العسير نسبة القياس المصطلح في أصول فقه السنة إلى ابن جنيد.

الموامش

- (١) المفيد، المسائل السروية: ٢٥١، النجاشي، الرجال: ٣٨٨؛ الطوسي، الفهرست: ١٣٤؛ الطوسي، عدة الأصول ١: ٣٣٩.
- (٢) راجع: النجاشي، الرجال: ٣٨٧.
- (٣) رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣١١.
- (٤) ابن بابويه، من لا يحضره الفقيه ٤: ١٩٧.
- (٥) الطوسي، الفهرست، رقم ٦٠٢.
- (٦) الغزالي، المستصفى من علم الأصول ٢: ١٦٧؛ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ١٦٤.
- (٧) مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٥١٩؛ وانظر: وحيد البهبهاني، حاشية مجمع الفائدة والبرهان: ٥٩٢؛ المحقق الحلّي، معارج الأصول: ١٨٤.
- (٨) البهبهاني، الفوائد الحائرية ١: ١٤٨.
- (٩) السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشيعة ٢: ٦٨٤.
- (١٠) راجع: مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٥١٩.
- (١١) الحائري الإصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٣٨٦؛ المظفر، أصول الفقه ٢: ١٨٤.

- ١٨٥ .
(١٢) النائيني، رسالة الصلاة في المشكوك ٢: ٣١٩؛ المظفر، أصول الفقه ٢: ٢٠٠؛ الآخوند الخراساني كفاية الأصول (مع تعليق المشكيني) ٤: ٤٤٨ .
(١٣) الميرزا القمي، قوانين الأصول ٢: ٨٥؛ الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١: ٥٦ .
(١٤) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٧: ١٧٧؛ ابن حزم، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل: ٥٠ .
(١٥) النجاشي، الرجال، رقم ١٠٤٨ .
(١٦) راجع: أحمد باكتجي وأبو القاسم گرجي، دايرة المعارف بزرگ إسلامي (مدخل اجتهاد) ٦: ٦٠٢ .
(١٧) السيد بحر العلوم، الرجال (المعروف بالفوائد الرجالية) ٣: ٢١٤ .
(١٨) الشيخ المفيد، التذكرة بأصول الفقه: ٤٣ .
(١٩) السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ١٩٥ .
(٢٠) الشيخ المفيد، المسائل الصاغانية: ٧٣ .
(٢١) السيد المرتضى، الانتصار في انفرادات الإمامية: ٤٧٠، ٤٨٨؛ رسائل الشريف المرتضى ١: ١٨٩؛ الطوسي، الفهرست: ٢٠٩ .
(٢٢) السيد بحر العلوم، الرجال (المعروف بالفوائد الرجالية) ٣: ٢١٤؛ الشوشتري، قاموس الرجال ١١: ٩٤ .
(٢٣) المدرسي الطباطبائي، مكتب در فرآيند تكامل: ١٧٤ .
(٢٤) اختيار معرفة الرجال (المعروف برجال الكشي): ٢٧٩، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٩٦، ٤٩٩، ٤٩٨؛ وراجع أيضاً: ابن بابويه، التوحيد: ٤٥٨ - ٤٦٠؛ ابن طاووس، كشف المحجة لثمره المهجة: ١٨ - ١٩ .
(٢٥) رجال الكشي: ٤٩٨ - ٤٩٩ .
(٢٦) رجال الكشي: ٤٨٨ .
(٢٧) رجال الكشي: ٤٨٣، ٤٨٩، ٥٠٦؛ الأردبيلي، جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطرق والإسناد ١: ٤٥٩؛ ٢: ٣٥٧ .
(٢٨) النجاشي، الرجال: ٣٤٤ - ٣٤٨ .
(٢٩) رجال الكشي: ٤٩٨ .
(٣٠) الكليني، أصول الكافي ١: ٤٠٩ - ٤١١ .
(٣١) المحقق الكركي، رسالة في طريق استنباط الأحكام: ١٧ .
(٣٢) الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية ٣: ٦٥؛ وحيد البهبهاني، القياس / إبطال القياس (نسخة خطية): ٨٥ .
(٣٣) الشوشتري، قاموس الرجال ١١: ٩٤ .
(٣٤) ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى: ٩٩ .
(٣٥) العلامة الحلّي، رجال العلامة أو خلاصة الأقوال: ١٤٥؛ العلامة الحلّي، إيضاح الاشتباه: ٨٩؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ٢: ٢٢٢ .
(٣٦) المحقق الكاظمي، كشف القناع عن وجوه حجّة الإجماع: ٨٢، ٨٣، ١٩٨، ٢٤٤ .

- (٣٧) السيد حسين المدرسي، مقدمه إي بر فقه شيعه: ٣٥؛ بناءً على نموذج من هذه المصادر: رجال الكشي: ١٨٩؛ المحقق الحلّي، معارج الأصول: ١٢٧.
- (٣٨) على سبيل المثال، راجع: مغنية، فقه الإمام الصادق عليه السلام: ٣ - ٢٩ - ٤٠.
- (٣٩) السيد حسين المدرسي، مقدمه إي بر فقه شيعه: ٣٥.
- (٤٠) ربّاني، مباحث الحجج (تقرير دروس السيد علي الحسيني السيستاني): ٢٧٩، على الموقع التالي: www.taghrirat.net.
- (٤١) ربّاني، مباحث الحجج (تقرير دروس السيد علي الحسيني السيستاني): ٢٨٠.
- (٤٢) المصدر نفسه.
- (٤٣) ابن منظور، لسان العرب ٦: ١١٦.
- (٤٤) المجلسي، بحار الأنوار ٢: ١٧٧.
- (٤٥) الصفّار، بصائر الدرجات: ١٨٩ - ١٩٠.
- (٤٦) للاطلاع على الشرح في هذا الموضوع، راجع: السيد هاشم الهاشمي، أسباب اختلاف الحديث [تقريرات دروس السيد السيستاني، النسخة القديمة]: ٤٢.
- (٤٧) ربّاني، مباحث الحجج (تقرير دروس السيد علي الحسيني السيستاني): ٢٨٧.
- (٤٨) الطبرسي، الاحتجاج ٢: ٣٥٧؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٨٧.
- (٤٩) من البديهي أن هذا الوهم ليس بصحيح؛ إذ إن الأخذ بالشاهد ليس قياساً، وإن تقاربا، لكنهما مختلفان. فأحياناً يستشفّ الفقهاء من الآيات والأحاديث أموراً، وترد رواية لا تنسجم مع تلك الأمور، فبأتمّ الأمر بعدم الأخذ بالشاهد في مثل هذا الطرف. لكنّ هذا ليس قياساً؛ فالقياس هو أن نستنبط دليلاً ظنيّاً من حكم على موضوع، ثمّ نعمم ذلك الدليل على موضوع آخر.
- وهذا مثالٌ عرّفِيّ على الموضوع: نفترض أن لأحد علاقة بإنسان مهمّ، ومن خلال علاقته به أحاط علماً بأخلاقه وحالاته النفسية والروحية. في هذه الحالة، إن نقل أحد آخر عن ذلك الإنسان المهمّ أمراً يظهر لديه الشكّ إن كان ذلك الأمر لا ينسجم مع أخلاقه ونفسيته. والأخذ بالشواهد أيضاً على غرار هذا المثال، أي تبيين الأهداف وتقويم الروايات بهذه الأهداف. وهذا غير القياس موضوع المقال.
- السيد هاشم الهاشمي، أسباب اختلاف الحديث [تقريرات دروس السيد السيستاني، النسخة القديمة]: ٢٧٢؛ نقلاً عن: ربّاني، مباحث الحجج (تقرير دروس السيد علي الحسيني السيستاني): ٢٨٧.
- (٥٠) الكليني، أصول الكافي ١: ٦٠.
- (٥١) المفيد، الاختصاص: ٥٨.
- (٥٢) الحرّاني، تحف العقول: ٤٠٧.
- (٥٣) ربّاني، حجّة الخبر الواحد (تقريراً لدروس السيد علي الحسيني السيستاني): ٢٥، على الموقع التالي: news/fa.shafaqna.com/169630/.
- (٥٤) ربّاني، مباحث الحجج (تقرير دروس السيد علي الحسيني السيستاني): ٢٨٨.
- (٥٥) الفضل بن شاذان، الإيضاح: ٢٤٣.
- (٥٦) رجال الكشي: ١٧٠.
- (٥٧) الصفّار، بصائر الدرجات ١: ٣٠٢.
- (٥٨) راجع في هذا الموضوع: الكليني، أصول الكافي ١: ٥٦.

- (٥٩) الكليني، أصول الكافي ١: ٨.
- (٦٠) يعتقد الشيخ مهدي مرواريد - وهو من تلامذة السيد السيستاني - في هذا الشأن بأن الأخذ بالمرجح حين التزاحم يوهم أنه من باب الاستصلاح (استنباط المصلحة)، ومن مصاديقه: أتباع الأهم، وتفسير ذلك أنه الملاك الأهم لدى الشارع أيضاً.
- ويذكر الغزالي مثلاً للاستصلاح: إذا جعل الكفار عدداً من المسلمين درعاً، وأرادوا الهجوم، قيل: إن مبادرة المسلمين بالهجوم جائزة؛ لأنهم إن لم يفعلوا أصبح الإسلام في خطر.
- ومن نماذجه: الواجب الأهم. فإذا تبيّن الأمر الأهم، وتيقننا بأنه الأهم لدى الشارع أيضاً، نعمل على نفس المنوال. فمثلاً: لا يتردد أحدٌ ولا يشكُّ في أن حفظ النفس المحترمة لدى الشارع أهم من التصرف في أموال الآخرين. وإن تزاحم الواجبان فلمعرفة الأولى سبل تعود إلى التمسك بما هو ثابت في الشرع. ومع وجود واجب أهم لا يمكن لأحدٍ تقديم الواجب المهم. وبما أن ليس بمقدوره الإتيان بكليهما يرفع عنه الواجب المهم. فما من شيءٍ حرّمه الله إلا وقد أحله لمن اضطرَّ إليه، كأن يتصرف أحدهم مضطراً في دار مغصوبة.
- إذن يعود الأمر دائماً إلى البراهين الشرعية. أو أن نجعله من باب الحكم بالعقل حين يتبين لأحد أولوية أمر، فيرجّحه. ولحكم العقل هنا حجية، ويقدم العذر لصاحبه، حتى لا يعاقب. وهذا أيضاً من النماذج التي توهم بالقياس (درس الشيخ مهدي مرواريد، ١٨ جمادى الثاني ١٤٢٣هـ).
- (٦١) الكليني، أصول الكافي ١: ٢٩٩ - ٣٠٠.
- (٦٢) الكليني، أصول الكافي ١: ٥٧.
- (٦٣) الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٣٧٢.
- (٦٤) سيد مرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٦٨٢.
- (٦٥) انظر: علي إلهي الخراساني، نظريه اعتبار قانوني در گذار از شخصيت گرايي: ١٥١ - ١٦٢.
- (٦٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ١٧٤ - ١٧٥.
- (٦٧) المحقق الحلّي، معارج الأصول: ١٨٧.
- (٦٨) علي سبيل المثال، راجع: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٨٧.
- (٦٩) المحقق الحلّي، معارج الأصول: ١٨٧.
- (٧٠) راجع: ربّاني، مباحث الحجج (تقرير دروس السيد علي الحسيني السيستاني): ٢٠، ٣٦؛ السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٢١٣؛ القطيفي، الرافد في أصول الفقه (محاضرات السيد علي الحسيني السيستاني): ١١، ٢٤ - ٢٥.
- (٧١) لمزيد من الاطلاع، راجع: حميد رضا تمدن وعلي إلهي خراساني، نقش يابي عدالت در اجتهاد فقهي در پرتوي بررسي چالش حكمت إنگاري عدالت در خطابات قرآني، مجله علمي پژوهشي كاوشي نو در فقه، العدد ٢٣: ٨٧، ربيع وصيف ١٣٩٥هـ.ش.
- (٧٢) القطيفي، الرافد في أصول الفقه (محاضرات السيد علي الحسيني السيستاني): ١٢.

الفكر المادي

في عصره (الوسيط والحديث)

أ. نبيل علي صالح (*)

ينقسم التراث أو التاريخ الثقافي والحضاري الغربي - بحسب التحقيب الزمني الذي وضعه فلاسفة التفكير الغربي - إلى ثلاث مراحل أساسية: الأولى منها هي مرحلة العصور القديمة (عصر الإغريق اليونانيين حيث الفترة الذهبية للفلسفة والعقل، وتمتد من 500 ق.م حتى العام 400 م، الذي تبنى فيه الرومان الدين المسيحي؛ والمرحلة الثانية الأطول هي مرحلة العصور الوسطى، وتبدأ من تاريخ سقوط الإمبراطورية الرومانية في الغرب حتى فتح إسطنبول، إيداناً بسقوط الحضارة الرومانية البيزنطية في الشرق على يد السلطان محمد الفاتح في العام 1453 م. وهي كانت مرحلة ظلامية على الغرب عموماً؛ والمرحلة الثالثة هي المسماة (مرحلة العصور الحديثة)، وتبدأ من منتصف القرن الخامس عشر، حيث تفجرت معالم النهضة الأوروبية (مع الدعوة إلى إحياء الفلسفة والعلوم اليونانية)، مروراً بعصر الأنوار في القرن الثامن عشر، حتى العصر الحالي.

يعد مصطلح العصور الوسيطة أو القرون الوسطى مصطلحاً غربياً بامتياز، لا علاقة لنا نحن (في اجتماعنا العربي والإسلامي) به، لا تأسيساً ولا نحتاً فكرياً؛ حيث ظلت (تلك العصور الوسطى) تُعتبر - بالنسبة إلى الفكر الأوروبي ومؤرخيه على الأقل - عصوراً مظلمة بكل معنى الكلمة، انحدرت فيها البشرية الأوروبية - إذا جاز التعبير - إلى أدنى غرائزها ووعيتها، حيث سادت فيها الكنيسة (بتعاليمها وقداستها) في أكثر تجلياتها رجعية⁽¹⁾، معبرة عن نفسها خصوصاً بمحاكم التفتيش التي وقفت متصدية

(*) باحثٌ وكاتبٌ في الفكر العربي والإسلامي. من سوريا.

● الفكر المادي في عصره (الوسيط والحديث)

لكل فكر حرّ، ولكلّ محاولة لأنسنة الأفكار والصعود والارتقاء بالمجتمعات، فكان أن حرّم الفكر الحرّ، وحُظر أيّ تجديد في المفاهيم. لكنّ الإرادة البشرية والحضور العقلي ورفض البقاء في سجون الفكر القروسطي دفع العقلاء مجدداً إلى تسليط الضوء العقلي على العصر الإغريقي؛ في محاولة لإعادة اكتشافه، فتراكمت التطوّرات، وتفجرت ينابيع المعرفة فلسفات إنسانية راقية، بايعت العقل مرجعية للتجديد والإصلاح الديني.

وبالاستطراد قليلاً يمكن القول: إنّ اهتمام الغرب في العصور الوسيطة كان منصباً على الدين والوحي والتقاليد الدينية الموروثة من عهود سابقة، وكانت الثقافة والعقل آخر اهتمامات النخب المفكرة، وهي نخب الدين من رجالات الإكليروس القروسطي ممن كانت لهم آراء وتوصيفات ونصوص ومفاهيم مقدّسة حول مختلف شؤون الناس الخاصة والعامة، وكانوا يمنعون انتهاكها بحجّة الحفاظ على قدسيّتها وعذريّتها التاريخية إذا صحّ التعبير، بل كانوا يعاقبون عليها أشدّ وأقسى ألوان وصنوف العذاب، حتّى اشتهرت عنهم محاكم التفتيش الصورية، التي أسهمت في دفع الناس إلى ترك الدين، والابتعاد عن طقوسه وتعاليمه، والسير وراء فلسفات وضعية، وتبني رؤية مجتمعية مغايرة للدين، صاغتها عقول رواد التنوير الأوروبي، في ردّ معرفي عقلي على ترهات وأباطيل الأفكار الكنسية المتخلفة، التي كان يمثلها الكاهن في وعيه وسلوكه وعلاقاته. وهذا ما حدث مع العالم «كوبرنيكوس» (١٤٧٣ - ١٥٤٣م)، الذي قام بأولى الثورات العلمية على الكنيسة، وذلك من خلال ما طرحه في كتابه (الثورة في عالم السماوات)، وناقض فيه النظرية الكنسية القديمة القائلة بأن الأرض هي مركز الكون. كما كان من البديهي أن يحدث التناقض، وبالتالي التصادم المكلف، بين الفكر السائد المهيمن على العقل والسلوكيات الخاصة والعامة منذ قرون طويلة سابقة وبين حاجات الناس المتفاقمة، التي لم يكن بمقدور الفكر التقليدي الرثّ والمنحطّ الإجابة عنها، ومعالجة تداعياتها في الشأن العام. وفي مثل هذه الحالات كان على الفلسفة (والعقل) أن تأخذ دورها، لتصبح إحدى مكوّنات ثقافة المجتمع؛ لأنّ الإيمان (الديني) لا يمكنه على الإطلاق أن يتكرّر (عملياً وواقعياً) للعقل، أو يستغني عن التفكير العقلي، حتّى في حالة رفضه له (وهو لا يرفضه بطبيعة

(الحال).

من هنا حاول فلاسفةُ العصر الوسيط ومفكروه الكبار، من مسيحيين ومسلمين، القيام بما يمكن القيام به من عمليات فكرية واجتهادات عقلية؛ للتوفيق بين مرجعيتين متضادتين: مرجعية العقل؛ ومرجعية النقل، بين العقل والنص، بين النسبي والمطلق. فبدلوا كلَّ جهدهم، وصرفوا كلَّ وقتهم، لتكييف النصِّ الديني مع التغيُّرات والمستجدَّات الحياتية، مجمعين على أنَّ العقل والنقل مصدران أساسيان وضروريان للمعرفة.

وهكذا وجدنا - مثلاً - فيلسوفاً كبيراً، كالفيلسوف النصراني (المسيحي) القديس «أوغسطين»، يبذل معظم جهوده للتوفيق بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أفلوطين من جهةٍ والعقائد المسيحية من جهةٍ أخرى. ونفس الشيء فعله القديس «توما الأكويني»، حين انصرفَ بجهوده إلى التوفيق بين تعاليم أرسطو وعقائد المسيحية. وكذلك فعل الفلاسفة والحكماء المسلمون في محاولاتهم التوفيق بين حكمة الإغريق ونصوص القرآن.

وخلال هذه المرحلة لم تظهر معالم واضحة للفكر المادّي، بل كانت أهمّ الأسئلة التي انشغل بها فلاسفة العصر الوسيط، في محاولتهم الإجابة عنها، متركزة حول طبيعة العقل، وحدوده، وماهية شروط المعرفة العقلية...، وتبيان أسباب وجود تعارض العقل مع النقل، وبأيٍّ منهما يمكن الأخذ، العقل أم النقل؟

وعلى صعيد التاريخ الإسلامي والفلسفة «العربية - الإسلامية» (التي تألقت خلال فترة الجمود والانحطاط الغربي - مرحلة العصر الوسيط) فقد تميزت الفلسفة والحضارة بأشكال دينية، أي إنها ارتبطت بالتاريخ الديني رغم احتكاكها وتفاعلها الخصب والثري مع باقي الحضارات والفلسفات الأخرى التي ظهرت على مسرح الأحداث، كحضارة اليونان التي كانت حضارة العقل، وحضارة الرومان التي كانت حضارة القانون.

وقد نجم عن هذه التفاعلات الحضارية قراءات جديدة للمعرفة وأسسها وأصولها، وعن دور الفرد البشري فيها، ومعنى وجوده، وإرادته ومسؤولياته وحرّيته. ونحن نتحدّث هنا عن تطوّر فكري وعقلي حدث في عمق التاريخ الإسلامي، الذي

● الفكر المادي في عصره (الوسيط والحديث)

يحيط النصّ بأحداثه من كلّ الاتجاهات الفردية والعامّة. فمثلاً: رأينا كيف تحدّث المعتزلة عن الحرّية عموماً، وخاصّة عن حرّية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، وأنّ العدالة الإلهية تقوم على حرّية هذا الإنسان، وتحكيم العقل؛ لأن الثواب الحقيقي العادل يقتضي حرّية الفعل والسلوك والمسؤولية الكاملة عنه. كما نتحدّث عن الإضافة الفكرية النوعية لابن خلدون حول «تاريخانية» الحدث، وتأثير الظروف المادية على الإنسان، وعن قربيه من المعتزلة رغم أشعريّته؛ حيث وضع الأساس لما يقترب من علم تاريخ اجتماعي حقيقي، في ربطه المدنية والتمدّن بالعمران. كما نتحدّث عن الفيلسوف الفارابي والحكيم ابن سينا اللذين اعتمدا في العمق على حكمة العقل، قبل أن يطوّرها ابن رشد إلى مقولة رائدة في وقته، وهي: «إن العالم يتطور على أساس العقل...». كما يمكن الحديث هنا عن منعطف أبي بكر الرازي، الطبيب الحاذق والتجريبي؛ حيث إنّ ما يميّزه هو ظهور بعض الآثار «المادية» في فلسفته التي ظهرت في القرن العاشر الميلادي. ثم طبقة ابن حزم الأندلسي الظاهري (القرن ١١م) وفخر الدين الرازي (القرن ١٣م).

وعلى الرغم من أنّ الفلاسفة المسلمين عاشوا في ظلّ عدم القدرة على الفصل ما بين الفلسفة واللاهوت، إلّا أنه ظهرت لدى بعضهم أفكار ونزعات عقلانية (غير دينية) صرّفة. فكان الكندي أوّل مفكّر عربي وضع قضية المعرفة في إطار يتجاوز معناها ومظهرها اللاهوتي.

كما ظهرت - خلال هذه الفترة الزمنية - شخصيات كثيرة أخرى «قلقة شاكّة» إذا صحّ التعبير، ذهبت أبعد مدى من مجرد اتخاذ العقل كبديل للنصّ المنقول المتوارث، بل يمكن القول: إنها نهجت النهج المادّي الصريح تقريباً، وأثارت كثيراً من الأسئلة والإشكاليات، اعترضت من خلالها على طبيعة المقدّس والنصّ الديني الإسلامي، وكانت تسمّى بالزندقة أو الهرطقة، آمنت بأفكار مخالفة بل ومناقضة لتوجّهات وتعاليم الدين الإسلامي، ومع أنها لم تتحوّل إلى خطّ واضح وبارز على صعيد الاجتماع الديني الإسلامي، فقد أثارت كثيراً من المخاوف لدى أئمّة الدين الإسلامي وعلمائه.

ومصطلح الزندقة أو الزنادقة، والهرطقة أو الهرطقة، هو مصطلح عامّ كان

يطلق على حالات عديدة، يعتقد أنها أطلقت تاريخياً لأول مرة من قِبَل المسلمين لوصف أتباع الديانات المانوية أو الوثنية والدجالين ومدعي النبوة، والذين يعتقدون بوجود قوتين أزليتين في العالم، وهما: النور؛ والظلام. ولكن المصطلح بدأ يطلق تدريجياً على عموم أصحاب البدع والملحدّين، كما ويطلقه بعضهم على كلِّ مَنْ يعيش ما اعتبره المسلمون حياة المجون من الشعراء والكتّاب، واستعمل البعض تسمية زنديق لكلِّ مَنْ خالف مبادئ الإسلام وتشريعاته الأساسية. ويعتبر ظهور حركة الزندقة في الإسلام من المواضيع الغامضة التي لم يسَلطَ عليها اهتمام يذكر من قِبَل المؤرّخين، بالرغم من قِدَم الحركة التي ترجع إلى زمن العباسيين. وهناك كتبٌ تاريخيةٌ تتحدّث بصورة سطحية عن أشهر الزنادقة، والمحاربة الشديدة التي تعرّضوا لها في زمن خلافة أبي عبد الله محمد المهديّ. ومن هذه الكتب: كتاب «الفهرست» لابن النديم، وكتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، وكتاب مروج الذهب للمسعودي. ومن البديهيّ للمتتبع لتاريخ تلك الحقبة الزمنية أن يعي بأن الزندقة أضحتْ تهمة التهم التي يرمى بها أحياناً أيّ مخالف للآراء السائدة (التقليدية) في زمانه، دون النظر حتّى لجوهر الرأي^(٢).

وكان من أبرز رموز الهرطقة والزنادقة الذين ذكروهم ابن النديم في فهرسه^(٣) كلُّ من: صالح بن عبد القدوس، وأبي عيسى الورّاق، وابن أبي العوجاء، وابن المقفع، وغيرهم.

وأما «الدهريّون» فهم أشخاصٌ كانوا ينفون الخلق الإلهي، ويعتقدون بالخلق الطبيعي، أي الخلق المادّي. وقد أطلق القرّانُ الكريم لقب أو مصطلح «الدهر»^(٤) على تلك القوة التي يؤمنون بها، والتي يعتقدون بأنها هي مَنْ تُميتهم وتُحييهم، في دلالة على الخلق الطبيعيّ، لا الإلهيّ. كما أطلق عليهم علماء الكلام المسلمون مصطلح (الدهريين)، يقول تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الجنّية: ٢٤)^(٥)، وقوله تعالى: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَاباً وَعِظَافاً أَنتُمْ مُخْرَجُونَ﴾ (المؤمنون: ٣٥)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَافاً وَرَفَاتاً أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقاً جَدِيداً﴾ (الإسراء: ٤٩).

ويُشتقُّ المصطلحُ من كلمة «الدهر»، حيث إن أتباع هذا النهج كانوا يرون أن الزمان (أو الدهر) هو السبب الأوّل للوجود، وأنّه غير مخلوق، ولا نهائيّ، وأن المادة لا

فناء لها.

بما يجعلنا نفترض إمكانية أن نعتبر «الدهرية» شكلاً قريباً من اعتقاد «اللاينية» و«الإلحاد» والفكر المادي الذي كان ينتشر في كثير من حضارات وأمم العالم.

يبقى أن نقول هنا حول الدهريين: إن ظهورهم سبق مرحلة ظهور الإسلام، وهم لم يتحوّلوا إلى نهج وخط فكري فاعل ومؤثر في حركة التاريخ، بل بقي دورهم محدوداً وضعيف الأثر⁽¹⁾ حتى خلال العصر الوسيط وما بعده.

كلّ هذا كان يعني أن التاريخ العربي والإسلامي لم يكن تاريخاً ناصعاً مليئاً بقيم الدين والإيمان بتعاليمه ومقدّساته، والافتتاح التام والمطلق بالشريعة التي جاء بها هذا الدين فقط. فقد وجدت في هذا التاريخ - وخاصة في المرحلة الوسيطة غربياً والذهبية إسلامياً - الكثير من الشخصيات الفكرية والفلسفية المعروفة التي شكّكت ليس في السلوكيات والأفعال، وإنما في جوهرية الدين وأصل الخلق، بما يعني أنها كانت ذات نهج فكري مادي طبيعي (تعيد الخلق لقوة الطبيعة يعني المادة). وقد لاحظنا أنّ كثيراً من المؤرّخين لم يسلطوا الضوء الكافي على تلك الشخصيات، التي كانت بغالبيتها تخفي قناعاتها خوفاً، وبعضها الآخر كان يعلنها فيقتل وتحرق كتبه. لكن المفكر المشهور «عبد الرحمن بدوي» حاول في كتابه المرجعي «تاريخ الإلحاد في الإسلام»، من مصادر عدّة، تجميع أفكار «الدهريين» وأقوالهم، وتوثيق ما يمكن توثيقه من أخبارهم وحوادثهم، باعتبارهم جزءاً من هذه الحضارة العربية والإسلامية الكبيرة والغنية، التي أثّروا فيها وتأثروا بها، وكوّنوا حالة وحراكاً في داخلها، تأثر به ربّما حتى المدافعون عن الدين أنفسهم، من شيوخه والمتكلمين به، بحيث اضطرتهم إلى تطوير أدواتهم وسبل مواجهتهم حتى تتناسب بقدر الإمكان مع العلم الحديث، والفلسفة الوافدة، وروح العصر، ممّا وقع في مصلحة العامة، وأثرى حضارتهم.

المادية (الفكر المادي) في العصر الحديث

مرّ الغرب الحديث بتجارب كبرى سياسية واجتماعية، كان من أبرزها

حضوراً وتدققاً وجودةً وتأثيراً تفجّر النهضة العقلية والفكرية في القرنين الخامس والسادس عشر. وقد أسهمت (تلك النهضة) في بروز تجارب غير معهودة من قبل، بنيت على قاعدة الحسّ والمعينة والاختبارات. كما أدّت تلك النهضة إلى نشوء نظريات فكرية وفلسفية جديدة، لم تكن لتأتي ويتمّ ابتكارها وتخليقها لولا التحرُّر من سجون الكبّات الفكرية والديني الكنسي، الذي كانت سيطرته مهولة على البشر والحجر والشجر. وهذه هي الفلسفة الحديثة التي نشأت. في واقع الأمر. على يد كثير من فلاسفة الأنوار والحداثة العقلية، وبخاصّة «رونيه ديكارت» بشكّه المنهجي، وحقائقه الثلاث (الله، والنفس، والجسم)، وتأمّلاته عن الكوجيطو (الكوجيتو)؛ و«فرانسيس بيكون» بدعوته إلى التخلّي عن الميتافيزيقا باعتبارها دراسةً عقيمة ولا جدوى منها، وبدء الحديث عن خطوط المنهج التجريبي القائم على المشاهدة والملاحظة والتجربة والاستنتاج العلمي، الذي يأتي على هيئة قانون علمي صريح وواضح. وهذه الفلسفة الحديثة أخذت عنواناً عريضاً لها، مارسته بقوةٍ وفاعلية، وهو عنوان النقد والحضر الفكري المعريف المعتمد فقط على العقل. وبذلك قطعتُ صلتها بالفكر الفلسفي الميتافيزيقي السابق ذي الصبغة اللاهوتية، والذي كان منشغلاً. كما قلنا. بمشكلة الوجود والميتافيزيقا، دون التطرُّق والبحث لمشاكل الإنسان وحاجاته الدنيوية وهمومه ومتطلّباته الأرضية.

وهكذا بدأت العقول والأفكارُ الحديثة تهتمّ بمشكلة المعرفة وخدمة الإنسان، التي كان ديكارت يقول عنها بأنها معرفة مفيدة في الحياة، تجعل من أنفسنا سادة الطبيعة وملاكها^(٧).

وبدءاً من القرن السابع عشر، بدأ صعودٌ مهمٌّ للفكرة المادية، حيث ستّخذ المادية اتجاهاً ملحداً واضحاً، يقوم على التعارض بين المادة والجوهر المفكّر. وفي نظرية المعرفة ترد المعرفة إلى الحواس وحدها. وهي تتصوّر الكون على أنه كلّ مؤلف من أجسام مادية، فيه تجري أحداث الطبيعة وفقاً لقوانين موضوعية ضرورية. والزمان والمكان والحركة تعدّ أحوالاً للمادة. وكل ظواهر الوعي (الفكر) تتوقف على التركيب الجسماني للإنسان^(٨). وقد تجرّأ وقتها العديد من الكتّاب والفلاسفة على طرح مفاهيم لا دينية، والإعلان الصريح عن طبيعة أفكارهم وتوجّهاتهم المادية

الإلحادية المعادية للدين (أو للمثالية التجريدية). ونذكر منهم: «لامتري» و«هولباك» و«هيلفيتيوس»، وكل من: «دولباخ» و«نيتشه». وقد صُنِّفَتْ هذه النظريات حينذاك بالميكانيكية. كما سُنِّفَتْ لاحقاً أفكار فويرباخ بالمقارنة مع المنظومة الجدلية للماركسية؛ لأنها كانت تتجاهل مبدأ الفعل وردّ الفعل، ولا تقرّ إلا بما في الطبيعة من تغييرات كمّية. وفي القرن التاسع عشر أدان الفيلسوف «أوجست كونت» المادية؛ لأنها - على حدّ زعمه - تُنزل الأعلى إلى الأسفل. لكننا نلاحظ - في المقابل - أنّ هذا المفهوم (أي المادية) قد ساد في فروع عدّة من العلم: كالبيولوجيا التي رفضت كلّ غائيّة، وأعدت تفسير كلّ شيء استناداً إلى مسبّاته الفيزيائية والكيميائية؛ أو كعلم النفس، حيث صار الوعي مجرد ظاهرة طارئة، وصار النفساني مجرد اشتقاق لما يمكن مراقبته فيزيائياً (كبيكولوجيا السلوك، على سبيل المثال)^(٩).

إذن، لاحظنا أنّ فلاسفة الحداثة الغربية وقفوا عموماً موقفاً سلبياً من الدين. ولم يكونوا - في غالبيتهم - مؤمنين به، ولا بوجود الإله الذي جعلوه معطى مخلوقاً، وجعلوا الإنسان مجرد كائن آليّ تحرّكه غرائزه الوحشية المظلمة القابعة داخله، كما يصوّره (داروين)، أو تدفعه القوانين الآلية التي لا يمكن تجاوزها، كما تصوّره الفلاسفة المادية. بعد أن فعل ما فعل بهذا المخلوق الكريم قوّض علاقته بخالقه، وجعلها علاقة تناقض لا علاقة انسجام، وعلاقة صراع لا علاقة عبودية. وبسبب من هذه الثقافة التفكيكية استشكل الفكر الغربيّ الحديث والمعاصر علاقة العقل الإنساني بالدين الإلهي، ووصل بذلك إلى وصف تلك العلاقة بالتناظر والتضادّ، بل والتناقض، لكنّه انقسم في محاولة حلّه هذه المشكلة المفتعلة إلى اتجاهين^(١٠):

الاتجاه الأوّل: اتجاه (ماديّ) صرّف، حدّيّ ومتطرّف في تناوله للدين ومعالجته للمسائل المرتبطة به، سلباً أم إيجاباً. وكان هدفه متمحوراً حول القضاء على الدين من أساسه، وسحق مصدره جملةً وتفصيلاً، مع تأليهه للعقل الإنساني. وهذا الاتجاه وإن كان قد ضعف تأثيره الفكري في فكر السواد الأعظم من الشعوب الغربية، إلا أنّ طروحاته ما زالت قائمة. وقد مثّله لفيّف من مشاهير الفلسفة الغربية باختلاف اتجاهاتهم الفلسفية، من وضعية ومادية تقليدية وماركسية. فمنهم، على سبيل المثال: «دولباخ»، و«نيتشه»، و«لاميتري»، كما مثّلهم لاحقاً فلاسفة كثر، مثل: «ماركس»

و«لينين»، وغيرهم.

ولو استطردهنا قليلاً هنا، في تحليل هذا الاتجاه، سنلاحظ أنّ مادية هؤلاء قد سلكت مسلكين مختلفين، وانقسم أتباعها إلى طائفتين:

١. **المادية الميكانيكية (العلمية):** تقوم الرؤية المادية الميكانيكية (التقليدية) على قاعدة أنّ كل حادثة أو واقعة خاصة أو عامة لا بُدَّ لها من سببٍ خارجي تسبب بها، أو علة خارجية أحدثتها. فطبيعة هذه الفلسفة تستلزم وجود علة من خارج الحدث الواقع.

وتاريخياً، أسند أتباع هذا المسلك نظريتهم إلى الفيلسوف اليوناني «ديموقريطس»، والذي تسبب إليه النظرية الذرية، وحاصلها أنّ المادة عبارة عن جزيئات صلبة صغيرة لا تقبل التغيّر ولا الانقسام. فالمادة الأولية هي مجموع تلك الذرات الصلبة والجواهر الفردة. وأما الظواهر الطبيعية - ككون شيء إنساناً أو حيواناً أو نباتاً - فهي ناتجة عن انتقال تلك الجواهر الفردة من مكانٍ إلى آخر. ويعتقد أصحاب هذه الفلسفة بالإدراكات الصحيحة المطلقة، وأن أدوات الإدراك، كالحسّ، ليس لها دورٌ إلاّ كونها وسائل انتقال من الخارج إلى الذهن. وقد تبنى هذا المنهج جُلُّ الفلاسفة الماديين في القرن الثامن عشر الميلادي^(١١).

٢. **المادية الديالكتيكية (الجدلية):** وهي النظرية العامة للحزب الماركسي اللينيني. وقد سُمّيت بالمادية لأن أسلوبها في النظر إلى حوادث الطبيعة، أو طريقتها في البحث والمعرفة، هي ديالكتيكية؛ ولأنّ تعليلها حوادث الطبيعة وتصوّرها لهذه الحوادث، أي نظريتها، هي مادية^(١٢).

وهذه الفلسفة الديالكتيكية تختلف - في العمق - عن الرؤية أو الفلسفة المادية الميكانيكية (العلمية) التي ترجع علة الحدث إلى داخل الذات، بينما تحيل الفلسفة الميكانيكية كلّ حدث أو سيرورة إلى سبب خارج الذات. وهذه النظرية - التي باتت مذهباً فلسفياً - ادّعى أنصارها أنها تنطبق على كلّ شيء، وعلى نطاقٍ شامل. وقد أدّى ذلك، كما هو متوقّع، إلى قدرٍ كبير من التفكير النظري الفلسفي، على الطريقة الهيجيلية، حول مسائل كان من الأفضل تركها - كما يقول الفيلسوف برتراندرسل^(١٣) - للبحوث العلمية التجريبية. ويظهر أول مثال لذلك في كتاب إنجلز

«ضد دورنج/دوهرنج - duhring - anti»، الذي انتقد فيه نظريات الفيلسوف الألماني دورنج.

ولم يكتفِ ماركس (منظر الفلسفة الديالكتيكية الجدلية والتاريخية) بتحديد موقف فلسفي وعلمي - كما يُزعم - من ظواهر الوجود والحياة على الصعيد العلمي، بل جرى توسيع نطاق مبادئها (الديالكتيكية) حتى تشمل دراسة الحياة الاجتماعية، وتطبّق هذه المبادئ على حوادث الحياة الاجتماعية والاقتصادية ومجمل فعاليات النشاط البشري الأخرى، أي على درس المجتمع، وعلى درس تاريخ المجتمع، معيداً (ماركس) كلّ التطورات فيه إلى الجدل والديالكتيك الذاتي الأساسي عندها وهو النشاط الاقتصادي. فالتطور السياسي، والحقوقى، والفلسفي، والديني، والأدبي، والفني، يرتكز - كما يرى أنجلز - على التطور الاقتصادي^(١٤).

تاريخياً، ظهرت الفلسفة الديالكتيكية (الجدلية) في القرن التاسع عشر، وتعامل روّادها مع الكون ككلّ مادّي متماسك ودينامي، مؤكّدة على تبادل التفاعل بين العناصر (حيث يصبح كلّ فعل سبباً بدوّره، والعكس صحيح)، وحيث يؤدي تراكم التغيّرات الكميّة للحياة إلى تغيّرات نوعية في الوجود؛ ممّا يعني - ضمن إطار ذلك - التصوّر للواقع، الحلّ التدريجي للتناقضات الداخلية كأساس للتاريخ. من تصور كهذا جاءت المادية التاريخية كمفهوم (ماركسي) مطبّق على التاريخ كتحصيل حاصل، وكإحدى النتائج الرئيسيّة للمادية الجدلية. لذلك نراها تركز على أهمية العامل الاقتصادي في الوجود الإنساني (لأن ما يعرف بالإنسان عملياً هو ما ينتجه من أدوات كينونته)، وتوكّد على أن ما يميّز التاريخ هو الصراع الطبقي، الناجم أيضاً عن العلاقات الاقتصادية بين البشر. لكن يبقى أن هذه البنية التحتية الاقتصادية لا تعيّن تعييناً ميكانيكياً تطوّر البنى الفوقية. فبالعكس، يجب التفكّر في تفاعلها المتبادل، وذلك على الرغم من بقاء العامل الاقتصادي هو العامل الحاسم في نهاية الأمر^(١٥).

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه التوفيقى الذي اعترف بطرفي المشكلة التي استشكلها، لكنّه أقصى الطرف الثاني، وهو الدّين، من ميدان المعرفة البشرية، وربطه بالوجدان القلبي المجرّد من معنى العقل والتعلّل.

وقد بلور هذا الاتجاه الموقف العام للفكر الغربي المعاصر من الدين والوحي. فقد أصبح مفهوم الدين عند الغربيين مثل: مفهوم الأدب والفنّ القائم على معايير ذاتية، ترفض إقامة البراهين العقلية على صدقها، ويستحيل الإقناع بصدقها إقناعاً عقلياً.

وقد ذهب إلى هذا الاتجاه كثيرٌ من الفلاسفة الغربيين على اختلاف اتجاهاتهم الفلسفية. ومنهم، على سبيل المثال^(١٦): باسكال، وإيمانويل كانت (عمانوئيل كانط)، وبرتراند رسل، وجورج سنتيانا.

إذن، يتضح مما تقدم أنّ هناك مراحل وأدواراً عدّة عبر التاريخ الإنساني مرت بها «الفكرة المادية» بتطوّرات متتالية عديدة مختلفة، حيث كان هناك فلاسفة تبنّوا «المادية» منهجاً حتى في فترة ما قبل الميلاد (من دون أن يظهر هذا التبنّي كخطّ معرفي معياري رصين). وتابعهم على هذا المنوال والخطّ فلاسفة محدثون ومعاصرون. وقد تميّزت المادية القديمة عن المعاصرة والحديثة من حيث إنّ الفلاسفة القدماء كانوا يفسّرون الوجود الخارجي تفسيراً مادياً مطلقاً كأنطباع من الحواس المادية. فالأشياء لها وجود خارجي مستقلّ عن إدراكنا لها، أو أنّ إدراكنا للأشياء لا يؤسّس وجودها بأيّ حال، ومن ثمّ فقد تمّ تفسير الموجودات كلّها بالمادة. وأما الفلاسفة الماديون في العصر الوسيط فقد قالوا بوجود علمٍ فيزيائي، أو بالتحديد وجود علم ميكانيكي، يدرس انتقال الأجسام في المكان، وأيضاً وجود دينامية كونية للعلم الرياضي الذي أصبح نموذجاً للمعرفة بالنسبة لكلّ العلوم ابتداءً من هذه المرحلة. وأما الفلاسفة المحدثون فقد حاولوا إيجاد رابطٍ بين الأشياء وبين إدراكنا لها، ليخرجوا بنتيجة مفادها: إنّنا لا ندرك سوى المحسوسات، وإنّ التجربة العقلية هي أساس معرفتنا، وإنّ المحسوس هو الحقيقة، بما يعني أنّهم لم يجعلوا للعالم الخارجي وجوداً مستقلاً عن إدراكنا.

وربما يتسنى لنا مستقبلاً استكمال البحث في هذا المجال (العقلي)، الذي أسّست له الفلسفة الإسلامية تأسيساً جيداً، تميّزت به عن غيرها.

المواش

(١) يقول والتر ستيس في كتابه «الدين والعقل الحديث» عن هيمنة الديني على العصر الوسيط: «...في استطاعتنا أن نقول أن (صورة العالم) عند رجل العصر الوسيط قد سيطر عليها الدين... ولم يكن هناك خلال العصور الوسطى ما يمكن أن نطلق عليه اسم العلم... ويمكن التذكير ببعض الوقائع المعروفة جيداً. فقد كان للنظرية الجيوسنترية (مركزية الأرض) طوال العصور الوسطى سيطرة لا تناقش. فالأرض تقف بلا حركة في مركز الكون، وتدور الشمس والقمر والكواكب والنجوم حولها، متخذة شكل الدوائر... إلى أن جاء كوبرنيكوس الذي ساوره الشك في ذلك...» (راجع: والتر ستيس، «الدين والعقل الحديث»: ٢٣ - ٢٤، ترجمة وتعليق وتقديم: أ. د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مديبولي، القاهرة، طبعة عام ١٩٩٨م).

(٢) يمكن مراجعة كتاب: عبد الرحمن بدوي، «من تاريخ الإلحاد في الإسلام»: ٣٦ - ٤٤، ١٩٤٥م.

(٣) محمد بن إسحاق النديم، «كتاب الفهرست لابن النديم في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم». مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ٢٠٠٩م.

(٤) وقد جاء في الأحاديث: «لا تسبوا الدهر؛ لأن الدهر هو الله». وقد ورد الحديث في كثير من كتب التراث، ككتاب صحيح مسلم، الألفاظ من الأدب وغيرها، الحديث (٢٢٤٦)؛ سنن أحمد بن حنبل (٢: ٢٧٥، ٣١٨)، وسنن مالك، الجامع، الحديث (١٨٤٦).

(٥) طبعاً هذا الحديث الذي يذكره القرآن على لسان الدهريين يدل على حالة تخمين ظني (أسطوري تخيلي)، ولا يقوم على أساس عقلي أو مصداق عقلائي. أي لا يبني على علم وبينة صريحة، وليس له من غاية سوى إثارة أسئلة وتفجير إشكالات وجدالات مستمرة بلا أي طائل، سوى الشك بغاية الشك ذاته، دون البناء العقلي البرهاني اللاحق. بما يعني أن السؤال القائم على التخيل والظن لن يغير في الواقع على المستوى المطلوب؛ لأن الظن لا يولد حقيقة، ولا يغني عن الحق شيئاً. وموضوع على هذه الدرجة العالية والحيوية من الأهمية - الشك بوجود الله - لا بد من أن يكون مبنياً وقائماً على أساس متين، وأن تكون أدلته وبراهينه قوية وحاضرة.

(٦) يتحدث صاحب الملل والنحل (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني)، في كتابه الملل والنحل، عن الدهريين، ويسميه بـ «معطلة العرب». ويميزهم بثلاث مجموعات:

١. مجموعة تنكر الخالق والبعث.
 ٢. مجموعة تقر بالخالق، وتنكر البعث.
 ٣. مجموعة تقر بالخالق والخلق الأول، وتنكر الرسل.
- (راجع: برهان الدين دلو، «جزيرة العرب قبل الإسلام» ٢: ٦٢١ - ٦٢٣، منشورات آنيب - الجزائر، وبيروت - دار الفارابي، ٢٠٠٤م).
- (٧) ج. لويس، «مدخل إلى الفلسفة»: ١١٨ - ١١٩، ترجمة: أنور عبد الملك، الدار المصرية للكتب، القاهرة، ١٩٥٧.

(٨) عبد الرحمن بدوي، «موسوعة الفلسفة»: ٤٠٧.

(٩) أوليفيه شالين، «فرنسا في القرن الثامن عشر»: ٢٢٨، دار بيلان، باريس - فرنسا، ٢٠٠٦.

- (١٠) عبد الله بن نافع الدعجاني، «جدلية العقل والدين بين الفكر الغربي والدين الإسلامي»: ١٨٥، دار جداول للنشر، دمشق، ط١، ٢٠١٣م.
- (١١) جعفر السبحاني، «نظريّة المعرفة»: ١١٨، (بقلم: الشيخ حسن محمد مكي العاملي). الدار الإسلامية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.
- (١٢) جوزف ستالين، «المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية»: ١٧، تقديم: خالد بكداش، المكتبة الاشتراكية، دار دمشق للطباعة والنشر، ٢٠٠٧.
- (١٣) برتراند رسل، «حكمة الغرب» ٢: ١٩٦، ترجمة: د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، رقم الكتاب: ٣٦٥، تموز ٢٠٠٩.
- (١٤) فريدريك أنجلز، «رسائل حول المادية التاريخية ١٨٩٠ - ١٨٩٤»: ٢٥.
- (١٥) جوزيف ستالين، «المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية»: ٤٤، دار التقدم، موسكو، ١٩٣٨م.
- (١٦) عبد الرحمن بدوي، «مدخل جديد إلى الفلسفة»: ٢١٤ (بتصرف)، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٩م.

حبس الكفيل في الأمور المالية

بين الفقه الإمامي والقانون المدني الإيراني

- (*) د. حسين داورزني
(**) د. علي آل بويه
(***) د. محمد حسين بياتي

طرح المسألة

الكفالة عقدٌ يلتزم بموجبه أحد الطرفين إحضار شخص ثالث للطرف الآخر، فيصطلح على الملتزم بالكفيل وعلى الشخص الثالث بالمكفول، وعلى صاحب الحق بالمكفول له.

الكفالة قد تكون مطلقة؛ وقد تكون مقيدة بمدّة. ففي الصورة الأخيرة لا بُدَّ أن تكون المدّة منضبطة، ولا يحقّ للمكفول له أن يطلب من الكفيل إحضار المكفول قبل حلول الأجل، وذلك بخلاف الكفالة المطلقة، حيث يحقّ له أن يطلب من الكفيل إحضار المكفول في أيّ زمان.

إذا أحضر الكفيل المكفول في الزمان والمكان الذي قد التزم بتسليمه فيهما تبرأ ذمّته؛ وأمّا إذا لم يعمل بمقتضى التزامه بحبس إلى أن يحضر المكفول أو يؤدي بنفسه ما يكون على ذمّة المكفول للمكفول له. والسؤال الرئيسي في المقام، والذي تكون هذه المقالة بصدده الإجابة عنه، هو: ما هي شرائط حبس الكفيل بحسب

(*) أستاذ مساعد في قسم الفقه وأصول القانون الإسلامي في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة طهران.

(**) أستاذ مساعد في قسم الفقه وأصول القانون الإسلامي في جامعة «آزاد إسلامي».

(***) أستاذ مساعد في قسم الفقه وأصول القانون الإسلامي في جامعة عدالت.

الروايات ورؤية الفقهاء الإماميين؟ وهل يحبس الكفيل حتى يحضر المكفول أو يخلي سبيله إن أدى بنفسه دين المكفول إلى المكفول له؟ وهل يوجب عدم الوفاء بالالتزام من ناحية الكفيل أن يحكم عليه بالسجن؟

حبس الكفيل في الفقه الإمامي

إذا طلب المكفول له من الكفيل أن يحضر المكفول، فامتنع الكفيل عن ذلك، فهل يحبس الكفيل إلى أن يؤدي الحق أو يعاقب عليه بغرامة مالية فحسب، من دون أن يحبس؟ وردت روايات صحيحة تنص على أن للقاضي حبس الكفيل في هذه الصورة. وقد أفتى جملة من فقهاء الشيعة وفق هذه الروايات، ومنهم: الشيخ الصدوق وسائر الديلمي والشيخ الطوسي والمحقق والعلامة الحلبيان والشهيدان وغيرهم. فمن بين الروايات الآتية تكون إحداها فقط - وهي الرواية المنقولة في دعائم الإسلام - مشعرة بتخيير الكفيل بين الإحضار والأداء؛ بينما سائر الروايات تدل بالصراحة على حبس الكفيل إلى أن يحضر المكفول. ويرتفع التنازع المزبور إما بحمل سائر الروايات على رواية الدعائم؛ وإما بالقول بالتخيير.

ففي الدعائم: «عن أبي جعفر محمد بن علي^{عليه السلام} أنه قال: إذا تحمّل الرجل بوجه الرجل إلى أجل، فجاء الأجل من قبل أن يأتي به، وطلب الحمالة، حبس، إلا أن يؤدي عنه ما وجب عليه إن كان الذي يطلب به معلوماً، وله أن يرجع به عليه، وإن كان الذي قد طلب به مجهولاً ما لا بدّ فيه من إحضار الوجه كان عليه إحضاره إلا أن يموت، وإن مات فلا شيء عليه»^(١).

وفي مسند زيد: «...زيد بن علي، عن أبيه، عن جدّه، عن علي^{رضي الله عنهم}، أنّ رجلاً كفّل لرجل بنفس رجل فحبسه حتى جاء به»^(٢).

وفي وسائل الشيعة: «محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن الحسن بن موسى الخشّاب، عن غياث بن كلوب بن فيهس البجلي، عن إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه^{عليه السلام}، أن علياً^{عليه السلام} أتى برجل كفّل برجل بعينه، فأخذ بالمكفول، فقال: احبسوه حتى يأتي بصاحبه»^(٣).

يقول العلامة المجلسي حول هذه الرواية، في ملاذ الأخيار: «حسن أو موثّق. قوله:

بعينه: قال الوالد العلامة قدس الله روحه: أي ببدنه. ويمكن أن يقرأ بعينه بكسر العين، أي: بسبب سلف أو نسيئة. انتهى. والباء في قوله: بالمكفول سببية، أي: أخذ الكفيل بسبب المكفول^(٤).

ووردت في وسائل الشيعة أربع روايات بضمون أن علياً عليه السلام كان يحبس الكفيل إلى أن يحضر المكفول^(٥).

وقد عمل فقهاء الشيعة بضمون هذه الروايات، وأفتوا بأنه لو امتنع الكفيل من تسليمه ألزمه الحاكم به؛ فإن أبي فللمستحق طلب حبسه من الحاكم حتى يحضره أو يؤدي ما عليه إن أمكن أدائه عنه، كالدين؛ فلو لم يمكن، كالتقصاص والزوجية والدعوى بعقوبة توجب حداً أو تعزيراً، ألزم بإحضاره حتماً مع الإمكان، وله عقوبته عليه كما في كل ممتنع من أداء الحق مع قدرته عليه، فإن لم يمكنه الإحضار وكان له بدل، كالدية في القتل وإن كان عمداً، ومهر مثل الزوجة، وجب عليه البدل. وقيل: يتعين إلزامه بإحضاره إذا طلبه المستحق مطلقاً؛ لعدم انحصار الأغراض في أداء الحق، وهو قوي. ثم على تقدير كون الحق مالاً، وأداه الكفيل، فإن كان قد أدى بإذنه رجع عليه؛ وكذا إن أدى بغير إذنه مع كفالاته بإذنه وتعذر إحضاره، وإلا فلا رجوع^(٦). قال الشيخ الصدوق: «وإذا كان لرجل على صاحبه حق فضمنته بالنفس فعليك تسليمه، وعلى الإمام أن يحبسك حتى تسلمه؛ وإن ضمنته بالمال^(٧). قال الشيخ الطوسي: «ومن ضمن لغيره نفس إنسان إلى أجل معلوم بشرط ضمان النفوس، ثم لم يأت به عند الأجل، كان للمضمون له حبسه حتى يحضر المضمون، أو يخرج إليه مما عليه^(٨). واشترط في كتابه المبسوط تخلية سبيل الكفيل بتسليمه للمكفول. وصرح في الخلاف بحبسه الدائم. والذي يبدو بالنظر اختصاصه بموارد القتل أو المفاسد الاقتصادية الهائلة.

قال في المبسوط: «إذا تكفل لكفل خ ل رجل ببدن رجل لرجل عليه مال أو يدعى عليه مالاً... وإن امتنع من تسليمه حبس حتى يسلم^(٩). وقال في الخلاف: «إذا تكفل ببدن رجل، فغاب المكفول به غيبة يعرف موضعه، ألزم الكفيل إحضاره، ويمهل مقدار زمان ذهابه ومجيئه لإحضاره، فإن لم يحضره بعد انقضاء هذه المدّة المذكورة حبس أبداً حتى يحضره أو يموت. وبه قال جميع من أجاز الكفالة

بالبدن»^(١٠). ذهب يحيى بن سعيد إلى انحصار عقوبة الكفيل في الحبس، ولا يرى شيئاً آخر عليه من الحقّ أو المال^(١١). وذهب الشيخ البهائي إلى أنه يحكم على الكفيل في صورة عدم إحضاره للمكفول بالحبس أو أداء الحقّ الذي يكون على ذمّته^(١٢). وقد قسّم سلار الديلمى في المراسم الكفالة إلى قسمين: الكفالة العقدية؛ والكفالة القهرية، وحصر حبس الكفيل في الكفالة العقدية، قال: «أما الكفالة فعلى ضربين: أحدهما: كفالة اقتضاها عقد؛ وكفالة قهر. فأما التي بالعقد فأن يتكفل رجل بوجهه إلى أجل معلوم. وإن جاء الأجل ولم يأت به بنفسه حبسه ليجيء به أو يخرج ممّا عليه»^(١٣). وذهب المحقّق الحلّي إلى أنّه لو امتنع الكفيل عن تسليم المكفول عنه يحبس حتى يحضر المكفول أو أدّى ما في ذمّته^(١٤). قال العلامة الحلّي في تذكرة الفقهاء: «إذا كانت الكفالة حالة، أو مؤجلة وحلّ أجلها، فإن كان المكفول به حاضراً وجب على الكفيل إحضاره إذا طلبه المكفول له، فإن حضره، وإلا حبس؛ وإن كان غائباً فإن كان موضعه معلوماً يمكنه رده منه أمهل الكفيل بقدر ذهابه ومجيئه، فإذا مضى قدر ذلك ولم يأت به من غير عذر حبس، ولا يُحبس في الحال. وبه قال عامّة أهل العلم»^(١٥). وقال صاحب مفتاح الكرامة بعد نقل كلام العلامة الحلّي: «كما في النهاية والسرائر والشرائع والنافع والتحرير والإرشاد واللمعة والروضة، وظاهر هذه الكتب أنه إذا أدى ما عليه وجب على المكفول له القبول، ويبرأ الكفيل بذلك. وفي (التذكرة وجامع المقاصد) أنه إذا لم يرضَ بدفع المال، وطلب إحضاره، ألزمه الحاكم بإحضاره»^(١٦). ثمّ قال موضّحاً لكلام العلامة الحلّي رحمته في قواعد الأحكام: «فيجب بالكفالة السعي في إحضارها، فلو لم يحضرها حبس لا غير»^(١٧).

كلام صاحب الجواهر

قال صاحب الجواهر في ذيل عبارة المحقّق الحلّي: «لا إشكال ولا خلاف في أن للمكفول له مطالبة الكفيل بالمكفول عنه عاجلاً إن كانت الكفالة مطلقة أو معجّلة، وبعد الأجل إن كانت مؤجلة، فإن سلّمه تسليمًا تامًّا، بحيث يتمكن المستحقّ منه فقد برئ ممّا عليه من حقّ الكفالة؛... وإن امتنع الكفيل عن ذلك كان له حبسه عن الحكم، بل وعقوبته عليه حتى يحضره، أو يؤدّي ما عليه، كما عن النهاية،

والسرائر، والنافع، والتحرير، والإرشاد، والمصنّف، والروضة»^(١٨).

إشكال صاحب الجواهر

قد استشكل صاحب الجواهر على القول بتخيير الكفيل بين إحضار المكفول وبين أداء دينه بنفسه، فقال: «إلا أنها كما ترى، ليس في شيء منها التخيير بين الإحضار والأداء؛ إذ قد يكون له غرض لا يتعلق بالأداء، أو بالأداء من الغريم لا من غيره»^(١٩).

قال صاحب الحقائق: «أما لو امتنع التسليم فقد عرفت من الأخبار المتقدمة أن للحاكم حبسه حتى يحضره. والأصحاب قد ذكروا هنا أن للحاكم حبسه حتى يحضره، وله عقوبته عليه، كما في كلّ ممتنع عن أداء الحق. وفيه: إن غاية ما دلّت عليه الأخبار المتقدمة هو الحبس حتى يحضره، وهذا كافٍ في عقوبته، فلا معنى لعقوبته زيادة على ذلك؛ لعدم الإذن فيه شرعاً»^(٢٠). يرى صاحب الرياض أنّه إذا امتنع الكفيل من تسليمه ألزمه الحاكم به، فإنّ أبي كان للمكفول له طلب حبسه منه حتى يحضر الغريم، أو يؤدّي ما عليه إن أمكن أدائه عنه، كالدين؛ فلو لم يمكن، كالتقاص والزوجيّة والدعوى لعقوبة توجب حداً أو تعزيراً، ألزم بإحضاره حتماً مع الإمكان، وله عقوبته عليه، كما في كلّ ممتنع من أداء الحقّ مع قدرته. فإنّ لم يمكنه الإحضار، وكان له بدلٌ، كالدية في القتل وإن كان عمداً أو مهر مثل الزوجة، وجب عليه الإحضار»^(٢١). وبحسب رؤية الإمام الخميني عليه السلام كلّ من عليه حقّ مالي صحّت الكفالة ببدنه، ولا يشترط العلم بمبلغ ذلك المال. نعم، يشترط أن يكون المال ثابتاً في الذمة، فإنّ كان المكفول حاضراً وجب على الكفيل تسليمه إلى المكفول له، فإنّ سلّمه له بحيث يتمكّن منه فقد برئ مما عليه، وإنّ امتنع عن ذلك يرفع الأمر إلى الحاكم، فيحبسه حتى يحضره أو يؤدّي ما عليه في مثل الدين»^(٢٢). وفي وسيلة النجاة: «إذا تحققت الكفالة جامعة للشرائط جازت مطالبة المكفول له الكفيل بالمكفول عاجلاً إذا كانت الكفالة مطلقة أو معجّلة؛ وبعد الأجل إن كانت مؤجّلة. فإنّ كان المكفول حاضراً وجب على الكفيل إحضاره؛ فإنّ أحضره وسلّمه تسليمًا تاماً بحيث يتمكّن المكفول له منه فقد برئ مما عليه؛ وإنّ امتنع عن ذلك

كان له حبسه عند الحاكم حتى يحضره أو يؤدي ما عليه؛ وإن كان غائباً فإن كان موضعه معلوماً يمكن الكفيل رده منه أمهل بقدر ذهابه ومجيئه، فإذا مضى قدر ذلك ولم يأت به من غير عذر حبس^(٢٣). وفي موارد السجن: «إذا امتنع الكفيل عن تسليم المكفول يجبره الحاكم عليه؛ فإن امتنع يحق للمكفول له أن يطلب حبسه من الحاكم إلى أن يحضره أو يؤدي ما كان عليه إن كان يمكنه الأداء، كالدائن^(٢٤). يقول الطبسي: «وما يقال: إن التخيير بين الإحضار والأداء ليس في ما تقدم من الأخبار، إلا خبر الدعائم؛ إذ قد يكون للمكفول له غرض لا يتعلق بالأداء، أو لا يريده من غير المكفول، إنما يرد فيما لو كانت الكفالة في غير المال، وإلا بأن كان مالا فلا شك في انحلال عقد الكفالة بأداء الكفيل الدين، كما ينحل بتسليم المكفول أو بإبراء المكفول له أو بموت المكفول أو برفع المكفول له يده عن الكفالة، ومعه لا يبقى مجال لهذا الإشكال. أضيف إلى ذلك احتمال ورود الرواية مورد الغالب من عدم بذل الكفيل المال، كما احتمله في مفتاح الكرامة^(٢٥)».

حبس الكفيل بحسب رؤية القانون المدني

قررت المادة ٧٤٠ من القانون المدني: الكفيل يكون ملزماً بإحضار المكفول في الزمان والمكان الذي قد التزم بتسليمه فيهما، وإلا فعليه أن يؤدي الحق الثابت على ذمة المكفول إلى المكفول له^(٢٦). مفاد هذه المادة يكون منطبقاً مع رأي جمع من فقهاء الفريقين، من أنه إذا امتنع الكفيل عن إحضار المكفول يكون غارماً، وعليه أن يؤدي بنفسه ما يكون ثابتاً على ذمة المكفول. وتؤيد ذلك بعض روايات العامة أيضاً، مضافاً إلى أن العرف وبناء العقلاء يساعده، فإنه إذا أدى الكفيل حق المكفول له فلا يبقى مبرراً لإبقاء الكفيل في السجن.

قررت المادة ٧٤٣: إذا التزم الكفيل أن يدفع مالا إلى المكفول له في صورة عدم إحضاره للمكفول يجب عليه أن يعمل وفق ما التزم به^(٢٧). هذه المادة إنما تنص على لزوم وفاء الكفيل بما التزم به، ولا يتصدى لبيان حكم ما إذا لم يعمل الكفيل وفق التزامه. لو قيل بأنه لا يكون ثمة عقوبة في فرض عدم عمل الكفيل بتعهده، فيرد عليه حينئذ بأن التعهد المزبور سوف يفقد الخصيصة القانونية، ويبقى كوعده

• حبس الكفيل في الأمور المالية بين الفقه الإمامي والقانون المدني الإيراني

أخلاقياً مَحْضٌ، فيقع حقّ المكفول له في معرض التضییع والتفويت. فلا بُدَّ من فرض عقوبة على الكفيل - وهو يكون السجن بحسب الروايات - وبناءً على رأي بعض الفقهاء يجبر الكفيل أولاً بالأداء؛ فإن امتنع يحبس. يحاول الكفيل حينئذٍ إحضار المكفول بأيّ وجه ممكن؛ لئلا يتضرر بنفسه. ومن البديهيّ أنّ مَنْ يتقبّل الكفالة يلزم أن يكون عالماً بتبعاتها القانونية. وهذه التبعة بحسب الروايات والأدلة الأخرى هي الحبس.

آراء علماء العامّة حول حبس الكفيل في الأمور المالية

أجمع علماء العامّة على مشروعية الكفالة المالية^(٢٨). وصرّحوا بأنه لو لم يعمل المكفول بتعهده أو مات معسراً، وكان الكفيل قد امتنع عن إحضاره، فعلى الكفيل الغرامة. وأمّا إذا امتنع عن أداء الغرامة فهل يحبس إلى أن يؤدي الدين أو يثبت تعدّر إحضار المكفول؟ ذهب علماء الحنفية والشافعية إلى أنه يلزم الكفيل بإحضار المكفول؛ وأمّا إذا لم يحضره فلا يجبر على أداء الغرامة، بل إنّما يحبس حتّى يثبت تعدّر الإحضار أو يؤدي الدین^(٢٩).

جاء في أحكام السجن ومعاملة السجناء: «صرّحت الأحناف والشوافع بجواز حبس الكفيل؛ لأجل تخلّفه عمّا التزم بأدائه؛ لأنّ ذمّته قد انضمت إلى ذمّة المكفول بمطالبة المكفول له. فيجوز حبسه إلاّ أن يثبت إعساره. وهذا مقتضى كلام المالكية والحنابلة، بل قد نقل عليه إجماع الفقهاء»^(٣٠).

تسليم المكفول المحبوس بحسب رؤية فقهاء الشيعة

إذا كان المكفول محبوساً فهل يجب تسليمه أيضاً أم لا؟ فصلّ الفقهاء في ذلك بين ما إذا كان المكفول في سجن الحاكم الشرعي فيجب؛ وبين ما إذا كان المكفول في سجن ظالمٍ فلا يجب. وإليك أنظارهم: قال الشهيدان: «ويبرأ الكفيل بتسليمه تسليمًا تاماً بأن لا يكون هناك مانع من تسلّمه، كمتغلب، أو حبس ظالم، وكونه في مكان لا يتمكّن من وضع يده عليه»^(٣١). ويرى صاحب الجواهر وجوب تسليم المكفول فيما إذا كان في سجن حاكمٍ عادل؛ معللاً بإمكان استيفاء الحقّ

حينئذٍ. قال: «ولو كان المكفول محبوباً في حبس الحاكم العادل وجب تسلمه؛ لأنه متمكّن من استيفاء حقه منه؛ ضرورة أنه يرفع أمره إليه يخرجه من الحبس أو يطالبه وهو فيه وينهي أمره معه ولو بأن يحبسه على الحقيّن معاً»^(٣٢). وقال في شرائع الإسلام: «لو كان محبوباً في حبس الحاكم وجب تسلمه؛ لأنه متمكّن من استيفاء حقه؛ وليس كذلك لو كان في حبس ظالم»^(٣٣). وجاء في تحرير الأحكام: «وليس له أن يسلمه إياه محبوباً في حبس الظالم، كما قلنا؛ وله أن يسلمه محبوباً في حبس الحاكم، فإن طالب الحاكم بإحضاره أحضره مجلس الحكم، وحكم بينهما، ثم رده إلى السجن»^(٣٤). وقال في الحدائق الناضرة: «ولو كان في حبس الحاكم الشرعي لم يمنع ذلك تسليمه؛ للتمكّن من استيفاء الحق؛ بخلاف ما إذا كان في حبس الجائر. والفرق بينهما واضح في الأغلب؛ فإن الحاكم الشرعي لا يمنع من إحضاره ومطالبته بالحق، بخلاف الجائر... ثم إنه لو كان في حبس الحاكم الشرعي فطلبه الكفيل من الحاكم أمر الحاكم بإحضاره، وحكم بينهما؛ فإن انفصلت الحكومة بينهما رده إلى الحبس بالحق الأول؛ ولو توجه عليه حق يوجب الحبس حبسه أيضاً بالحقيّن معاً، وتوقّف فكّه على خلاصه من الحقيّن معاً»^(٣٥).

تسليم المكفول المحبوس بحسب رؤية العامة

صرّح مشهور فقهاء العامة بأن الكفيل لو تعهد بتسليم المكفول في مكان خاص، فحبس المكفول عند غير حاكم شرعي، لم يجز للمكفول له إلزام الكفيل بإحضار المكفول المحبوس؛ فإن كونه في حبس كذلك يكون مانعاً عن استيفاء الحق.

النتيجة

تحصل مما ذكرناه النتائج التالية:

١. إن المادة (٧٤١) من القانون المدني وإن لم تصرّح بحبس الكفيل في صورة عدم وفائه بما التزم به؛ إلا أنه يمكن إثبات ذلك بالروايات وبسائر الأدلة.
٢. ذهب جمع من علماء الشيعة والسنة إلى حبس الكفيل، وصرّحوا بإبقائه في

• حبس الكفيل في الأمور المالية بين الفقه الإمامي والقانون المدني الإيراني

السجن إلى أن يحضر المكفول، وقالوا: ليس عليه شيء آخر غيره، كأداء الحق. وتتوافق آراء هؤلاء مع مضمون عدّة من الروايات.

وذهب بعض آخر إلى تخيير الكفيل بين إحضار المكفول وبين أداء ما عليه من الحق.

٣. لا يحبس الكفيل إذا أثبت أنّ إحضار المكفول عنه لم يكن ممكناً له، كما إذا كان المكفول في حبس ظالم أو غائباً منقطعاً أو كان في مكان غير معلوم.

٤. شرائط حبس الكفيل بحسب رؤية الفريقين عبارة عن: أ. امتناع الكفيل عن تسليم المكفول في الأمور المالية؛ ب. مطالبة المكفول له حبس الكفيل؛ ج. كون الكفالة بإذن المكفول له وإجازته؛ د. كون الكفالة حالة أو مؤجلة وحلّ أجلها؛ هـ. عدم كون الكفيل في حبس حاكمٍ ظالم، وعدم كون المكفول غائباً منقطعاً لا يعرف مكانه.

وقد اشترط المالكية والحنابلة، مضافاً إلى ذلك، عدم إفسار المكفول عنه، فلو امتنع الكفيل عن إحضار المكفول عنه، فمات الأخير مُعسراً، حكم على الكفيل بالغرامة.

الموامش

- (١) التميمي المغربي، دعائم الإسلام ٢: ٦٤.
- (٢) البقال، مسند زيد: ٢٥٧.
- (٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٣: ١٥٦.
- (٤) المجلسي، ملاذ الأخيار ٩: ٥٥٥.
- (٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٣: ١٥٦، ح ٤، ٣، ٢، ١.
- (٦) الجبعي العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ١: ١٥٢ - ١٥١.
- (٧) الصدوق، المقنع: ٣٧٨.
- (٨) الطوسي، النهاية: ٣١٥.
- (٩) الطوسي، المبسوط ٢: ٣٣٧.

- (١٠) الطوسي، الخلاف ٣: ٢٢٢.
- (١١) الحلّي، الجامع للشرائع: ٣٠٣.
- (١٢) بهاء الدين العاملي، جامع عباسي: ٢٢٥.
- (١٣) سلار الديلمي، المراسم العلوية: ٢٠٠.
- (١٤) الحلّي، شرائع الإسلام ٢: ١١٥.
- (١٥) الحلّي، تذكرة الفقهاء ٢: ١٠٢.
- (١٦) العاملي، مفتاح الكرامة ٥: ٤٣٤.
- (١٧) المصدر السابق: ٤٢٩.
- (١٨) النجفي، جواهر الكلام ٢٦: ١٨٩.
- (١٩) المصدر نفسه.
- (٢٠) البحراني، الحدائق الناضرة ٢١: ٦٥.
- (٢١) الطباطبائي، رياض المسائل ٩: ٢٩٢.
- (٢٢) الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٣٦ - ٣٥.
- (٢٣) الإصفهاني، وسيلة النجاة ٢: ١٤٦.
- (٢٤) الطبسي، موارد السجن: ٤٣٢.
- (٢٥) المصدر نفسه.
- (٢٦) منصور، قانون مدني: ١٢٨.
- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) ابن قدامة، المغني ٤: ٦١٦؛ ابن حزم الأندلسي، المحلى ٢: ٣٢٧.
- (٢٩) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٩: ٥٤٧.
- (٣٠) حسن أبو غدة، أحكام السجن ومعاملة السجناء: ٢٠٥.
- (٣١) الجبعي العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية ٤: ١٥١.
- (٣٢) النجفي، جواهر الكلام: ٢٠١.
- (٣٣) الحلّي، شرائع الإسلام ٢: ١١٦.
- (٣٤) الحلّي، تحرير الأحكام ١: ٢٢٥.
- (٣٥) البحراني، الحدائق الناضرة ٢١: ٧٦.

«سدّ الذرائع وفتحها» و«مقدّمة الواجب والحرام» مقارنةً موضوعيةً وحكّميةً

أ. علي محمدي هويه (*)

د. أصغر آقا مهدوي (**)

التمهيد

منذ عصور قديمة، أصبحت مسألة «مقدّمات الواجب والحرام» أو «الوسائل المفضية إلى الواجب أو الحرام» معركةً للبحث بين علماء الشيعة والعامّة، وهو أنه إذا كان هناك وسيلة تفضي إلى الحرام فهل يمكن القول بحرمتها إذا لم يدلّ دليل خاصّ على حرمتها أو لا؟ وكثيراً ما يُطرح هذا البحث في كتب العامّة تحت عنوان: «سدّ الذرائع وفتحها»؛ وفي كتب الشيعة تحت عنوان: «مقدمة الواجب والحرام»؛ وكذلك يعتقد البعض أنه لا فرق بين هاتين المسألتين في كتب الشيعة والعامّة⁽¹⁾.

نحن في هذه المقالة نتابع هاتين المسألتين من ناحية الموضوع والحكم. في البداية ندخل في البحث عن عنوان: «مقدمة الواجب والحرام» في كتب الشيعة والعامّة. هل هذا العنوان موجودٌ في كتب العامّة أو لا؟ وبعبارةٍ أخرى: إن البحث حول مقدّمة الواجب والحرام هل ينحصر في عنوان «سدّ الذرائع وفتحها» أو لا، بل إن نفس عنوان «مقدّمة الواجب» موجودٌ في كتب العامّة. بعد التحقيق حول المراد من عنوان «المقدّمة» عند العامّة والشيعة نبيّن هل أن هناك فرقاً بين هذا العنوان في كتب الشيعة والعامّة أو

لا

(*) أستاذٌ في جامعة الإمام الصادق عليه السلام في طهران، متخصصٌ في الفقه والقانون.

(**) أستاذٌ في جامعة الإمام الصادق عليه السلام في طهران، له أعمالٌ ومصنّفاتٌ متعدّدة في مجال الفقه والقانون.

بعد ذلك نركز على مفهوم «سدّ الذرائع وفتحها» الذي ورد في كتب العامة، حتى يمكن لنا التمييز بين قاعدة «سدّ الذرائع وفتحها» و«مقدّمة الواجب والحرام»؛ لأنه - رغم أن العلماء بادروا إلى البحث عن هذين المفهومين وحكهما - لم يتبين نطاقهما الموضوعي بالضبط، وهما في حالة من الغموض. وإن هذا قد يؤدي إلى عدم الانضباط في تطبيق الحكم على المصاديق المختلفة، وإلى المغالطة في البحث عن حكمهما، والمقارنة بين حكمهما. فالبحث في هذه المقالة يدور حول المقارنة بين «سدّ الذرائع وفتحها» و«مقدّمة الواجب والحرام» من ناحية الموضوع والحكم. ويتبين أن مفهوم سدّ الذرائع أعمّ من المقدّمة المصطلح في الكتب الأصولية. ولأجل وضوح أكثر ندخل في قاعدة «الإعانة على الإثم»، والتحقيق الإجمالي حول مفهومها، والفرق بينها وبين مقدّمة الواجب والحرام؛ ليتبين أن بعض المصاديق المطروحة في البحث عن «سدّ الذرائع وفتحها» في كتب العامة يدخل في قاعدة الإعانة على الإثم. فالنتيجة أن قاعدة «سدّ ذرائع وفتحها» أوسع مفهوماً من «مقدّمة الواجب والحرام». وفي النهاية ندخل في البحث عن حكمهما، من وجهة نظر الشيعة والعامة، ونبيّن القول المختار.

وأما حول السير التاريخي لمسألة سدّ الذرائع فيمكن أن يقال: إنه يرجع إلى منتصف القرن الثاني الهجري. وأوّل مَنْ عرّفها كمصدرٍ لمعرفة الأحكام هو أنس بن مالك، إمام المذهب المالكي. وبعده توسّع هذا الاعتقاد بها كمصدرٍ للاجتihad. وأما في مذهب الإمامية فالسيد المرتضى وإمام الحرمين بادروا إلى البحث التفصيلي حول مقدّمة الواجب ضمن مباحث الأوامر في كتبهم الأصولية^(٧).

مقدّمة الواجب في كتب الإمامية وأهل السنّة

قد ذكر في بعض الكتب الأصولية في مذهب أهل السنّة بحث حول مقدّمة الواجب تحت عنوان: «مقدّمة الواجب»^(٣)، أو «ما لا يتمّ الواجب إلّا به هل يوصف بالوجوب»^(٤). ويبحث فيها هل الأمر بالشيء يستلزم وجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به أو لا؟ قال السبكي في شرحه على المنهاج: «وقولنا: ما لا يتمّ الواجب إلّا به يشمل بالوضع ثلاثة أشياء: الجزء والسبب والشرط، لكن الجزء ليس مراداً هنا؛ لأن الأمر بالكلّ أمرٌ به تضمناً، ولا تردّد في ذلك، وإنما المراد السبب والشرط، وأن الأمر بالشيء هل

• «سد الذرائع وفتحها» ومقدمة الواجب والحرام، مقارنة موضوعية وحكومية

يستلزم الأمر بسببه أو شرطه أو لا؟ ولذلك عبّر بعضهم بالمقدّمة، والمقدّمة خارجة عن الشيء، مقدّمة عليه، بخلاف الجزء؛ فإنه داخل فيه. والمختار وجوب السبب والشرط، كما ذكر المصنف^(٥). والمراد من السبب ما يستلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم. والمراد من الشرط ما يستلزم من عدمه العدم، بخلاف وجوده فهو لا يستلزم الوجود.

وأيضاً نرى في كتب الإمامية تقسيم المقدمة إلى: داخلية؛ وخارجية، وإخراج القسم الأوّل، الذي يسمّونه بالجزء عن البحث؛ على توجيهين: الأوّل: إنكار المقدّميّة للجزء رأساً؛ باعتبار أنّ المركّب نفس الأجزاء بالأسر، فكيف يفرض توقّف الشيء على نفسه؟! والثاني: بعد تسليم أنّ الجزء مقدّمة، ولكنّ يستحيل اتّصافه بالوجوب الغيري ما دام أنه واجب بالوجوب النفسي؛ لأنّ المفروض أنه جزء الواجب بالوجوب النفسي، وليس المركّب إلاّ أجزاءه بالأسر، فينبسط الوجوب على الأجزاء. وحينئذٍ لو وجب الجزء بالوجوب الغيري أيضاً لآتّصف الجزء بالوجوبين^(٦). وأيضاً نرى تقسيم المقدمة الخارجية إلى: عقلية؛ وشرعية؛ وعادية. وهذا يشمل الاقتضاء والشرط وعدم المانع والسبب. فعلى هذا - مع أن الإمامية قد بحثوا حول هذه المسألة بدقّة أكثر وتفصيل أشمل من العامّة - يمكن القول: إنه لا فرق بين «المقدّمة» في رأي العامّة والإمامية، وهو ما يشمل السبب والشرط، اللذين يمكن الجمع بينهما في عنوان: «المقدّمة الخارجية».

فبعد التحقيق حول مسألة مقدّمة الواجب ينبغي الغور في مسألة سدّ الذرائع وفتحها، الذي يعتبر إحدى مستندات العامّة في استنباط الأحكام الشرعية. قال محمد سلام مذكور: «الواقع أن الفقهاء جميعاً يأخذون بأصل الذرائع، مع اختلاف في مقدار الأخذ به، وتباين في طريقة الوصول إلى الحكم؛ إذ المشاهد في أحكام الفروع أن أكثر الفقهاء يعطي الوسيلة (الذريعة) حكم الغاية إذا تعيّنت الوسيلة طريقاً لهذه الغاية؛ أما إذا لم تتعّين لها فالمشهور عن الإمام مالك أنها تعتبر أصلاً للأحكام، ويقرب في ذلك الإمام أحمد، وتبعهما ابن تيمية وابن قيم...»^(٧).

ومثاله في الفتاوى الفقهية: عدم جواز بيع العينة. والعينة: شراء ما باع بأقلّ مما باع. وسُمي عينة لأن العين غير مقصودة في البيع، ولكنّ المقصود التدرُّع بها إلى ما

يشبه الربا. ومثاله: أن يشتري ثوباً من إنسان بعشرة دراهم إلى شهر، ثم يبيعه نقداً إلى نفس البائع بخمسة نقداً، فيحصل له خمسة حالاً، ويبقى في ذمته عشرة دراهم. فمَنْ قال بحرمة سدّ الذرائع يمنعون من هذا البيع، قائلين: إن هذا بيعٌ قصد منه التوسُّلُ به إلى الربا، فيمنع سدّاً للذريعة. وقال ابن فرحون: «من ذلك عقود الربا، وعقود العينة، وسلف جرّ منفعة، وما أشبهه. فكلّ هذه وما جرى مجراها يجب على الحاكم المنع منه ابتداءً إذا علم به، وفسخه إذا اطّلع عليه، مع تأديب مَنْ اعتاد تعاظمي هذه العقود»^(٨). وقال أيضاً: «ومن ذلك: زواج المسلم النصرانية في دار الحرب؛ لما يخشي على الذرية من التنصُّر. ومن ذلك: عقود الغرر؛ لأنها ذريعة إلى أكل المال بالباطل، كالعبد الأبق والبعير الشارد»^(٩). وبعد ذلك ندخل في أنه هل هناك فرقٌ بين مسألة سدّ الذرائع وفتحها وبين مقدّمة الواجب ومقدّمة الحرام أو لا؟

سدّ الذرائع وفتحها

الذرائع جمع الذريعة، ولها مدلولان: مدلول لغوي؛ ومدلول اصطلاحى. أما الذريعة في اللغة فبمعنى «الوسيلة»^(١٠)، أو بعبارةٍ أخرى: «الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء»^(١١). وأما معناها الاصطلاحى فقد اختلف فيه العلماء على أقوال: **الأول:** عرفها الشاطبي بأنه «التوسُّل بما هو مصلحة إلى مفسدة»^(١٢). **الثاني:** الذريعة «ما يتوصّل به إلى شيءٍ ممنوعٍ مشتمل على مفسدة»^(١٣). **الثالث:** الذريعة: الفعل الذي ظاهره أنه مباحٌ، وهو وسيلةٌ إلى فعلٍ محرّمٍ^(١٤). إلى تعاريفٍ أخرى لا مجال لها في هذا الاختصار.

لكن يردُّ على هذه التعريفات إشكالاتٌ، ومن جملتها: اقتصارها على الوسيلة المفضية إلى الحرام، مع أن الذريعة أعمّ من أن تكون وسيلة للحرام أو غيره من الأحكام، كما يشعر قول العلامة أبي عباس شهاب الدين أحمد بن إدريس، الشهير بالقرافي، بأن الذريعة كما يجب سدّها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح^(١٥). فلذا يمكن أن نقول: إن أنسب التعاريف تعريفها بالوسيلة المفضية إلى الأحكام الخمسة^(١٦). وأما لو أضيف إلى الذريعة كلمة «سدّ»، وقيل: «سدّ الذرائع»، يكون هذا قرينةً على أن المراد هو الوسيلة إلى الحرام. ومن أن السدّ يقابل الفتح لو أضيف إلى

الذريعة كلمة «الفتح» يكون هذا قرينةً على أن المراد هو الوسيلة إلى الواجب. فالمراد من «سدّ الذرائع» المنع عن الوسائل المفضية إلى الحرام، ومن «فتح الذرائع» فتح الوسائل المفضية إلى الواجب.

«مقدمة الواجب والحرام» و«سدّ الذرائع وفتحها»

قيل: الظاهر هو أن هذا البحث هو نفس ما يبحث عنه في علم الأصول في مذهب الإمامية تحت عنوان: «مقدمة الواجب»، ولا فرق بين الذريعة والمقدمة^(١٧). ويؤيد ذلك ما قيل في التعليقة على الفرق الثامن والخمسين بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل، من كتاب الفروق، بعد قول المصنّف بأن حكم الوسائل حكم ما أفضت إليه من وجوب وغيره، فقال المحشّي: «قلت: جميع ما قاله في هذا الفرق صحيح، غير ما قاله من أن حكم الوسائل حكم ما أفضت إليه من وجوب وغيره؛ فإن ذلك مبنيٌّ على قاعدة: «إن ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب». والصحيح أن ذلك غير لازم في ما لم يصرح الشرع بوجوبه، والله تعالى أعلم»^(١٨). وفرّق الدكتور وهبة الزحيلي بين الذريعة والمقدمة، بأن المقدمة ما يتوقّف عليها وجود الشيء، ولولاها لما تمكّن أحدٌ من تحقيق الهدف المقصود؛ وأن الذريعة وإن كانت وسيلة للتوصّل إلى الشيء المقصود، لكنّ وجود الشيء المقصود لا يتوقّف عليها. فعلى سبيل المثال: إن ضرب الرجل في قوله سبحانه: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ (النور: ٣١) من باب الذريعة، لا من باب المقدمة؛ لأن افتتان الرجل بالمرأة لا يتوقّف على ضرب الرجل، بل هو وسيلة إلى تلك المفسدة. لكنّه باطل؛ لأن ضرب الرجل أيضاً مقدمة لافتتان الرجل بها.

بيان ذلك: إن العلة والسبب لوجود الشيء ينقسم إلى قسمين: علةٌ منحصرة؛ وعلةٌ غير منحصرة، بمعنى أن وجود الشيء تارةً يتوقّف على تحقق «ألف» لا غير، ففي هذه الحالة يكون «ألف» علةً منحصرة لوجود المقصود؛ وتارةً يكون لوجود الشيء أسباب كثيرة، أحدها: «ألف»، ففي هذه الحالة تكون «ألف» علةً غير منحصرة. وفي نفس هذه الحالة إذا كانت الأسباب في عرض آخر، بمعنى أن كل سبب يستقلّ في إيجاد الشيء المقصود، فالسبب علةٌ تامة لوجود الشيء؛ وأما إن لم تستقلّ الأسباب في

إيجاد المقصود وإيجاده فيحتاج إلى اجتماع الأسباب، فكلّ سببٍ علّة ناقصة أو جزء العلة لوجود المقصود. بعد ذلك نقول: إن المقدمة تعمّ جميع هذه الأقسام، فضرب الرّجل أيضاً مقدّمة لافتتان الرّجل بها، غايته نقول: إنه مقدّمة غير منحصرة. فالظاهر عدم الفرق بين الذريعة والمقدّمة. فالمراد ما يتوقّف عليه وجود الشيء، سواء أكانت علّة تامّة للشيء أم جزء العلة، وسواء أكانت علّة منحصرة أم غير منحصرة.

والتحقيق أن للمقدمة إطلاقان:

الأوّل: المقدّمة بالمعنى الأخصّ، وهو نفس ما يبحث عنه في الكتب الأصولية تحت عنوان: «مقدّمة الواجب ومقدّمة الحرام».

الثاني: المقدّمة بالمعنى الأعمّ، وهو أعمّ من المصطلح الأوّل، ويشمل الإعانة على الإثم. وسبب الفرق بينهما سيّضح ضمن المباحث الآتية إن شاء الله، فنمرّ عنها. ويظهر ممّا ذكر في كتب أهل السنّة أن مفهوم سدّ الذرائع أعمّ من المقدّمة (بالمعنى المصطلح، أي المقدّمة بالمعنى الأخصّ) - وإن أطلق عليه «المقدّمة» (بالمعنى اللغوي أو الأعمّ)، فيشمل الإعانة على الإثم والسبب.

وأما ما قيل من أنه لا فرق بين «مقدّمة الواجب والحرام» وبين «سدّ الذرائع وفتحها» لو أُريد به دعوى التساوي بين هذين المفهومين، فكلّ ما يطرح في بحث سدّ الذرائع يمكن طرحه في بحث «مقدّمة الواجب والحرام»، فهذا لا يدلّ عليه ظاهر كلام الفريقين. وكما قلنا: إن «سدّ الذرائع وفتحها» أوسع مفهوماً من «مقدّمة الواجب والحرام». وربما يمكن القول: إن النسبة بين هذين المفهومين عمومٌ وخصوص مطلق.

وإليك بعض أمثلة سدّ الذرائع؛ حتّى ترى أنها لا تدخل في «مقدّمة الواجب والحرام» بل تدخل في قاعدة الإعانة وغيرها. ولكنّ قبل ذكر هذه الأمثلة ينبغي الإشارة إلى قاعدة الإعانة على الإثم.

قاعدة الإعانة على الإثم

الإعانة على الإثم معناها مساعدة الآثم وإعانتته في جهة تحقّق الإثم وصدور المعصية، سواء كانت مساعدة عملية أم مساعدة فكرية إرشادية^(١٩).

وكما هو واضح إن في القاعدة طرفين: الأول هو المعين؛ والثاني هو الآثم، وهو غير معين، خلافاً لمصطلح «المقدمة» المبحوث عنها في الكتب الأصولية؛ حيث إن له طرفاً واحداً، وهو الفاعل، الذي بنفسه يبادر إلى ذي المقدمة، وبعبارة أخرى: فاعل المقدمات هو نفسه فاعل الفعل الحرام. فمثلاً: إذا أتى شخصٌ بخمرٍ حتى يشرب بنفسه فهذا يدخل في بحث «مقدمة الحرام»، ولكن إذا أتى شخصٌ بخمرٍ حتى يشرب الآخرون فهذا وإن كان في الحقيقة مقدمة للحرام من جهة أن الشخص الأول وفر الخمر الذي هو (أي توفير الخمر) مقدمة لشربه، لكنه لا ينظر إليه من حيث مقدميته، بل ينظر إليه من حيث الإعانة على الإثم.

ولذا لو قلنا بأن مقدمة الحرام ليست بحرامٍ فلا ينافي قولنا بحرمة فعل المعين في المثال الثاني؛ لأنه غير ملحوظ من حيث مقدميته (بالمعنى الأخص)، بل يلاحظ من حيث الإعانة على الإثم، الذي هو عنوانٌ مستقلٌ في تعلق الحكم.

بعض الأمثلة المذكورة في باب سدّ الذرائع الخارجة عن بحث «مقدمة الحرام»

١. عدم جواز بيع الكراع والسلاح في أيام الفتنة؛ سداً لذريعة القتل والفساد، وعدم جواز بيعهما من الكفار. قال ابن فرحون: «وكذلك لا يجوز بيع آلة الحرب، من الكراع والسلاح والسروج والثروس ونحو ذلك مما يتقى به، للحريين؛ لما يتقى من تقويتهم بذلك على المسلمين»^(٢٠). ولكنّه لا يدخل في «مقدمة الحرام»؛ وهذا واضح بعد ما بيّناه من الفرق بين قاعدة الإعانة على الإثم وبين مقدمة الحرام. فهذا يدخل في قاعدة الإعانة على الإثم. وقد أشار إليه ابن قيم بعد ذكر هذا المثال في الوجه السابع والخمسون من أدلته على حرمة سدّ الذرائع، فقال «قال الإمام أحمد: نهى رسول الله ﷺ عن بيع السلاح في الفتنة، ولا ريب أن هذا سداً لذريعة الإعانة على المعصية... ومن المعلوم أن هذا البيع يتضمّن الإعانة على الإثم والعدوان، وفي معنى هذا كلُّ بيع أو إجارة أو معاوضة تُعين على معصية الله، كبيع السلاح للكفار»^(٢١).

٢. عدم جواز السفر بالمصحف إلى أرض العدو؛ خشية تلفه وتملكه ووقوعه بأيديهم.

٣. عدم جواز عقود الغرر. قال ابن فرحون: «ومن ذلك: عقود الغرر؛ لأنها ذريعة

إلى أَكْلِ الْمَالِ بِالْبَاطِلِ»^(٢٢).

وكما نشاهد فإن هناك موارد تطرح في موضوع سدّ الذرائع، لكنها لا تدخل في موضوع مقدّمة الحرام، بل تدخل في عناوين أخرى، كقاعدة الإعانة على الإثم أو السبب.

حتّى الآن بيّنا أن القائل بأنه لا فرق بين «مقدّمة الواجب والحرام» و«سدّ الذرائع وفتحها» لو كان يريد دعوى التساوي بين هذين المفهومين فهذا مردودٌ على ما أثبتناه. وأما لو كان يريد أنه لا فرق في الحكم بين «مقدّمة الواجب والحرام» وبين «سدّ الذرائع وفتحها» من حيثية خاصة لسدّ الذرائع، وهي حيثية مقدّميتها بالمعنى الأخصّ، فهذا صحيحٌ لا كلام فيه، أي إذا صدق على مصاديق سدّ الذرائع وفتحها عنوان مقدّمة الواجب والحرام فلا فرق بينهما من ناحية الحكم، فكلُّ ما حكمنا في بحث مقدّمة الواجب والحرام نحكم به في سدّ الذرائع وفتحها، ولذا قال محشّي كتاب الفروق: إن ذلك مبنيٌّ على قاعدة: «إن ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب»^(٢٣).

بعد بيان الفرق بين «مقدّمة الواجب والحرام» وبين «سدّ الذرائع وفتحها» من ناحية الموضوع والمفهوم ندخل في البحث عن حكمها. فلنقدّم أقسام الذريعة، مقدّمة على بيان حكمها.

أقسام الذريعة

وقد قسّمها ابن القيم إلى أقسام أربعة:

١. الوسائل الموضوعة للإفضاء إلى المفسدة، ومثالها: شرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، والزنّي المفضي إلى اختلاط المياه وفساد الفراش. وليس لهذه الأفعال ظواهر غير الإفضاء إلى المفسدة.

٢. الوسائل الموضوعة للأموح المباحة، إلّا أن فاعلها قصد بها التوسّل إلى المفسدة، ومثالها: فعل مَنْ يعقد النكاح قاصداً به التحليل، أو يعقد البيع قاصداً به الرّبا.

٣. الوسائل الموضوعة للأموح المباحة، والتي لم يقصد التوسّل بها إلى المفسدة، لكنها مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها. ومثالها: مسبة آله

• «سد الذرائع وفتحها» ومقدمة الواجب والحرام، مقارنة موضوعية وحكومية

المشركين بين ظهرانهم فيسبوا الله عدواً، وتزئ المتوفى عنها زوجها في زمن عدتها.
٤. الوسائل الموضوعية للمباح، وقد تفضي إلى المفسدة، ومصحتها أرجح من مفسدتها، ومثالها: النظر إلى المخطوبة والمشهود عليها، وكلمة الحق عند سلطان جائر^(٢٤).

أقوال العامة

يرى ابن قيم أن الوسيلة تأخذ حكمها مما تنتهي إليه. وملخص قوله: إنه لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بالأسباب فإذا حرم الله تعالى شيئاً يجب أن يحكم بحرمة جميع ما يوصل إليه، ولو لم يحكم بحرمتها لكان ذلك نقضاً للغرض والتحرير وإغراء للنفوس، وهذا قبيح، والقبيح لا يصدر من الشارع. فإذن يقول - أعني ابن قيم - بتحريم الأقسام الأربعة المذكورة، عدا القسم الرابع؛ لأن مصلحته أكثر من مفسدته.

ويُلاحظ عليه: إن مصب القاعدة حسب ما يشهد عليه الفروع المترتبة عليها هو الفعل المباح الخالي عن المفسد، غير المحكوم بالحرمة، إذا وقع ذريعةً للحرام وما فيه المفسدة. وأما لو كان الفعل ذا مفسدة، وبالتالي أمراً محرماً بالذات، ومع ذلك وقع ذريعةً لحرام آخر، فهو خارج عن الكلام؛ لأن الغاية من القاعدة إثبات الحرمة عليه، والمفروض أنه حرام نفسي، وإثبات الحرمة عليه يكون تحصيلاً للحاصل^(٢٥). وبذلك يخرج القسم الأول من الأقسام الأربعة من تحت القاعدة؛ لأنه في نفسه حرام، ولا حاجة في عروض الحرمة عليه. على أن القسم الرابع خارج عن إطار القاعدة، كما هو رأيه. فإذن البحث كلُّ البحث حول القسمين الثاني والثالث، وهو: هل يمكن أن نقول كقاعدة عامة في هذين القسمين: إن الوسيلة تابعة للمفضى إليه حكماً أو لا؟ وأما المالكية والحنابلة فقالوا بتحريم خصوص القسم الثاني منها^(٢٦).

الأدلة على الحكم

استدلَّ القوم على حجّية سدّ الذرائع وفتحها بالأدلة الأربعة، أعني: الكتاب والسنة والعقل والإجماع. وكلُّها باطلة. وسيأتيك بيان ذلك:

الاستدلال بالكتاب والسنة

استدل بالكتاب والسنة على قاعدة سد الذرائع وفتحها بطريق الاستقراء، أي إنه - أعني ابن القيم - أحصى كثيراً من الآيات والروايات التي تتحد فيها المقدمة مع ذبها في الحكم.

الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: ١٠٨)، فقال: فَحَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى سَبَّ آلِهَةِ الْمُشْرِكِينَ - مَعَ كَوْنِ السَّبِّ غَيْظًا وَحَمِيَّةً لِلَّهِ وَإِهَانَةً لِآلِهَتِهِمْ - لِكُونِهِ ذَرِيعَةً إِلَى سَبِّهِمُ اللَّهُ تَعَالَى، وَكَانَتْ مَصْلَحَةٌ تَرَكُّ مَسَبَّتِهِ تَعَالَى أَرْجَحَ مِنْ مَصْلَحَةِ سَبِّهَا لِآلِهَتِهِمْ. وَهَذَا كَالْتَشْبِيهِ بَلْ كَالْتَصْرِيحِ عَلَى الْمَنْعِ مِنَ الْجَائِزِ؛ لِئَلَّا يَكُونَ سَبَبًا فِي فِعْلٍ مَا لَا يَجُوزُ.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ (النور: ٣١)، فقال: فَمَنْعَهُنَّ مِنَ الضَّرْبِ بِالْأَرْجُلِ، وَإِنْ كَانَ جَائِزًا فِي نَفْسِهِ؛ لِئَلَّا يَكُونَ سَبَبًا إِلَى سَمْعِ الرَّجَالِ صَوْتِ الْخَلْجَالِ، فَيُثِيرُ ذَلِكَ دَوَاعِيَ الشَّهْوَةِ مِنْهُمْ إِلَيْهِ.

الثالث: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ أَذْنُكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ﴾ (النور: ٥٨)، أَمَرَ تَعَالَى مَمَالِكِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ لَمْ يَبْلُغْ مِنْهُمْ الْحُلُمَ أَنْ يَسْتَأْذِنُوا عَلَيْهِمْ فِي هَذِهِ الْأَوْقَاتِ الثَّلَاثَةِ؛ لِئَلَّا يَكُونَ دُخُولُهُمْ هَجْمًا بَغَيْرِ اسْتِئْذَانٍ فِيهَا ذَرِيعَةً إِلَى إِطْلَاعِهِمْ عَلَى عَوْرَاتِهِمْ وَقَتِ إِقَاءِ ثِيَابِهِمْ عِنْدَ الْقَائِلَةِ وَالنُّومِ وَالْيَقِظَةِ، وَلَمْ يَأْمُرْهُمْ بِالِاسْتِئْذَانِ فِي غَيْرِهَا، وَإِنْ أَمُكِنَ فِي تَرْكِهِ هَذِهِ الْمَسْئِدَةَ؛ لِنُدُورِهَا وَقِلَّةِ الْإِفْضَاءِ إِلَيْهَا، فَجَعَلَتْ كَالْمُقَدَّمَةِ.

الرابع: إِنَّهُ ﷺ حَرَّمَ الْخُلُوةَ بِالْأَجْنِبِيَّةِ، وَكَوَى فِي إِقْرَاءِ الْقُرْآنِ، وَالسَّفَرِ بِهَا، وَكَوَى فِي الْحَجِّ وَزِيَارَةِ الْوَالِدَيْنِ؛ سَدًّا لِذَرِيعَةٍ مَا يُحَاذِرُ مِنَ الْفِتْنَةِ وَغَلَبَاتِ الطَّبَاعِ.

الخامس: مَا رَوَاهُ حُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «مِنَ الْكِبَائِرِ شَتْمُ الرَّجُلِ وَالِدِيهِ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَهَلْ يَشْتُمُ الرَّجُلُ وَالِدِيهِ؟ قَالَ: نَعَمْ، يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ، وَيَسُبُّ أُمَّهُ فَيَسُبُّ أُمَّهُ». مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ (٢٧).

واستقرأ ابن قيم ما يقارب المائة من الآيات والروايات؛ ليثبت أن الشارع دائماً يعطي الوسائل دائماً حكم ما تنتهي إليه، أو بعبارة أخرى: ليثبت اتحاد المقدمة مع ذبها في الحكم. فلو قلنا بحججته فني مورد لم نجد دليلاً على حرمة الذريعة أو

المقدمة نحكم بحرمتها إذا كانت الغاية محرمة.

ويُلاحَظ عليه:

أولاً: في الأمثلة المذكورة لا يعلم أن حرمة المقدمة من جهة أنها مقدمة الحرام، أي من جهة مقدميتها، أو من جهة أن لها مفسدة ذاتية، وبعبارة أخرى: لا يعلم أن حرمة هذه الموارد نفسية أو غيرية. وإذا شككنا في كون الحرمة نفسية أو غيرية فمقتضى الإطلاق أنها نفسية.

ثانياً: إننا لا نمنع أن يتخذ الشارع احتياطات لبعض ملاكات أحكامه، التي يحرص أن لا تفوت بحال، فيأمر أو ينهى عن بعض ما يفضي إليها؛ تحقيقاً لهذا الغرض. إلا أنه يتوقف على بيان الشارع خاصة، ولا يمكن الاستفادة القاعدة العامة من هذه الموارد، فنقول: كل ما يفضي إلى الحرام حراماً شرعاً، وكل ما يفضي إلى الواجب واجباً شرعاً. على أنه لو صح ما ذكره، من أن الحرمة في هذه الموارد من جهة مقدميتها، فإنما يصح في بعض أمثلته، كما أجاب المحقق الشيخ جعفر السبحاني. وحينئذٍ يصبح الاستقراء ناقصاً غير مفيد للعلم بالملزمة.

الاستدلال بحكم العقل

استدلّ بقوله: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطُرق تُفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها، معتبرة بها. فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها؛ ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها. فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنّه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل. فإذا حرم الربُّ تعالى شيئاً، وله طرق ووسائل تُفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً أن يقرب جماه. ولو أباح الوسائل والذرائع المُفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم، وإغراءً للنفوس به. وحكمته تعالى وعلمه يأبي ذلك كلّ الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك؛ فإن أحدهم إذا منع جُنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء، ثمّ أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه، لعدّ متناقضاً، ولحصل من رعيته وجنده ضدّ مقصوده. وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسَم

الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه. فما الظنّ بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال؟! ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سدّ الذرائع المفضية إلى المحارم؛ لأنه حرّمها ونهى عنها»^(٢٨).

ولكن نقول: لو أراد المستدلّ دعوى اتحاد الحكم بين المتلازمين فهذا باطل؛ لأن الأحكام تابعة للمفاسد والمصالح، أي الملاك. فحيثما وجد الملاك يثبت الحكم، وإلا فلا. وتلازم الشئيين في الوجود لا يستلزم اتّحادهما في الملاك، وبالتالي تلازم الشئيين لا يستلزم اتّحادهما في الحكم. نعم، غاية ما يلزم أن لا يتنافيا في الحكم، بأن يكون أحدهما واجبا والآخر حراما.

وأما لو أراد دعوى الملازمة بين حرمة الشيء ومقدّمته شرعا، أو الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته شرعا في فتح الذرائع، فهو باطل أيضا، بل لا مانع من حرمة الشيء وحليّة مقدّمته.

أما الأول فلأن الهدف من جعل الأحكام هو جعل الداعي في نفوس المكلفين لامتنال تكاليف المولى، وبما أن هذا الداعي يحدثه العقل بحكمه بلزوم إتيان المقدّمة فلا حاجة لجعل الحكم من قبيل الشارع، بل هذا تحصيلُ الحاصل، وذلك قبيح، والقبيح لا يصدر من الشارع.

وأما الثاني، وهو أن لا مانع من حرمة الشيء وحليّة مقدّمته، فلأن معنى الإباحة ليس الإلزام بإتيان المقدّمة، بل معناها كون المكلف مختارا بين الفعل والترك، ولكن لو أتى بها المكلف يعاقب لأجل إتيان ذبيها، لا إتيانها^(٢٩).

وبهذا يتّضح أن ما ورد في لسان الشارع من صريح النهي عن الإتيان بالمقدّمات المحرّمة من قبيل: الإرشاد إلى حكم العقل، لا أنه تأسيسي أو مولوي.

الإجماع

أجمع العلماء على النهي عن إلقاء السمّ في أطعمة المسلمين المبدولة للتناول، بحيث يعلم أو يظنّ أنّهم يأكلونها فيهلكون، والمنع عن حفر بئرٍ خلف باب الدار في الظلام الدامس؛ لتلاّ يقع فيها الداخل.

ويلاحظ عليه: إن النهي في هذه الموارد نفسي، وإن كان لغاية أخرى، كما هو شأن عامة النواهي في المصدرين^(٣٠).

أقوال العلماء الإمامية

اختلف العلماء في الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، وبين حرمة الشيء وحرمة مقدمته، اختلافاً كثيراً. وربما بلغت الأقوال إلى أكثر من عشرة أقوال^(٣١). ولعل أسد الأقوال ما قال به السيد الخوئي والمحقق الإصفهاني وغيرهما، من إنكار تبعية المقدمة لذيها في الحكم، وإنما لها حكمها المستقل المأخوذ من أدلته الخاصة^(٣٢). وقد أشرنا إليها بالتفصيل، وأجبنا من خالفها ضمن المباحث، فلا نعيد.

الهوامش

- (١) مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٩٤.
- (٢) علي تولاخي، بيشينه تاريخي مقدمه واجب در فقه إسلامي. فقه ومباني حقوق إسلامي: ٣٢.
- (٣) السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: ١٠٣.
- (٤) الغزالي، المستصفي: ٥٧.
- (٥) السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: ١٠٣.
- (٦) المظفر، أصول الفقه: ٢٧٧ - ٢٧٦.
- (٧) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي: ٢٤٤.
- (٨) ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام: ٣٦٦.
- (٩) المصدر نفسه.
- (١٠) عبد المتان راسخ، معجم اصطلاحات أصول الفقه: ٧٩.
- (١١) محمود حامد عثمان، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين: ١٦٥.
- (١٢) الشاطبي، الموافقات: ١٨٣.
- (١٣) مدكور، المدخل للفقه الإسلامي: ٢٤١.
- (١٤) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى: ١٧٢.
- (١٥) القرافي، الفروق (المسمى بأنوار البروق في أنواء الفروق، وبهامشه تهذيب الفروق، والقواعد السنية في الأسرار الفقهية): ٣٣.
- (١٦) الحكيم، الأصول العامة في الفقه المقارن: ٣٩٤.

- (١٧) مكارم الشيرازي، أنوار الأصول ٢: ٤٩٤.
- (١٨) القرافي، الفروق (المسمى بأنوار البروق في أنواع الفروق، وبهامشه تهذيب الفروق، والقواعد السننية في الأسرار الفقهية): ٣٢.
- (١٩) فاضل اللكراني، القواعد الفقهية: ٤٥٠.
- (٢٠) ابن فرحون، تبصرة الحكّام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام: ٣٦٦.
- (٢١) ابن قيّم الجوزية، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين: ١٢٥.
- (٢٢) ابن فرحون، تبصرة الحكّام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام: ٣٦٦.
- (٢٣) القرافي، الفروق (المسمى بأنوار البروق في أنواع الفروق، وبهامشه تهذيب الفروق، والقواعد السننية في الأسرار الفقهية): ٣٢.
- (٢٤) ابن قيّم الجوزية، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين: ١٠٩.
- (٢٥) جعفر السبحاني، أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه: ٢١١.
- (٢٦) الحكيم، الأصول العامة في الفقه المقارن: ٣٩٥.
- (٢٧) ابن قيّم الجوزية، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين: ١١١ - ١١٠.
- (٢٨) المصدر السابق: ٢٠٨ - ٢٠٩.
- (٢٩) جعفر السبحاني، أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه: ٢١٨.
- (٣٠) المصدر السابق: ٢٢٠.
- (٣١) الحكيم، الأصول العامة في الفقه المقارن: ٣٩٦.
- (٣٢) المصدر نفسه.

رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق

. القسم الثاني .

أ. د. يوسف الهادي (*)

الطوسي والامتحان السهل

فلنأت إلى اتهام الدكتورة شيرين بياني لنصير الدين الطوسي بتهمة التواطؤ مع المغول، وسنجد أن هولاء قد حدّره أحد المنجمين من الهجوم على بغداد، الذي سيؤدي إلى قتل الخليفة العباسي؛ حيث سيؤدّي إلى حدوث ظواهر جوية خارقة: «ستموت الخيول جميعاً، وسيصاب الجنود بالأمراض، والشمس لن تطلع، والمطر لا ينزل، وستهب ريح صرصر، وينهار العالم بالزلازل، ولن ينبت النبات في الأرض. بينما قال اللامات (علماء الدين البوذيين) والأمرء: إن الذهاب إلى بغداد هو عين المصلحة». وهنا استدعى هولاء الطوسي: «بعد ذلك استدعى هولاء الخواجه نصير الدين الطوسي واستشاره، فخاف وظنّ أن الأمر على سبيل الاختبار، فقال: لن تقع أيّ واقعة من هذه الأحداث. فقال هولاءكو: إذن ماذا يكون؟ قال: إن هولاءكو خان سيحلّ محلّ الخليفة»^(١). وخلال تحاورهما استشهد الطوسي بالحديث الوارد عن النبي ﷺ: «الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا ينخسفان لموت أحدٍ، ولا لحياته»^(٢).

ويفسّر الدكتور عبد المجيد بدوي ذلك بقوله: «ولعل في تعبير رشيد الدين: «فخاف وظنّ أن الأمر على سبيل الاختبار» ما يبرّئ ساحة الطوسي؛ لأن الرجل فعلاً كان قريباً عهداً بخدمة هولاءكو، وربما ظنّ أن هذا أوّل امتحان له لمعرفة صدق نواياه تجاه المغول. فإذا أضفنا إلى ذلك ما قاله ابن شاعر الكتبي عنه، من أنه «كان

(*) باحث في شؤون التراث والتاريخ الإسلاميّ. من العراق.

للمسلمين به نفع، خصوصاً الشيعة والعلويين والحكماء وغيرهم، وكان يبُرهم ويقضي أشغالهم ويحمي أوقافهم»^(٣)، وذلك بعد أن أصبح ذا نفوذ في دولة المغول، إذا أضفنا ذلك أدركنا - في الأقل - أنه ليس لدينا دليلٌ أكيد على سوء نيّة هذا الرجل تجاه الخلافة وتجاه إخوانه المسلمين المخالفين له في المذهب»^(٤).

ويمكن أن ندعم رأي الدكتور بدوي باحتمال أن يكون نصير الدين قد خاف، وظنّ سؤال هولاءكو على سبيل التجربة، إذ إن هولاءكو عاقب بعد ذلك المنجمين الذين خوّفوه من غزو بغداد. يقول الأقسرائي: «إن المنجمين الذين كانوا قد تحدثوا عن ضرورة عدم مهاجمة الخليفة وجيشه، وقدموا نصيحتهم تلك بدافع التعصب الديني، وُصِموا بوصمةٍ، وعاقبهم [هولاءكو]، فأذاقهم أشدّ أنواع العذاب، وأوردتهم مورد العدم، فنالهم ثواب الآخرة»^(٥).

ما الذي جعل نصير الدين واثقاً من نفسه، ويجزم بانتصار هولاءكو؟ ألفت النظر إلى واقعة مهمّة عرف نصير الدين كيف يوظّفها في الجواب عن سؤال هولاءكو، وهي أن الخليفة حين أُخبر بتوجّه المغول من الحدود العراقية - الإيرانية نحو بغداد أرسل اثنين من كبار ضباط الجيش لاستطلاع الموقف، لكنّ المغول قبضوا على الضابطين، اللذين ما إن التقيا هولاءكو حتّى وافقا على التعاون معه، وسلّماه أسرار الدولة العسكرية والمدنية، وأصبحا يرشدان الجيش المغولي إلى الطرق التي ينبغي له أن يسلكها، وكانا يكتبان رسائل إلى بقية ضباط الجيش يدعوانهم للانضمام إلى جيش هولاءكو الذي لا يُقهر»^(٦).

من خلال التطورات التي أعقبت ضمّ هلاكو نصير الدين إلى حاشيته - مع وصية شقيقه منكو قآن، التي أوضح له فيها أهمية شخصية نصير الدين - أصبح الرجل قريباً جداً من هولاءكو، حيث نجده ضمن الطبقة الأولى المحيطة به عند تقدّمه من حلوان باتجاه بغداد، فدُكرَ أنه كان في ركابه «كبار الأمراء: كوكا إيلكا وأرقتو وأرغون آقا، ومن الكتّاب قرتاي وسيف الدين البيتكجي المدير لشؤون المملكة والخواجة نصير الدين الطوسي والصاحب السعيد علاء الدين عطا ملك الجويني، مع كافة السلاطين والملوك وكتّاب بلاد إيران»^(٧).

لذا يمكن القول: إن نصير الدين كان حاضراً لدى التحقيق مع الضابطين

المذكورين، وعلمَ كما علمَ غيرهُ بعدد أفراد جنود الخليفة الذين قُدِّرَ عددهم بأنهم «دون ١٠ آلاف»^(٨). وقُدِّرَ أحد زائري بغداد آنذاك بما «دون ٧ آلاف فارس، وجُلُّهم ليس بنافع»^(٩). يقول ابن كثير: «وجنود بغداد في غاية القلة ونهاية الذلة، لا يبلغون عشرة آلاف فارس، وهم في غاية الضعف، وبقية الجيش كلُّهم قد صرفوا عن إقطاعاتهم، حتى استعطى كثيرٌ منهم في الأسواق وأبواب المساجد، وأنشد فيهم الشعراء القصائد، يرثون لهم، ويحزنون على الإسلام وأهله»^(١٠). بينما قُدِّرَ عدد المقاتلين الذين مع هولاءكو بـ ٢٠٠٠٠٠٠ مقاتل^(١١).

إن مقارنة أعداد الجنود في الجانب المغولي وما يقابلهم من جنود الخليفة كافٍ لأن يحكم أيّ عاقل بانتصار هولاءكو، فكيف لا يقول نصير الدين لهولاءكو: إنك ستنتصر، وخصوصاً أنه رأى بعينه التكتيكات العسكرية التي كان المغول يتقنُون في ابتكارها؟!!

علماء مدينة الحلة يأخذون زمام المبادرة

إن إيمان الدكتورة شيرين بياني، الذي اتَّخذته قبل أن تكتب هذا الفصل، بأن تنسب إلى الشيعة الدَّورَ الرئيس في التآمر لإسقاط الخلافة العباسية هو الذي أوقعها في أخطاء فاضحة، كَمَا تَتَمَنَّى أن يسلم كتابها منها، مثل: قولها: «عند وصول خبر دخول هولاءكو إلى العراق العجمي، واستقراره في همذان؛ للهجوم على بغداد، قرَّر علماء الشيعة في مدينة الحلة الذهاب إلى هولاءكو؛ ليشجعوه على العمل الذي يريد القيام به، ويبايعوا المغول. وأولئك العلماء كانوا من أكثر علماء هذه الطائفة سمعة ومكانة، مثل: سديد الدين يوسف بن المطهر الحلي ومجد الدين ابن طاووس وابن أبي العز»^(١٢). وتختتم بالقول: «يتضح أن ما شهدته الحلة - وهي أهمُّ قواعد الشيعة في العراق العربي آنذاك - تمَّ بمبادرة من تلامذة نصير الدين، الذي كان العقل المدبِّر لها»^(١٣).

لقد نسبت الدكتورة بياني خبر ذهاب هذا الوفد الحلي إلى ابن أبي الحديد في كتابه شرح نهج البلاغة. ويؤسفني القول: إن الدكتورة قد افترت على ابن أبي الحديد، وقد أهانت قلمها وسمعتها؛ إذ إن نسبتها هذا الخبر إلى ابن أبي الحديد هو غلطٌ شنيع، فابن أبي الحديد لم يتحدث إطلاقاً في شرح النهج عن وفد مدينة الحلة،

ولم يذكر اسماً واحداً ممن ذكرتهم الدكتوراه بياني؛ لسبب بسيط، هو أن هذا الوفد التقى هولانكو على مشارف بغداد في شهر محرم سنة ٦٥٦هـ، بينما ابن أبي الحديد انتهى من تأليف كتابه شرح النهج في «سلخ صفر سنة ٦٤٩هـ»^(١٤)، فكيف يكتب عن واقعة ستحدث بعد ٦ سنوات من تأليفه كتابه هذا؟!

ولو أن الدكتوراه طالعت، ولو مطالعةً بسيطةً، كتاب الحوادث لوجدت أن علماء الحلة لم يذهبوا إلى هولانكو إلا بعد أن هُزم الجيش العباسي في معركة المزرقة (٩ محرم سنة ٦٥٦هـ)، وهرب الناجون والجرحى من الجنود إلى بلاد الشام^(١٥)، بينما هرب آخرون إلى الحلة (المدينة التي سينطلق منها الوفد الشيعي)، وإلى الكوفة^(١٦). أما جنود وضباط الحامية العسكرية المكلفة بحماية مدينة الحلة فقد هربوا إلى بلاد الشام، وهو ما حدثتنا عنه المصادر الشامية بالتفصيل^(١٧). وحين بقيت المدينة ولا حامي لها، ونزح كثيرٌ من عوائلها إلى البطائح القريبة منها^(١٨)؛ لكونهم مدنيين لا قدرة لهم على مجابهة الجيوش المدججين بالأسلحة، بادر علماء مدينة الحلة هؤلاء إلى لقاء هولانكو، وتعهدوا له بدفع مبالغ كبيرة شرط أن لا يدخل الجيش المغولي مدينتهم. ونكرّر أن لقاءهم به كان على مشارف بغداد، وليس في همذان الإيرانية. وقد وافق على مقترحهم، خصوصاً حين أعلن أهل المدينة له أنهم داخلون في «الإيلية» أي الطاعة، فأرسل هولانكو أحد قادته وعدداً من الجنود لمعرفة ما إذا كان أهل المدينة صادقين في أقوالهم، فذهب الوفد المغولي، واستقبله أهل الحلة مرحبين به، «وجمعوا له مالاً عظيماً، وحملوه إلى السلطان»^(١٩).

ومع ذلك فإن الدكتوراه شيرين بياني أكملت خبر مدينة الحلة، وسوف نرى بعد قليل أنها تعمّدت أن تظلم أهلها وعلماءها الذين عاشوا ساعات الرعب والهلع وهم يسمعون انهيار الجيش العباسي أمام الجيش المغولي، بل وهم يرون الهاربين من ذلك الجيش وقد لجأوا إلى مدينتهم. وربما كان من بينهم جرحى،، فكتبت تقول: «عندما وصلت أنباء الهجوم المغولي بادر أهل الحلة - رُبما بتشجيع من رجال الدين أولئك - إلى إخلاء المدينة، وأنجسوا إلى الصحراء؛ لكي لا يُضطروا إلى مواجهة المغول، وبذلك أنزلوا ضربةً بالحكومة المركزية»^(٢٠). لقد نسبت الدكتوراه هذا المقطع إلى رشيد الدين في جامع التواريخ^(٢١)، وللأسف فإن ما قاله رشيد الدين ليس هذا الكلام،

فلننقل نصَّ كلامه: «وأثناء حصار بغداد كان قد قدم إليه بعض العلويين والفقهاء من الحلة، والتمسوا إليه أن يعين لهم شحنة، فأرسل هولاءكو خان بوكلة والأمير بجلي النخجواني، وأوفد في أثرهما بوقا تيمور أخا أولجاي خاتون؛ لجس نبض أهالي الحلة والكوفة وواسط، والوقوف على مدى إخلاصهم، فاستقبل أهل الحلة الجند، وأقاموا جسراً على الفرات، وأقاموا الأفراح؛ ابتهاجاً بقدمهم»^(٢٣).

والصواب أن ذلك الكلام ورد في كتاب الحوادث، وهو: «وأما أهل الحلة والكوفة فإنهم انتزحوا إلى البطائح بأولادهم وما قدروا عليه من أموالهم، وحضر أكابرهم من العلويين والفقهاء مع مجد الدين ابن طاووس العلوي إلى حضرة السلطان، وسألوه حقن دمائهم، فأجاب سؤالهم، وعين لهم شحنة، فعادوا إلى بلادهم، وأرسلوا إلى مَنْ في البطائح من الناس يعرفونهم ذلك، فحضروا بأهلهم وأموالهم، وجمعوا مالاً عظيماً، وحملوه إلى السلطان، فتصدَّق عليهم بنفوسهم»^(٢٣). وليس فيه تحريض رجال الدين للأهالي على ترك المدينة، كما ليس فيه أن خروج الأهالي «أنزل ضربة بالحكومة المركزية»، فهذا كله من خيال الدكتور بيان.

لا ندري كيف أنزل هؤلاء المدنيون العزل، الذين لم يكن أمامهم من حل سوى التفاوض مع هولاءكو، عقب الجبن والتخاذل الذي أصيب به ضباط وجنود الحامية العسكرية عندما تركوا المدينة وفرُّوا إلى الشام، كيف أنزل هؤلاء بتصرفهم الحكيم ضربة بالحكومة المركزية، التي كان خليفها جالساً باسترخاء في قصره، يشاهد إحدى الجوارى ترقص بين يديه، في ذات الوقت الذي كانت فيه المغول يطلقون فيه رشقات سهامهم من جانب الكرخ بعد أن تموضعوا فيه، فجاءها سهمٌ فقتلها، بينما حمل قائد الجيش كنوزه ومدَّخراته في سفنٍ وهرب بها!

أما القول بأن نصير الدين الطوسي كان العقل المدبِّر لتلك التحركات فالجواب هو أن نصير الدين، كما قلنا، كان مجبراً على الإقامة في قلاع الإسماعيلية منذ سنة ٦٢٥هـ، بعد أن هاجر إليها عقب تدهور الأوضاع في المناطق الشرقية والوسطى في إيران؛ إثر كثافة الهجوم المغولي^(٢٤)، وحين سقطت قلعة الموت بيد هولاءكو سنة ٦٥٤هـ «أصبح الطوسي في قبضة هولاءكو، ولم يعد يملك لنفسه الخيار في صحبته»^(٢٥)، فضلاً عن أن هلاكوا أكرمه بسبب وصية أخيه منكوا قآن،

مما ذكرناه في ما مضى.

نعم، لقد زار نصير الدين العراق بعد دخول هولاءكو إليها في محرم سنة ٦٥٦هـ، ثم زاره في سنة ٦٧٢هـ^(٢٦)، وكان قد زار الحلة سنة ٦٦٢هـ^(٢٧)، والتقى علماءها بعد سقوط الخلافة العباسية، وليس قبل ذلك.

يبدو أن الدكتور بيانى قد قررت منذ البدء إلصاق تهمة التآمر على الدولة العباسية بالشيعة، وهي تهمة لا أساس لها، سوى ما رددته متعصبون من مختلقي الرواية الشامية/ المصرية وبعض المستشرقين.

ونقول بأمانة: لا يوجد في أي مصدر ما يدل على تبرم الشيعة آنذاك بحكم المستعصم، وكانوا ينظرون إليه نظرهم إلى خليفة قائم فعلاً ويدير شؤون الدولة، بل إن رضي الدين ابن طاووس، وهو أحد مشاهير قيادات الشيعة الإمامية وعلمائهم - وكان مقيماً في بغداد في المنطقة القريبة من قصر الخلافة - كان مستعداً للقيام بأي مسعى يكلفه به الخليفة العباسي لإبعاد شرّ المغول عن العالم الإسلامي. ففي سنة ٦٣٥هـ، على عهد الخليفة المستنصر، اتجهت قوة عسكرية مغولية لمهاجمة بغداد، وحين سمع المستنصر بذلك جمع ما عنده من جيش مع ما وصله من نجدة من بلاد الشام، فكان المجموع ١٥ ألف مقاتل فقط، فأرسلهم؛ ليشتبكوا مع القوة المغولية قريباً من خانقين، لكن هذا الجيش وقع في كمين مغولي، وهُزم هزيمة مريرة، وخسر - فضلاً عن الجنود - جمعاً من كبار ضباطه^(٢٨).

وفي هذا الوقت تقدم ابن طاووس - وكان شخصية معتدلة ذا علاقة طيبة بالبلاط العباسي وبعلماء عصره - برسالة إلى الأمير قشتمر الدين، الذي كان خارج بغداد مرابطاً مع الجنود المتجحفلين على أهبة الاستعداد، «ويخافون أن تأتيهم عساكر التتار...، وقد خيف على بيضة الإسلام»، يطلب فيها إلى الخليفة المستنصر بأن يأذن له بأخذ وفدٍ لعقد الصلح مع التتار، فجاء الجواب من قشتمر بالاعتذار عن تلبية طلبه. ثم إنه ذهب إلى مَنْ سمّاه صديقاً له، وكان يشغل منصب أستاذ الدار - وهو آنذاك ابن العلقميّ -، وطلب إليه استئذان الخليفة في الخروج لهم مع أخيه وشخص آخر ومترجم يعرف لغة التتار ويحدثهم، «لعلّ الله يدفعهم بقولٍ أو فعلٍ أو حيلةٍ عن هذه الديار؛ فقال: نخاف تكسرون حرمة الديوان، ويعتقدون أنكم رُسلٌ من عندنا». ومع

• رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الثاني

ذلك طلب إليه ابن العلقميّ الجلوس في مكانٍ خاصٍّ، ثم ذهب وعاد بعد فترةٍ - رجَّح ابنُ طاووس أنه تحدّث مع الخليفة - ليعتذر عن تلبية طلبه، وليقول له: «إذا دعيتُ الحاجة إلى مثل هذا أذنًا لكم؛ لأن القوم (التتار) الذين أغاروا ما لهم مُقدّمٌ تقصدونه وتخالطونه، وهؤلاء سرايا متفرّقة، وغارات غير متّفّقة». ثم إن ابن طاووس طلب الإذن من الخليفة بمغادرة بغداد والتوجُّه لزيارة ضريح الإمام الرضا في مدينة مشهد الإيرانية^(٢٩). وفي طلب ابن طاووس الإذن من الخليفة بالذهاب للزيارة دليلٌ على وجود علاقة احترام متبادلة بين هذا العالم الشيعي الإمامي والخليفة العباسي السني، «الذي كان لا يكبر رأس متشيّعٍ إلّا رضه، ولا يتشاوس نظر مبتدعٍ إلّا غضه، ولا يستكثر رافضيّ إلّا رفضه، وحلّ عقْد شعبيّه وفضّه»^(٣٠)، بحيث إنه لا يغادر بغداد من غير أن يخبر الخليفة. كما أنه يعني من طرفٍ خفيّ أن اقتراحه بالذهاب مع وفدٍ لمقابلة التتار ما يزال قائماً.

كان هذا هو موقف أكبر علماء الشيعة الإمامية آنذاك. وحين جاء المغول وظهرت المقاومة الشعبية البغدادية من السنة والشيعة، ولم تتوقف إلا عندما غدر بهم الخليفة المستعصم واثان من كبار قادته العسكريين (الدويدار الصغير وسليمان شاه)، وسلّموا بأيديهم أولئك المقاتلين النجباء إلى المغول، فذبحوهم، وكانوا آلافاً. إن موقف الشيعة الإمامية في الدفاع عن الدولة العباسية هو شبيهٌ بموقفهم سنة ١٩١٤م، عندما دخل الإنجليز العراق الذي كان محتلاً من قبل حكومة الدولة العثمانية، التي غالباً ما كان ولاتها الذين تعيّنهم على العراق من شرار خلق الله، وأكثرهم تعطشاً لدماء شيعة آل بيت رسول الله ﷺ، حيث كانوا يرتكبون المجازر بحقهم استناداً إلى فتاوى علماء الدولة الحنفية، الذين كانوا يبيحون دماءهم؛ لكونهم مشركين، كما يقولون. ويكفي أن نشير إلى ما فعله السلطان سليم الأول العثماني (حكم خلال السنوات ١٥١٢ - ١٥٢١م)؛ لإيجاد ذريعةٍ لشنّ حربٍ على الدولة الصفوية، فبادر إلى حصر عدد الشيعة المنتشرين في الولايات المتاخمة لبلاد إيران بطريقةٍ سرّية، ثم أمر بقتلهم جميعاً، ويقال: إن عددهم كان يبلغ نحو الأربعين ألفاً^(٣١).

لكن عندما دخلت القوات البريطانية إلى العراق سنة ١٩١٤م «تناست الشيعة

آنذاك ما كان قد لقيته من ظلمٍ وجورٍ على يد الأتراك، وأصدر المجتهد الأكبر فتوى بضرورة مساندة الأتراك ومعاوضة السلطة العثمانية، كما أنه أعلن الجهاد^(٣٢). لقد هبَّ الشيعة، يتقدمهم كبار فقهاءهم، وحملوا السلاح للدفاع عن «بيضة الإسلام» وعن الدولة العثمانية، وذهبوا فوراً إلى ميادين القتال، بينما اختفى العلماء وعدد من الوجهاء التابعين للدولة العثمانية في العراق، الذين كانوا يتسلمون منها رواتب شهرية، واجتمعوا في أحد المنازل ببغداد، وأرسلوا تأييداً للإنجليز، وعرضوا عليهم تقديم المساعدات للقوات البريطانية^(٣٣).

وحين احتلت القوات الروسية والبريطانية أجزاء من شمال وجنوب إيران تمَّ اتفاق مجتهدي العتبات المقدسة كافة على الضرورة الملحة للدفاع عن الإسلام، وأصدروا فتوى تدعو المسلمين إلى التضحية بأرواحهم من أجل طرد القوات الإيطالية والقوات الأنجلو - روسية من طرابلس الغرب (عاصمة ليبيا) وإيران^(٣٤).

وبدورهم قتل المغول في هجومهم على العراق سنة ٦٥٦هـ الشيعة، كما قتلوا السنة، حتى قال الذهبي، ذو الاتجاه الأموي، والمعروف بأنه من أشدِّ مناوئي شيعة آل بيت رسول الله ﷺ، الذين يسميهم الرافضة: «راح تحت السيف الرافضة والسنة وأمم لا يحصون»^(٣٥). وكان من بين القتلى بعض مشاهير السادة العلويين. ونذكر هنا فقط بعضاً ممن قتلهم المغول صبراً: «نقيب الطالبين عليّ ابن النسابة، ونقيب مشهد الكاظم تقيّ الدين الموسوي، وشرف الدين (أبو الفضل) محمد بن طاووس العلوي»^(٣٦)، والنقيب عليّ بن النقيب الحسن بن المختار، وعمر بن الجلال عبد الله بن المختار العلوي حاجب باب المراتب^(٣٧)، وبهاء الدين داوود بن المختار العلوي^(٣٨)؛ كما قُتل نقيب العلويين عندما كان في السفينة التي حاول الدويدار الصغير الهرب بها من بغداد^(٣٩)؛ وأحرق مشهد الإمامين موسى الكاظم وحفيده محمد الجواد من أئمة الشيعة الاثني عشرية الواقع في الكاظمية من بغداد^(٤٠).

إن الدكتور شيرين بياني حتى عندما ذكرت (خليل الكردي)^(٤١)، أحدَ المتمردين على خلافة المستعصم، فإنها ألصقته بالشيعة، وقالت: «ويُحتمل أنه كان شيعياً»^(٤٢)، مع أن هذا المتمرّد لا علاقة له بالشيعة، فضلاً عن أنها أخطأت حين قالت: إن ذلك حدث عندما تحرك هولوكو الذي أمره أخوه منكوقا أن يبدأ بحرب «اللور

والأكراد الذين يقطعون الطرق على سالكيها»^(٤٣).

فالصواب أن واقعة تمرّد خليل الكردي بن بدر هذه حدثت سنة ٦٤٢هـ، كما قال مؤلف كتاب الحوادث^(٤٤)، وكذلك الذهبي، الذي كرّر كلام المؤرخين البغداديين بشأنه^(٤٥)؛ أو في سنة ٦٤٨هـ، كما نصّ على ذلك رشيد الدين^(٤٦)، أي قبل أن يكلف منكوقاآن شقيقه هولوكو بمهمته التي بدأها منذ سنة ٦٥١هـ بغزو إيران والعراق والشام.

ويبدو أن قول البناكتي: إن هذا المتمرّد «خليل بن بدر بن خورشيد الكردي قد اتفق مع جمّع من المغول، وقبل ذلك كان قد تزياً بزّي الصوفية، وعدّ نفسه من أتباع السيد أحمد الرفاعي، وذهب إلى خولنجان من نواحي النجف، وشنّ هجوماً على مجموعة من أتباع سليمان شاه، فقتل عدداً منهم، ونهب أموالهم»^(٤٧)، هو الذي أوقعها في هذا الغلط. وكان على الدكتور أن تحتل وجود تصحيف في العبارة؛ فمن غير المعقول أن تكون مدينة خولنجان تابعة لمدينة النجف العراقية؛ ذلك أن هذه المدينة قريبة من قرميسين (كرمان شاه)^(٤٨)، أو هي في خوزستان^(٤٩). وعليه فالنجف المذكورة هي تصحيفٌ لاسم مكان هناك هو «اللحّف»، ولا علاقة له بالنجف الأشرف، حيث يقول ياقوت: «لحّف: بكسر أوّله وسكون ثانيه؛ ولحّف الجبل: أصله؛ وهو صقّع معروف من نواحي بغداد، سمّي بذلك لأنه في لحف جبال همدان ونهاوند وتلك النواحي، وهو دونها ممّا يلي العراق، ومنها البندنجين وغيرها، وفيه عدّة قلاع حصينة»^(٥٠). ويذكر المؤرخون البغدادية أنه خرج مع خليل هذا «جمّع كثير من المغول وغيرهم، وقصد نواحي اللّحّف، ونهب جماعةً من رعيّة سليمان شاه، وقتلهم...»^(٥١).

وعلى هذا فالتمرّد المذكور على الخليفة المستعصم لم يكن شيعياً، ولا هو من أهل النجف، كما قالت الدكتورة بياني، التي تصوّرت أنها اكتشفت دليلاً جديداً على تأمر الشيعة ضدّ الخليفة العباسي، فتمسّكت بكلمة النجف، ولم تحتل وجود تصحيف فيها.

بل إن الدكتورة نسبت ابن أبي الحديد إلى الشيعة أيضاً؛ لأنه ألّف كتاب شرح نهج البلاغة، وأهداه إلى الوزير ابن العلقميّ، فقالت: «عرّ الدين بن أبي الحديد الذي ربما كان شيعياً»^(٥٢). والصواب أن ابن الحديد كان معتزلياً معروفاً على الصعيد

العقائدي، وشافعيًا على الصعيد الفقهي، وقد نصرَ المؤرخون السنّة على كونه معتزليًا، فقال الأشرف الغساني: إنه «شافعي المذهب، ينتحل في الأصول مذهب المعتزلة»^(٥٣)، واكتفى الذهبي والصفدي وابن شاكر بالقول: إنه كان معتزليًا^(٥٤)، لكن ابن كثير قال: «كان شيعيًا معتزليًا»، وأضاف: «كان حطيًا عند الوزير ابن العلقمي؛ لما بينهما من المناسبة والمقاربة والمشابهة في التشيع والأدب والفضيلة»^(٥٥). وربما كان اشتهاه ابن العلقمي وابن أبي الحديد بحبّ الإمام عليّ لدى الرجلين هو الذي دعا ابن كثير إلى هذا القول، وخصوصاً أن ابن كثير من مريدي الشيخ ابن تيمية، الذي عُرِفَ ببعضه الشديد للإمام عليّ بن أبي طالب ومَنْ والاه.

كما أن قولها: إن هولاءكو بادر إلى خطوة تجريبية، فأرسل في سنة ٦٤٧هـ فريقاً ثلاثياً؛ ليحاصروا بغداد عبر همذان وخانقين^(٥٦)، أمرٌ غير صحيح؛ ذلك أن هولاءكو بدأ مهامه الخاصة بغزو إيران والعراق منذ سنة ٦٥١هـ، حين كلفه بذلك شقيقه منكوقان، الذي تسنّم العرش المغولي سنة ٦٤٩هـ.

ومن أخطائها الواضحة أنها تفامر فتلقي الكلام جزافاً، وتمضي مسرعة لتستنتج منه، فهي تقول مثلاً: «كان ابن العلقمي وأنصاره - وكان كثيرٌ منهم إيرانيًا - والشيعية يروون مساومة المغول وقبول حكمهم»^(٥٧).

هكذا افتترت افتراءً هذا الكلام من عندها، لذلك لم تذكر أين وجدته. وسناقشه بعد قليل.

كان ابن العلقمي عربياً من قبيلة بني أسد العربية، من مدينة النيل التابعة لمدينة الحلة في محافظة بابل في وسط العراق، وكان وزيراً مخلصاً للخلفاء العباسيين، ولم يكن له ناصرٌ إيراني واحد، فضلاً عن «أنصار»، وحين اقترح على الخليفة المستعصم أن يتفاوض مع هولاءكو وهو في همذان، وإرسال الهدايا إليه قبل أن يتقدم نحو بغداد، إنما تقدم بذلك الاقتراح من عنده؛ حباً بوطنه العراق وخليفته الذي استنصحه، ولم يكن بجانبه إيرانيٌّ واحد. وإنما قالت الدكتورة بياني ذلك؛ لتصورها أن كلَّ إيراني فهو شيعيٌّ منذ أن دخل الإسلام إيران، وهي تهدف إلى القول بأن الشيعة، من إيرانيين وعراقيين، كانوا مع الغزاة المغول؛ لأن الشيعة - كما تقول - «يروون مساومة المغول وقبول حكمهم»^(٥٨)، بينما الحقيقة هي أن الشيعة كانوا

• رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الثاني

كالسنة، مغلوبين على أمرهم، يحكمهم خليفةً عابث، انهمك باللعب بالطيور وبالصيد، واستماع المغنّين والمغنّيات، وأهمل حال الجنود، وقَلَّ رواتبهم، حتّى كان بعضهم يشحذ على أبواب الجوامع^(٥٩).

ونذكر هنا بأن إيران كانت سُنِّيَّة آنذاك، ولم تتحول إلى التشيُّع رسمياً إلاّ بعد ٢٤١ سنة من دخول المغول بغداد. ونقول؛ استناداً إلى المصادر: إن الدكتورة لم تأتِ باسم إيراني واحد كان مع ابن العلقميّ، ولم تذكر في أيّ مصدرٍ وجدت أن الإيرانيين كانوا يحيطون بالوزير ابن العلقميّ، وهي لن تستطيع ذلك بكلّ تأكيد؛ لأن هذا المصدر لا يوجد إلاّ في خيالها. كما أن سكّان إيران آنذاك كانوا يعانون من الظلم والجور الذي فرضه المغول المحتلون على أجزاء كبيرة من بلادهم، ولم تكن لهم دولة واحدة، وإنما مجموعة من ملوك الطوائف خضعوا للمغول إلى الحدّ الذي كانوا إذا نشب نزاع بينهم (حتّى بين أفراد الأسرة الواحدة) فإنهم كانوا يذهبون للمغول لفضّ ذلك النزاع. وقد تعاون حكام تلك الأسر مع المغول، وأمدّوهم بالأموال والرجال حينما غزوا أجزاء من إيران والعراق.

والحقيقة أنه كان هناك اثنان لا علاقة لهما بالشيعة قاما بعملٍ مدمرٍ في بغداد خلال وجود الجيش المغولي فيها: الأوّل: شهاب الدين الزنجاني، وقد شغل منصب قاضي قضاة الشافعية لدى الخليفة المستعصم، وأحد كبار أساتذة الفقه الشافعي؛ والثاني: عبد الله بن عبد الجليل الطهراني^(٦٠)، أستاذ الفقه الحنفي في بغداد، حيث قام هذان الاثنان بتنظيم مجزرةٍ ذُبحَ فيها جمعٌ من الفقهاء ممن يختلفون معهما في الرأي، حيث كانا يسلمانهم إلى المغول ليقتلوهم. ولدينا بهذا الشأن شهادة شاهد عيان، كان في بغداد حين دخلها المغول، هو المؤرّخ ابن الفوطيّ الحنبلي، الذي قال عن الطهراني: «وكان شديد الوطأة على أهل العناد والفساد، وتولّى تدريس المدرسة البشيرية، وكان عالماً بالفقه وأيام الناس؛ وهو ممن كان يُخرج الفقهاء إلى باب السور، إلى مخيم السلطان هولاكو، مع شهاب الدين الزنجاني، ليُقتلوا»^(٦١).

وحول ما حدث عقب وصول رسالة هولاكو التهديدية إلى الخليفة المستعصم تقول الدكتورة بياني: إن الساسة المحيطين بالخليفة انقسموا إلى فريقين: فريق شيعي إيراني يدعو لمهادنة المغول (!!)؛ وفريق سُنِّي تركي يدعو للقتال (!!).

كنا نتمنى لو أن الدكتورة بياني صانت قلمها وسمعتها كباحثة عن هذا الكلام، الذي اختلقته اختلاقاً، ولا أساس له إطلاقاً في أي مصدرٍ تاريخي. بل إنها لم تكلف نفسها بذكر المصدر الذي نقلته منه. فلنقرأ كلامها: «بدأت الخلافات الحادة والتأريخية بين الساسة تطفو على السطح إثر وصول رسالة هولانكو، وهي بداية الإنذار المغولي الرسمي الموجه إلى حكومة بغداد، فانقسم الساسة بين فريق يؤيد الحرب؛ وفريق يطالب بالمساومة وقبول التبعية. كان ابن العلقمي وأنصاره - ومن بينهم: الإيرانيون^(٦٢) - والشيعية يرون مساومة المغول وقبول حكمهم، ولعل الخليفة كان من بين هذا الفريق؛ تأثراً بوزيره. وكان الدواتدار الكبير والدواتدار الصغير وقادة الجيش والسنة والأتراك بشكل عام على رأس المتمسكين بالحرب^(٦٣). غدا ذلك اليوم وأن تصفية الحسابات والانتقام بين أهل الديوان وبين العسكريين، أو بين الشيعة وبين السنة وبين الأتراك والفرس^(٦٤).

هذا كله من خيال الدكتورة شيرين بياني.

قالت: إن ابن العلقمي كان يحيط به إيرانيون شيعة. وهذا افتراءٌ معيب. وقالت: إن الشيعة يرون مساومة المغول. وهذا افتراءٌ أيضاً، وكلامٌ لا وجود له في التأريخ إطلاقاً. وإنما قالت ذلك لاعتقادها الراسخ بأن وفد علماء شيعة الحلة، الذي ذهب للقاء هولانكو، إنما ذهب إليه حين كان في مدينة همذان، وأن أعضاءه حرّضوه. كما تزعم الدكتورة - على غزو بغداد.

وهذا افتراءٌ من الدكتورة بياني؛ سببه أنها صمّمت على تخوين الشيعة بأيّ ثمن قبل أن تؤلف كتابها هذا. والصحيح أن وفد علماء مدينة الحلة ذهب إلى هولانكو قرب بغداد بعد هزيمة الجيش العباسي أمام المغول (٩ محرم ٦٥٦هـ)، وبعد فرار الحامية العسكرية العباسية المكلفة بحماية مدينة الحلة منها. وقد ذهب هذا الوفد لمفاوضة هولانكو على عدم مهاجمة الحلة وما جاورها، لقاءً أن يدفعوا له أموالاً هائلة، فوافق هولانكو على ذلك. إذن كان لقاء هذا الوفد بهولانكو قرب بغداد، وليس في همذان الإيرانية، كما ادّعت الدكتورة.

فتسلسل الوقائع هو:

١٢ رجب سنة ٦٥٥هـ وصل هولانكو إلى همذان^(٦٥).

في شوال سنة ٦٥٥هـ غادر بجيشه مدينة همذان إلى بغداد، فوصلها بعد ٣ أشهر^(٦٦).

حين أصبح على مشارف بغداد - وكما هو مستفاد من كلام العلامة الحلّي^(٦٧) - التقاه وفد علماء الحلة في المدّة الواقعة بين تطويقه لبغداد من الجانب الشرقي (الرصافة) في ١١ محرم سنة ٦٥٦هـ^(٦٨) وبين مقتل الخليفة المستعصم في ١٤ صفر ٦٥٦هـ.

ومن الواضح أن الدكتور بيانى لم تطالع جيّداً كتاب جامع التواريخ، ولا كتاب الحوادث؛ إذ إن تفاصيل هذه الوقائع موجودة في هذين المصدرين بشكل واضح جداً.

فلننقل الوقائع الصحيحة من رشيد الدين: إن الخليفة عندما سأل وزيره ابن العلقميّ عن الحلّ الذي ينبغي له القيام به لدفع الغازي هولوكو عندما كان في همذان اقترح ابن العلقميّ إرسال هدايا إليه، والتفاوض معه وهو هناك، وقبل أن يصل أسوار بغداد. يقول رشيد الدين: «إن رُسل هولوكو وصلوا بغداد وهم يحملون رسالته إلى الخليفة، فالتقوا بالوزير ابن العلقميّ، «فعرضها (رسالة هولوكو) برمتها على الخليفة؛ فقال: ماذا ترى لدفع هذا الخصم القاهر القادر؟ فأجاب الوزير: ينبغي أن ندفعه ببذل المال؛ لأن الخزائن والدفائن تُجمع لوقاية عزّة العرّض وسلامة النفس، فيجب إعداد ألف حملٍ من نفائس الأموال، وألفٍ من نجائب الإبل، وألفٍ من الجياد العربية المجهّزة بالآلات والمعدات؛ وينبغي إرسال التحف والهدايا للأمرء والقادة العسكريين، كلٌّ بحسب مقامه ورتبته، وأن يُرسل ذلك صحبة الرسل الكفاة الدهاء، مع تقديم الاعتذار إلى هولوكو، وجعل الخطبة والسكّة باسمه، فأعجب الخليفة برأي الوزير، وأشار بإنجاز ذلك. ولكن مجاهد الدين أيبك، المعروف بالدواتدار الصغير - بسبب الوحشة التي كانت بينه وبين الوزير -، أرسل إلى الخليفة رسالةً بالاتفاق مع الأمرء الآخرين وسفلة بغداد^(٦٩)، يقول: إن الوزير دبّر هذه الحيلة لمصلحته الخاصة؛ لكي يتقرّب زلفى إلى هولوكو، ويلقي بنا نحن الجنود في البلاء والمحنة، ولكننا سوف نرقب مفارق الطرق، ونلقي القبض على الرُّسل، ونأخذ ما معهم من أموال، وسنجرّعهم أنواع العذاب والعناء، فعَدَل الخليفة؛ بسبب هذا

الكلام، عن إرسال الأحمال»^(٧٠).

وعليه ففهم الدكتور بيانى لهذا النص من أن الدويدار الصغير دعا إلى الحرب هو فهمٌ مغلوط؛ ذلك أن الدويدار دعا إلى الحيلولة بين ذلك الوفد وبين الذهاب إلى هولانكو، كما دعا إلى سرقة الأموال والهدايا التي يحملها أعضاء ذلك الوفد الحكومي الخليفتي، وإلى إلقاء القبض على أعضاء حملة الهدايا والأموال، وإخضاعهم لعمليات تعذيب قاسية. فهل عمليات السرقة وقطع الطرق التي هدّد بها الدويدار ورفاقه تسمى قبولاً بالحرب لردّ الغزاة المغول، كما تريد الدكتور بيانى أن ترسخ في نفوس قرائها؟!

كما أن قولها: «ابن العلقمي وأنصاره، الذين كان كثيرٌ منهم إيرانياً وشيعياً»، هو كلامٌ غير موجود لدى رشيد الدين، ولا لدى غيره من المؤرّخين المعاصرين للواقعة أو القريبين منها، بل حتّى البعيدين. ويؤسفنا أن نقول: إنه أيضاً من خيالها فقط. بل إن موقف ابن العلقمي كان ضعيفاً بإزاء مراكز القوى في البلاط العباسي؛ والسبب هو أنه لما لم تكن لابن العلقمي مجموعة عسكرية فقد ظلّ موقفه ضعيفاً طوال فترة إدارته الأمور، وكان لديه قوّة حماية من الأتراك لم يكونوا موالين له، وحين يحدث توتر في الأوضاع بينه وبين الدويدار الصغير كان أفراد الحماية هؤلاء يتخلّون عنه، وينضمّون إلى زملائهم الأتراك ممّن كانوا مع الدويدار الجركسي^(٧١). ولم يكن الدويدار الصغير يزوره استكافاً^(٧٢)، وكان صاحب الديوان ابن الدامغاني الحنفي مثلاً «يرتّب النّواب في الأعمال من غير مشاورة الوزير»^(٧٣). ولما كان الخليفة عُرف عنه اللعب بالطيور فقد رفع قدر عاملٍ من عمال معامل الطابوق (وهو المدعوّ ابن الدرنوس)؛ لكونه يعرف أنواع الطيور وكيفية اللعب بها، وأصبح مستشاره الأوّل في شؤون الدولة، ثمّ «صار مقرباً عند الخليفة، يُراسل به الوزير ويشاوره ويعمل برأيه»^(٧٤). وكان الاعتقاد السائد أن ابن الدرنوس هو الحاكم الحقيقي للدولة، وأنه هو الذي أوقع البلد في الخراب؛ لكونه قد «سأس العراق»^(٧٥). وكان ابن العلقميّ - الوزير الأوّل في الدولة - إذا جاءه ابن الدرنوس برسالة من الخليفة يبادر إلى إخلاء المجلس من الجلّساء، ويختلي به، فربّما جاءه «في مشافهة من عند الخليفة»^(٧٦)، أي ما نسميه اليوم بالكتاب «السري والشخصي».

موقفان في الوقت الضائع لإنقاذ الخلافة والخليفة

في ما يأتي ننقل هنا هذين الموقفين اللذين نتساءل عما إذا كان بمقدور الدكتور أن تصفهما بالخياياني:

الأول: اقتراح لسيد علوي شيعي إمامي اثني عشري، وما كان إيرانياً؛ لكونه من ذرية النبي ﷺ، امتدحه الناس والمؤرخون لسعة عقله وإخلاصه للخليفة المستعصم وكرمه وسخائه، وهو «ابن صلايا الهاشمي العلوي، نائب إربل الشيعي، كان نائب الخليفة (المستعصم) بإربل، وكان من رجالات العالم رأياً وعقلاً وحزماً وصرامة»^(٧٧)، وكان «سيداً ماجداً سمحاً جواداً، وكان تبلغ صدقاته وهباته في السنة فوق الثلاثين ألف دينار»^(٧٨). ترجمه ابن تغري بردي فقال: «كان فاضلاً شجاعاً، وعنده سياسة وتديبر، وكان له محاسن جمّة، إلا أنه كان شيعياً، ولولا ذلك لصلح للخلافة»^(٧٩).

كان في منطقة درتنگ^(٨٠) داخل الأراضي العراقية حاكم من قبل الخليفة، يدعى حسام الدين عكة، الذي التقاه هولانكو عند وصوله إلى الحدود العراقية - الإيرانية، ومنحه صلاحيات واسعة وأموالاً ومعدّات؛ ليكون معه في الهجوم على بغداد. لكنّ حسام الدين هذا فكّر، بتشجيع من حاكم أربيل ابن الصلايا العلوي الموالي للخليفة المستعصم، في أخذ مَنْ معه من القوات - على أن يمده الخليفة بجيش من الفرسان - ليقتض على جيش هولانكو قبل اقترابه من بغداد. وقد أرسل إلى الخليفة يقول: «لو طيّب الخليفة خاطري وطمأن قلبي وبعث إليّ بجيش من الفرسان لجمعتُ أنا أيضاً ما يقرب من مئة ألف من فرق المشاة من كرد وتركمان، ولسددتُ الطرق في وجه هولانكو، ولا أدعُ أيّ مخلوق من جنده يدخل بغداد». فأرسل ابن الصلايا رسالة إلى الوزير ابن العلقمي يخبره بهذا الاقتراح، «فعرّضه هذا بدوره على الخليفة، فلم يُبدر اهتماماً كثيراً به»^(٨١).

وبدوره، كان ابن صلايا العلوي «نائب الخليفة بإربل»^(٨٢)، يسير إلى الخليفة ويحدّره من التتر، وهو غافل، لا يجدي فيه التحذير، ولا يوقظه التنبيه»^(٨٣). يقول الذهبي: «وكان تاج الدين ابن صلايا نائب إربل يحذر الخليفة، ويحركّ عزمه، والخليفة لا يتحرك ولا يستيقظ»^(٨٤).

الثاني: موقف آخر لشيعي إمامي اثني عشري، تناغم مع موقف ابن الصلايا

العلوي، ونعني به موقف ابن العلقميّ، الذي كان يكاتب الخليفة «بالتحذير والتنبية، ويشير عليه بالتيقُّظ والاحتياط والاستعداد، وهو لا يزداد إلاَّ غفولاً، وكان خواصُّه يُوهِّمونه أنه ليس في هذا كبير خطر، ولا هناك محذور، وأنَّ الوزير إنَّما يعظِّم هذا لينفق سوقه، ولتُبْرَزَ إليه الأموال؛ ليجنِّد بها العساكر، فيقتطع منها لنفسه»^(٨٥). وفي الوقت نفسه قدَّم حلاً سياسياً، طلب فيه إلى الخليفة أن يفتح باب التفاوض مع هولاءكو وهو لما يزل في مدينة همذان الإيرانية. يقول المؤرِّخ النخجواني: إن ابن العلقميّ قال للخليفة بصراحة: «إن المغول قد استولوا على العالم بأسره، وإن عددهم بلغ من الكثرة حدًّا ليس لأمير المؤمنين القدرة على مجابهته، والرأي السديد هو أن يلين لهم ويتواضع، وأن يجعل من الأموال والممتلكات ثمناً لسلامة النفس وسلامة المسلمين. وواصل الوزير المغلوب على أمره قول أمثال هذا الكلام، لكن المستعصم لم يُعْرَه أذناً صاغية. أما المقرَّبون من الخليفة وخواصُّه فقد خوّفوه، وقالوا: إن هدف الوزير هو إخلاء الخزان من الأموال، ومن ثم يسلِّط عليك المغول»^(٨٦). وهذا تفكيرٌ لصوصي عُرف به المحيطون بالخليفة المستعصم؛ بينما كان ابن العلقميّ شخصاً نزيهاً جدًّا؛ بحكم تدبُّنه وتربيته وإبائه، ولم يتَّهمه أحدٌ من المؤرِّخين بهذه التهمة القبيحة. لكن تدخل الدويدار الصغير في الأمر، ومنعه إرسال الهدايا والتفاوض مع هولاءكو، وأنه سيبعث مَنْ يلقى القبض على حملة الهدايا، ويصادرها منهم، ويذيقهم أسوأ أنواع التعذيب، أدَّى إلى خوف الخليفة وتوقُّفه عن تنفيذ مقترح الوزير ابن العلقميّ^(٨٧). وكان كلُّ ذلك نكايَةً بابن العلقميّ؛ لكونه كان قد أخبر الخليفة في ما مضى عن مؤامرة للدويدار الصغير، يحاول فيها خلع الخليفة، وتعيين أحد أنجاله محلّه.

ثم إن هولاءكو بلغته أخبار اتصالات حسام الدين عكّة السريّة بالمستعصم، فدعاه إليه؛ بذريعة التشاور معه، ثم قتلَه. وفيما بعد، عقب احتلاله بغداد، ذهب ابن الصلايا مع بدر الدين لؤلؤ لزيارة هولاءكو، قال ابن الجزري: «وكان بينه وبين صاحب الموصل بدر الدين [لؤلؤ] منافسة؛ فأحضرهما هولاءكو عنده، فيقال: إن بدر الدين قال لهولاءكو: هذا شريفٌ علويّ، ونفسه تحدّثه بالخلافة، ولو قام لتبعه الناسُ واستفحل أمرُه؛ فأتّر هذا عند هولاءكو، فقتله»^(٨٨). ونعتقد أن السبب في قتله هو الاتصالات السريّة التي كان قد أجراها مع الخليفة المستعصم، وطلب إليه دعمه

• رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الثاني

ودعم حسام الدين عكّة؛ ليشنا هجوماً على المغول وهم ما يزالون في الطريق إلى بغداد أواخر سنة ٦٥٥هـ، مما ضمّنه رسالته الناطقة بالإخلاص، فجواسيسُ المغول كُثُر. ومن الممكن أن يكون بدر الدين لؤلؤ، المعروف بدهائه ودسائسه وقسوته، قد شارك في استدراج ابن الصلايا للذهاب معه إلى هولاءكو، حيث انتقم منه.

وهكذا كان هذان الحريصان على الخليفة والخلافة في تلك الظروف العصبية، وحاولا بالاشتراك مع حسام الدين عكّة القائد الجبليّ المتمرس في حروب الجبال إنقاذ الدولة الإسلامية في أيامها الأخيرة، كانا شيعيين إماميين اثني عشرين، خلافاً لجميع مَنْ تعاون مع هولاءكو على غزو العراق من الحكّام المسلمين، الذين دعموه بالمقاتلين والأموال والمعدّات، وشاركوه في قتل إخوانهم المسلمين من مواطني العراق، ولم يكن بين هؤلاء الحكّام المتعاونين شيعيًّا واحد.

فلنعدّ إلى الخليفة المستعصم، المعروف بانهماكه بلذاته، وباللعب بالطيور والغناء والمطربين - وهو ما ذكرته أيضاً الدكتورّة بياني في كتابها هذا -، ففي تحليل سيكولوجي لنفسيته نقول: إن الخليفة كان خائفاً على الدوام من سطوة الدويدار الصغير، الذي كان بيده أمر الجيش. وكان الدويدار الصغير هو الحاكم الحقيقي للعراق آنذاك، وليس المستعصم بالله؛ ذلك أنه إذا حدّث تعارضاً بين رأيه ورأي الوزير أو رأي أيّ مسؤول في الدولة، حتّى لو كان الخليفة نفسه، فإن رأي الدويدار هو الذي يُنفذ، مثلما حدث عندما اقترب الجيش المغولي من بغداد، وأصدر الخليفة أمره بتعيين مرشد الشرابي قائداً عاماً للجيش، فلم يُنفذ هذا الأمر؛ لامتناع الدويدار الصغير وبقيّة أمراء الجيش عن السير تحت لوائه^(٨٩).

ولما كان ضعيف الشخصية إلى هذا الحدّ، وها هو الآن يواجه تحديين كبيرين: تهديد هولاءكو؛ وتهديد الدويدار الصغير، ولكي لا يبدو بمظهر الخائف، فقد انطلق بالكلام على عناصر القوة لديه، مستخدماً واحداً من ميكانيزمات آليات الدفاع (Defence mechanism) المعروفة، يدفع بها عن نفسه الخوف، وذلك بأن يطلب إلى المحيطين به أن لا يخافوا، مدّعياً أنه هو الذي سيقوم بحمايتهم بما لديه من جيش، وإن لزم الأمر فسيدعو لنصرتة ملوك الأرض الذين هم بمثابة جنود له، وهم سوف يلبّون نداءه. ولما كان في داخله خائفاً يرتعد هلعاً ورعباً، ولغرض إسكات هذا

الرعب في قلبه، فقد تصوّر أن له علاقة صداقة مع منكو قآن وشقيقه هولاكو، ولا بُدَّ أنهما يحملان له المشاعر الودّية أيضاً؛ بل إنه استخدم ميكانيزم الإنكار أو نفي الواقع^(٩٠) (Disavowal mechanism)، فادّعى أن الرسالة التي حملها الرُّسل إليه، وقالوا: إنها من هولاكو، هي رسالةٌ كاذبة. نَعَمْ، «الدفاعات عبارة عن حصنٍ أمانٍ للذهن، ونحن ندرأ عن أنفسنا ما قد يسبِّبه اعترافنا بهذه الأفكار من أَلَمٍ، بأن نحرّفها ونحوّرها ونطردها ونضعها في صندوق ونخفيها»^(٩١). لقد بلغ هذا الوهم به حدًّا كان يقول: «إن بغداد هي تَحْتُنَا، ولن يدخلوها ما لم نأذنْ لهم»^(٩٢).

لنكمل كلام رشيد الدين، حيث يقول: إن الخليفة؛ «وبدافع من التهور والغرور، أرسل إلى الوزير مَنْ يقول له: لا تحشَّ القضاءَ المقبل، ولا تقلَّ: خرافة؛ فإن بيني وبين هولاكو خان وأخيه منكوقاآن صداقة وألفة، لا عداوة وقطيعة. وحيث إنني صديق لهما فلا بُدَّ أنهما يكونان صديقين ومواليين لي، وإن رسالة الرُّسل كاذبةٌ. أما إذا أضمرَ الأخوان لي خلافاً وغدراً فلا ضيرَ على الأسرة العباسية؛ إذ إن ملوك الأرض هم بمثابة الجنود لي، وهم منقادون ومطيعون لأمري ونهبي، فأدعوهم من كلِّ قطر، وأسير لدفعهما، وأثير إيران وتوران عليهما، فقوَّ قلبك، ولا تخافنَّ تهديدَ المغول ووعيدهم»^(٩٣).

فلننظر ما هو موقف القيادات العسكرية، وكيف تصرفوا؟ يقول رشيد الدين: «أما قادة الجيش والأمراء، مثل: سليمان شاه بن برجم»^(٩٤) وفتح الدين بن كره^(٩٥) ومجاهد الدين الدواتدار الصغير، فإنهم اجتمعوا في منزل الوزير ابن العلقميّ، وأطلقوا ألسنتهم بقُدْح الخليفة وطعنه، قائلين: إنه صديق المطربين والمساخر، وعدوّ الجيوش والجنود، وإننا أمراء الجيش، بعنا كلَّ ما ادّخرناه في عهد والده المستنصر. وقال سليمان شاه: إذا لم يقدم الخليفة على دفع هذا الخصم القويّ، ولم يبادر إلى طلب العون والمساعدة، فسيَتَغَلَّب جيش المغول عن قريبٍ على بغداد، وحينئذ لا يرحم المغول أيّ مخلوقٍ، كما فعلوا بسائر البلاد والعباد، فلا يُيقون على أيّ شخصٍ من الحضَر كان أو من البدو، قوياً كان أو ضعيفاً، وسيُخرجون ربّات الخدور من ستر العصمة. ولو أن المغول لم يحدقوا بجميع الجهات لكان من السهل حشد الجنود من الأطراف، ولحملتُ عليهم بجيشٍ في غارةٍ ليليةٍ وشتَّتْ شملهم، ولو

جرت الأمور على خلاف ذلك فأولى بالفتى أن يُقتل في حومة الوغى في عزّة وشرف»^(٩٦).
لقد كان همُّ هؤلاء القادة منحصراً بالأموال التي جمعوها، وادّعوا أنهم
فقدوها في عهد هذا الخليفة (المستعصم). بينما اكتفى القائد العسكري سليمان شاه
بالتمني والقول: إنه لو لم يطوّق المغول بغداد لاستطاع هو أن يفعل شيئاً، ولحمل عليهم
ليلاً، وفرّق جيوشهم. ويبدو أن اختيارهم لمنزل الوزير؛ كي يعقدوا به اجتماعهم، هو
لإخافته بالدرجة الأولى؛ إذ إن العلاقة لم تكن طيبة بين الدويدار الصغير والوزير ابن
العلقمي.

ولكي يعزّز الخليفة ما سمّيناه بحالة الإنكار أو نفي الواقع فإنه حين نُقل إليه
كلام سليمان شاه - أو أمنيته - أعجب به، «وقال للوزير: إن كلام سليمان شاه له الأثر
في النفس المنهكة؛ فاستعرض الجند بحسب تقريره لأغنيهم بالدرهم والدينار، ثم
سلّمهم إلى سليمان شاه ليحقق خطته. ومع علم الوزير أن الخليفة لن يمنح مالا، لكنه
- مكيدة منه للأعداء - لم يُبدر على الفور رأياً معارضاً، وأمر عارض الجند أن يعرض
الجنود بالتدريج فوجاً فوجاً، ليصل نبأ كثرة حشود جند الخليفة إلى البعيد والقريب
والترك والعرب، فتفتت عزيمة العدو. وبعد خمسة أشهر أبلغ العارض الوزير أن الجند
قد صاروا عدداً وفيراً وجيشاً جراراً، وأن على الخليفة أن يمنح المال؛ فعرض الوزير
الأمر على المستعصم، ولكنه اعتذر عن إعطاء شيء، فبئس الوزير من مواعيدته
كلية، ورضي بالقضاء، ووضع عين الانتظار على نافذة الاضطراب، حتى يكشف
الفلك نفسه عما وراء الستار»^(٩٧).

إن تسليم مهمة الإشراف على تدريب العساكر إلى الوزير ابن العلقمي - وهو
موظف مدني، ولا علاقة له بالأمور العسكرية -، بدّل تكليف القائد سليمان شاه،
وهو صاحب فكرة تجميع الجنود، وأحد أكبر قيادات الجيش، وبدّل تكليف
الدويدار الصغير، فيه دلالة على أن ثقة المستعصم بالوزير كانت أكثر من ثقته بهذين
القائدين.

لكن مع اقتراب موعد حسم المعركة خصّص الخليفة مبلغاً كبيراً لتشكيل
قوة من الرماة؛ للدفاع عن أسوار بغداد، التي حاصرها المغول من جميع الجهات في
محرم سنة ٦٥٦هـ. يقول ابن الكازروني، الذي كان في بغداد آنذاك: «وتقدّم الخليفة

بإقامة جماعة من الرُماة على السور، وإطلاق مالٍ كثير إليهم؛ فخرج جماعةً من الأعيان وأعوان الديوان والمال معهم، وشرعوا في الإثبات^(٩٨) وإطلاق اليسير، وسرقة الباقي؛ شرهاً إلى المال^(٩٩). وهكذا أثبت كبار موظفي دولة المستعصم ورجال بلاطه أنهم لصوص، حتى في تلك الساعات الحرجة.

ثم إن الدويدار الصغير بادر إلى بث إشاعةٍ كاذبةٍ ظلّ صداها يتردد طويلاً خلال الأعوام والقرون على أفواه مؤرخين وعوام أرادوا للوقائع أن تقع كما تصوّروها في أذهانهم، وليس كما حدثت على أرض الواقع؛ حيث يقول رشيد الدين: «ولما كان الدواتدار في تلك المدّة خصماً للوزير فإن أتباعه من سفلة المدينة وأوباشها كانوا يذيعون بين الناس أن الوزير متفق مع هولاءكو خان، وأنه يريد نصرته وخذلان الخليفة، فقوي هذا الظن^(١٠٠)».

فبحسب كتابة مؤرخٍ مرموق، مثل: رشيد الدين - قلنا: إنه يعتمد الرواية البغدادية الأصيلة -، كان هذا تسلسل الوقائع كما حدثت، وليس ما تصوّرتة الدكتور ببياني، واختصرته في وريقات، بأن السبب في سقوط الخلافة العباسية هو اثنان: نصير الطوسي الشيعي الإيراني، الذي عمل على تدمير الخلافة من الخارج؛ والوزير ابن العلقمي الشيعي العربي، الذي عمل على تدمير الخلافة من الداخل. فألغت بذلك الخطة المغولية التي أمر بها الملك المغولي منكو قاآن بفتح ما لم يتمّ فتحه من البلدان، وضمه إلى الإمبراطورية المغولية، كما ألغت الدور التحريضي لقاضي القضاة شمس الدين القزويني الشافعي ونجله، الذي جاء موافقاً لهوى منكو قاآن، وألغت دور حشد من الحكّام المسلمين، الذين عاونوا المغول بجيوشهم وأسلحتهم ومعدّاتهم لغزو العراق وغيره.

أخيراً، تحدّث الدكتور ببياني عن الطوسي وابن العلقمي بشكلٍ ملفت للنظر حقاً، فهي تقول: «فلننظر إلى الخواجه نصير الدين الطوسي ومؤيد الدين محمد بن العلقمي أيّ دورٍ سيلعبون؟ أما الخواجه الذي كان قد قام بعملٍ في غاية المهارة والذكاء فقد علا مقامه عند الخان المغولي أكثر ممّا مضى».

وقالت عن ابن العلقمي: «لم تطل أيام البطل الثاني لتلك المغامرة بعد فتح بغداد سوى عدّة شهور، فقد مات في جمادى الأولى من سنة ٦٥٦هـ، لكنّ مصيره حتم عليه

أن يرى زوال مخدومه، ويحقق انتقام الشيعة من السنة. لقد علّت مكانة الوزير عند المغول، وأبقاه هولاءكو على وزارة بغداد»^(١٠١).

إنها تؤكد لقرائنها أن المغول إنَّما عيَّنوا ابن العلقمي حاكماً على العراق؛ لكونه خان الخليفة وتعاون مع هولاءكو. لكن الحقيقة هي غير ذلك. إن هولاءكو أراد إدارةً مدنية لإدارة البلاد التي فتحها، وكان الأفضل له أن يختار أشخاص هذه الإدارة من كبار موظفي دولة المستعصم، ولذا فقد عيَّن حكومةً ضمَّت كبار موظفي بلاط الخليفة المغدور المستعصم، وإن ابن العلقمي لم يكن وحده الذي عيَّنه هولاءكو في هذه الحكومة، بل كان من بين أعضاء هذه الحكومة السنِّي الشافعي والسنِّي الحنبلي والسنِّي الحنفي والشيوعي والنصراني والعلوي، وكان بعض هؤلاء قد احتجزه هولاءكو لديه، ففي آخر رسالة إلى هولاءكو أرسل الخليفة كلاً من: عبد الغني ابن الدرئوس مستشاره الأول، ووزيره ابن العلقمي، ومارمكيخا جاثليق النصاري، وحين أكمل هؤلاء سفارتهم «تَبَّطَهُم هولاءكو، ولم يأذن لهم أن يعودوا إلى الخليفة»^(١٠٢). وهكذا احتجهم هولاءكو عنده بطريقة مهذَّبة، كما هو واضح، لدى قدومهم برسالة الخليفة الأخيرة. بينما كان بعضهم، مثل: الباجسري^(١٠٣)، قد ذهب هو بنفسه إلى هولاءكو، وطلب أن يعيَّنه في وظيفة. وأسماء أغلب هؤلاء الموظفين المعيّنين في الحكومة المغولية موجودة في جامع التواريخ وفي كتاب الحوادث وغيرهما. فضلاً عن ابن العلقمي الإمامي كان من بين المعيّنين في الحكومة الجديدة شخصيات سنِّية ونصرانية، وكان بعض هؤلاء علويّ النسب، ومنهم:

ابن الدرئوس المستشار الأول للخليفة المستعصم، وهو غير شيعي بكل تأكيد.
وفخر الدين ابن الدامغاني الحنفي، صاحب ديوان المستعصم، حيث عيَّن أيضاً بمنصب صاحب ديوان (وزير المالية). ويقول صديقه الحميم ابن سعيد المغربي: إن المغول «أبقوه على جباية البلاد؛ لمعرفته بها»^(١٠٤). وقد ذهب مع هولاءكو إلى آذربايجان^(١٠٥).
وتاج الدين ابن الدوامي الشافعي، ملتزم باب النوبي للمستعصم، حيث عيَّن بمنصب صدر الأعمال الفراتية. لكنّه توفي، فجعل ولده مجد الدين حسين عوضه.
ونظام الدين البندنجي الشافعي، قاضي قضاة الخليفة المستعصم، الذي ذهب طوعاً إلى هولاءكو، فأمرَ بأن يُقرَّ بمنصب قاضي القضاء^(١٠٦).

أما أحمد بن عمران الباجسري، الذي كان يخدم في زمن المستعصم عاملاً، «والغالب على أهل باجسري الحنبلية»^(١٠٧)، فقد أتصل بأحد الأمراء؛ ليتوسط له عند هولاء، فلما حضر بين يديه، «وأنهى إليه من حال العراق ما أوجب تقديمه وتشريفه وتعيينه في الأعمال الشرقية؛ وهي الخالص وطريق خراسان والبندنجين»^(١٠٨).

وقد قام أفراد الطبقة الأولى من الحكام الجدد بتعيين موظفين في الإدارة المغولية الجديدة في ظل الحكم المغولي. ومن ذلك، مثلاً:

عَيَّنُوا فخر الدين المبارك بن يحيى ابن المخرمي الحنبلي^(١٠٩) صدراً لدجيل والمستنصري. وكان قد شغل مناصب خطيرة في الدولة العباسية، منها: منصب صاحب الديوان^(١١٠).

وعَيَّنُوا عزَّ الدين عبد الحميد بن أبي الحديد المعتزلي الشافعي كاتباً للسُّلَّة^(١١١)، فلم تطل أيامه، فرُتَّب عوضه ابن الجمل النصراني.

وعَيَّنُوا عزَّ الدين ابن الموسوي نائباً للشرطة، وهو علوي، كما هو واضح من لقبه.

وعَيَّنُوا الشيخ عبد الصمد ابن أبي الجيش الحنبلي، إمام مسجد قُمرية، خازناً للديوان وخطيباً للجامع الأكبر جامع القصر^(١١٢). وهو شيخ الأئمة عبد الصمد بن أحمد بن عبد القادر بن أبي الجيش البغدادي الحنبلي المتوفى سنة ٦٧٦هـ^(١١٣).

ومن المعيّنين في هذا العهد المغولي عزَّ الدين أحمد الزنجاني الشافعي، نجل شهاب الدين محمود الزنجاني، قاضي قضاة الشافعية لدى الخليفة المستعصم، فقد عيِّن بمنصب قاضي القضاة، ودُعي بهذا اللقب^(١١٤)، ولم يُعزل عن منصبه إلا حين كُفَّ بصره سنة ٦٩٤هـ^(١١٥). وكان متنفذاً، وعيِّن له نواباً، ومنهم: ابن العاقولي الشافعي، الشهير بـ «مفتي العراق»^(١١٦).

ومن المفارقات أن جلال الدين كشلوخان، نجل قائد الجيش الدويدار الصغير، الذي غدرَ به هولاء بعد استسلامه وقتلَه، عيِّن بمنصب أميرٍ خطيرٍ في الحكومة التي شكلها المغول، حيث نشأه سنة ٦٦٢هـ يدير مع عددٍ من الأمراء محكمة خاصة أصدرت حكماً بإعدام نجم الدين الباجسري، رفيق والده في العمل عند المستعصم؛ «لأمرٍ سببت إليه»، فقُتِل، فانتزع كشلوخان هذا مرارته من أحشائه^(١١٧).

لكن قيادة تلك المجموعة الحاكمة بأسرها أنيطت بالأمير علي بهادر، وهو أحد القادة العسكريين ممن جاؤوا مع هولانكو، وشارك مشاركة فعالة في الهجوم على بغداد^(١١٨)؛ ذلك أن هولانكو «فوض أمر بغداد إلى الأمير علي بهادر وجعله شحنة بها»^(١١٩)، وأشرك معه في هذا المنصب قائداً آخر يدعى قرابغا، مع قوّة مغولية مؤلفة من ٥٠٠٠ جندي^(١٢٠). ويمكن اعتبار علي بهادر هذا حاكماً عسكرياً عاماً لبغداد، بل كان الحاكم الحقيقي للعراق، وهو قائداً عسكري ميداني جاء مع هولانكو، وكان فاتكاً ارتكب الفظائع في المواقع والمدن التي دخلها بجيشه^(١٢١)، وهو الذي أباد سنة ٦٥٩هـ قرب مدينة عانة العراقية الخليفة المستنصر العباسي (عمّ الخليفة المستعصم، وكان قد نجا من الموت في واقعة بغداد) وجيشه الذي أرسله الظاهر بيبرس إلى العراق؛ ليستعيد الخلافة العباسية^(١٢٢). وُصِف علي بهادر بأنه «حسنُ السياسة، مُظهِرٌ للخير، يلازمُ الصلوات في الجمع والتراويح وغيرها»^(١٢٣). وإن أداءه صلاة التراويح لا يدلُّ على كونه شيعياً.

فالدكتورة بياني لم تكن صادقةً مع القرّاء حين ركّزت بشكلٍ خاصٍّ على اسمي ابن العلقمي والطوسي في الوظائف التي عُيّن بها في ظلّ الحكم المغولي؛ لكي توحى بأن هذين الاثنين الشيعة، ولكونهما تعاونوا مع المغول، فقد أصبحا موظفين في الحكومة الجديدة، بينما الحقيقة هي غير ذلك، كما بيّنا آنفاً.

ولأنّ الدكتورة بياني قد قرّرت قبل شروعها بالكتابة أن تلصق بالشيعة صفة التعاون مع المغول وإسقاط الخلافة العباسية فقد حرصت على أن تصبغ بالتشيع أيّ شخصٍ تمرّد على الخلافة أو عُيّن في حكومة المغول. وقد رأينا كيف أنها سجّلت المتمرّد الكردي خليل بن بدر في سجّل الشيعة؛ لمجرد وجود كلمة «النجف» المحرّفة، التي كشفنا أنها اللّحف. وممن سجّلتهم في هذا السجّل فخر الدين الدامغاني، حيث تقول الدكتورة بياني: «وقد عُيّنوا فخر الدين الدامغاني، الذي كان صاحب الديوان على عهد المستعصم، بهذا المنصب أيضاً. فإن كان هذا الشخص هو نفسه فخر الدين الدامغاني المعروف، الذي كان في عهد المستنصر من نقباء الفتوة - الذي نحتل بما يقرب من اليقين أنه هو -، يمكن القول بأهمية دوره في إضعاف أركان حكومة بغداد على عهد المستعصم، وتعزيز التشيع»^(١٢٤).

لا ندري أين وجدت الدكتوراة بياني ما يدلّ على أن فخر الدين الدامغاني «في عهد المستنصر من نقباء الفتوة». ونعتقد أن عدم تمكُّنها من اللغة العربية هو الذي أوقعها في ورطة عدم فهم النصّ العربي الذي استندت إليه، مع أنها لم تُشير في الهامش من أين نقلت هذا الكلام، ثم بنّت عليه بنيانها.

فنشأنا عن هذا النصّ فوجدناه لدى ابن الفوطي، الذي يقول في ترجمة الدامغاني: «كان المستنصر بالله قد وكلّه بأن يُلبس السلطان جلال الدين خوارزم شاه لباس الفتوة»^(١٢٥). وهذا الكلام واضحٌ وضوح الشمس بأن الدامغاني كان رسولاً من الخليفة المستنصر يحمل بيده لباس الفتوة؛ لكي يُلبسه لجلال الدين فقط؛ وليس في هذا الكلام إطلاقاً ما يدلّ على أن الدامغاني «كان على عهد المستنصر من نقباء الفتوة».

ثم إن الدكتوراة قد جعلت للدامغاني هذا دوراً مهماً «في إضعاف أركان حكومة بغداد على عهد المستنصر، وتعزيز التشييع». لكننا نعلم أن فخر الدين الدامغاني حنفيٌّ، ومن أسرةٍ حنفيّةٍ عريقةٍ في تولي المناصب الحكومية، وخصوصاً منصب القضاء^(١٢٦). وقد عدّ عبد القادر القرشي في الجواهر المضية في طبقات الحنفية «بيوت الدامغانية» من بيوت الحنفية، وترجم كثيراً منهم، وقال في مقدمة كتابه: «سترى منهم خلقاً كثيراً في هذا المجموع»^(١٢٧). وهم أسرةٌ استوطنت بغداد منذ عهد الخليفة العباسي القائم بأمر الله (٤٢٢ - ٤٦٧هـ). وعليه فأفراد هذه الأسرة توالدوا وتناسلوا في العراق مدةً تزيد على ٢٣٠ سنة إلى التاريخ الذي نحن فيه (أي سنة ٦٥٦هـ). قال ابن الفوطي عن فخر الدين الدامغاني هذا: «من بيت القضاء والعدالة والقضاء والحكم والرياسة، تنقل في الولايات والمراتب والمناصب، وكان يرتب النواب في الأعمال من غير مشاورة الوزير»^(١٢٨). والمقصود بالوزير هنا هو ابن العلقمي، أي إن رتبة الدامغاني في الدولة كانت أعلى من رتبة ابن العلقمي. والمعروف أن «الموظفين في دواوين الدولة في الغالب من الشافعية، ثم يأتي بعدهم الحنفيّة»^(١٢٩)، مع بعض الاستثناءات القليلة جداً جداً، مثل: تعيين ابن العلقمي الشيعي الإمامي وزيراً في آخر سنوات الدولة العباسية.

كما ألصقت الدكتوراة بياني بالشيعة حاكم مدينة بعقوبة، الذي لم تذكر

اسمه، لكنّها ذكرت نجم الدين أحمد بن عمران الباجسري، وكان يشغل منصب مسؤول ديوان العرض عند الخليفة المستعصم، وقد ذكرنا أنه وسَّط أحد الأمراء لدى هولاءكو فعينه بوظيفة حاكم للأعمال الشرقية، وقالت: إن الباجسري كان يخدم في ديوان بعقوبة (من المدن القريبة من بغداد)، الذي يديره أحد عملاء ابن العلقميّ، ويحتمل أن يكون شيعياً^(١٣٠) (!). و«احتمالية» كون هذا الباجسري شيعياً أمرٌ تقوله الدكتوراة بياني لأول مرة في التاريخ.

أخطاء وأخطاء بيانية

نذكر أيضاً أن الدكتوراة بياني في تسرّعها وانفعاليتها بكتابة هذا الفصل من كتابها وقعت في أخطاء مهمة، فهي تقول مثلاً: إن منكو قآن كان معاصراً للخليفة العباسي الناصر^(١٣١). وقد حكم الناصر في السنوات ٥٧٥ - ٦٢٢ هـ، بينما تولّى منكو قآن الحكم سنة ٦٤٩ هـ، وهناك من يقول: إنه تولاه سنة ٦٤٨ هـ^(١٣٢)، أي بعد أكثر من ربع قرن على وفاة الخليفة الناصر.

ومن أخطاء الدكتوراة بياني احتمالها أن يكون تُكَلَّة، الذي عينه هولاءكو حاكماً على مدينة الحلة، مغولياً^(١٣٣). والصواب أنه ليس مغولياً؛ إذ هو الأتابك تُكَلَّة بن هزار أسف، أحد الأتابكة الذين حكموا مناطق من خوزستان ولرستان لأكثر من أربعة قرون؛ وحينما زحف هولاءكو على بغداد ذهب إليه تُكَلَّة هذا طائعاً، ومعه جيش، فألحقه هولاءكو بفرقة القائد كيتوبوقا نوبين^(١٣٤).

ومن أخطائها قولها: إن الدويدار الكبير كان معاصراً للغزو المغولي للعراق (سنة ٦٥٦ هـ)، وهي تذكره في الوقائع مع الدويدار الصغير^(١٣٥). والصحيح أن الدويدار الكبير كان قد توفّي في ١٦ شوال سنة ٦٥٠ هـ^(١٣٦).

ومن الأخطاء المهمة في هذا الفصل أنها نسبت إلى كتاب جهانگشا، للجويني، نصوصاً^(١٣٧) هي في حقيقتها ليست له، وإنما لرسالة ملحقة بالكتاب، منسوبة لنصير الدين الطوسي، وعنوانها: كيفية واقعه بغداد، من نسخة أفضل العالم أستاذ البشر نصير الحق والدين محمد بن محمد الطوسي. وهذه الرسالة طبعها العلامة القزويني في آخر كتاب تاريخ جهانگشا؛ لأنه وجدها ملحقة في بعض مخطوطات الكتاب، وهي

تشمل الصفحات ٢٨٠ - ٢٩٣ من الجزء الثالث من طبعة العلامة القزويني، والصفحات ٧٨٤ - ٧٨٩ من طبعة السيد شاهرخ موسويان، المستندة إلى طبعة القزويني. وقد كتبنا بحثاً تحت عنوان: هل كتب نصير الدين الطوسي ذيل تاريخ جهانگشا (كيفية واقعة بغداد)؟ قدّمنا فيه وجهة نظرنا من أن رسالة كيفية واقعة بغداد ليست لنصير الدين الطوسي^(١٣٨).

إذا أردنا تلخيص سقوط بغداد بعبارتين نقول: كان هناك عاملان قد ساهما في اضمحلال الخلافة العباسية: أحدهما: خارجي، وهم الجيش المغولي ومن ناصرته بالرجال والسلاح من حكام المسلمين وغير المسلمين؛ والثاني: الخليفة العباسي المستعصم ومن ناصرته من قيادات الجيش الفاسدين. ويمكن مراجعة كتابنا إعادة كتابة التاريخ، الذي فصلنا فيه دور هذا الخليفة المنهمك بالرقص والغناء واللعب بالطيور، وإهماله أمر تجنيد الجنود وجمع السلاح والعتاد طوال خمس سنوات في الأقل، أي منذ أن تحرّك هولاءكو بجيشه من منغوليا سنة ٦٥١هـ، وأرسل إلى المستعصم يخبره أنه قادم بجيشه. ويكفي أن نذكر من عبث هذا الخليفة فقط أنه عندما هُزم الجيش العباسي في الموقعة الوحيدة التي اشتبك فيها مع الجيش المغولي، وقتل من قتل منه، وفر من فر إلى الشام أو إلى الحلة والكوفة، وكان الجيش المغولي بقيادة بايجو نويان قد احتل الجانب الغربي من بغداد (الكرخ)، وبدأ يطلق سهامه بكثافة على الجانب الشرقي، كان الخليفة المستعصم جالساً باسترخاء في أحد زوايا قصره يراقب رقص إحدى الجواري، يقول ابن كثير: «وأحاطت التتار بدار الخلافة يرشقونها بالنبال من كل جانب، حتى أصيبت جارية كانت تلعب بين يدي الخليفة وتضحكه. وكانت من جملة حظاياها، وكانت مولدة، تسمى عرفة.، جاءها سهم من بعض الشبابيك، فقتلها، وهي ترقص بين يدي الخليفة، فانزعج الخليفة من ذلك، وفزع فزعاً شديداً، وأحضر السهم الذي أصابها بين يديه، فإذا عليه مكتوب: إذا أراد الله إنفاذ قضائه وقدره أذهب من ذوي العقول عقولهم، فأمر الخليفة عند ذلك بزيادة الاحتراز، وكثرت الستائر على دار الخلافة»^(١٣٩). وفي رواية أخرى: «فأمر الخليفة عند ذلك بعمل ما يحول بين شبابيك الدار وبين الرماة، فعملت ستائر من ألواح الخشب»^(١٤٠).

• رشيد الدين الهمذاني وأخبار الغزو المغولي للعراق / القسم الثاني

أخيراً، بعد كل هذه الكوارث التي ارتكبتها الدكتورة شيرين بياني في ما مجموعه ٦٨ صفحة فقط (الصفحات ١٨٣ - ٢٥١ من الترجمة العربية) من كتابها ذي الأجزاء الثلاثة بالفارسية، الذي بلغت صفحاته ١٠٥٩، عدا الفهارس التفصيلية التي ضمّت الصور والمصادر والمراجع (١١١ صفحة)، كيف للقارئ أن يثق بصحة ما كتبه في بقية صفحات الكتاب؟

الهوامش

- (١) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧٠٦ (الطبعة الفارسية)؛ ٢ (١): ٢٧٩ (الترجمة العربية).
- (٢) الأقسراي، مسامرة الأخبار: ٤٨. وقد ورد هذا الحديث في مسند الإمام أحمد ٦: ٧٦، ٨٧؛ صحيح البخاري ٢: ٢٤؛ صحيح مسلم ٣: ٢٧؛ ولدى شيخ الطائفة الطوسي في الخلاف ١: ٦٧٨، ٦٨٢، وغيرها.
- (٣) فوات الوفيات ٢: ٣١٠ - ٣١١.
- (٤) بدوي، التاريخ السياسي والفكري للمذهب السنّي في المشرق الإسلامي: ٢٧٠. والدكتور بدوي هو أستاذ جامعي مصري.
- (٥) على حدّ تعبير الأقسراي في مسامرة الأخبار: ٤٩.
- (٦) مجهول، «كيفية واقعة بغداد»، الورقة ٢٥٠ ب؛ ٢٥١ أ؛ رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٨٩٦ (الطبعة الفارسية)؛ ٢ (١): ٢٨٢ - ٢٨٣ (الترجمة العربية)؛ ابن العبري، تاريخ مختصر الدول: ٤٧٢.
- (٧) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧٠٧ (الطبعة الفارسية)؛ ٢ (١): ٢٨٢ (الترجمة العربية).
- (٨) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٢٣: ١٨٢.
- (٩) الحسيني العلوي، التحفة في نظم أصول الأنساب، الورقة ١٢٤ أ. وينفرد البناكتي في روضة أولي الألباب: ٤١٧ بالقول: إن عدده كان ٣٠ ألفاً؛ والعيني المؤرّخ المتأخّر بالقول في عقد الجمان (حوادث ٦٤٨ - ٦٦٤هـ): ١٧٠؛ إنه دون ٢٠ ألف فارس.
- (١٠) ابن كثير، البداية والنهاية ١٣: ٢٣٤.
- (١١) منهاج السراج، طبقات ناصري ٢: ١٩٤ - ١٩٥.
- (١٢) بياني، المغول، التركيبة الدينية: ٢١٦؛ بياني، دين ودولت در إيران عهد مغول ١: ٣٠٨.
- (١٣) بياني، المغول، التركيبة الدينية: ٢١٦ - ٢١٧، ٢١٨؛ بياني، دين ودولت در إيران ١: ٣٠٩.
- (١٤) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٢٠: ٣٤٩؛ انظر أيضاً: ابن كثير، البداية والنهاية ٣١: ٢١٢.
- (١٥) قطب الدين الشيرازي، ابتداء دولة المغول وخروج جنكيز خان: ٩٣.
- (١٦) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧٠٩ (الطبعة الفارسية)؛ ٢ (١): ٢٨٦ (الترجمة العربية).
- (١٧) انظر: ابن شداد، تاريخ الملك الظاهر: ٣٣٠ - ٣٣١؛ ابن عبد الظاهر، الروض الزاهر: ١٢٣ - ٢١٢.

- ١٢٤؛ ابن العسَّال، النهج السديد ١: ٤٨٢، ٤٨٣؛ ابن شاکر، عيون التواريخ ٢٣: ٩٥؛ بيبرس المنصوري، مختار الأخبار: ٢٠، زبدة الفكرة: ٩٨؛ شافع بن علي، حسن المناقب السرية: ١٩٥، ابن فضل الله، مسالك الأبصار ٢٧: ٢٦٦.
- (١٨) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٦٠.
- (١٩) انظر تفاصيل ذلك في: كتاب الحوادث: ٣٦٠؛ رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧١٥ (الطبعة الفارسية): ٢ (١): ٢٩٥ - ٢٩٦ (الترجمة العربية): ابن العبري، تاريخ مختصر الدول: ٤٧٥.
- (٢٠) بياني، المغول، التركيبة الدينية: ٢١٦ - ٢١٨؛ بياني، دين ودولت در إيران ١: ٣٠٩.
- (٢١) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧١٥ (الطبعة الفارسية): ٢ (١): ٢٩٦ (الترجمة العربية).
- (٢٢) المصدر نفسه.
- (٢٣) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٦٠؛ وفي الصفحة ٣٣٠ بحسب طبعة الدكتور جواد، التي استندت إليها الدكتورة بياني.
- (٢٤) الجلاي، مقدمة كتاب آداب المتعلمين (للطوسي): ٣٦.
- (٢٥) كما يقول العلامة محسن الأمين في أعيان الشيعة ٩: ٤١٦ .
- (٢٦) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٥: ٨٨ .
- (٢٧) الجابري، نصير الدين الطوسي: ١٠٧.
- (٢٨) تفاصيل قدوم المغول إلى العراق سنة ٦٣٥هـ في كتاب الحوادث: ١٣٧ - ١٤١. وقد ذكر المؤلف أسماء بعض قادة الجيش الإسلامي الذين استشهدوا في القتال مع آخرين، قال: إنهم «جماعة من الزعماء يطول ذكرهم»؛ انظر أيضاً: ابن العبري، تاريخ مختصر الدول: ٤٣٩؛ تاريخ الزمان: ٢٨٥. وقد فصل الفيومي في نثر الجمان (الورقتان ١٨٥ ب - ١٨٦ أ) تفاصيل هذه المعركة والكمين.
- (٢٩) فصل رضي الدين ابن طاووس خبر هذه الوقائع في كشف المحجة لثمره المهجة: ١٤٦ - ١٤٨.
- (٣٠) كما يقول ابن فضل الله العمري في مسالك الأبصار، السفر ٢٤: ٢٤٣.
- (٣١) فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية: ١٨٩. والمؤلف محمد فريد بك مصري من أصل تركي؛ الشناوي، الدولة العثمانية دولة مفترى عليها ١: ٤١٥، الذي اكتفى بالقول عن المذابح بحق الشيعة: «وتمت مذابح عامة قتل فيها معظمهم»، ولم يذكر عدد المذبوحين، فقد كان يدافع في كتابه هذا عن الدولة العثمانية.
- (٣٢) النفيسي، دور الشيعة في تطوّر العراق السياسي الحديث: ١٠٧.
- (٣٣) انظر: العلوي، الشيعة والدولة القومية: ٦٢ - ٦٣؛ نظمي، الجذور السياسية والفكرية...: ١١٠ - ١١١، نقلاً من وثيقة سرية بريطانية.
- (٣٤) نقاش، شيعة العراق: ١١١ - ١١٢.
- (٣٥) الذهبي، تاريخ الإسلام ٤٨: ٣٧. سيذكر ابن تغري بردي - الذي دأب على النقل من الذهبي - نص هذا الكلام في النجوم الزاهرة ٧: ٥٠، وفي مورد اللطافة: ٢٣٥ .
- (٣٦) الذهبي، تاريخ الإسلام ٤٨: ٣٠٩ - ٣١٠؛ الأشرف الغساني، المسجد المسبوك: ٦٣٧، ٦٣٩، وما بين القوسين زيادة من الأشرف الغساني؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء ٢٣: ٣٢٣.
- (٣٧) الأشرف الغساني، المسجد المسبوك: ٦٣٧، ٦٣٩ .
- (٣٨) جواد، «طيور الفتوة وأثرها في الأدب»، مجلة العربي الكويتية، العدد ١١٤، أيار ١٩٦٨م.
- (٣٩) مجهول، «كيفية واقعة بغداد» ٣: ٧٨٧ (المطبوعة).

- (٤٠) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧١٤ (الطبعة الفارسية)؛ ٢ (١): ٢٩٣ (الترجمة العربية).
- (٤١) قال مؤلف كتاب الحوادث: ٢٢٩: «كان يلبس زيّ القلندرية، ويزعم أنه من أصحاب الشيخ أحمد الرفاعي، وأظهر الإباحة، فاجتمع عليه خلقٌ كثير؛ وكان يشرب الخمر، ويأكل الحشيش المُسَكَّر».
- (٤٢) بياني، المغول، التركيبة الدينية...: ٢١٣؛ بياني، دين ودولت ١: ٣١٠.
- (٤٣) انظر: رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٦٨٧ (الطبعة الفارسية)؛ ٢ (١): ٢٢٧ (الترجمة العربية).
- (٤٤) مجهول، كتاب الحوادث: ٢٢٩ .
- (٤٥) الذهبي، تاريخ الإسلام ٤٧: ١١٧.
- (٤٦) رشيد الدين، جامع التواريخ ١: ٦٠٥، ٦٠٦ (الطبعة الفارسية).
- (٤٧) البناكتي، روضة أولي الأبواب: ٢١٣؛ وفي الصفحة ٢١٦ من الترجمة العربية لهذا الكتاب.
- (٤٨) كما يقول ابن الأثير في الكامل ٩: ٤٦٤.
- (٤٩) كما يقول اعتماد السلطنة في مرآة البلدان ٤: ٢٠٩١: «خولنجان أز جانب خوزستان».
- (٥٠) ياقوت الحموي، معجم البلدان ٤: ٣٥٣. والبندنجين هي مدينة مندلي الحالية، التابعة لمحافظة ديالى.
- (٥١) مجهول، كتاب الحوادث: ٢٢٩. وسليمان شاه هو أحد كبار قادة الجيش العباسي.
- (٥٢) بياني، المغول، التركيبة الدينية...: ٢١٩؛ بياني، دين ودولت ١: ٣١٠.
- (٥٣) الأشرف الغساني، المسجد المسبوك: ٦٤٢.
- (٥٤) الذهبي، تاريخ الإسلام ٤٨: ٢٠٣؛ الصفدي، الوافي بالوفيات ١٨: ٤٦؛ ابن شاکر، فوات الوفيات ١: ٦٠٩.
- (٥٥) ابن كثير، البداية والنهاية ١٣: ٢١٢، ٢٢٣.
- (٥٦) بياني، المغول، التركيبة الدينية...: ٢١٣؛ بياني، دين ودولت ١: ٣٠٤.
- (٥٧) بياني، المغول، التركيبة الدينية...: ٢٢٤.
- (٥٨) المصدر نفسه.
- (٥٩) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٥٠؛ ابن شاکر، عيون التواريخ ٢٠: ١٢٩؛ ابن كثير، البداية والنهاية ١٣: ٢٣٤؛ الذهبي، تاريخ الإسلام ٤٨: ٢٦٢؛ انظر تفاصيل أحرّ في شتّى شأيا كتابنا إعادة كتابة التأريخ.
- (٦٠) قال مؤلف كتاب الحوادث: ٣٩٦: «القاضي فخر الدين عبد الله بن عبد الجليل الطهراني الرازي الحنفي...».
- (٦١) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٣: ٢٨ .
- (٦٢) هذه ترجمة غير دقيقة للنصّ الفارسي، وكان ينبغي لمتّرجم الكتاب إلى العربية، السيد سيف علي، أن يترجمه بالشكل الصحيح التالي: «فإن ابن العلقميّ وأنصاره، الذين كان كثير منهم إيرانيّاً وشيعياً...».
- (٦٣) المقصود بالحرب هنا حرب المغول ومقاومتهم.
- (٦٤) بياني، المغول، التركيبة الدينية...: ٢٢٤؛ بياني، دين ودولت ١: ٣١٩.
- (٦٥) انظر: رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٦٩٩ (الطبعة الفارسية)؛ ٢ (١): ٢٦٧ (الترجمة العربية).

- (٦٦) قطب الدين الشيرازي، ابتداء دولة المغول: ٩٠.
- (٦٧) انظر: العلامة الحلبي، كشف اليقين: ٨٢.
- (٦٨) انظر: رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧١٠ (الطبعة الفارسية)؛ ٢ (١): ٢٨٦ (الترجمة العربية).
- (٦٩) في الأصل الفارسي لجامع التواريخ: «رنود بغداد»، وقد أبقاها السادة مترجمو كتاب جامع التواريخ إلى العربية على حالها «رنود بغداد». وإن مفردة «رنود» لها ما يقابلها في العربية، وهي مفردة «غوغاء»، كما نصّ على ذلك الزمخشري في معجمه مقدّمة الأدب ١: ٢٤٤. قال ابن منظور (لسان العرب: غَوْغَ): «أصل الغوغاء: الجرادُ حين يَخْفُ للطيران، ثم استُعيرَ للسَّفلة من الناس والمتسرعين إلى الشرِّ».
- (٧٠) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧٠٢ (الطبعة الفارسية)؛ ٢ (١): ٢٧١ - ٢٧٢ (الترجمة العربية).
- (٧١) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٤٧.
- (٧٢) الأشرف الغساني، المسجد المسبوك: ٦٢٣.
- (٧٣) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٢: ٥٤٩.
- (٧٤) مجهول، كتاب الحوادث: ٤٤٣.
- (٧٥) مجهول، كتاب الحوادث: ٤٥٩، حيث أورد كاتبه شعراً بهذا الشأن.
- (٧٦) ابن الطقطقي، الفخري: ٢٧.
- (٧٧) الصفدي، الوافي بالوفيات ٥: ٨٨؛ ابن شاکر، عيون التواريخ ٢٠: ٢٠٣ - ٢٠٤. وقد تولّى ابن الصلايا حكم المدينة منذ سنة ٦٣٩هـ (رشيد الدين، جامع التواريخ ١: ٥٧٧ (الطبعة الفارسية)؛ ١٩٣ (الترجمة العربية). تاريخ خلفاء جنكيز خان...).
- (٧٨) ابن الجزري، تاريخ حوادث الزمان (اختيار الذهبي): ٢٤٧.
- (٧٩) ابن تغري بردي، الدليل الشافي ٢: ٧١٠، ٨٣٥.
- (٨٠) ذكرها ابن الفوطي ضمن مدن شمالي العراق بقوله: «الجال والدربند ممّا يلي حُلوان ودرتَنك وبأوة» (تلخيص مجمع الآداب ٢: ٥٢٣). قال العزاوي في تاريخ العراق بين احتلالين ١: ١٦٣: «كانت درتك أيام الخلافة وما بعدها تُعدّ من ألوية بغداد، واحتفظت بذلك إلى أيام السلطان سليمان القانوني وبعدها. واليوم بيد إيران».
- (٨١) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٨٩٠ - ٨٩١ (الطبعة الفارسية، طبعة روشن وموسوي)؛ ٢ (١): ٢٧٧ - ٢٧٨ (الترجمة العربية).
- (٨٢) هي مدينة أربيل العراقية، المدينة الأشورية المعروفة.
- (٨٣) ابن واصل، مفرج الكروب ٦: ٢١٥؛ أورد هذا النصّ أيضاً اليونيني في ذيل مرآة الزمان ١: ٨٧؛ وابن شاکر في عيون التواريخ ٢٠: ١٣٢. وبنو الصلايا من الأسر العلوية الجليلة (ابن عنبه، عمدة الطالب: ٣٥٠).
- (٨٤) الذهبي، تاريخ الإسلام ٤٨: ٣٥.
- (٨٥) ابن الطقطقي، الفخري: ٣٣٥. ينفق سوفه: يزداد احتراماً ورتبةً لدى الخليفة وغيره. وفي تحفة الفقير للأبيجي، الورقة ٢٧٩ ب - ٢٨٠ أ: «يعظّم شأن هذا الأمر لنفاق سوفه، ولیدرّ إليه الأموال؛ ليجهز العساكر، فيقتطع منها لنفسه».

- (٨٦) هندوشاه النخجواني، تجارب السلف: ٣٥٦؛ الإيجي، تحفة الفقير، الورقة ٢٧٩ ب.
- (٨٧) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧٠٢ (الطبعة الفارسية)؛ ٢ (١): ٢٧٢ (الترجمة العربية).
- (٨٨) أخبار مقتله وتحريض لؤلؤ على قتله لدى: ابن واصل، مفرج الكروب ٥: ٥٠؛ ٦: ٢٤٤ - ٢٤٥؛ ابن الجزري، تاريخ حوادث الزمان (اختيار الذهبي): ٢٤٧؛ الذهبي، العبر ٥: ٢٣٦؛ ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار ٢٧: ٢٤٨؛ الصفدي، الوافي بالوفيات ٥: ٨٨؛ ابن شاکر، عيون التواريخ ٢٠: ٢٠٣ - ٢٠٤. انظر تفاصيل أحر في كتابنا إعادة كتابة التاريخ: ١٤٧ - ١٤٩.
- (٨٩) انظر: مجهول، كتاب الحوادث: ٣٥٠؛ الأشرف الغساني، المسجد المسبوك: ٦٢٦.
- (٩٠) هذا الميكانزم أو الآلية معروفٌ جداً في التحليل السيكولوجي، حتى إن الباحثة الشهيرة أنا فرويد (Anna freud) (١٨٩٥ - ١٩٨٢م) تذكر حالة صبي في السابعة من عمره، يتخيل أنه استطاع ترويض أسدٍ حَظَرَ، وهذا الأسد يحبه وملتقٍ به جداً ويتبعه في كل تنقلاته. إن هذا الصبي ينفى الواقع الذي يصعب عليه تحمّله (أي الخوف من الأسد)، فيبادر إلى أن يحولَه عكس ذلك، حيث يحول الأسد الذي يخافه إلى صديق له وفي خدمته (انظر: سيلامي، المعجم الموسوعي في علم النفس ٦: ٢٥٩٢). تلخص أنا فرويد كيف استطاع ذلك الطفل تضادي الخوف من الأسد: «أولاً: «الأنا عند الطفل ترفض أن تكون على وعي بواقع ما غير سارٍ»؛ ثانياً: «بادئ ذي بدء تُدير (الأنا) ظهرها لذلك الواقع، فتقوم بإنكاره؛ وفي الخيال تقلب للصدِّ الوقائع الكريهة» (فرويد، الأنا وميكانزمات الدفاع: ٨٤)، أي أن تحول في الخيال الوقائع الكريهة تلك إلى وقائع محببة.
- (٩١) وارد وزاريت، أقدّم لك التحليل النفسي: ٧٧.
- (٩٢) ابن العبري، تاريخ الزمان: ٢٨٨ - ٢٨٩. التخت: فارسية، وتعني مقرّ الملك.
- (٩٣) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧٠٢ - ٧٠٣ (الطبعة الفارسية)؛ ٢ (١): ٢٧٢ - ٢٧٣ (الترجمة العربية).
- (٩٤) كان تركمانياً من العشيرة الأيوئية. يقول الدكتور جواد، في تعاليقه على تلخيص مجمع الآداب (لابن الفوطي) ٤ (١): ١١١ (وانظر طبعة الكاظم ١: ١٥٤): إنهم يسمون أيضاً الأيواقية.
- (٩٥) كان كردياً، وهو من مشاهير القادة العسكريين المحنكين، وهو الذي نصح الدويدار الصغير بعدم ملاحة المغول حين تظاهروا بالهزيمة في معركة المزرعة، لكنه لم يسمع قوله. (انظر مثلاً: ابن العبري، تاريخ الزمان: ٣٠٧).
- (٩٦) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧٠٣ (الطبعة الفارسية)؛ ٢ (١): ٢٧٣ - ٢٧٤ (الترجمة العربية).
- (٩٧) رشيد الدين، جامع التواريخ، ٢: ٧٠٣ - ٧٠٤ (الطبعة الفارسية)؛ ٢ (١): ٢٧٤ (الترجمة العربية).
- (٩٨) أي إنهم بدأوا بتسجيل قوائم بأسماء الراغبين في التطوع والانضمام إلى قوة الرماة المزمع تشكيلها.
- (٩٩) ابن الكازروني، مختصر التأريخ: ٢٧٢.
- (١٠٠) رشيد الدين، جامع التواريخ ٢: ٧٠٤ (الطبعة الفارسية)؛ ٢ (١): ٢٧٤ (الترجمة العربية).
- (١٠١) كلامها بشأن الطوسي وابن العلمي في: المغول، التركيبة الدينية... ٢٣٥ - ٢٣٦؛ دين ودولت... ١: ٣٤٠.
- (١٠٢) ابن العبري، تاريخ الزمان: ٣٠٨.

- (١٠٣) انظر تفاصيل ذلك في كتابنا إعادة كتابة التاريخ: ١٤١ (ط٢).
- (١٠٤) الحميري، الروض المعطار: ٨ - ٩، وفيه: عليّ ابن الدامغاني. عن الأسرة الدامغانية الحنفية انظر: عبد القادر القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية ١: ٧ - ٨.
- (١٠٥) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٢: ٥٤٩ - ٥٥٠.
- (١٠٦) انظر المعلومات الخاصة بهذه التعيينات في كتاب الحوادث: ٣٦١ - ٣٦٢.
- (١٠٧) الأمين، أعيان الشيعة ٩: ٨٧.
- (١٠٨) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٦١.
- (١٠٩) هو المبارك بن يحيى بن المبارك المخرمي الحنبلّي، توفي سنة ٦٦٤هـ، ودفن بمقبرة الإمام أحمد بن حنبل.
- (١١٠) الذهبي، تاريخ الإسلام ٤٩: ١٧٧؛ سير أعلام النبلاء ١٩: ٤٢٠؛ ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٣: ١١٤؛ مجهول، كتاب الحوادث: ١٧٦، ٣١٢.
- (١١١) هو عبد الحميد بن هبة الله. ومنصب كاتب السلّة يعادل رئاسة كتاب ديوان الوزير.
- (١١٢) ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة ٤: ١٣٨؛ مجهول، كتاب الحوادث: ٣٦٢.
- (١١٣) الذهبي، تذكرة الحفاظ ٤: ١٤٧٣؛ ابن مفلح، المقصد الأرشد ٢: ١٢٠؛ ابن ناصر الدين، توضيح المشتبه ٣: ٣٦١ - ٣٦٢.
- (١١٤) انظر: ابن كثير، طبقات الفقهاء الشافعيين، الورقة ٢٦١ ب.
- (١١٥) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٦١؛ وقد أثنى عليه ابن الفوطي في تلخيص مجمع الآداب ١: ٨٦، بقوله: «كان أعلم الناس بمعرفة القضاء».
- (١١٦) الصفدي، الوافي بالوفيات ١٧: ٣١٨. وهو جمال الدين عبد الله بن محمد بن عليّ العاقولي البغدادي (٦٣٨ - ٧٢٨هـ)، «انتهت إليه رئاسة الشافعية ببغداد». (ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية ٢: ٣٤٥؛ ابن العماد، شذرات الذهب ٦: ٨٧).
- (١١٧) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٨٢. وهذا العمل دالٌّ على أهميّة كشلوخان وسطوته في الدولة الجديدة.
- (١١٨) وصاف الحضرة، تحرير تاريخ وصاف: ٣٠.
- (١١٩) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٦١؛ مجهول، رسالة «كيفية واقعة بغداد»، الورقة ٢٥٢ أ؛ ابن العبري، تاريخ الزمان: ٣١٣؛ ابن الطقطقي، الفخري: ٣٣٨؛ وصاف الحضرة، تجزئة الأمصار، الورقة ٥٧. كان منصب الشحنة يعادل اليوم منصب مَنْ يوكل إليه أمنٌ في البلد أو مدير الشرطة، وهو هنا أكبر من ذلك بكثير؛ إذ يعادل منصب الحاكم العسكري العام.
- (١٢٠) ابن العسأل، النهج السديد: ٤٢٩.
- (١٢١) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول: ٤٦٧ - ٤٦٨.
- (١٢٢) ابن العبري، تاريخ الزمان: ٣٢٢؛ اليافعي، مرآة الجنان ٤: ١١٥؛ بيبرس المنصوري، زبدة الفكرة: ٦٨؛ الذهبي، العبر ٥: ٢٥٨.
- (١٢٣) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٨١؛ الذهبي، تاريخ الإسلام ٤٨: ٨٥؛ يقول رشيد الدين: إنهما كانا اثنين قرابوقا وأيلكا نويان، ومعهما ٣٠٠٠ من فرسان المغول. (جامع التواريخ ٢: ٧١٤) (الطبعة الفارسية): ٢ (١): ٢٩٥ (الترجمة العربية).
- (١٢٤) بياني، دين ودولت ١: ٣٣٨؛ بياني، المغول التركيبية الدينية...: ٢٣٤. لكنّ النص هنا مختصر

جداً.

- (١٢٥) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٢: ٥٤٩.
- (١٢٦) انظر مثلاً: ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، حيث دأب على الإشارة إلى أغلب من ترجمهم من أفراد هذه الأسرة الدامغانية بقوله: «قاضي القضاة» (١: ٢٠٧، ١٠٦، ١١٧)، «من بيت الحكم والقضاء والعدالة» (٢: ٨٣)، «من بيت العدالة والقضاء والعلم» (٢: ١٤٩)، «من بيت عريق في القضاء وولاية الأحكام في مدينة السلام» (١: ٢٠٧)، «من بيت الحكم والقضاء» (٣: ١٥٩): الذهبي، المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الديلمي: ٢٤، ٣٥، ٤٩، ٥١، ١٥٣، ١٥٩، ١٦٩، ٢١٥.
- (١٢٧) القرشي، الجواهر المضية ١: ٧ - ٨.
- (١٢٨) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٢: ٥٤٩.
- (١٢٩) فهد، تاريخ العراق في العصر العباسي الأخير (٥٥٢ - ٦٥٦هـ): ٤٣٤.
- (١٣٠) بياني، دين ودولت... ١: ٣٢٨.
- (١٣١) بياني، المغول، التركيبة الدينية...: ١٩٧؛ بياني، دين ودولت... ١: ٢٨٢.
- (١٣٢) الجويني، تاريخ جهانكشاي ٣: ٦٥٩. وهو التأريخ نفسه الذي يذكره ابن العبري في تاريخ الزمان: ٢٩٦؛ وفي تاريخ مختصر الدول: ٤٥٧. ويذكر رشيد الدين في جامع التواريخ ١: ٥٨٥ (الطبعة الفارسية): ٢٠٣ (الترجمة العربية، تاريخ خلفاء جنكيز خان...)، أن اعتلاء العرش كان في ذي الحجة سنة ٦٤٨هـ. لكن ينبغي الركون إلى الجويني الذي كان حاضراً حفل التنصيب آنذاك.
- (١٣٣) بياني، المغول، التركيبة الدينية...: ٢٣٥؛ بياني، دين ودولت ١: ٢٤٠.
- (١٣٤) النطنزي، منتخب التواريخ معين: ٤١؛ البديسي، شرف نامه ١: ٧٣؛ الشبانكارئي، مجمع الأنساب: ٢٠٨.
- (١٣٥) انظر مثلاً: بياني، المغول، التركيبة الدينية...: ٢٢٤؛ بياني، دين ودولت... ١: ٣١٩، ٣١٥.
- (١٣٦) ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب ٤ (١): ١٠٠٠ (طبعة جواد): مجهول، كتاب الحوادث: ٣٠٨. والدويدار الكبير هو علاء الدين الطبرس الظاهري.
- (١٣٧) بياني، المغول، التركيبة الدينية...، هوامش في الصفحات ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٥، ٢٣٦.
- (١٣٨) سينشر في مجلة الخزانة التي تصدر عن مركز إحياء التراث التابع لدار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة في كربلاء. العدد ٣، سنة ١٤٣٩هـ.
- (١٣٩) ابن كثير، البداية والنهاية ١٢: ٢٢٣. وردت هذه الواقعة أيضاً في: كتاب الحوادث: ٣٥٥؛ ابن شاکر، عيون التواريخ ٢٠: ١٣٣؛ العيني، عقد الجمان: ١٧١، الجزء الخاص بحوادث السنوات ٦٤٨ - ٦٦٤هـ.
- (١٤٠) مجهول، كتاب الحوادث: ٣٥٥.

القصاص في القرآن الكريم

قراءة جديدة

الشيخ روح الله ملكيان (*)

«القصاص» لغةً «مُقَاصَّةٌ وَلِيُّ الْمُقْتُولِ الْقَاتِلَ وَالْمَجْرُوحَ الْجَارِحَ، وَهِيَ مُسَاوَاتُهُ إِيَّاهُ فِي قَتْلِ أَوْ جَرْحٍ، ثُمَّ عَمَّ فِي كُلِّ مُسَاوَاةٍ»^(١). واصطلاحاً هو استيفاء أثر الجناية من قتل أو قطع أو جرح. وقد جاء القصاص وأحكامه في آياتٍ قليلة من القرآن، أهمّها: 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 الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بِعَدْوٍ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٨). ولها فقراتٌ خمس نبحث عن كلٍّ منها على حدة.

الفقرة الأولى

قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾. الكتابة هنا كتابة التشريع. ونظائره في القرآن كثيرة، منها: هذه الآية: ﴿أَحْلَلْ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَّاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَّاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ

(*) أستاذٌ وباحثٌ في حوزة قم العلمية.

فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَمَّا عَنكُم فَاَلآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ...» (البقرة: ١٨٧)؛ «كُتِبَ عَلَيْكُمُ 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 كُرْهُ 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 كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ...» (النساء: ٧٧)؛ «وَلَوْ أَنَا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا 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 كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ...» (المائدة: ٢١)؛ «قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ...» (الأنعام: ١٢)؛ «وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ...» (الأنعام: ٥٤)؛ «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا...» (التوبة: ٥١)؛ «كَتَبَ اللَّهُ لِأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (المجادلة: ٢١)؛ «...أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ...» (المجادلة: ٢٢)؛ «وَلَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا...» (الحشر: ٣). فالمراد بها في هذه الآي الكتابة التكوينية.

والكتابة التشريعية لا تختص بتشريع الحكم الإلزامي، بل هي أعم منه ومن

تشريع الحكم الترخيصي. خلافاً للفخر الرازي، حيث قال: «إنّ قوله تعالى: «كتب عليكم الصيام» في عرف الشرع، قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾، وقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾^(٣)؛ فإنه - كما سيأتي - مردودٌ بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ... فَلَا نَبَأَ بَشْرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٧).

ثم إن متعلق التشريع إمّا حكمٌ إلزاميٌّ لا يجوز إلّا امتثاله؛ وإمّا حكمٌ ترخيصيٌّ يجوز امتثاله وتركه. وبما أنّ 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 إلزاميٌّ، كما في آيات القصاص والصوم والوصية والقتال. ولذا قال الرازي في تفسيره: «لفظة «عليكم» مشعرة بالوجوب»^(٤). وفي عكسها إذا كان الحكم ترخيصياً يترأى منه المنفعة والرخصة والسهولة ونحوها فالحكم يُنشأ بالفعل المتعدّي بـ «اللام»، مثل قوله: ﴿فَلَا نَبَأَ بَشْرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٧). كما أنّ الأمر في التحريم (وهو حكمٌ إلزاميٌّ) والإحلال (وهو حكمٌ ترخيصيٌّ) كذلك، قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأُولَآئِ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ (النساء: ٢٣ - ٢٤)، وقال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ... 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 ل» في قوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ... فَلَا نَبَأَ بَشْرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٧). وعليه لا بدّ أن يكون القصاص المنشأ بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ حكماً إلزامياً أيضاً.

ثمّ إنّ إذا كان القصاص حكماً إلزامياً على المؤمنين فلا يجوز تركه، كما أنّ الأحكام المنشأة بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ في الصيام والقتال وغيرها لا يجوز لأحد تركه - إلّا لمن استثنته نفس الآيات -، مع أنّنا نرى أنّ العفو وترك القود جائزٌ بتصريح الآية، وبيجامع الفريقين. هذا أولاً. وثانياً: إنّ 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 جدُّته من قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾. وثالثاً: الظاهر من «عليكم» أنّ هذا الحكم ممّا اختصّ به المسلمون. ورابعاً: ليست في تشريع استيفاء القود كلفةً على المؤمنين، بل هو حكمٌ مقبول مطبوع لهم يجعل هذا الحقّ لأولياء الدماء، كما صرّح به صاحب الميزان، حيث قال: «إنّ القصاص في القتل أمرٌ يوافق حسّ الانتقام النائر في نفوس أولياء المقتولين، ويلائم الشحّ الغريزيّ الذي في الطباع أن ترى القاتل حياً سالماً يعيش ولا يعبأ بما جنى من القتل... فهذان - أعني القصاص والوصية - حكمان مقبولان بالطبع عند الطباع»^(٤).

وبناءً على هذا كلّهُ يكون المراد من «القصاص» - لا محالة - حكماً موصوفاً بكونه مستحدثاً أولاً، ومختصاً بالمسلمين ثانياً، وإلزامياً ثالثاً، وفيه كلفةٌ رابعاً. فلا يمكن أن يكون المراد منه أن يُفعل بالجاني مثل ما جنى؛ إذ ليس في مجازاة الجاني شيءٌ من هذه الخصوصيات الأربع المذكورة. بل المراد منه ليس إلا المساواة في القتل في صفاتٍ ذكرتها الآية، وخصوصاً بقريته ما حُكي أنّ الآية نزلت في أقوامٍ إذا كان لهم عدّةٌ ومنعةٌ فقتل عبدٌ قومٍ آخرين عبدَهُم قالوا: لا نقتل به إلاّ حرّاً؛ تعزُّزاً لفضلهم على غيرهم. وهكذا إذا قتلت لهم امرأةٌ. ومن المعلوم أنّ المساواة في القتل حكمٌ مستحدث في الشريعة الإسلامية، مختصٌّ بالمسلمين، غيرٌ مسبوق بمثله في الشرائع الإلهية السابقة عليها. وأيضاً هو إلزاميٌّ لا يجوز لأحدٍ التخطي عنه؛ إذ لوليّ الدم إمّا طلبُ قود القاتل، فيجب عليه رعاية المساواة المذكورة في الآية، وإمّا العفو فلا يقدر حينئذٍ في رعاية المساواة؛ إذ المساواة صارت سالبةً بانتفاء موضوعها. وأيضاً فيه كلفةٌ على المؤمنين؛ إذ عدم القود - لفقد المساواة في كثير من المواضع التي كانوا يقودون القاتل - كلفةٌ على طباعهم المألوفة على قتل القاتل مطلقاً في الجاهلية أو على الشريعة التوراتية.

ولا يخفى أنّ فهم المراد من كلمة «القصاص» يؤثّر أثراً كبيراً في فهم المراد من بقية الآية، وتعيين متعلّق الجار في قوله: ﴿في القتل﴾، وفهم ارتباط فقرة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقصاصُ في القتل﴾ مع فقرة ﴿الحرُّ بالحرِّ والعبدُ بالعبدِ والأُنثى بالأُنثى﴾، وتعيين المشار إليه في فقرة ﴿ذلك تخفيفٌ من ربِّكم ورحمةٌ﴾ وغيرها، ولذا أطلنا

الكلام لدراسة معناه، فتأمل جيداً.

وكذلك قوله تعالى: ﴿الشُّهُرُ الْحَرَامُ بِالشُّهُرِ 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 القودُ. ثانيها: إنّ لو كان المراد بالقصاص المجازاة بالمثل في الحرّمات لقال: «والحرّمات بالحرّمات»، كما قال قبله: ﴿الشُّهُرُ الْحَرَامُ بِالشُّهُرِ 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، فمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ بهتك حرمة من حرّماتكم فاعتدوا عليه بمثل اعتدائه، واهتكوا عليه تلك الحرمة؛ إذ الحرّمات متساوية. وفي قوله: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ... وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥) أيضاً دلالة أخرى على إرادة هذا المعنى، نذكرها عند الكلام حول الآية.

وبهذا المعنى للقصاص صرّح كثير من المفسّرين^(٥).

ولا يخفى أنّ المماثلة والمساواة والمعادلة والمكافأة ونحوها، ممّا جاء في كلمات المفسّرين والمترجمين في توضيح كلمة «القصاص»، ألفاظاً قريبة المعاني، تدلّ على عدم زيادة أحد الشّيئين على الآخر، وعدم نقصه منه، في القدر والمقدار والفضل والعلو ونحوها، بحيث يمكن سدّ أحدهما مسدّ الآخر.

وأيضاً ترجم كثير من المترجمين قوله: ﴿وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ﴾ هكذا: «حرمتها را برابر است» (روض الجنان)، «حرامها با هم برابرند» (الفارسي)، «حرمتها را مساوات و برابر است» (فيض الإسلام، أطيّب البيان)، «حرمتها برابر است» (المعزّي)، «حرمتها را مساوات است» (منهج الصادقين).

إنّ قال قائل: إنّ أكثر هؤلاء المفسّرين فسّروا المساواة المذكورة في كلامهم بقولهم: «وهو أنّ يفعل بالقاتل مثل ما فعله بالمقتول»^(٦)، أو بقولهم: «بأن يعامل غيره بمثل ما يعامله به في هذا المجال»^(٧)، أو قولهم: «أن يسلك بالقاتل في طريق المقتول الذي سلّكه به لما قتله»^(٨)، أو قولهم: «بحيث يفعل في القاتل العامد ما فعل في المقتول»^(٩)، أو قولهم: «بأن تقتلوا القاتل عقوبة له على جريمته، مع مراعاة المساواة»^(١٠)، ونحوها،

فكيف قلتم: إن هؤلاء صرّحوا بأنّ معنى القصاص هو المساواة؟! نجيبه بأنّ تفسيرهم للمساواة بهذه العبارات لا ينافي قولنا بتصريحهم بأنّ معنى القصاص هو المساواة؛ فإنّ تصريحهم ذلك منبعث عن اللغة العربيّة وأدبها، وهذه العبارات آراؤهم وأنظارهم التفسيرية. وغرضنا من حكاية تصريحاتهم هو التأكيد على تبيّهم على أنّ هذا هو معنى القصاص، وإنّ شدّوا عن الصواب في تفسيره. وعلى أيّ حال فتصريحهم بهذا غير مُنكّر، ودلالة الآية على هذا المعنى قويّة، غير مفتقرة إلى أنظار المفسّرين وآرائهم.

وبهذا ظهر اندفاع ما قيل: كيف قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ﴾ بمعنى «فرض» والأولياء مخيرون بين القصاص والعفو؟! وكذلك ظهرت الخدشة في دفعه بما قاله القطب الراونديّ في فقه القرآن،

حيث قال: «فلنا عنه جوابان: أحدهما: إنّه فرض عليكم ذلك إن اختار أولياء المقتول القصاص، والفرض قد يكون مضيئاً وقد يكون مخيئاً فيه. والثاني: فرض عليكم ترك مجاوزة ما حدّ لكم إلى التعديّ في ما لم يجعل لكم، والقصاص الأخذ من الجاني مثل ما جنى، وذلك لأنّه مثال لجنايته»^(١١).

وأيضاً ظهرت الخدشة في نحو ممّا قاله السمرقنديّ في تفسيره بحر العلوم: «فإن قيل: الفرض على من 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»^(١٢).

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 إلاّ الشذوذ عن إدراك الصواب في فهم كلمة من كلمات الكتاب.

وإذا كان هذا هو المراد بالقصاص فالكلام بمفاده يدلّنا على أن متعلّق ﴿في القتلى﴾ هو ﴿القصاص﴾، ويكون «القتلى» ظرفاً للقصاص، خلافاً لما في بيان

السعادة^(١٣) والجدول في إعراب القرآن^(١٤)؛ حيث جعلاً ﴿كُتِبَ﴾ متعلق الجار. وخلافاً لإعراب القرآن وبيانه^(١٥) وإعراب القرآن الكريم^(١٦)، حيث قالوا: إنَّ الجار والمجرور يتعلّقان بمحذوفٍ حالٍ من القصاص؛ إذ الأقرب - أي القصاص - يمنع الأبعد. هذا أولاً. وثانياً: إنَّ المستفاد من الآية أنّ المكتوب على المسلمين هو المساواة في القتلى، لا أنّ المكتوب عليهم في القتلى 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 أحدُ 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^(١٧)، وأراد بالتقدير «في قتل القتلى». ثانيهما: التجوّز في معنى «في» بحمله على السببية^(١٨)، واستشهد لها بقوله تعالى: ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِّي فِيهِ﴾ (يوسف: ٣٢)، وقوله: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (الأنفال: ٦٨)، وبالنبويّات: «إنَّ امرأةً دخلت النار في هرةٍ»، و«في النفس المؤمنة مائة من الإبل»، و«في خمس من الإبل شاة».

ولكنّ كلا المجازين - إن قلنا بالمجاز في القرآن - لا قرينة لهما. ولذا قال الرازي: «لغة «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^(١٩). ووافق المحقق الحلّي في معارج الأصول بقوله: «في للظرفية خاصة. وقيل: للسببية، كقوله ﷺ: «في خمس من الإبل شاة». ولا يعرفه أهل اللغة^(٢٠). والحق أنّ «في» يفيد نوعاً من الظرفية خفيت على القائلين بكونه للسببية في هذه المواضع وفي غيرها، مثل: ﴿قُلْ أَنَحَا جُؤُنَّا 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 الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾. وعليه فالمتعيّن حمل الكلام على حقيقته بأن يكون «في» للظرفية، والمتعلّق هو «القصاص».

﴿الْقَتْلَى﴾ جمع «القتيل»، بمعنى المقتول، ويجوز كونه أعمّ من المقتول فعلاً ومن القابل للقتل قابليةً قريبةً، بحيث يكون متوقّعاً للقتل. وليس إطلاق القتيل عليه

مجازياً مجازاً الأول أو المشاركة، بل هذا الإطلاق حقيقي. خلافاً للسيد عليخان المدني، حيث عدّه مجازاً، وقال: «والصواب أنّهما لأي الميِّت والميِّتة بمعنى حقيقة في مَنْ مات، وخصّ المشدّد باستعماله في الحيّ مجازاً على سبيل الاستعارة، أي كأنّه ميِّت، تنزيلاً لما يقع لا محالة، مأوِّلة الواقع، لا بمعنى أنّه سيموت»^(٢١). وهذه الأعمية قد تستفاد بالسياق من الصفات المشبّهة، كما أنّ «الميِّت» في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ (الزمر: ٣٠) بمعنى أنّك قابل للموت، ولك شأنية الموت، وأنهم كذلك، لا بمعنى أنّك ميِّت فعلاً، وأنهم أموات فعلاً. وذلك واضح صرح به أئمة اللغة والأدب، كما في الفروق اللغوية ولسان العرب والقاموس المحيط وغيرها. ويدلّ عليه أيضاً قوله: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا... ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ 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 الفعيل بمعنى الفاعل كثير، حتّى سمى الصرفيون الصفة المشبّهة اسم 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 يومئذ 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 نبطيٌّ وصاحبنا عربيٌّ، ولا يُقتل عربيٌّ نبطيٌّ، فقال زياد: صدقتم، ولكن أعطوهم الدية...»^(٢٢). وكذا إرادة معنيين من اللفظ المشترك بينهما غير مُنكر، ففي كتاب الضمان من الروضة البهية: «وكذا لا يُشترط علمه بالغيريم، وهو المضمون عنه... ويمكن أن يريد به الأعمّ منه ومن المضمون له». فالشارح جوّز للمصنّف استعمال «الغيريم» المشترك بين الدائن والمديون في كليهما، وهو لفظ مفرد. ثمّ استعمل نفسه أيضاً لفظ «الغيريم» 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» غيرُ مقدورٍ، وما يقدر عليه المؤمنون هو رعاية المساواة بين القاتل والمقتول. فهذه قرينةٌ أخرى على أنّ المراد بالقصاص «المساواة»، فقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ 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 أنّ الآية تدلّ على وجوب رعاية التسوية في القتل الذي يكون مشروعاً. وعلى هذا التقدير تسقط دلالة الآية على كون القتل مشروعاً بسبب القتل.

يقال: إنّ آية ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ كافيةٌ في جوازها، ولا نحتاج في مشروعية القتل إلى إثبات وجوبه، بل يكفي في مشروعيتها صرفُ الجواز. وأيضاً إذا دلّت الآية على وجوب التسوية في القود كان جوازُ أصل القتل مفروغاً عنه. وبعبارةٍ أخرى - كما في مفاتيح الغيب^(٣٣) -: التسوية في القتل صفة القتل، وإيجاب الصفة يقتضي إيجاب الذات، فكانت الآية مفيدةً لجواز القتل من هذا الوجه.

والمراد هنا بالقتيل هو القتيل عمداً؛ وذلك لأنّ قتيل الخطأ جاءت أحكامه في الآية ٩٢ من سورة النساء، حيث قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ...﴾.

فتحقّق ممّا ذكرنا إلى هنا أنّ الآية تفيد أنّ الله - تبارك وتعالى - أوجب على المؤمنين رعاية المساواة بين القاتل والمقتول. ولكنّ هذه المساواة مجمّلة، والمساواة بينهما في جميع الجهات بل في أكثرها متعدّرة. ولذا جعل الفقهاء - تبعاً للعرف - الحيوان، وخصوصاً الإنسيّ منه، من القيميّات، فلولا تعدّد المساواة فيه لجعلوه من المثليّات. والمساواة في بعضها ترجيحٌ بلا مرجح. فيعود الأمر إلى تعدّد امتثال المساواة لو لم يُجلّ الله تعالى تعيينه إلى نبيّه أو لم يكن في كلامه ما يفسّر هذه المساواة. ولهذا عقب تعالى إيجاب المساواة بقوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾. وعليه فلا يصغى إلى كلامٍ حُكي في التحرير والتنوير^(٣٤) من الحنفية من أنّ قوله تعالى: ﴿فِي الْقَتْلِ﴾ هو نهاية الكلام، وقوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ...﴾ جاء بعد ذلك، وقد ثبت عموم المساواة بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾؛ لأنّ القتل عامٌ وخصوص آخر الآية لا يُبطل عموم أولها؛ أو قولهم المحكيّ في البحر المحيط^(٣٥) من أنّ قوله:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقصاصُ 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^(٢٦). 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 والتوير بقوله: «يرد على هذا أنه لا فائدة في التفصيل لو لم يكن مقصوداً، وإن الكلام بأواخره، فالخاص يخصص العام لا محالة، وإنه لا محيص من اعتبار كونه تفصيلاً، إلا أن يقولوا: إن ذلك كالتمثيل»^(٢٧).

الفقرة الثانية

قوله تعالى: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾ بجمله الثلاث - المتركب كل منها من مبتدأ وخبره - يفسر «القصاص» المعتبر في القتل وبيئته^(٢٨). 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» فتتعلق بأحد مشتقات البيع، مثل: بعث وأبيع وبياع ونحوها. وفي الصلح إذا قيل: «الكتاب بدينار» فمقتضى المقام أن تتعلق بأحد مشتقات الصلح، مثل: صالحت وصالحنا وصولح 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 «بالنفس» 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»، ولكلّ طالب مجلّد واحد من عنوان واحد. أولئك الطلاب ربما كانوا يُتلفون كتبَ زملائهم، فوضع معلّمهم - جزاءً لإتلاف الكتب - قانوناً بهذا المضمون: «كلُّ طالب أتلّف كتابَ زميله يُؤخَذ كتابه». في هذا القانون لم يُلحَظ عنوانُ الكتاب التالف، ولا عنوان الكتاب المأخوذ جزاءً، بل يؤخذ كتابُ المثلف مهما كان عنوانه، ومهما كان عنوان الكتاب الذي أتلّفه. ثمّ مضت برهته، فوضع المعلّم قانوناً آخر ناظراً إلى القانون الأوّل، وهو: «تجب رعاية التساوي في الكتب: يؤخذ كتاب الألف بكتاب الألف، وكتاب الباء بكتاب الباء، وكتاب الجيم بكتاب الجيم». هذا القانون أسهل من القانون الأوّل؛ إذ خلافاً للأوّل لا يؤخذ كتاب المثلف جزاءً لإتلاف أيّ كتاب، بل أوجب فيه مراعاة التساوي بين التالف والمأخوذ. وبما أنّ القوانين الجزائية وضعت ردعاً عن الجرم، فضلاً عن كونه جزاءً عليه، فوضع القانون الثاني حاكٍ عن أنّ الطلاب حينئذ كانوا يتلفون الكتب أقلّ بالنسبة إلى زمان وضع القانون الأوّل عليهم، وارتفعت الحاجة إلى القانون الأوّل الذي كان أشدّ. فلندرس جملات هذا القانون كما هي.

١- «تجب رعاية التساوي في الكتب»: المراد بـ «الكتب» ما هو أعمّ من الكتاب

التالف والكتاب المأخوذ.

٢- «يؤخذ كتاب الألف بكتاب الألف»: هذه أوّل جملة تفسّر التساوي المذكور قبلها، تقول: إنّ أخذ كتاب الألف بإزاء إتلاف كتاب الألف تساوي. وبما أنّ هذه الجملة وما بعدها تحديد للتساوي - ولا تحديد إلاّ مع الجامعية والمناصية - فتمنع عن أن يكون غيره تساويًا، فتعني أنّ أخذ كتاب الألف بإزاء كتاب الباء أو كتاب الجيم ليس تساويًا (قضيةً للتحديد)، ولا يمكن أن يكون كتاب الألف مساويًا لغيره من الكتب ومع ذلك لا يعتبر المقنّن أخذه بإزاء إتلاف غيره تساويًا. وهذا يفيدنا - بدهة - أنّ كتاب الألف لا يساوي غيره. فلا بدّ حينئذٍ أن نسأل: لماذا لم يعتبر المقنّن في هذه الجملة كتاب الألف مساويًا لغيره، بل اعتبر الألف مساويًا للألف فقط؟

والجواب: إنّ اعتبار وجعل عدم التساوي بين عدّة أفراد أو أشياء عبارةً أخرى عن اعتبار وجعل الفضل لبعضها على بعض. فللمقنّن في الحكم بعدم مساواة بعض هذه العناوين الثلاثة لبعضها الآخر حكمٌ بفضله عليه، ولو كان فضلًا اعتباريًا

مبتتياً على الفرض والجعل. وهذا يعني أنّ واضع القانون لا يقدّر قبل وضع ولحاظ الفضل (ولو فضلاً اعتبارياً، لا الواقعيّ ونفس الأمر) أن يحكم بأنّ أيّ فرد من عنوان فلان مساوٍ لأيّ فردٍ من نفس العنوان فقط؛ إذ بدون لحاظ هذا الفضل يكون أيّ فرد من أيّ كتاب بأيّ عنوان مساوياً لأيّ فردٍ من أيّ كتاب بأيّ عنوان. وبعبارة أوضح: ليس في وسع المقتنّن أن يحكم بتساوي أيّ فرد من كتاب الألف مع أيّ فرد من كتاب الألف خاصّة، على الرغم من اعتقاده واعتباره بأنّ أيّ فردٍ من كتاب الباء أو الجيم متساوٍ مع أيّ فردٍ من كتاب الألف.

ومع العلم بأنّ الحكم بعدم التساوي بين كتاب الألف وغيره عبارةً أخرى عن الحكم بفضلٍ لبعض الكتب على بعضها الآخر حينئذٍ إمّا أن يكون كتاب الألف أفضل من كتاب الباء والجيم، أو هما أفضل منه، ومن البديهيّ أنّ الأفضل هو ما لا يؤخذ بإزاء غيره، وهو كتاب الألف. وأيضاً إنّ غرض المقتنّن من وضع قانون التساوي للكتب أن لا يجازى المتلفُ بأكثر ممّا أتلّف، لا أن لا يجازى أصلاً ولو بأقلّ ممّا أتلّف إذا لم يكن له ما يساوي التالف؛ إذ قانون التساوي - كما يظهر من اسمه - لإجراء التساوي بين ما أتلّف وما يؤخذ، فيمنع عمّا زاد عن التالف، وأمّا أخذ ما هو أقلّ ممّا أتلّف فلا ينافي التساوي ليمنع عنه قانون التساوي. وبعبارة أوضح: لا يصحّ أن يقال: إنّ كتاب الباء أو الجيم أفضل من كتاب الألف، لكن لا يؤخذ كتاب الألف عوضاً عن إتلاف أحدهما، قضيةً لقانون التساوي. وبالعكس أيضاً لا يصحّ أن يقال: إنّ كتاب الألف أدون من كتاب الباء أو الجيم، ولكن إنّ أتلّف طالبُ كتاب زميله الباء أو الجيم لا يؤخذ كتابه الألف؛ رعايةً للتساوي. وبهذا ظهر أنّ جملة «يؤخذ كتاب الألف بكتاب الألف» تفيد أنّ كتاب الألف لا يؤخذ عوضاً عن إتلاف سائر الكتب غير الألف، ولكن يؤخذ أيّ كتاب عوضاً عن إتلافه. وهذا المفاد لا يعارضه مفاد الجملتين الآتيتين؛ إذ تقدّمها عليهما يمنعهما عن إفادة ما ينافيها، كما سيأتي.

٣. «يؤخذ كتاب الباء بكتاب الباء». هذه ثاني الجملات المفسّرة للتساوي المذكور، تقول: إنّ أخذ كتاب الباء بإزاء إتلاف كتاب الباء تساوي. وبما أنّ هذه الجملة أيضاً - كما قبلها وما بعدها - تحديد للتساوي فتعني (قضيةً للتحديد) أنّ أخذ كتاب الباء بإزاء كتاب الألف أو كتاب الجيم ليس تساويًا. ولكن هذه الجملة

التحديديّة تابعةً لسابقتها في الدلالة، وقد ثبت بالسابقة أنّ أخذ كتاب الباء عوضاً عن إتلاف كتاب الألف لا ينافي قانون التساوي، وعليه لا يثبت باللاحقة ما ينافي السابقة. مضافاً إلى أنّه إذا أخذ الباء بإتلاف الباء - والباء يؤخذ بإتلاف مثله - فإن يؤخذ بالألف الأفضل أولى. وبعبارةٍ أخرى - كما قلنا في الجملة السابقة -: إنّ كتاب الألف لا يساوي كتاب الباء أو كتاب الجيم، ولكنّ عدم تساويه لهما ناشئٌ عن فضله عليهما، وأخذ الأدون عوضاً عن الأفضل لا ينافي قانون التساوي. وبناءً على ما تقدّم ثبت أنّ جملة «يؤخذ كتاب الباء بكتاب الباء» تمنع عن أخذ كتاب الباء عوضاً عن إتلاف كتاب الجيم، ولكنّ بما أنّ 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 المفسّرة للتساوي المذكور وأخيرتها، تقول: إنّ أخذ كتاب الجيم بإزاء إتلاف كتاب الجيم تساوي. وبما أنّ هذه الجملة أيضاً - كما قبلها - تحديّدٌ للتساوي فتعني (قضيّةً للتحديد) أنّ أخذ كتاب الجيم بإزاء كتاب الألف أو كتاب الباء ليس تساويًا. ولكنّ - كما قلنا آنفًا - لا تفيد اللاحقة ما ينافي السابقة، فهذه الجملة التحديدية تابعةٌ لسابقتها في الدلالة، وقد ثبت بالسابقتين أنّ أخذ كتاب الجيم عوضاً عن إتلاف كتاب الألف أو كتاب الباء لا ينافي قانون التساوي. مضافاً إلى أنّه إذا أخذ الجيم بإتلاف الجيم - والجيم يؤخذ بإتلاف مثله - فإن يؤخذ بالألف والباء الأفضلين أولى. وبعبارةٍ أخرى - كما قلنا في الجملتين السابقتين -: إنّ كتاب الألف وكتاب الباء لا يساويان كتاب الجيم، ولكن عدم مساواتهما له ناشئٌ 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 نصّ القانون هكذا: «يجب في الكتب أن يؤخذ كتاب الألف بكتاب الألف، وكتاب الباء بكتاب الباء، وكتاب الجيم بكتاب الجيم» لم يجزُ أخذ كتاب لا يماثل عنوان الكتاب التالف، وانحصرت المجازاة في الكتب المتماثلة عناوينها.

الثاني: ترتيب الجملات الثلاث المفسّرة للتساوي بهذا الترتيب يفيد تقدّم الجملة

الأولى على الثانية، وتقدم الثانية على الثالثة، وليس ترتيباً عشوائياً يجوز الإعراض عن تقدم دلالة المتقدمة على دلالة المتأخرة. وعليه فلو رتبها المقنن ترتيباً آخر لأفاد تقدم المتقدمة وفضلها على المتأخرة، وعدم جواز أخذ المتقدم الأفضل بالتأخر الأدون، وجواز أخذ المتأخر بالمتقدم.

والآن لو بدلنا كلمات «الكتب» و«كتاب الألف» و«كتاب الباء» و«كتاب الجيم» ويؤخذ في القانون المذكور بكلمات هي: «القتلى» و«الحر» و«العبد» و«الأنثى» و«يقتل» بنفس الترتيب لحصلنا على هذه العبارة: «تجب رعاية التساوي في القتلى: يُقتل الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى»، وهي نفس مفاد الآية المباركة، فنستفيد منها كل ما استفدناه من دراسة الجملات الأربع من القانون المذكور. نعم، ذلك القانون في غنى عن تفسير مفرداته، والآية بحاجة إلى توضيح مختصر لكلمات «الحر» و«العبد» و«الأنثى»، مضافاً إلى كلمتي «القصاص» و«القتلى»، اللتين تقدم توضيحهما.

لفظ «الحر» خاص بالذكور، ولا تشاركه فيه الأنثى؛ وذلك لوجهين: أحدهما: إن اللفظ المختص بالأنثى «الحرّة»، ولم تُستخدم في القرآن واللغة في الأعم من الذكر؛ ثانيهما: إن الحرّ والحرّة ضدان في الذكورة والأنوثة، والحرّة تختص بالأنثى، فكذا ضدها - أي الحرّ - يختص بالذكر. وعليه استعمال «الحر» في الآية في الأعم منهما تجوز، لا يُصار إليه إلا بقرينة، وهي مفقودة هنا. بل هنا قرينتان على أن المراد بالحرّ هو الذكر خاصة: **أولاهما**: إنه تعالى قال في العبارة اللاحقة: **﴿العبدُ بالعبد﴾**، وصراحة لفظ «العبد» في كونه للذكر أكثر من صراحة لفظ الحرّ فيه؛ إذ اللفظ المخصوص للمملوك المؤنث هو «الأمّة»، ولم يستخدم «الأمّة» في القرآن واللغة في الأعم من الذكر قط، واتحاد السياق يقتضي أن يكون المراد بالحرّ «الذكر»، كما أنّ الذكر هو المراد بالعبد. **ثانيتهما**: إنه تعالى قال في العبارة اللاحقة: **﴿الأنثى بالأنثى﴾**، وإتيان هذه الفقرة بعد قوله: **﴿الحرُّ بالحرِّ والعبدُ بالعبد﴾**، من دون فصل، يدل على أنه أريد بالحرّ والعبد الذكر منهما خاصة، وإلا لكانت عبارة **﴿الأنثى بالأنثى﴾** معارضة لما سبقها. وعليه فالمقابلة بين الحرّ والعبد، ثمّ بينهما وبين الأنثى، تعين أنه أريد بـ «الحرّ الحرّ المذكر»، وبـ «العبد المملوك المذكر»، وبـ «الأنثى المؤنث 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 أنّه قال: يُراد به الجنس - أي جنس الحرّ والعبد -، الذكر والأنثى سواءً فيه، وأعيد ذكر الأنثى تأكيداً وتهمماً بإذهاب أمر الجاهليّة^(٢٩)؛ إذ جنس الحرّ يشمل الذكور منه خاصّةً، وجنس العبد يشمل الذكور منه خاصّةً، ولا يعمّان بجنسهما غير ذكورهما. هذا أولاً. وثانياً: لو كان جنس الحرّ و«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 تصرّف 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 يُذكر 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»^(٣٠). ولا ينقض عجيبي 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»^(٣١).

وعليه فمعنى قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾ أنّه شرع عليكم المساواة في القتل؛ جنس الحرّ بجنس الحرّ، و«العبد» بجنس العبد، و«الأنثى» من كلّ منهما بجنس الأنثى منه. فلا فضل لأيّ حرٍّ على أيّ حرٍّ، ولا لأيّ عبداً على أيّ عبداً، وهكذا في الأنثى منهما، فيقاد

الحرّ البالغ الشريف الكبير العزيز الغنيّ القويّ العالم بالحرّ الصبيّ الوضيع الذليل الحقير الفقير الضعيف الجاهل، وهكذا في العبد والأنثى.

قوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾ يكون الجملة الأولى لتفسير القصاص، ويقول: قتل الحرّ - جزاءً لقتل الحرّ - قصاصٌ. وكما تقدّم إنّ هذه الجملة وما بعدها تحديد للقصاص (أي التساوي)، ولا تحديد إلاّ مع الجامعيّة والمانيّة، فتمنع عن أن يكون غير هذا قصاصاً، فتعني أنّ قتل الحرّ جزاءً لقتل العبد أو الأنثى ليس قصاصاً؛ قضيةً للتحديد. وبعبارة أخرى: لا يُعقل أن يكون قتل الحرّ بغير الحرّ قصاصاً ومساواةً ومع ذلك حصّ الله تعالى بالذكر أنّ الحرّ بالحرّ قصاصٌ ومساواة. وعليه يكون مفاد الآية حصر القود في المساوي؛ والوجه فيه - مع أنّ التحقيق عدم حجّية المفهوم عموماً، وعدم حجّية مفهوم اللقب خصوصاً - أنّ النصوص الشرعيّة (القانونيّة) 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 بدّ أن يكون كلّ 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 إلاّ أن يكون للكلام مفهوم فأقول: إنّ عدم المفهوم في اللقب مشروطاً بأن يكون له فائدة أخرى في الكلام، ولا فائدة هنا لـ «الحرّ» وأمثاله غير تبيين المساواة المعتبرة في القتلى، 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 كثيرٍ ممن نفى دليل الخطاب..، وإلاّ لزم التكرار»^(٣٢).

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 يساونه لكان مجازاة الحرّ بأيّ منهم قصاصاً ومساواةً، ولما حصر الله تعالى المساواة في ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾. وهذا يفيدنا - بدهاءة - أنّ الحرّ لا يساوي غيره. فلا بدّ 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 أفرادٍ عبارةً أخرى عن اعتبار وجعل الفضل لبعضهم على بعضٍ، ولو كان فضلاً فرضياً اعتبارياً. وهذا يعني أنّه ليس في وسع الشارع قبل وضع ولحاظ الفضل أن يحكم بأنّ الحرّ مساوٍ للحرّ فقط؛ إذ بدون لحاظ هذا الفضل يكون كلّ فردٍ مساوياً لأيّ فردٍ آخر. وبعبارةٍ أوضح: لا يتمكّن الشارع من الحكم بمساواة الحرّ للحرّ خاصّةً على الرغم من اعتقاده واعتباره بأنّ غير الحرّ مساوٍ للحرّ. وحينئذٍ إمّا أن يكون الحرّ أفضل من غيره؛ وإمّا أن يكون غيره أفضل منه. ومن المعلوم أنّ الذي لا يقتل بغيره هو الأفضل، والحرّ لا يقتل بغيره، فهو أفضل من غيره.

ولما تعلق الحكم بعنوان الحرّ، وهو واجدٌ للحرية والذكورة، علّم بدهاءة أنّ فضل الحرّ 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 أنّ الحرّ واجدٌ للحرية والذكورة معاً صار أفضل من الجميع، وبما أنّ الأمة فاقدة لهما معاً صارت دون الجميع، والواجد لإحداهما يكون بينهما. وبما أنّ الحرّ فاق العبد بالحرية، مع أنّهما مشتركان في الذكورة، علّم أنّ 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 حقوقيةً في المجتمع الإسلاميّ، ولا يمسّ بالكرامة عند الله تعالى. والروابط الحقوقية - وكذلك الاجتماعية - لا تُنشط بالتقوى والكرامة؛ إذ كما صرّحت الآية التالية - أعني ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩) - إنّ إحدى غايات تشريع القصاص (المساواة) - بعد ردع الناس عن ارتكاب القتل، وهي غايته الأولى - حفظُ الحياة لأفرادٍ أكثر من المسلمين في مجازاة القتل متعمداً، فيلزم - نيلاً لهذه الغاية - أن يجعل ضابطةً واضحةً ثابتة يجري على مجراها القصاص بلا إبهام واشتباه، فلا يبتني القانون - جزائياً كان أو غيره - على أمورٍ غير منضبطة، كالتقوى، وهي لا تتضبط 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 أتقى 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 مَنْ قُتِلَ بغير حقٍّ ومَنْ يُجَازَى به، فيمنع عن جزاء القاتل بما زاد عن جانيته، وأمّا جزاؤه بما هو أقلّ من جانيته فلا ينافي التساوي ليمنع عنه قانون القصاص. وبعبارة أوضح: لا يُعقل القول بأنّ غير الحرّ أفضل منه، ولكنّه لا يُقتل الحرّ إن قُتِلَ غير الحرّ؛ تشبُّهًا بالتساوي بين القاتل والمقتول. وبالعكس أيضاً لا يعقل أن يقال: إنّ الحرّ أدون من غيره، ولكنّه لا يقتل إن قُتِلَ 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 بالعبدِ﴾ يكون الجملة الثانية لتفسير القصاص، ويقول: قتل العبد - جزاءً لقتل العبد - قصاصٌ. وبما أنّ هذه الجملة أيضاً - كما قبلها وما بعدها - تحديداً 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 قُتِلَ العبد بقتل العبد فالعبد يُقتل بمثله، فإن يُقتل بالحرّ الأفضل أوّلياً. وسيجيء تصريح جماعة بهذه الأولوية. وبعبارة أخرى: إنّ الحرّ لا يساوي غير الحرّ، ولكنّ عدم مساواته لغيره ناشئ من فضله عليه، وقتل الأدون - جزاءً عن الأفضل - لا ينافي قانون التساوي. وبناءً على ما تقدّم ثبت أنّ جملة ﴿العبدُ بالعبدِ﴾ 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: ﴿الأُنثى بالأُنثى﴾ يكون الجملة الثالثة والأخيرة لتفسير القصاص،

تقول: إنَّ قتل الأنثى - جزاء لقتل الأنثى - قصاصٌ. وبما أنَّ هذه الجملة أيضاً - كما قبلها - تحديداً للقصاص فتعني - قضيةً للتحديد - أنَّ قتل الأنثى جزاءً لقتل غيرها ليس قصاصاً. ولكنَّ - كما قلنا آنفاً - لا تفيد اللاحقة ما ينافي السابقة، فهذه الجملة التحديدية تابعة لسابقتها في الدلالة، وقد ثبت بالسابقتين أنَّ قتل الأنثى بقتل الحرِّ أو العبد لا ينافي قانون التساوي. مضافاً إلى أنه إذا قُتِلَت الأنثى بقتل الأنثى فالأنثى تقتل بمثلها، فإنَّ تُقتلَ غيرها الأفضل أولى. وبعبارةٍ أخرى - كما قلنا في الجملتين السابقتين -: إنَّ الحرَّ والعبد لا يساويان الأنثى، ولكن عدم مساواتهما لها ناشئ من فضلها عليها، وقتلُ الأدون جزاءً عن الأفضل لا ينافي قانون التساوي. وقد قلنا سابقاً: إنَّ الأنثى من الأحرار فوق الأنثى من الأرقاء، فالمراد بهذه الفقرة أنَّ الأنثى من فريق الأحرار بالأنثى منه، والأنثى من فريق الأرقاء بالأنثى منه. وقلنا أيضاً: إنَّ الحرَّة فوق العبد والأمة بملاك الحرِّية، فلا تقاد بهما، ودون الحرِّ فتقاد به، ومساوية للحرَّة فتقاد بها. وإنَّ الأمة دون العبد فلا يُقَادُ بها، وتقاد به، ومساوية للأمة فتقاد بها. فهنا أربع مراتب: الحرِّية مع الذكورة؛ والحرِّية مع الأنوثة؛ والرقية مع الذكورة؛ والرقية مع الأنوثة، كلُّ مرتبةٍ أفضل ممَّا بعدها وأدون ممَّا قبلها.

وبهذا كلُّه ظهرت أمورٌ:

الأول: إنَّ كلَّ جملة من الجملات الثلاث هنا تنتج نتيجة المفهوم. فمفاد ﴿الحرُّ بالحرِّ﴾ أنَّ الحرَّ يقاد بالحرِّ فقط، ولا يقاد بالحرَّة ولا بالعبد ولا بالأمة. ومفاد ﴿الحرَّة بالحرَّة﴾ أنَّ الحرَّة تقاد بالحرَّة فقط، لا بالعبد ولا بالأمة. ومفاد ﴿العبدُ بالعبدِ﴾ أنَّ العبد يقاد بالعبد فقط، لا بالأمة. ومفاد ﴿الأمة بالأمة﴾ أنَّ الأمة تُقَادُ بالأمة وبغيرها مهما كان.

الثاني: وجهُ العدول عن «الحرِّ بالحرِّ والحرَّة بالحرَّة 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 تُقَادُ بكلِّ مَنْ قبلها، فلو لم يذكر هذه الجملة لبقى القصاص بالنسبة إلى الأمة مسكوتاً، مع أنَّ الآية أخصر عبارة منه.

الثالث: إنَّه 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 المفسّرة للقصاص بهذا الترتيب ليفيد تقدّم الجملة الأولى على الثانية، وتقدّم الثانية على الثالثة، وليس ترتيباً عشوائياً يجوز الإعراض عن تقدّم دلالة المتقدمة على دلالة المتأخّرة. وعليه فلو رتبها الله تعالى ترتيباً آخر لأفاد تقدّم المتقدمة وفضلها على المتأخّرة، وعدم جواز قود المتقدم الأفضل بالتأخّر الأدون، وجواز قود المتأخّر بالمتقدم.

الخامس: وجهُ العدول عن «الحرّ والعبد والأنثى بأمثالهم»، مع كونه أخصر ممّا في الآية، أن تفسير القصاص بهذا لا يفي بتحديد مراده تعالى بالقصاص. السادس: إنّ الله تعالى فسّر «القصاص» بقوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾؛ إذ لولا هذا التفسير لاقتضت المساواة بين الجاني والمجنيّ عليه أن لا يُقاد مثلاً البالغ الكبير بالطفل الرضيع، كما تقدّم. فبهذا التفسير ألغي هذا النحو من المساواة بين الجاني والمجنيّ عليه.

كما يظهر من جميع ما تقدّم مفتاح من مفاتيح تدبّر القرآن، وهو أنّ المعنى الذي أرادته تعالى لا يفيد إلاّ نفس ما قاله تعالى. والعبارات المشابهة لقول الله تعالى قاصرة عن إفادة تمام مراده ومرامه. ولذا يجب على المتدبّر لكلام الله تعالى - نبيلاً لمعانيه - أن يقايس كلّ عبارة قرآنية مع ما يشابهها من كلامه وكلامنا، ليتبّه باختلاف المعاني على مراد الله تعالى. وهذا ممّا وفّقَتْ له في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثُ مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النُّصْفُ﴾ (النساء: ١١)، الذي بيّن 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».

واحتجّوا على استفادة الحصر من الآية بوجود أخرى، ذكرها الفخر الرازي في تفسيره^(٣٣)، وهي:

الأول: إنّ «اللام» في قوله: ﴿الْحُرُّ﴾ تفيد العموم فقوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾ يفيد أنّ يقتل كلّ حرّ بالحرّ، فلو كان قتل حرّ بعبدٍ مشروعاً لكان ذلك الحرّ مقتولاً لا

بالحرّ، وذلك يناه في إيجاب أن يكون كلّ حرّ مقتولاً بالحرّ.
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 يناه في كون حرّ مقتولاً بالعبد.

الثالث: إنّ تعالى أوجب في أوّل الآية رعاية المساواة، وهو قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾، فلما ذكر عقبيه قوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾ دلّ ذلك على أنّ رعاية التسوية في الحرّية والعبدية والأنوثة معتبرة؛ لأنّ قوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾ 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 مشروعاً.

هذا، ولكنّ قال قومٌ بأنّ قوله تعالى: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ...﴾ لا يفيد الحصر البتّة، بل يفيد شرع القود بين المذكورين، من غير أن يكون فيه دلالة على سائر الأقسام واحتجوا عليه بوجوه:

الأوّل: إنّ قوله: ﴿وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾ يقتضي قصاص المرأة الحرّة بالمرأة الرقيقة، فلو كان قوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ 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: ﴿وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾ قود الحرّة بالأمة حتّى يناقضه «الحرّ بالحرّ».

الثاني: إنّ قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ جملة تامّة مستقلة بنفسها، وقوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾ 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 الجاهلية 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 الْقِصَاصُ 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»^(٣٤).

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^(٣٥).

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؟ فكلامه هذا إقرار بما نحن بصدد إثباته.

صور القاتل والمقتول الست عشرة

لكلّ من القاتل والمقتول أربعة أقسام: الحرّ والحرّة والعبد والأمة، فالصور المتصورة هنا ستّ عشرة. وإليك تفصيلها وأحكامها:

١. القاتل حرّ والمقتول حرّ، فيُقَاد القاتل به؛ لقوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾.
٢. القاتل حرّ والمقتول حرّة، فلا يُقَاد بها؛ لفقد المساواة بينهما في الذكورة المصرّح باعتبارها بقوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾.
٣. القاتل حرّ والمقتول عبد، فلا يُقَاد به؛ لفقد المساواة بينهما في الحرّية المصرّح باعتبارها بقوله: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾.
٤. القاتل حرّ والمقتول أمة، فلا يُقَاد 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 قُتِلت الحرّة بالحرّة، مع أنّ الحرّ لا يُقتل بها، فإنّ تقتل بالحرّ أولى. وقد صرّح بهذه

الأولوية هنا وفي الصورة التاسعة جماعة^(٣٦).

٦. القاتل حرّة والمقتول حرّة، فتقاد بها؛ للمساواة بينهما في الحرّية والأنوثة.

٧. القاتل حرّة والمقتول عبد، فلا تقاد به؛ لفقد المساواة بينهما في الحرّية، والحرّة فوق العبد؛ بالحرّية.

٨. القاتل حرّة 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 يناه في المساواة. مع أنّه إذا قُتِل العبد بالعبد، مع أنّ الحرّ لا يُقتل به، فإنّ يُقتل بالحرّ أولى.

١٠. القاتل عبد والمقتول حرّة، 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 يناه في 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 يناه في المساواة. مع أنّه إذا قُتِلت الأمة بالأمة، مع أنّ الحرّ لا يُقتل بها، فإنّ تُقتل بالحرّ أولى.

١٤. القاتل أمة والمقتول حرّة، فالمساواة بينهما في الحرّية مفقودة، ولكنّ الحرّة أفضل منها؛ بالحرّية، فقتلها بالحرّة لا يناه في المساواة. مع أنّه إذا قُتِلت 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 يناه في المساواة. مع أنّه إذا قُتِلت الأمة بالأمة، مع أنّ العبد لا يُقتل بها، فإنّ تُقتل بالعبد أولى.

١٦. القاتل أمة والمقتول أمة، فتقتل بها؛ للمساواة بينهما في الرقيّة والأنوثة.

فتحصّل 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 حرّاً والقتيل 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 والثوريّ وابن أبي ليلى وداوود، فقالوا: إنّ الحرّ يقتل بعبده غيره^(٣٧)، حتّى ذهب شواذٌ منهم إلى أنّ الحرّ يقتل بالعبد، وإن كان عبداً نفسه^(٣٨). ومستندهم في ذلك إطلاقُ ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ في آية المائدة؛ بدعوى أنّها ناسخةٌ لآية ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾ في البقرة، والنبويّ: «المسلمون تتكافأ دماؤهم»، وغيرهما.

وقال السيّد الخوئيّ، ردّاً عليهم، ما هذا ملخصه: إنّ المطلق لا يكون ناسخاً للمقيّد، وإن كان متأخراً عنه، بل يكون المقيّد قرينةً على التصرف في ظهور المطلق، على ما هو الحال في المقيّد المتأخّر. وأمّا النبويّ فهو - على تقدير تسليمه - مخصّصٌ بالآية؛ فإنّ دلالة الرواية على جواز قتل الحرّ بالعبد إنّما هي بالعموم، ومن البيّن أنّ حجّية العامّ موقوفةٌ على عدم ورود المخصّص عليه، المتقدّم منه والمتأخّر. قال أبو بكر ابن العربيّ في أحكام القرآن^(٣٩): ولقد بلغت الجهالة بأقوام أن قالوا: يُقتل الحرّ بعبده نفسه، وروواً في ذلك حديثاً، عن الحسن، عن سمرة: قال النبيّ ﷺ: «مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلَنَاهُ». وهذا حديثٌ ضعيف. أقول: هذا مضافاً إلى أنّها معارضةٌ برواية عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، أنّ رجلاً قتل عبده متعمداً، فجلده النبيّ ﷺ، ونفاه سنةً، ومحا سهمه من المسلمين، ولم يُقدّه به. وبما رواه ابن عباس، عن النبيّ ﷺ؛ وبما رواه جابر، عن عامر، عن عليّ ﷺ: «لَا يُقْتَلُ حُرٌّ بِعَبْدٍ»؛ وبما رواه عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، أنّ أبا بكر وعمر كانا لا يقتلان الحرّ بقتل العبد^(٤٠). وقد عرفت أنّ روايات أهل البيت ﷺ مجمعةٌ 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^(٤١).

أقول: سيجيء أنّ 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 حرّاً والقتيل حرّة، فقد ذهب الإمامية إلى أنّ لوليّ دم المرأة مطالبة الرجل القاتل بالقود، بشرط أداء نصف دية الرجل. وذهب جمهور أهل السنّة إلى أنّ الرجل يقتل بالمرأة، من غير أن يردّ إلى ورثته شيء من الدية^(٤٢)؛ بدعوى نسخ آية ﴿الأنثى بالأنثى﴾ بآية ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾. وخالف في ذلك الحسن وعطاء، فذهبا إلى أنّ الرجل لا يقتل بالمرأة، وحُكي ذلك عن إبراهيم والشعبيّ في المصنّف، لابن أبي شيبة الكوفي^(٤٣). وقال الليث: إذا قتل الرجل امرأته لا يقتل بها خاصة^(٤٤).

وقال السيد الخوئيّ، تأييداً لمذهب الإمامية، وردّاً على قول جمهور أهل السنّة بقتل الرجل بالمرأة من غير ردّ نصف الدية، ما هذا ملخصه: إنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ أنّ القصاص فرضٌ واجب، وأنّ القاتل يجب عليه أن يخضع لحكم القصاص إذا طالبه وليّ الدم بذلك. ومن الواضح أنّ 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. ويتعبير آخر: تدلّ الآية المباركة على أنّ بدل الأنثى هي الأنثى، فلا يكون الرجل بدلاً عنها. وعليه فلا نسخ في مدلول الآية. نعم، ثبت من دليل خارجي أنّ 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؟ وجملة القول: إنّ ثبوت النسخ في الآية يتوقّف على إثبات وجوب الانقياد على القاتل بمجرد مطالبة وليّ المرأة بالقصاص، كما عليه الجمهور.

وأنى لهم إثباته؟ فإنهم قد يتمسكون 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 المسيّب، أنّ عمر قتل نضراً من أهل صنعاء بامرأة، وقادهم بها. وعن ليث، عن الحكم، عن عليّ وعبد الله قالوا: «إذا قتل الرجل المرأة متممداً فهو بها قود». وعن الزهري، عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن أبيه، عن جدّه، أنّ رسول الله ﷺ قال: «إنّ الرجل يقتل بالمرأة»^(٤٥). وهو باطلٌ من وجوه: ١- إنّ هذه الروايات - لو فرضت صحتها - مخالفةٌ للكتاب، وما كان كذلك لا يكون حجّةً. وقد قام الإجماع على أنّ النسخ لا يثبت بخبر الواحد. ٢- إنّها معارضة بالروايات المروية عن أهل البيت عليهم السلام، وبما رواه عطاء والشعبيّ والحسن البصريّ، عن عليّ عليه السلام، أنّه قال في قتل الرجل امرأة: «إنّ أولياء المرأة إنّ شاؤوا قتلوا الرجل، وأدّوا نصف الدية، وإنّ شاؤوا أخذوا نصف دية الرجل»^(٤٦). ٣- إنّ الرواية الأولى منها من المراسيل؛ فإنّ سعيد بن المسيّب ولد بعد مضيّ سنتين من خلافة عمر^(٤٧)، فتبعد روايته عن عمر بلا واسطة. وإذا سلّمنا صحتها فهي تشتمل على نقل فعل عمر، ولا حجّية لفعله في نفسه. والرواية الثانية ضعيفةٌ مرسلّة. وأمّا الرواية الثالثة فهي - على فرض صحتها - مطلقةٌ وقابلةٌ لأن تُقيّد بأداء نصف الدية. والنتيجة أنّ الآية الكريمة لم يثبت نسخها بشيءٍ، وأنّ دعوى النسخ إنّما هي بملاحظة فتوى جماعةٍ من فقهاء العامّة. وكيف يمكن رفع اليد عن قول الله تعالى بملاحظة قول زيد أو عمرو؟! ومما يبعث على العجب أنّ جماعة يفتون بخلاف القرآن مع إجماعهم على أنّ القرآن لا ينسخ بخبر الواحد^(٤٨).

أقول: لقد أجاد في ما أفاد. إلا أنّ في كلامه ﷺ ما لا أكاد أن أفهمه؛ حيث إنّهُ صرّح بأنّ «الآية المباركة تدلّ على أنّ بدّل الأنثى هي الأنثى، فلا يكون الرجل بدلاً عنها»، وعدّ الروايات القائلة بقتل الرجل القاتل بالمرأة بلا أداء نصف دية مخالفةً للقرآن. ولكنّ لماذا لا يقول - لله درّه - بهذا بعينه بالنسبة إلى الروايات القائلة بقتله بشرط أداء نصف الدية؟ فإنّه لو كان بدّل الأنثى هي الأنثى خاصّةً - كما صرّح به نفسه - فبانضمام نصف الدية إليها لا يصير الرجلُ بدلاً عنها. وقوله: «وهو لأيّ كون الرجل بدلاً عن مجموع الأنثى ونصف الدية» حكمٌ 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 حكمٌ آخر أثبتته الروايات، ولا مخالفة بينه وبين القرآن.

يُقال: قد تقدم أن مفاد ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾ حصر قود الحرِّ في الحرِّ، أي إنَّ الحرَّ يقاد بالحرِّ فقط، ولا يقاد بالحرَّة ولا بالعبد ولا بالأمة. ومع هذا الحصر كيف يمكن القول بقود الحرِّ بالحرَّة؟! وهل يمكن رفع اليد عن هذا المفاد، ولو سلّمنا تقييد مطلقات الكتاب بالأخبار. ومع ذلك لا أقلّ من الشكِّ في جواز قود الرجل القاتل بالمرأة المنضمة إلى نصف الدية، ومتى شكُّ في شرط القود انتفى. فلاحتياط المأمور به في الدماء، وكذا الشبهة الدارئة للقود، مانعان عن قود الرجل؛ لأنَّ فارط الدماء لا يستدرك، فتجب رعاية الاحتياط فيها، كما صرَّح به في جامع المقاصد^(٤٩) وفي غيره.

الفقرة الثالثة

قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾. «مَنْ» مبتدأ، وإليه يرجع الضمير في «له» و«أخيه». وجاء فعل «عَفِيَ» مجهولاً ليعمَّ ما إذا كان وليُّ الدم أكثر من شخصٍ واحد، والعايفُ كلُّهم أو أكثر من واحدٍ منهم. وفي مجمع البيان: «ولم يذكر سبحانه العايفي، لكنته معلوم أنَّ المراد به مَنْ له القصاص والمطالبة، وهو وليُّ الدم»^(٥٠). وفي البحر المحيط^(٥١) وروح المعاني^(٥٢): «عفا» يتعدى بـ «عن» إلى الجاني وإلى الجناية، تقول: «عفوت عن زيد»، و«عفوت عن ذنب زيد»، فإذا عدَّيت إليهما معاً تعدَّت إلى الجاني بـ «اللام»، وإلى الذنب بـ «عن»، تقول: «عفوت لزيد عن ذنبه»؛ لأنَّ التجاوز عن الجناية والنفع للجاني. وقوله: ﴿فَمَنْ عَفِيَ لَهُ﴾ من هذا الباب، ومعناه «فَمَنْ عفا له وليُّ الدم عن جنائته»، وحُذِفَ «عن جنائته» لفهم المعنى، وصار «عفا» مجهولاً، وأُقيم «شيء» مقام فاعله. «ولا يُفسَّر «عفي» بمعنى ترك؛ لأنَّه لم يثبت ذلك معدى إلاَّ بالهمزة، ومنه: «اعفوا للحي»، ولا يجوز أن تضمَّن «عفي» معنى ترك وإنَّ كان العايفي عن الذنب تاركاً له لا يؤاخذ به؛ لأنَّ التضمين لا ينقاس»^(٥٣).

والمراد من «أخ» وليّ دم المقتول، فعَدَّ وليّ الدم أخاه - على الرغم من كونه جانياً متعمداً - ليُفهم بقاء الأخوة الإيمانية بين القاتل ووليّ الدم، «وليعطف أحدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من أخوة الإسلام»^(٥٤). وجملة «عُفِيَ لَهُ... شَيْءٌ» صلة «مَنْ»، وخبره «فَاتَّبَعَ»، وفاؤه - أي حرف الفاء - ما تقع على المبتدأ. و«اتَّبَعَ» مصدر مثل «إمساك» في قوله تعالى: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» (البقرة: ٢٢٩)، والذي معناه: «فأمسكوهنَّ بمعروفٍ». كما أنّ «أداءً» مثل «تسريح» فيه. وضمير «إليه» يرجع إلى العايفي. و«اتَّبَعَ» و«أداءً» كلاهما من طرف القاتل. وعليه فمعنى هذه الفقرة أنّ على القاتل الذي عُفِيَ شيءٌ له من أخيه (وليّ الدم) أن يتَّبَعَ بالمعروف، ويؤدِّيَ 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 يتَّبَعَ ما أمره الله في إعطاء الوليّ ما يصلح عليه، ويرضى به منه»^(٥٥).

الفقرة الرابعة

قوله تعالى: «ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ». أشار بـ «ذلك» إلى ما شرَّعه تعالى من المساواة في القتل؛ إذ أهل التوراة كان قانونهم قود القاتل مطلقاً، ولكن هذه الأمة مأمورة بالمساواة. وكانت المساواة تخفيفاً من الله؛ إذ فيه انتفاع الوليّ بالدية، وحصول الأجر بالعفو، واستبقاء مهجة القاتل، وبذل ما سوى النفس هيناً 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 قِصَاصًا فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ

يَحْكُمُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ 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: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ﴾، تُوهِم إِمَّا اختصاصَ 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 مِن قَبْلِكُمْ﴾ (البقرة: ١٨٣)؛ وإمَّا نسخَ إحداهما بالأخرى، كما تقدّم حكايته عن بعض أهل السنّة، وحُكي ذلك عن بعض في فقه القرآن، للراوندي^(٥٦)، 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:

أما الأمر الأوّل فاستدلّ المشهور على بقاء أحكام الشرائع السابقة على شرعيتها؛ بالاستصحاب. ولقد أجاد في ما أفاده المحقّق الخراساني، في كتاب الكفاية، في سادس تنبيهات الاستصحاب، فراجعهُ.

ولكننا 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 المحكية في هذه الآية خصوصاً. والدليل الخاصّ بالمقام هو نفس الآيتين؛ فإن فقرة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾ في الآية الأولى ناظرة - لمكان ﴿فِي الْقَتْلِ﴾ - إلى خصوص فقرة ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ 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 أكملُ الشرائع وأتمّها، فلو كانت المقابلة بين الآيتين في جميع فقراتهما لما كانت شريعة الإسلام أكمل من شريعة اليهود؛ إذ الآية الثانية - وهي لليهود - شاملةٌ لأحكام قصاص الطرف والجروح أيضاً، والآية الأولى - وهي للمسلمين - فاقدة لها. وثالثاً: روى الشيخ في تهذيب الأحكام^(٥٧)، بسندٍ موثّق

كالصحيح^(٥٨)، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام، في قول الله عز وجل: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ...﴾ قال: هي محكمة.

وأما الأمر الثاني فنقول: إن الآيتين محكمتان، ولا تكون إحداها ناسخة للأخرى. والوجه في ذلك - كما قال السيد الخوئي - أن الآية الثانية مطلقة من حيث العبد والحر 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 مهملة 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 مقيدة 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^(٥٩).

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 حرّاً أو عبداً أو أمة، كما في الصور الثانية إلى الرابعة؛ وأيضاً إذا كانت النفس الأولى حرّاً 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)؛ فَإِنَّ مَا كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ يَجِبُ قَتْلَ الْقَاتِلِ فِي جَمِيعِ الصُّورِ السِّتِّ عَشْرَةَ الْمَذْكُورَةِ، وَلَكِنْ مَا كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ لَا يَنْجِرُّ إِلَى قَتْلِهِ فِي كَثِيرٍ مِنْ مَصَادِيقِهِ الْخَارِجِيَّةِ، وَهُوَ قَتْلُ الْحَرِّ غَيْرِ حَرٍّ، فَفِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ لِلْمُسْلِمِينَ. وَعَلَى هَذَا لَا نَحْتَاجُ إِلَى تَأْوِيلَاتٍ ذَكَرَهَا أَرِبَابُ التَّفَاسِيرِ وَغَيْرُهُمْ فِي وَجْهِ أَنَّ الْقِصَاصَ - وَهُوَ قَتْلُ وَإِعْدَامُ الْحَيَاةِ - كَيْفَ يَكُونُ حَيَاةً؟! حَيْثُ قَالُوا: «وَأَمَّا كَانَ فِيهِ حَيَاةٌ مِنْ وَجْهَيْنِ: أَنَّهُ إِذَا هَمَّ الْإِنْسَانُ بِالْقَتْلِ، فَذَكَرَ الْقِصَاصَ، ارْتَدَعَ، فَكَانَ ذَلِكَ سَبَبًا لِلْحَيَاةِ: حَيَاةٌ لِلَّذِي هَمَّ بِهِ بِقَتْلِهِ؛ وَحَيَاةٌ لَهُ؛ لِأَنَّهُ مِنْ أَجْلِ الْقِصَاصِ أَمْسَكَ عَنِ الْقَتْلِ، فَيَسْلَمُ مِنْ أَنْ يُقْتَلَ»^(٦١). وَرُوي فِي الْاِحْتِجَاجِ، مَرْسَلًا عَنِ الْإِمَامِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليهما السلام: «وَلَكُمْ يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ؛ لِأَنَّ مَنْ هَمَّ بِالْقَتْلِ، فَعَرَفَ أَنَّهُ يُقْتَصُّ مِنْهُ، فَكَفَّ لِذَلِكَ عَنِ الْقَتْلِ، كَانَ حَيَاةً لِلَّذِي هَمَّ بِقَتْلِهِ وَحَيَاةً لِهَذَا الْجَانِي الَّذِي أَرَادَ أَنْ يُقْتَلَ، وَحَيَاةً لِغَيْرِهِمَا مِنَ النَّاسِ، إِذَا عَلِمُوا أَنَّ الْقِصَاصَ وَاجِبٌ لَا يَجْسُرُونَ عَلَى الْقَتْلِ؛ مَخَافَةَ الْقِصَاصِ»^(٦١).

مع أن هذه الأقوال والرواية المرسلة يردُّ عليها إشكالان:

الأول: إنَّ هذه الآية تصرَّحُ بأنَّ قَوْدَ الْقَاتِلِ كَانَ مِنَ الْأَحْكَامِ الْإِلَهِيَّةِ فِي التَّوْرَةِ، وَكَانَ جَارِيًا طِيلَةَ قُرُونٍ، وَلَيْسَ حَكْمًا جَدِيدًا خَاصًّا بِالْمُسْلِمِينَ، فَلَا يَصِحُّ أَنْ يَقَالَ: «وَلَكُمْ يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ».

الثاني: إنَّ أَرِبَابَ التَّفَاسِيرِ وَالتَّوَارِيخِ ذَكَرُوا أَنَّ أَهْلَ الْجَاهِلِيَّةِ فِيهِمْ بَغْيٌ وَطَاعَةٌ لِلشَّيْطَانِ، فَكَانَ الْحَيُّ إِذَا كَانَ فِيهِمْ عَدُوٌّ وَمَنْعَةٌ فَقَتَلَ عَبْدٌ قَوْمَ آخَرِينَ عَبْدًا لَهُمْ قَالُوا: لَا نَقْتُلُ بِهِ إِلَّا حَرًّا؛ تَعَزُّزًا لِفَضْلِهِمْ عَلَى غَيْرِهِمْ فِي أَنْفُسِهِمْ. وَإِذَا قُتِلَتْ لَهَا امْرَأَةٌ قَتَلَتْهَا امْرَأَةٌ قَوْمَ آخَرِينَ قَالُوا: لَا نَقْتُلُ بِهَا إِلَّا رَجُلًا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ يَخْبِرُهُمْ أَنَّ الْعَبْدَ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى، فَهَاهُمْ عَنِ الْبَغْيِ^(٦٢). فَقَوْدُ الْقَاتِلِ كَانَتْ سُنَّةً رَاجِعَةً بَيْنَ الْأَعْرَابِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ قَبْلَ الْإِسْلَامِ بِنَحْوِ أَكْثَرِ وَأَشَدَّ مِمَّا شَرَعَهُ اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ لِلْمُسْلِمِينَ، وَهِيَ أَشَدُّ رَدْعًا لِلنَّاسِ عَنِ الْقَتْلِ، فَلَا يَصِحُّ أَنْ يَقَالَ: إِنَّ الْحَكْمَ الْإِلَهِيَّ بِالْقِصَاصِ مُوجِبٌ لِارْتِدَاعِ الْقَاتِلِ عَنِ الْقَتْلِ، فَيَسْلَمُ هُوَ مِنْ أَنْ يُقْتَلَ، وَيَسْلَمُ مَنْ هَمَّ بِهِ بِقَتْلِهِ. نَعَمْ مَا حَكَى فِي التَّبْيَانِ^(٦٣) وَفَقَهُ الْقُرْآنِ^(٦٤) وَغَيْرِهِمَا، عَنِ السِّدِّيِّ أَنَّهُ قَالَ: «مَنْ جَهَّأَهُ لَا يُقْتَلُ إِلَّا الْقَاتِلُ، دُونَ غَيْرِهِ، خِلَافَ فِعْلِ الْجَاهِلِيَّةِ الَّذِينَ كَانُوا يَتَفَانُونَ

بالتوائل» سليمٌ من هذا الإشكال.

وما اضطرهم إلى هذه التأويلات إلا أنهم فسروا «القصاص» بالقود. وقد عرفت أنه بمعنى المساواة. ولم يلتفتوا أيضاً إلى أن قوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ يدل على اختصاص القصاص بالأمّة الإسلاميّة في مقابل سائر الأمم الماضية، أعني بني إسرائيل في عصر موسى ومن بعدهم؛ حيث كتب الله عليهم ﴿أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾. فما كتبه الله على الأمّة الإسلاميّة بالنسبة إلى ما كتبه على غيرهم موجبٌ لإبقاء حياة القتال المسلم في كثير من الموارد، فهو حياةٌ للمؤمنين في شريعة الإسلام.

ومما ذكر ظهر أيضاً أن الأحكام المذكورة في الآية، في غير فقرة ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾، باقية على إطلاقها بالنسبة إلى المسلمين. وعليه فإطلاق العين والأنف والأذن والسنّ فيها يدل على أنه في هذه الأطراف لا تُعتبر المساواة بين الجاني والمجني عليه في الحرّية والرقيّة والذكورة والأنوثة، بل لو كان الجاني حرّاً كبيراً والمجني عليه أمّة صغيرة يُقتص منه بمثل ما جنى عليها؛ عملاً بإطلاق قوله تعالى: ﴿وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾.

قوله تعالى: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ معناه كتبنا عليهم أن الجروح قصاصٌ، يعني أن الجروح متساوية. فلم يتعرّض التشريع الإلهي هنا لجزئيات القود في الجروح، بل شرّع أنّها بعمومها متساوية، فالجرح في اليد مساوٍ للجرح في أيّ عضوٍ آخر. وبما أنه تعالى في الآية ١٩٤ من سورة البقرة فرّع على القصاص في الحرمات قوله: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾، فبين أنه في الأمور المتساوية جزاء كلّ اعتداءً بعتداءً بمثله، علمنا هنا أن كلّ اعتداء في الجروح يعتدى بمثله أيضاً، فيقاد الجرح في اليد مثلاً بالجرح فيها بقدره، لا بأزيد منه، لو كان للجاني يدٌ، وإلا 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﴾؛ لأنه لو كان هذا مراده لكان السابق عليه أيضاً قصاصاً، ولا خصوصيةً للجروح ليعبر عن المجازاة فيها بالقصاص، بل وحدة السياق اقتضت أن يقال: «كتبنا عليهم أن النفس والعين والأنف والأذن والجروح قصاص» أو يقال: «كتبنا عليهم أن النفس بالنفس

والعين... والجروح بالجروح». فالوجه في أنه لم يقل: «والجروح بالجروح» أنه 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 تقدّم ذكره على الجروح في الآية، أي العين والأنف والأذن والسن؛ لأنّ 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، أهمّها:

1. المراد بالقصاص في آية القصاص حكمٌ إلزاميٌّ مستحدثٌ مختصٌّ بالمسلمين.
2. لم يُردّ بكلمة القصاص في القرآن، باستعمالاتها الأربعة، المجازة 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 ﴿النُّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ لصالح المسلمين بالتساوي بين القاتل والمقتول في الصفات المذكورة، وبقي إطلاق سائر فقراتها بحاله بالنسبة إليهم.

المواش

(1) المغرب 2: 182، قصص.

(2) مفاتيح الغيب 5: 41.

(3) مفاتيح الغيب 5: 40.

- (٤) الميزان ٢: ٦.
- (٥) كالتَّبْرسي في مجمع البيان ١: ٤٧٩؛ وجوامع الجامع ١: ١٠٠، حيث قال في تفسير ﴿الْقِصَاصُ 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 (لمغنية). وكذا في التفاسير الفارسية، ففي تفسير غازر: «وقصاص مساوات است يعني بر شما مساوات واجب كرده اند در كشتگان». ونحوه في المواهب العلية: ٥٤ (للكاشفي)؛ ومنهج الصادقين ١: ٣٧٨ (للكاشاني)؛ والأشني 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 إي كشتگان قصاص (مساوات وبرا بری در لوح محفوظ یعنی کتاب 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: «أنها كه گرویدگانند نبشتند وفرضه كردند بر شما برابری در كشتگان». 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: ٥٥. 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 (للتعالبي)؛ 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؛ ومعالم 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: ١٢٧؛ 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؛ والتفسير 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 الأوّل 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 ردّ 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 شيبة 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.

المباني الفقهية للشيخ يوسف الصانعي

السيد ضياء مرتضوي^(*)

ترجمة: سرمد علي

إشارةً عابرة

يُعدّ الفقيه الكبير والأستاذ المبدع الشيخ يوسف الصانعي واحداً من أبرز تلاميذ الإمام الخميني^(عليه السلام)، ومن طلائع المدرسة الفقهية لذلك الفقيه الفذّ. وإن الذي يُضاعف من تميّز الشيخ الصانعي ليس هو الاهتمام الخاصّ من قِبَل الإمام الخميني بالمنزلة العلمية لهذا الطالب المجدّ والمثابر أو قوّته العلمية والاجتهادية فحسب، بل وكذلك في شجاعته في توظيف مقدراته العلمية والفقهية في تقييم الآراء الفقهية المطروحة، وإعادة النظر في المباني والأدلة في إطار الموازين الاجتهادية لدى الشيعة، والسعي للحفاظ على الموازين الاجتهادية.

وحيث حصلتُ على شرف الاستفادة من دروس سماحته، وتعرّفت - إلى حدّ ما - على آرائه الفقهية، فإني حتّى إذا لم أكن أتفق معه في بعض آرائه الفقهية بطبيعة الحال، إني على ثقةٍ كاملة من أن آراءه الفقهية - كما حظيتُ باهتمامٍ واسع في المجتمع وعلى مستوى النخب، وأضحّت ملاكاً لعمل المقلّدين بوظائفهم الشرعية - سوف تترك أثرها في الحوزات العلمية الفقهية أيضاً، وأنها ستحظى في المستقبل - ولا سيّما على مستوى المباني والاتجاهات العامة - باهتمامٍ أكبر، ويتمّ توظيفها على نطاقٍ أوسع.

وإذا حال حجاب «المعاصرة»، وكذلك بعض أنواع «الجفاء»، بل حتى بعض أنواع

(*) محقّق، وأستاذٌ بحث الخارج في الفقه.

«الأنا»، دون استفادة البعض من آرائه، إلا أنه بالنظر إلى ضرورة الحركة الفقهية في الحوزات العلمية نحو المزيد من الفاعلية والتأثير والجدوائية، وجعل الفقه أكثر قدرة على مواكبة العصر وتلبية متطلباته والإجابة عن أسئلته، لا يبقى هناك من طريق سوى الاهتمام بهذه الآراء، أو إن هذه الآراء ونظائرها - في الحد الأدنى - سوف تبقى ماثلة أمام الحوزات العلمية الفقهية بوصفها أسئلة جادة وحيوية. وعلى أي حال فإن الذي يجذب الانتباه من الزاوية الدراسية والاجتهادية أكثر من الفتاوى المميّزة للمرجع الصانعي، ويُعدّ ملاكاً أساسياً للتقييم العام لآرائه الفقهية، هو التعرف على نوع النظرة التي يحملها إلى الفقه، والاتجاهات العامة والمباني الفقهية لهذا الفقيه، وهذا في حد ذاته يحتاج إلى مجال واسع وتخصّصي للوفاء بحقه. وإن الذي يسعنا في هذه العجالة - بعيداً عن التوثيق التفصيلي الذي يحتاج إلى مجال أوسع - تقديم نظرة عابرة لبعض هذه المباني، وإن كانت هذه النظرة أكثر من مجرد نظرة عابرة.

المقدّمة

إن الفقه لغةً هو الفهم، أو هو فهمٌ خاصّ، وله ارتباطٌ بالحلّ والفتق، كما يقول الزمخشري؛ لأن أصله يعود إلى هذا المعنى. كما يذهب بعضٌ، من أمثال: الراغب الإصفهاني، إلى اعتبار الفقه من هذه الزاوية أخصّ من العلم بمعناه العام، وقال في ذلك: «الفقه هو التوصل إلى علمٍ غائبٍ بعلمٍ شاهد، فهو أخصّ من العلم»^(١). ولا شكّ في أنه حيث يتمّ التأكيد على «التفقه» في جانب من التعاليم الدينية، كما نجد ذلك في الآية ١٢٢ من سورة التوبة، فإن المراد منه هو هذا المعنى العامّ واللغوي لمفردة الفقه. وقد أدّى ذلك إلى استعمال الفقه في معنىٍ ودائرةٍ أخصّ، حيث تمّ تعريف «الفقه» في بعض المصادر اللغوية بمعنى «علم الدين». ولكن كما نعلم فإن الدائرة الاستعمالية لمفردة الفقه، بل وحتى الدائرة المفهومية، قد اكتسبت لاحقاً معنىً أخصّ، وأخذ يستعمل بوصفه معنىً «اصطلاحياً» في دائرة ضيّقة من التعاليم الدينية والإسلامية. وها نحن بعد مضيّ أكثر من ألف سنةٍ نشهد استعمال مفردة علم الفقه للإشارة إلى أحد العلوم الإسلامية.

إن الفقه علمٌ يسعى إلى معرفة التكاليف والآداب العملية، وبلورة ذلك الجانب

من الحياة الفردية والاجتماعية للفرد، والذي يرتبط بدائرته السلوكية، وهو القسم الذي يطلق عليه مصطلح «الأحكام الشرعية»، والذي يشكل - في طول «التعاليم الاعتقادية»، وإلى جانب «التعاليم الأخلاقية» - الضلع الثالث من الأضلاع الأساسية لمثلث الإسلام. ومن هنا كان للفقهاء الارتباط الأوثق بالحياة الفردية والاجتماعية للمسلمين، الأمر الذي أدى من جهة إلى اتساع هذا العلم وأهميته البالغة، وأدى من جهة أخرى إلى جعل دور الفقهاء في الحياة الدينية للمسلمين دوراً مؤثراً وممتازاً.

يشتمل علم الفقه - مثل سائر العلوم - على «منهج» و«مصادر» و«مباني» خاصة به. وهناك من العلوم ما يرتبط بشكل وثيق بوصفه مقدّمة أو أداة بالنسبة له؛ وبعضها، مثل: «أصول الفقه»، قد تبلور في الأساس في ظلّ علم الفقه، وبوصفه مقدّمة له؛ وبعضها، مثل: «علم الرجال» و«علوم الحديث»، قد شاع وانتشر في ظلّ علم الفقه أيضاً. وإن الذي يطلق عليه حالياً ومنذ القدم عنوان «الاجتهاد» إنما هو في الواقع الأسلوب والمنهج الأصلي في علم الفقه والوصول إلى الأحكام الشرعية، والذي يمكن تسميته «فتناً» واسعاً وعميقاً، مع الالتفات بطبيعة الحال إلى أن بعض فقهاءنا يطلقون عليه عنوان «القوة القدسية»، وبالإضافة إلى خصائص مصادره ومعطياته التي تعدّ جزءاً من الشأن الهامّ للدين فقد اعتبروا منشأ العلمي والقيميّ أمراً أسمى من مجرد الفنّ والمقدرة العلمية والصناعية على مستوى سائر الفنون.

إن الارتباط الوثيق لهذه العلوم بالفقه، والدور الذي تلعبه في كيفية الاجتهاد وفي معرفة الأحكام الشرعية، تدفع الفقيه إلى الحصول على المعرفة التخصصية بتلك العلوم. وإن هذا الأمر لا مناص منه بالنسبة إلى المسائل التي تلعب دوراً مباشراً في الاجتهاد وكيفية الاستنباط. ومن هنا فإن الفقيه، حتى إذا لم يكن متخصصاً في جميع مسائل العلوم المرتبطة بالفقه، مضطراً إلى التخصص في المسائل والمباني المؤثرة، وأن يكون له رأي ومبنى محدّد. وهذه الحاجة واضحة في علم الحديث وعلم الرجال، وتعدّ في علم «أصول الفقه» - الذي يُشكّل علم الفقه فلسفته الوجودية، بل يُعدّ في نظرة عامة جزءاً من علم الفقه - أمراً في غاية الوضوح، ولا يمكن للفقيه أن يمارس الاجتهاد في مجال المصادر والأحكام الشرعية دون أن يكون حائزاً على ملكة الاجتهاد، ودون معرفة وتعيين مبانيه الأصولية. ومن هنا فإن الفقهاء منذ القدم لم

يكتفوا إلى جانب الفقه بالبحث والتدريس في مسائل أصول الفقه فقط، بل قام الكثير منهم بتأليف الكتب المستقلة في هذا الشأن، وقام بعضهم في مؤلفاته الفقهية بالإشارة إليها في المقدمة؛ لغرض بيان مبانيهم وأطرهم الأصولية، وبذلك تبلور علم مستقل إلى جانب سائر العلوم الإسلامية الأخرى.

إن علم الأصول - الذي تستفيد منه بعض العلوم الأخرى، من قبيل: «علم التفسير» أيضاً - قد اتسع وتطور في القرنين الأخيرين بشكل ملحوظ، وتحوّل إلى أحد الاحتياجات العامة في الحوزات العلمية على مختلف المستويات الدراسية والعلمية والاجتهادية. وبذلك يكون امتلاك الفقيه لـ «المباني الأصولية» الواضحة والمعقولة على الدوام حاجة ضرورية وأصلاً ثابتاً، وتشكّل هذه المباني منعطفاً في معرفة اتجاهه الفقهي، ومقدرته الاجتهادية، وتحليل فتاواه.

إن الفقيه المحترم والأستاذ الكبير الشيخ الصانعي، الذي مارس التدريس في مجال أصول الفقه على مدى سنوات طويلة، وأثبت ذلك أيضاً من خلال دراساته وأبحاثه الفقهية، كان له مبنًى في مسأله، ولا سيّما تلك التي تلعب دوراً كبيراً في عملية الاستنباط. وهذا ما يمكن تناوله في فرصة أخرى.

ولكن إلى جوار الاحتياجات المتقدمة - والتي يتمّ طرحها بشكل صحيح وأصولي في تعريف علم الفقه والاجتهاد ومقدماته - فإن الذي يحتاج إليه الفقيه من زاوية أعمّ ومن أفق أوسع في معرفة وجدوائية معطياته الفقهية بشكل أدقّ وأشمل، ويلعب دوراً هاماً ووحيداً في اجتهاده وتبلور «مبانيه وقواعده الفقهية»، عبارة عن بعض المعارف و«الآراء العامة» والكلية في مجال الدين والشريعة والاجتهاد الإسلامي. وإن الذي عثرت عليه من هذه الناحية طوال سنوات تشرّفي بالاستفادة من المرجع الصانعي عن كُتب عبارة عن الكثير من النقاط والمباني العامة والكلية. ولكننا قبل شرح بعض المباني الفقهية لسماحته سنقدم قائمة ببعضها، ونترك شرحها إلى فرصة أخرى:

١. التأكيد على جامعية الإسلام وتلبيته لاحتياجات جميع العصور.

٢. التأكيد على دور الاجتهاد في حياة الإسلام.

٣. التأكيد على أصالة الاجتهاد الجواهري.

٤. التأكيد على دوام وحيوية الفقه وحرية الاجتهاد.

٥. الاهتمام بمعيار جدوائية الفقه بوصفه ملاكاً في الاجتهاد.
٦. الاهتمام بمعرفة الموضوع والنزعة الواقعية في الاجتهاد.
٧. التأكيد على وجوب الاهتمام بعنصر الزمان والمكان في الاجتهاد.
٨. الاهتمام بدور الفهم العرّيف للأدلة اللفظية في الاجتهاد، ولا سيما إلغاء الخصوصية.
٩. التأكيد على متانة الاجتهاد الشيعي، وقيامه على العقل والمنطق.
١٠. الاهتمام بقوة وسعة الفقه في دائرة العلاقات الاجتماعية.

بعض المباني الفقهية للشيخ الصانعي

نعلم أن جميع الفتاوى الفقهية يجب أن تستند إلى أدلة وشواهد كافية. ومن الناحية الكمية فإن القسم الأصلي من هذه الأدلة هو الآيات والروايات الموجودة في مختلف الأبواب والمسائل الفقهية. والقسم الآخر من الأدلة عبارة عن مجموعة من القواعد الفقهية العامة، حيث تكون دائرة كل قاعدة رهنًا بمفادها، وتشمل جانباً من مسألتها. والقواعد من هذه الناحية ليست على وتيرة واحدة؛ فهناك منها ما يجري ضمن نطاق خاص، ومنها - من قبيل: قاعدة نفي الضرر، ونفي الحرج - إنما يجري في نوع الأبواب الفقهية. بيد أنه إلى جانب القواعد الفقهية أو أبعد منها، قد يستتبط كل فقيه، تبعاً لمستواه واتجاهه الاجتهادي، بعض المباني الفقهية الأكثر تعميماً وشمولية من مجموع الشريعة والأدلة المتوفرة، والتي رُبما تطغى حتى على نوع الاستناد إلى القواعد الفقهية أيضاً.

لقد توصل الشيخ الصانعي في إطار موازين الاجتهاد - تبعاً لأستاذه الكبير الإمام الخميني رحمته الله، والتي عبّر عنها مراراً وتكراراً بـ «الاجتهاد الجواهري» - إلى مباني فقهية ممتازة، أو إنه يؤكد عليها. وإن الذي يستحق الاهتمام والتحليل من الناحية العلمية والاجتهادية أكثر من الفتاوى المتميزة لسماحته هو هذا النوع من المباني، والتي يعتبر بعضها في الوقت نفسه فتوى فقهية أيضاً. ومن ذلك، على سبيل المثال: إن ما يذهب إليه الصانعي في التأكيد على وجوب قيام العلاقات الإنسانية بين جميع أفراد البشر - بغض النظر عن الاختلاف في التفكير والعقيدة - إنما تبلور في ظل بعض

هذه المباني. وفي ما يلي نشير إلى بعض هذه المباني، وسوف نكتفي في كل مبنى بذكر بعض فتاوى سماحته.

١- الحرمة والكرامة الذاتية للإنسان

يتمتع جميع الناس؛ بسبب إنسانيتهم، بحرمة وكرامة ذاتية، وبقِيم وحقوق إنسانية متساوية. ولا يحق لأي أحد أن يتخذ من عقيدته مسوغاً للتعرض إلى حقوق الآخرين، واستباحة التصرف في شؤونهم المادية والمعنوية والفردية والاجتماعية. ومن هنا يذهب الشيخ الصانعي إلى التأكيد على وجوب صيانة الأرواح والأموال والأعراض والكرامات والحريات والحقوق الإنسانية لجميع الناس. وإن الاستثناءات الواردة في هذا الشأن، والناشئة عن الأسباب العرضية والخارجية، إنما تخص مجموعة خاصة، دون أن يكون للعقيدة دور في ذلك. ومن ذلك، مثلاً: إنه كما يحرم اغتياح الشخص الشيعي، يحرم كذلك اغتياح غيره من المسلمين، وغير المسلمين أيضاً. وإذا جاز في بعض الموارد اغتياح شخص فهو يصدق بحق الجميع، دون فرق بين شخص وآخر. وكذلك في ثبوت حد القذف لا فرق بين أن يكون المقذوف مسلماً أو غير مسلم. كما يذهب الصانعي - في ما يتعلق بالقصاص والدية الكاملة، ووجوب الكفارة على القتل أيضاً - إلى عدم اختصاص ذلك بقتل المسلم، وإنه يشمل غير المسلم أيضاً، وإن كان كافراً حربياً، ولكنه «معاهد». وتتحقق المعاهدة في ضوء الانضمام إلى القرارات والمعاهدات الدولية أيضاً. كما أن مجرد الاعتقاد - ولو لم يكن صحيحاً من وجهة نظر الإسلام - لا يمكن أن يكون سبباً في نجاسة شخص، ومن هنا فإن غير المسلمين بأجمعهم - الأعم من أهل الكتاب وغيرهم - محكوم عليهم بالطهارة من الناحية الشرعية. ويجري ذات هذا الملاك في الزواج أيضاً، مع استثناء المجموعة الثالثة، المتمثلة بـ «الكفار المعاندين» بطبيعة الحال.

ويقوم هذا الاتجاه من وجهة نظر شيخنا الأستاذ على أساس منطوق ومنهج القرآن الكريم؛ إذ يوجه خطابه إلى «الناس» و«الإنسان». إن القرآن الكريم وإن كان «هدى للناس»، وقد نزل لهداية جميع أفراد البشر، وإن النبي الأكرم ﷺ بدوره وإن كان «بشيراً» و«نذيراً» و«رحمة للعالمين» جميعاً، ولكن هذا لا يعني أنه إذا لم يتمكن

بعض البشر من التعرف على رسالة الإسلام عن كثب؛ لأي سببٍ من الأسباب، ولم يؤمن به، أو حتى إذا لم يتمكن من الإقرار بوجود الله عز وجل والاعتقاد بهذه الحقيقة المطلقة، فإن هذا العجز سيحكم عليه بحرمانه من جميع حقوقه وقيمه الإنسانية، ومن هنا فإن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣) لا يختص بـ «المسلمين»، ولا حتى بـ «الموحدين» أيضاً. ومن هنا فإن مفهوم «التقوى» الذي يرد في هذه الآية بوصفه ملاكاً عاماً للتفاضل بين الناس يجب عدم حصره في إطار التمسك والالتزام بالتعاليم الإسلامية، أو حتى التوحيدية، والأديان السماوية فقط. ويرى الصانعي جواز وصحة الوقف والوصية أيضاً لمصلحة غير المسلمين، وإن كان - على سبيل المثال - من أجل إعمار كنيسة للنصارى أو كنيس لليهود. وكذلك جواز التيمم عند توقف حياة الكافر - حتى إذا كان حريباً - على ماء الوضوء؛ وذلك لحرمة حياة الإنسان، بغض النظر عن المسائل العارضة. ومن الواضح أن هذا الأمر لا يعني تصحيح جميع المعتقدات والقيم السائدة في مختلف المجتمعات البشرية، وإنما هو تأكيد على هذه الحقيقة، وهي أننا حتى بعد الفصل العام بين «الإنسان القاصر»، أيّاً كان معتقده، و«الكافر المقصر»، فإن قصور الإنسان عن معرفة الدين أو المذهب الحق لا يشكل ذريعة لسلب حقوقه الإنسانية والعامّة المنبثقة عن حرمة وكرامته الإنسانية. ومن هنا فإن لـ «الكفر» من وجهة نظر المرجع الصانعي معنى خاصاً، وكما أسلفنا فإن عنوان «الكافر» لا يشمل كل من هو غير مسلم.

إن الاهتمام بحرمة وكرامة الإنسان من وجهة نظر الشيخ الصانعي لا ينحصر بما تمت الإشارة إليه في دائرة العقائد. لقد ترك هذا الاتجاه تأثيره في الأقسام الأخرى من الفقه أيضاً، ومن الممكن تحليل بعض النماذج من هذه الزاوية لاحقاً. كما قال سماحته في حكم كراهة ردّ ذوي الحاجة: إن هذا الحكم إنما يكون إذا لم يؤدّ إلى تحوّلهم إلى عالية على المجتمع، وأما إذا أدّى إلى ذلك فردّهم يكون واجباً.

٢- الاختلاف بين الكافر وغير المسلم

نعلم أن الكفار أو غير المسلمين ينقسمون من الناحية الفلسفية والكلامية إلى

قسمين: «قاصرون»؛ و«مقصرون». إن القاصرين، وهم الذين يمتثلون - بحسب تعبير الإمام الخميني رحمته الله - الأغلبية الساحقة من الكفار، معذرون في معتقداتهم وأعمالهم، ومن هذه الناحية لا يجب اعتبارهم من الخالدين في جهنم بسبب اعتقادهم وأعمالهم، بل إن الصالحين منهم - كما قال الشهيد مطهري - من أهل الجنة. وأما من الناحية الشرعية، الناظرة إلى التقسيم الاعتباري والفقهي بين المسلم وغير المسلم في المسائل والأحكام، فإن فقهاءنا إمّا لم يروا فرقاً بين أنواع الكفر، أو أنهم وجدوا الفرق بملاك «أهل الكتاب» أو «أهل الذمة» وعدمه. ومن ذلك، على سبيل المثال: إنهم في بحث حكم الغيبة لم يفرقوا بين أصناف غير المسلمين، وفي حكم الطهارة والنجاسة إذا وجدوا فرقاً فهو يعود إلى كونهم من أهل الكتاب أو من غيرهم.

إلا أن من بين المباني الفقهية العامة للشيخ الصانعي، التي تعدّ منشأً اجتهادياً للعديد من فتاواه بشأن تنظيم العلاقات الإنسانية بين المسلمين وغير المسلمين، هي أن غير المسلمين لا ينقسمون إلى: قاصرين ومقصرين من الناحية الكلامية والفلسفية فقط، بل يجب تقسيمهم إلى هذين القسمين - بهذا الملاك - من الناحية الفقهية والشرعية أيضاً:

١- إن «الكفار المعاندين»، الذين أشار إليهم القرآن الكريم بقوله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (النمل: ١٤)، مقصرون أيضاً؛ إذ يقصرون في معرفة الحق رغم تمكّنهم من ذلك.

٢- «غير المسلم المعذور»، الأعمّ من أهل الكتاب وغيرهم. فهؤلاء وإن لم يكونوا مسلمين، ولكن يجب عدم اعتبارهم كفاراً. إن الكافر هو الذي يتجاهل الحقّ عالماً ويعمل على كتمانته. فعلى حدّ تعبير الشهيد مطهري: إن النسبة بين «الإسلام» و«الكفر» هي نسبة «التضادّ»، وليس «التباين». ومن هنا فإنه ليس كلّما لم يكن الشخص مسلماً فهو كافر قطعاً، بل هناك صنفٌ ثالث يطلق عليه الشيخ الصانعي مصطلح «غير المسلم». ومن هذه الناحية يفرّق بين هذين القسمين في مسائل من قبيل: الحكم بالنجاسة والطهارة، وحرمة نبش القبر، وإعطاء زكاة الفطرة، والذبح الشرعي، والزواج، والولاية على الولد، والإرث، وكفاية وعدم كفاية تحرير العبد غير المسلم، وحتى تكليف الكفار بالأحكام الشرعية (فروع الدين)، وليس بين

المسلم وغير المسلم، أو الكافر من أهل الكتاب وغير أهل الكتاب. كما يرى أن «الكافر الحربي» هو الذي يقاتل المسلمين على إسلامهم، وليس كل حربٍ أخرى. كما أنه لا يرى تحقق الارتداد بمجرد الشك أو الارتداد الاعتقادي، بل المرتد، الذي تترتب عليهم أحكام الردّة، هو الذي يدفعه ارتداده إلى هتك حرمة وتكذيب النبي الأكرم ﷺ، واتهام المسلمين وإهانة مقدّسات المجتمع الإسلامي، من قبيل: حرق القرآن الكريم، والعياذ بالله. وقد ذهب سماحته في ما يتعلّق بشرائط الشاهد إلى الاكتفاء بمجرد الوثاقة والاعتدال، ولم يشترط «الإيمان»، ولا حتّى «الإسلام».

٣- عدم الفرق بين الجنسين في المنزلة الإنسانية والحقوق الأساسية والاجتماعية

إن كلاً من الرجل والمرأة من حيث الجوهر و«النوع» الإنساني يمثلان حقيقة واحدة. وإن كل تعريف لحقيقة الإنسان من هذه الزاوية وعلى هذا المستوى يُعدّ تعريفاً مشتركاً، يصدق عليهما معاً. ومن ناحيةٍ أخرى ليس هناك من شكٍّ في وجود بعض نقاط الاختلاف بين الرجل والمرأة؛ بوصفهما صنفين و«جنسين» إنسانيين. ولا يمكن لأيّ مدرسةٍ أو مؤسسةٍ حقوقيةٍ تهتمّ بما يكفي بالحقائق التكوينية والمصالح الواقعية في الحياة الإنسانية أن تتجاهل هذه الفوارق، وهي أمور تقتضي ظهور بعض الحقائق المختلفة في الحياة الطبيعية والاجتماعية لكل من المرأة والرجل. من هنا فإن التشريع الإسلامي، الذي يمثل «الإنسان» فلسفته الوجودية؛ حيث يتبلور من مصدر الوحي الإلهي، ويصدر على أساس الحقائق الوجودية للإنسان ضماناً لسعادته الأبدية، لم يتجاهل هذه الفوارق، ولا يمكن لأيّ فقيهٍ أن يتجاهلها في إطار المصادر الإسلامية والفقهية. ولكنّ الأصل والمبنى الاجتهادي الثابت - في دائرة معرفة الفروق -، والذي نطلق عليه في الحقوق والتكاليف مصطلح «الأحكام الشرعية»، يقوم على «الاشتراك» بين المرأة والرجل، وليس «الاختلاف». وبعبارةٍ أخرى: إن الاشتراك بين المرأة والرجل في الأحكام لا يحتاج إلى دليلٍ خاص، إنما الاختلاف بينهما هو الذي يحتاج إلى الدليل، وعند الشكّ يجب تغليب جانب الاشتراك.

إن الذي يميّز اجتهاد وفقاهة الشيخ الصانعي في هذا الشأن لا يكمن في

تجاهل أصل الاختلاف بين الرجل والمرأة، حيث أكد سماحته مراراً وتكراراً على التفاوت الإجمالي بين إرث المرأة وإرث الرجل، الذي صرح به القرآن، وإنما ينشأ من أنه من ناحية ينظر إلى كلا الجنسين (الرجل والمرأة) برؤية إنسانية بحتة، ولا يرى فرقاً بينهما من هذه الناحية؛ ومن ناحية أخرى يبدي اهتماماً خاصاً بأصل الاشتراك الأولي، وما لم يكن هناك سبب مقبول ومقنع يمكنه أن يكون مقيداً أو مخصصاً للإطلاقات والعمومات لا يمكن رفع اليد عن هذا الأصل؛ ومن ناحية ثالثة قام شيخنا الأستاذ بمجهود خاص في إعادة النظر ببعض الآراء الفقهية المطروحة، وعمل على تقييم مجدّد لأدلتها، حتى وصل إلى نتائج مختلفة. وإن ما ذكره من عدم الفرق بين الرجل والمرأة - في مسائل من قبيل: المرجعية، وقيادة المجتمع، والقضاء، والشهادة، والدية، والقصاص، وإمامة الجمعة والجماعة حتى للرجال، وتأكيده على عدم الفرق بين الزوجة والزوج في التدليس في الزواج، وإرث الزوجة، واتحاد أولوية الزوجة والزوج ببعضهما بعد الموت إلى الدفن، وعدم أفضلية صلاة المرأة في البيت على صلاتها في المسجد، وولاية الأمّ على الطفل وتقدمها على ولاية الجدّ، وعدم قصاص الأمّ مثل الأب، وعدم حدّ القذف على الأمّ كما في الأب، وعدم جريان حدّ السرقة على الأمّ بسبب سرقتها من بيت ولدها كما في الأب - إنما ينبثق من هذا الاتجاه والاجتهاد. كما ذهب بعض الفقهاء الآخرين أيضاً - في الماضي والحاضر - في بعض هذه المسائل إلى نفس ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ، وذهب الكثير من الفقهاء - ولا سيّما المتقدمين منهم - إلى القول بالفرق؛ بيد أن المهمّ هو أن هذه الفتاوى قد صدرت على أساس الاتجاه المذكور تجاه المرأة، وفي إطار الموازين الاجتهادية العامة، وهذا يكفي في وجوب الاهتمام به، حتى إذا لم يلتزم أحدٌ بنتيجته.

ح حاكمية التعاليم العقلية والعقلانية

إن العمل بالأحكام الإلهية والتعبد بها، في الدائرة التي لا يمكن للعقل أو العقلاء التدخل فيها مباشرة، يمثّل أصلاً أساسياً واعتقادياً. وإن مبدأ ومستند هذا الأصل يعود في واقعه - بطبيعة الحال - إلى الحكم العقلي العامّ. إلا أن هذا الأصل لا يمنع أبداً من معرفة وحكم العقل والأصول العقلانية. فإن الإيمان والاعتقاد بأصل

الدين وأركانه الاعتقادية إنما يقوم على أساس حكم العقل، وإن من المفاهيم التي يتم التأكيد عليها مراراً في القرآن والسنة هو الاهتمام بهذا المصدر الإلهي العظيم، والذي يُعبّر عنه في كلام أهل البيت عليهم السلام بالنبي «الباطن»، في مقابل أنبياء (الظاهر). إن الجزء الأكبر من الأحكام غير العبادية هي تلك الأمور التي تتبلور في حياة الأمم والمجتمعات الأخرى، ومن بينها: المرحلة الجاهلية - على أساس الاحتياجات - من قبيل العقلاء والنخب وحتى العرف العام، وهي كانت قائمة منذ القدم ولا تزال، وقد عمد الشارع الحكيم إلى التماهي معها؛ حيث تعرف بكونها من الأحكام الإمضائية. يرى شيخنا الأستاذ أن الاستفادة من المعطيات العقلية والعقلانية في الاجتهاد تُعدّ أصلاً، والذي نعرفه عنه بشكل واضح هو أنه لا يمكن لمؤدّي الاجتهاد أن يكون متافياً مع الحكم العقلي القطعي. وإن مخالفة بناء وارتكاز العقلاء إنما يمكن إذا كان هناك دليل ثابت ومنتين يمكنه مواجهة هذا البناء والارتكاز من ناحية الصدور والدلالة. ومن الواضح أنه لا يمكن لأيّ فقيه أن يذهب إلى الاعتقاد بخلاف ذلك، غاية ما هنالك أن امتياز سماحته يتمثل باهتمامه بهذا الأصل في معرفة مصاديق ودائرة حاكميته.

إن دائرة هذا المبنى من وجهة نظر الأستاذ تمتدّ إلى الحدّ الذي يعتبر معه بناء العقلاء دليلاً على الحكم بتساوي الرجل والمرأة في الشهادة، وبذلك فقد ألغى الخصوصية عن أدلة شهادة الرجل. وقال بأن اشتراط تشييع القاضي يقتصر على الحكم بين الشيعة فقط، وفي الاستدلال على عدم وجود هذا الشرط في القضاء بين الآخرين - بالإضافة إلى وجوب رعاية العدالة وبسط الأمن بينهم - استشهد بالملازمة العقلانية، بل والعقلية أيضاً. كما أنه؛ بالالتفات إلى مجموع أدلة باب القضاء، لم يرَ في القول بجواز القضاء بين الشيعة من قبيل القاضي غير الشيعي، بل وحتى غير المسلم، الذي يمكن الوثوق به والاعتماد عليه إذا توفّرت فيه سائر الشروط الأخرى، أمراً اعتبارياً أو جزافاً. كما أنه في حكم الرّيا قال من جهة بحرمه خصوص «الرّيا الاستهلاكي»، الذي يؤدي إلى الإجحاف بحقّ المقترض، ممّا يُعدّ ظلماً، وأما «الرّيا المنتج»، الذي يؤدي إلى ازدهار الوضع الاقتصادي لكلا الطرفين، فهو جائز من وجهة نظره؛ ومن ناحية أخرى يرى حرمة جميع أنواع الحيل في الرّيا. وقد أكّد، تبعاً لأستاذه

الكبير السيد الخميني رحمته الله. كما سبق أن أشرنا - على أن الشارع الحكيم إذا أراد أن يشرع حكماً ما على خلاف بناء وارتكاز العقلاء تعيّن عليه تكراره مراراً، والتأكيد عليه، حتّى يألفه الناس ويتلقّونه بالقبول. ومن هنا فإننا في ما يتعلق بالحكم المخالف لبناء وارتكاز العقلاء إذا لم نعثر على شواهد متعدّدة، تؤكّد على حكم الشارع وصدور الروايات، لا نستطيع الاكتفاء بمجرد حديث أو حديثين يتيمن في المصادر الروائية.

وإذا كان الشيخ الأستاذ قد اهتمّ بشكل خاصّ - منذ مرحلة مبكرة جداً من حياته العلمية - بفقاهة المحقّق الأذربيلي، وأنفق جزءاً كبيراً من جهده ووقته على مدى سنوات في كتابة الهوامش والحواشي الاستدلالية على كتاب «مجمع الفائدة والبرهان»، فإن ذلك إنما يعود في بعض أسبابه إلى عمق نظرة المحقّق الأذربيلي القائمة على اهتمامه بالاعتبارات والأحكام العقلية. وإن تأكيد سماحته المتكرّر على أنه لو توفّرت الإمكانية للتعريف بالإسلام والشرع بشكل صحيح، وعلى حدّ تعبيره: «لو كان لديّ كرسيّ بحث على مفترق طرق البشرية؛ للتعريف بحقائق الإسلام والشرع كما هي وكما عرفتها، لدخلت جميع الأمم في الإسلام»، إنما ينبثق من بعض جهاته من هذا الأصل والمبنى القائل بأن التعاليم الإسلامية والشرعية إنما تتبلور في ضوء المعطيات العقلية والعقلانية، ولا تتنافى مع ما هو موجود في المرتكزات العقلانية للبشر، وما يُعتبر من نتائج ومعطيات المعرفة والفهم البشريّ العام. وحتّى إذا حملنا هذا الكلام منه على المبالغة، فإنه يعبر عن عمق رؤيته، حيث يعتبر الإسلام الحنيف حتّى في مجال الفقه - الذي يُعدّ من العلوم الاعتبارية - قد تحدّث في إطار الفطرة الإنسانية الطاهرة، ولم يخرج عن الموازين العقلية والاتجاهات العقلانية العامة. ومن النماذج الأخرى التي حظيت باهتمام خاصّ من قبيل شيخنا الأستاذ هو أصل «العدل»، الذي سيأتي بحثه في الفقرة اللاحقة. فإلى جانب اهتمامه الخاصّ بالأسس والمرتكزات العقلانية، يأتي اهتمامه الخاصّ بـ «الفهم العرفي» في معرفة مفاد الأدلة اللفظية للقرآن الكريم والسنة، ولا سيّما موضوع «إلغاء الخصوصية»، واستفادته الكبيرة من ذلك في اجتهاده واستنباطاته، بوصفها أصلاً ومبنى في فقهه. وهذا يحتاج إلى اهتمام وبحث مستقلّ، ولا نمتلك هنا الوقت الكافي لذلك.

٥- حاكمية ومساحة العدل

يُعدّ العدل من وجهة النظر الكلامية والفلسفية أصلاً في معرفة الله تعالى. وإن الله سبحانه كما أقام عالم التكوين على أساس العدالة، وكما أن الجزاء في يوم القيامة لا يخرج عن هذا المعيار العام، فإن تشريعه يقوم على هذا الأصل أيضاً. وكما أكد الأستاذ مرتضى مطهري، فإن هذا الأصل يُعدّ من مقاييس الإسلام، وفي سلسلة علل الأحكام، بمعنى أن جميع الأحكام الإلهية إنما تمرّ في صدورهما عبر فلتر أصل العدل، ومن هنا لا يمكن لأيّ حكمٍ شرعي أن يتعارض مع العدل.

ومن هنا يذهب شيخنا الصانعي إلى القول بأن العدل أصلٌ حاكم، وقيمةٌ عالمية شاملة، ولا دخل فيه للمعتقدات والأجناس والأعراق، ولا يمكن لهذه الأمور أن تعمل على تقييده أو تحديده. ومن هنا لو رأى الفقيه أن مفاد الدليل بشكلٍ عامٍّ أو في بعض أجزاء مدلوله يتعارض تعارضاً قطعياً مع أصل العدل فإن ذلك الفقيه لن يكون بمقدوره أن يتجاهل هذا الأصل الحاكم، ويفتي على أساس ذلك الدليل. ومن النماذج على ذلك فتواه بتساوي دية المرأة والرجل، ودية المسلم وغير المسلم؛ إذ يرى أنه بغض النظر عن قصور أدلة عدم التساوي في الدية، فإن القول بعدم التساوي في حدّ ذاته يتنافى مع أصل العدالة. كما أنه يذهب؛ بالاستناد إلى هذا الأصل، إلى حرمة وعدم جواز تكريم المسلم وتفضيله على غير المسلم من قبَل القاضي، خلافاً لفتوى الفقهاء في هذه المسألة.

٦- حاكمية قاعدة نفي العُسْر والحرَج

لا يتردّد فقهاء الإسلام في اعتبار قاعدة نفي العُسْر والحرَج - المستدّة إلى النصوص القرآنية والروائية - حكماً قطعياً. بيد أن طريقة التعاطي مع هذه القاعدة، ومساحتها المفهومية والموضوعية، أمرٌ يجب أن لا نتوقّع اتفاق جميع الأنظار بشأنه. بيد أن النقطة الرئيسية من وجهة نظر شيخنا الأستاذ، والتي شهد كاتب هذه السطور التأكيد عليها مراراً من قبله، هي أنه إذا كان أساس التشريع الإلهي - كما يتّضح من أدلة القاعدة - يقوم من جهةٍ على أساس التشريع الإلهي على نفي العُسْر والحرَج والمشقة في الدين (إلا في الموضوعات التي تكون ماهيتها من قبيل: الجهاد والدفاع،

التي يُعدّ العُسْر والحَرَج من مقوماتها)، ومن جهةٍ أخرى فإن العُسْر والحَرَج بدورهما مثل سائر المفاهيم العرفية التي لم يقدم الشارع تعريفاً خاصاً بشأنها، عندها سيكون الملاك فيها هو العُرف، إلا إذا تدخل الشارع الحكيم في موردٍ بنفسه، وقال بأن مراده في هذا المورد الخاص لا يتفق مع العُرف، سواء لجهة توسيع الحكم أو تضيقه. وعلى هذا الأساس يجب الرجوع إلى العُرف في فهم معنى الحَرَج من الناحية الكلية والاجتهادية. ومن ناحيةٍ أخرى إن الشيخ الصانعي لم يحدّد دائرة نفي الحَرَج برفع الحكم، بل ذهب في بعض الموارد إلى الاستناد إليها في جعل الحكم أيضاً. ومن ذلك أنه قد ذهب من جهةٍ إلى عدم القول بـ «حرمة» مضاجعة الزوجة أبداً بعد الإفضاء - خلافاً لقول الفقهاء -: بسبب انطواء ذلك على العُسْر والحَرَج؛ ومن ناحيةٍ أخرى اعتبر عدم وجوب المضاجعة في أقلّ من أربعة أشهر حَرَجاً وأمراً مُنكراً، وجعل الملاك في ذلك حاجة المرأة.

هذا في حين أنه، بالإضافة إلى مكانة الاستنباط ومعرفة أصل الحكم، نعلم أن معرفة المصاديق الخارجية للحَرَج وعدم الموضوع في مقام امتثال التكليف - كما هو الحال في تشخيص أيّ موضوع - أمرٌ يعود إلى «المكلف»، دون «الفقيه». وإن ما قاله شيخنا الأستاذ بشأن عدم وجوب حمل أحكام الأجنبيّ على المتبنيّ عند الحَرَج إنما يقوم على هذه الرؤية، وهي: أولاً: إن معرفة معنى الحَرَج - مثل سائر الموضوعات التي لا تكون من صنع الشارع الحكيم - تعود إلى العُرف؛ وثانياً: إن تحديد مصاديقه يعود إلى المكلف، وليس إلى الفقيه. كما أن بيان الجواز رهنً بفرض تحقق الحَرَج أيضاً، حيث جاء في نصّ سؤال المقلد، وقيل: إن الحرمان من الولد معضلة كبرى في الحياة الاجتماعية والأسرية، وإن معاشرة الأهل والأقارب مع المتبنيّ ومعاملته معاملة الأجنبيّ ينطوي على عُسْرٍ وحَرَجٍ بالنسبة إلى كلا الطرفين. ومن الواضح أن الشخص إذا لم يرَ حَرَجاً في هذا النوع من العشرة، وجب عليه رعاية الحجاب، إلا أن تشخيص ذلك إنما يعود إلى المكلف، دون الفقيه ومرجع التقليد.

٧- اليُسْر في الشريعة

إن الذي يقع مورداً للاهتمام في نفي الحَرَج هو الناحية السلبية من القاعدة، إلا

أنه إلى جانب ذلك يُعدّ موضوع «اليسر في الشريعة» بدوره معياراً في الاجتهاد؛ فإن ما جاء في بعض الروايات عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ»^(١)، وعن الإمام الباقر ﷺ أنه قال: «إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَيَّ أَنْفُسَهُمْ بِجَهَالَتِهِمْ؛ إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعَ مِنْ ذَلِكَ»^(٢)، وما رواه عن الإمام عليّ ﷺ أنه قال: «إِنَّ شِيعَتَنَا فِي أَوْسَعِ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ»^(٣)، لا يثبت أن التشريع الإلهي لا مكان فيه للحرج فحسب، بل إن أساس التشريع يقوم بشكلٍ إيجابي على اليسر والتسهيل أيضاً. وهذه النقطة قد حظيت باهتمام الفقهاء بشكلٍ وآخر، حتى أن الشيخ الصدوق في باب التعارض بين الروايتين جعل عنصر التسهيل واحداً من المرجّحات، حيث يقدم الرواية المشتملة على حكمٍ أيسر على المكلف من تلك المشتملة على حكمٍ أشدّ. بيد أن الذي نعهده من شيخنا الأستاذ في هذا الشأن هو اهتمامه الخاص بتوظيف هذا المبنى في اجتهاده، وتأكيد عليه في توجيهاته للمؤمنين من مقلّديه. ومن ناحيةٍ أخرى، حيث إن حكم صلاة وصيام المسافر ينطوي على نوع من الرخصة في إطار التسهيل في الدين، فإن كثرة السفر تجعل الأمر مألوفاً بالنسبة إلى المسافر، وعندها يجب عليه الصوم وأداء الصلاة تماماً، دون فرق في ذلك بين من يتخذ السفر عملاً أو لا. ومن ذلك مثلاً: إن السائق حتى لو سافر لغرض الزيارة - مثلاً - يصدق عليه حكم كثير السفر أيضاً.

٨- محورية حقوق الناس والمجتمع

نعلم أن ما يُطلق عليه في الفقه والأحكام عنوان «الحقّ العامّ» ينقسم إلى قسمين، وهما: «حقّ الله»؛ و«حقّ الناس». وبطبيعة الحال فإن هذا التقسيم لا يمنع من أن تشتمل بعض الأحكام على كلا الحقّين، من قبيل: «حقّ الحضانة»، الذي يُعدّ في الوقت نفسه تكليفاً إلهياً في خصوص الولد. وإن ما يذكر في الفقه تحت عنوان «الحقّ» و«الحكم»، والتفريق بينهما، ناظرٌ إجمالاً إلى هذا التقسيم أيضاً.

إن من النقاط الجديرة بالاهتمام في الرؤية الفقهية للشيخ الصانعي، والتي تُعدّ رؤيةً عامّةً في فقاوته واجتهاده، وقد رأينا التأكيد عليها من قبله مراراً وتكراراً، ولاحظنا دورها وتأثيرها في فتاواه المختلفة، ولا سيّما في المسائل الاجتماعية، هو اهتمامه الخاصّ باحترام «حقوق الناس» في الفقه، والتعريف بدائرته ومصاديقها في

مختلف المجالات. وهي حقوق لا تختصّ بصنفٍ أو جماعة بعينها من الناس، وتشمل «الإنسان» بما هو «إنسان»، أيّاً كان عرقه أو دينه أو معتقده أو جنسه أو انتمائه وهويته أو موطنه ومجتمعه. إن هذا الاتجاه يترك تأثيراً واسعاً وعميقاً على الكثير من المسائل الاجتماعية والسياسية والداخلية والخارجية. إن النقطة المحورية لهذا الاتجاه في رؤية شيخنا الأستاذ، والتي رأيناها يستند إليها كثيراً، ويؤكد على مفادها، تتمثل في هذه القاعدة الأساسية والحيوية التي يشير إليها الإمام الصادق عليه السلام بقوله: «الحق... إذا كان للناس فهو للناس»^(٥). وإنه لا يحقّ للإمام أو الدولة أن تتدخل دون طلبٍ وتفويض من الناس أنفسهم. وقد ذكر الإمام عليه السلام في ذات هذه الرواية في معرض بيان الفرق بين الزنا والسرقة قائلاً: «الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحدّ، ولا يحتاج إلى بيّنة مع نظره؛ لأنه أمين الله في خلقه؛ وإذا نظر إلى رجل يسرق أن يزيره وينهاه، ويمضي ويدعه، قلتُ: وكيف ذلك؟ قال: لأنّ الحقّ إذا كان لله فالواجب على الإمام إقامته، وإذا كان للناس فهو للناس»^(٦).

إن جميع هذه الأمور التي يؤكد عليها هذا الفقيه البصير في توجيهاته، وكذلك في فتاواه، ضمن عشرات المسائل، من قبيل: حقّ الحرّية، وأصل حاكمية إرادة الأفراد، وحقوق القوميات والأقليات، والاهتمام بمطالب الناس، ورعاية المساواة والعدل، ومخالفة المحسوبيات، ونبذ العنف، وعدم تقييد الحرّيات، ومشروعية الحكم بالرجوع إلى آراء الناس القائمة على الأطر العقلانية، ووجوب التقيّد بالقوانين المنبثقة عن إرادة الناس وممثليهم الحقيقيين، وحتىّ التأكيد على حقوق الموتى، تعود بجملتها إلى هذا الأصل المحوري. حتىّ أن سماحته يرى صلاة الإمام المعصوم عليه السلام على جنازة الميت دون رضا أوليائه غير جائزة، وتدخل في عنوان غصب حقّ الغير؛ وذلك استناداً إلى هذا الأصل، واستشهاداً بهذه الرواية المعتبرة، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا حضر سلطانٌ من سلطان الله جنازة فهو أحقّ بالصلاة عليها إن قدمه وليّ الميت، وإلّا فهو غاصبٌ»^(٧). في حين ذهب بعض الفقهاء، مثل: صاحب الجواهر، إلى عدم اشتراط رضا وليّ الميت في خصوص الإمام عليه السلام. وفي ما يتعلّق بإمامة شخصٍ لجماعةٍ يكره الناس إمامته ذهب شيخنا الأستاذ إلى القول بحرمة إمامته، خلافاً للفقهاء الآخرين، ومنهم: أستاذه الإمام الخميني رحمته الله؛ إذ قالوا بالكرهية. بل زاد شيخنا الأستاذ على ذلك

القول بسقوط العدالة عنه؛ الأمر الذي يوجب حرمة الاقتداء به. وقد اعتبر هذا الرأي المنبثق عن الأدلة الروائية المتوفرة إنما يأتي في إطار حاكمية الإرادة ورغبة الناس، قائلاً بأن هذا يمثل شاهداً على الهامش الكبير من الحرية والديمقراطية في الإسلام.

٩- المساحة الخاصة في عصر الغيبة

إن من بين الأسئلة الهامة المطروحة في الفقه، وشهدت الإجابة عنها خلافاً واسعاً، السؤال القائل: هل إقامة الحدود الجزائية الخاصة، من قبيل: حد السرقة والزنا، من الشؤون والوظائف الخاصة بالإمام المعصوم عليه السلام أم لا؟ فهل يجوز أو يجب على الحكام والقضاة الذين يتولون الحكم أو بعض جوانبه في عصر الغيبة وعدم إمكان الوصول إلى الإمام عليه السلام؟ وبطبيعة الحال فإن هذا السؤال يعود إلى سؤالٍ أعم، وهو السؤال القائل: هل تمّ التعريف في عصر الغيبة بشخصٍ أو أشخاص بوصفهم خلفاء للإمام عليه السلام أم لا؟ وإذا كان هناك من خلفاء فهل يخلفون الإمام في جميع شؤونه ووظائفه في إدارة الحكم والدولة أم لا؟

ذهبت جماعة من الفقهاء - قديماً وحديثاً - إلى قصور الأدلة عن إثبات الوظائف والمسؤوليات المذكورة للآخرين، ومنهم: الفقهاء في عصر الغيبة. ومن هنا وجدوا إشكالاً في إقامة الحدود في عصر الغيبة، أو قالوا صراحةً بعدم إمكان إقامتها. ويمكن لنا أن نذكر من المخالفين لإقامة الحدود في عصر الغيبة من المتقدمين: ابن إدريس الحلبي، والمحقق الحلبي؛ ومن المتأخرين: الميرزا القمي؛ ومن المعاصرين: السيد أحمد الخوانساري. وهناك بعض التفصيلات - بطبيعة الحال - لا نرى حاجةً إلى ذكرها. وقد كان الشيخ الصانعي منذ سنواتٍ بيدي مِيله إلى هذا المبنى، حتى استقرّ رأيه مؤخراً على اختياره. ولكنّه، خلافاً لسائر الفقهاء - الذين لم يذكروا بديلاً لهذه العقوبات -، يؤكّد على استبدال الحدود بالتعزيرات، التي تشمل طيفاً واسعاً من العقوبات، على أن يتمّ ذلك بإشرافٍ من قِبَل الخبراء والمختصّين في العقوبات الجزائية. ولا يخفى أن مراده من الحدود في هذا البحث ما كان من قبيل: حقوق الله، وأما ما كان من قبيل: القصاص، الذي هو من حقوق الناس، فهو خارجٌ عن محلّ البحث، ويجري في عصر الغيبة أيضاً. كما أن عدم إقامة الحدود لا يشمل الاعتداء المقترن

بالعنف، وهو الأمر الذي لا يرى إثباته متوقفاً على شهادة أربعة، وإنما يثبت بشهادة شاهدين فقط. وبطبيعة الحال فإن حد السرقة في هذا التقسيم يندرج ضمن القسم الأول، رغم علمنا بأن إقامة الحد في فرض الجواز تتوقف على وجود مدع خاص.

١٠- منشأ مشروعية الحكومة

إن وجود الحكومة حتى إذا لم يكن حاجةً فطريةً وأوليةً للبشر، إلا أن تاريخ حياة الإنسان يثبت بشكل قاطع أن الإنسان بحاجة إلى الدولة في حياته الاجتماعية في الحد الأدنى. ولكن ما هو منشأ مشروعية الحكومة؟ كما نعلم فإن هذا السؤال ضارب في القدم، وكما اختبرت المجتمعات البشرية حتى الآن أنماطاً متعددة من أنماط الحكم والدولة، ظهرت هناك في تحليل وفلسفة الحكم ومباني مشروعية الدولة نظريات مختلفة أيضاً. وفي تقسيم واحد تعود جميع النظريات الموجودة في تحليل مشروعية ومباني الحكومة بشكل عام إلى: المبنى الإلهي؛ والمبنى غير الإلهي. وفي نظرة متعارفة يتم إبراز هذين المبنىين بشكل دائم بوصفهما مبنىين متباينين، وإن كل واحدة من النظريات تدرج حتماً ضمن واحد من هذين المبنىين غير المتجانسين، وكأن إرادة الله دائماً على الطرف النقيض من إرادة الناس، في حين يوجد هناك طريق ثالث في بيان مشروعية الحكم، وهو أن الله تعالى؛ بالالتفات إلى فلسفة الدولة وماهييتها المتغيرة باختلاف الأزمنة والأمكنة، قد ترك كيفية تلبية هذه الاحتياجات. كما هو الحال في الكثير من الاحتياجات الفردية والاجتماعية. إلى الناس أنفسهم، ولم يُشرع إطاراً خاصاً لتشكيل الحكم والنظام السياسي. وإن الذي كان منظوراً من قبل الشارع هو مجرد الإلزام ببعض الملاكات والمعايير، وهي ذاتها الملاكات العقلانية التي حصل عليها البشر، ولا سيما النخب، في المجتمعات الإنسانية، على أساس معرفتهم الفطرية، وفهمهم الغريزي على مدى التجارب الطويلة. وبعبارة أخرى: لقد ترك الله كيفية تشكيل الدولة إلى الناس والمجتمعات البشرية، وإن كل ما يختاره الناس في المجتمعات ضمن إطار عقلهم الجماعي، وعلى أساس الاستناد إلى الأصول العقلانية، ويضمن مصالحهم، يكون موضع رضا الله الحكيم. وهذا هو الذي يكون مبنى المشروعية. وهو أصل لا يختص بالمجتمعات الإسلامية؛ فإن مشروعية

الحكومة في سائر المجتمعات تقوم على هذا الأساس، ويتم تفسيرها ضمن هذا الإطار.

لقد كان الشيخ الصانعي يعمل منذ سنواتٍ على تحليل وتقييم موضوع الحكومة من خلال هذا الاتجاه، ولكنّه أخذ في السنوات القليلة الماضية يؤكد عليه بشكلٍ أوضح. وعلى هذا الأساس يذهب إلى القول بأن مجرد «الفقهاء» لا تشكل أساساً لـ «الولاية» السياسية، ولا لـ «مشروعية» إقامة الدولة، وليس الفقيه وحده الذي يمكنه أن يتولّى السلطة في عصر الغيبة دائماً، إلا إذا رأى الناس أو النخب؛ بوصفهم ممثلين للعقل الجماعي والإرادة العامة. وإن على ملاك الأثرية والأقلية - مصلحتهم العامة في تحويل أمورهم لفقيه واحد أو عددٍ من الفقهاء. وبطبيعة الحال فقد استثنى سماحته - بحق - خصوص عصر الأئمة المعصومين في المجتمع الإسلامي من هذه القاعدة العامة؛ حيث كانت الحاجة تمسّ أن يتمّ التعريف بأشخاص محدّدين وتنصيبهم من قبل الله سبحانه وتعالى، مؤكداً ضرورة استثناء عصر حضور الإمام المعصوم عليه السلام من سائر العصور والمجتمعات. وفي الوقت نفسه يؤكد على أن الإمام المعصوم، رغم ولايته ومشروعية إمامته وحكومة الإمام المعصوم عليه السلام من قبل الله تعالى، ويتّصف بصفة «العصمة»، وتعدّ مخالفته معصيةً، ولكن حتى هذا الإمام - كما ورد في بعض الروايات - لا يستطيع أن يتولّى أعباء الحكم دون تحويل من عامة الناس. كما أن عليه أن يعمل بحيث يفرض مودّته ومحبّته في قلوب الناس، ويحافظ على هذه المودّة. ومن ناحية أخرى يرى شيخنا الأستاذ حرمة قبول ولاية حكام الجور منحصرةً بتلك الطائفة من الحكّام الذين هم شاكلة بني أمية وبني العباس، من الذين كانوا يدعون خلافة رسول الله، ومع ذلك يعملون على هدم أحكام الدين والمذهب، وليس كلّ حاكم أو سلطة. ومن هنا فإنه يذهب إلى جواز التعاون مع سائر الحكومات والحكّام الذي يعملون على خدمة وأمن المجتمع، والدفاع عن حقوق الناس، وهو بطبيعة الحال يؤكد في الوقت نفسه على حرمة العون على الظلم وهضم الحقوق من قبل هؤلاء الحكّام.

وفي الختام، وعلى شكل نتيجةٍ عامّة، نقول: من الطبيعي أن يكون لكل فقيه - بمقتضى فهمه واجتهاده في كلّ مسألةٍ فقهية - رؤيته الخاصة، وفتواه المختلفة عن

سائر الفقهاء، وبالتالي سوف نحصل على مجموعة من الفتاوى والأقوال الفقهية المختلفة. كما يمكن لكل فقيه في مستوى ودائرة أضيق أن يكون «مبدعاً» أو «متقبلاً» للمباني و«النظريات» التي تشكل «منعطفاً» في منظومته الفقهية. وإن للأستاذ الشيخ الصانعي - كما رأينا - فتاواه ومبانيه الخاصة. إلا أنه، بالإضافة إلى هذين المستويين من النشاط الاجتهادي، أي إبداء «الرأي» و«التنظير»، قد يشتمل «فقه» بعض الفقهاء - بشكل عام، ومن حيث مجموع الآراء في مجال الأساليب والمباني والنظريات، بل وحتى الفتاوى - على خصائص عامة تؤسس لمدرسة فقهية، من قبيل: «المدرسة الفقهية للسيد المرتضى»، و«المدرسة الفقهية للمحقق الأردبيلي» أو «المدرسة الفقهية للإمام الخميني»، أو ما يقال من أن «المدرسة الفقهية لسامراء»، التي تتمحور حول فقه الميرزا الشيرازي وتلاميذه، إنما يتمّ تحديدها وتعريفها ضمن حوزة سامراء العلمية. وعليه إذا كانت المدرسة الفقهية عبارة عن مجموعة من المناهج والمباني والنظريات والاتجاهات العامة، والتي تميّز فقيهاً أو حوزة فقهية، لن يكون من الجزاف أن نعتبر المرجع الصانعي من هذه الزاوية مؤسساً لـ «مدرسة فقهية» خاصة، وأن نعمل على تحليل ودراسة وتقييم آرائه الفقهية في ضوء هذه المدرسة. وفي الحد الأدنى إن فقه سماحته - لا سيّما من حيث المباني والاتجاهات العامة - جديرٌ بالدراسة. وهل من الممكن تعريفه وتقديمه على مستوى مدرسة فقهية متميزة؟ أرى أن لفقه سماحته مثل هذه القابلية، وهو بحاجة إلى دراسة، وإلى تعريف بخصائصه وأطره العامة. نسأل الله تعالى الصحة وطول العمر لهذا الفقيه القدير، والتوفيق إلى معرفة وتدوين مدرسته الفقهية.

الفوامش

- (١) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن ٢: ٥٠.
- (٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٦٤: ١٣٦، ٦٥: ٣١٩، ٦٦: ٤٢، ٦٩: ٢٣٤.
- (٣) المصدر السابق ٢: ٢٨١، ٧٧: ٨٢، ١٠٠: ٧٠.
- (٤) انظر: المصدر نفسه.
- (٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٨: ٥٠، ٦٩.
- (٦) المصدر نفسه.
- (٧) المصدر السابق ٣: ١١٤، ح.٤٠.

كتاب التشيع العلوي والتشيع الصفوي وقفه نقدي

د. الشيخ عصري الباني^(*)

تمهيد

ظهر في الفترة الأخيرة، وبكثافة، في الأسواق كتاب (التشيع العلوي والتشيع الصفوي)^(١)، مترجماً إلى اللغة العربية. وقد قمتُ بمطالعتة، ووجدتُ فيه بعض المحاسن، وعليه بعض المآخذ، وهو ممّا يدعو إلى التنبه عليها؛ للاستفادة من المحاسن؛ وللحذر من المآخذ، ومن الله التوفيق.

١- التعريف بالكتاب

يتألف الكتاب من ٣٢٩ صفحة بالقطع الوزيري، وقد قامت بطبعه دار الأمير، وهو عبارة عن محاضرة ألقاها الدكتور عليّ شريعتي^(٢)، في حسينية الإرشاد في طهران.

٢- ذكر المدح وترك القدح

ابتدأ الناشر الكتاب بعنوان (قالوا في شريعتي)؛ إذ قام بجمع المقولات في مدح الدكتور شريعتي. ومقتضى البحث العلمي أن يتعرّض للانتقادات التي وجهت إلى الدكتور عليّ شريعتي، وردّها؛ لكي يكون القارئ على بصيرة من الموقف بشموليته، لا من خلال زاوية واحدة^(٣).

(*) أستاذ التاريخ في جامعة الإمام الخميني^(ع) للدراسات العليا - قم. من العراق.

٣- نقده للمنبر الحسيني

بدأ الدكتور محاضراته بنقد للمنبر والمنبريين، وأنهم لا يأتون بالجديد، وأن مَنْ يجلس تحت المنبر إنما يجلس لأجل التعبد والحصول على الثواب، لا غير. أقول: وهذا الأمر وإن كان صحيحاً لبعض المنابر (وللأسف الشديد)، ولكن تعميمه على كل المنابر ليس بالأمر الصحيح؛ من حيث إن هذه الشريحة أسهمت وبشكل فعّال في إرشاد الأمة وخدمة الدين، وكان لها أكبر الأثر في ربط العامة من الناس بالدين الحنيف. وأما في الخارج فقد وجدنا الكثير من الخطباء والمنبريين مَنْ يبذلون قصارى جهودهم من أجل إبراز منبرٍ علميٍّ يجذب الناس إليه، ويؤثر في المجتمع من خلال مستواه العلمي. وقد أُلّف من بعض هذه المنابر، التي هي معاصرة لزمن الدكتور شريعتي وزمننا، كتب علمية طبعت عدّة طبعات، وما زال الطلب عليها كبيراً^(٤).

ثم تعرّض إلى انتقاد حركات المنبريين على المنبر، وأنهم متقيّدون، واعتبره أمراً سلبياً.

أقول: إن ما انتقده هو في الحقيقة أمرٌ إيجابي وضروري للمنبريين، ولا بُدّ منه لأمر:

- أ. احتراماً لنفسه؛ من حيث إنه عالمٌ بالمعنى الأعمّ، إن لم يكن عالماً بالمعنى الأخصّ، ممّا يفرض عليه أن تكون حركاته مثبّنة لا تشوبها الخفة.
- ب. احتراماً للجالسين تحت منبره؛ من حيث إنهم يقدّسون هذا المقام في الغالب، وإلا لما جلسوا تحت منبره. ومن الواضح أن هؤلاء يتوقّعون أن تشوب حركات هذا الخطيب الرزانة وعدم الخفة، وهذا الأمر تتوقّعه الناس وتطلبه في الشارع والأماكن العامة، كيف وهو مرتقٍ لمنبر رسول الله ﷺ. نعم، هذا لا يعني أن لا يستفيد من نظراته وحركة يديه وغيرها من الأساليب المتعارفة؛ من أجل لفت نظر الجالسين تحت منبره.

٤- انتقاده للسلطة الحاكمة

نلاحظ أن الدكتور شريعتي يشنّ هجوماً واضحاً على السلطة الحاكمة

أنداك، ويتمتع بأسلوبٍ ثوريٍّ، وهو ما يدلّ على شجاعةٍ خاصة، وذلك من خلال التعريض بالنظام الصفوي وأساليبه، وهو في الغالب مشابهٌ للنظام البهلوي^(٥)، الذي كان يحكم في ذلك الزمان، في أساليبه وأدواته، ولديه إشاراتٌ واضحة، وفي عدّة مواضع في الكتاب.

٥- نظرية تحوّل الحركة إلى نظام

يذكر المصنّف نظرية بعنوان: (تحوّل الحركة إلى نظام)، ومفادها أن كل حركة أو مدرسة اجتماعية تظهر إلى مرحلة الوجود على أساس تلبية متطلبات زمانية أو طبقية أو قومية، وتقوم بدفع أتباعها ومريديها من أجل العمل لتحقيق هذه الأهداف والآمال، فإذا تحقّق لها ما تريد، وحصل التحوّل الاجتماعي الذي كانت ترنوا إليه، عندئذٍ تتطفئ جذوة التغيير في نفوس أصحابها، وعند ذلك تبدأ الحركة بالضمور تدريجياً، إلى أن تتلاشى. وقد ضرب لذلك أمثلةً، منها: المثال السوفياتي^(٦).
أقول: إن ما بيّنه أمرٌ صحيح، ويكاد يبيانه هذا يكون ممّن قد تتبّأً بانهيـار الاتحاد السوفياتي السابق. وهذا الأمر الخطير ينبغي دائماً الالتفات إليه، والحثّ دائماً إلى ابتكار ما هو جديد في كلّ المجالات، حتّى لا تتبلى الثورة الإسلامية المباركة بهذا الداء.

٦- نظرته إلى الحكم الصفوي

يعتبر المؤلّف أن الحكم الصفوي حكمٌ طاغوتيٍّ، بل إنه يذهب إلى أنه لا فرق بينه وبين حكم بني أميّة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى حكم آل بويه^(٧).
أقول: يتطابق المؤلّف في نظرته مع الإمام الخميني^(٨)، الذي اعتبر أن كل الملكيات التي حكمت إيران هي جائرةٌ وظالمة، وأن الأبواق الدعائية هي التي صنعت من هؤلاء أساطير، مثل: (أنوشيروان^(٩))، حيث لقّبته بالملك العادل، أو ما يتعلّق به (الشاه عبّاس الأول الصفوي^(١٠))، وقد كان أسوأ الملوك الصفويين على الإطلاق، أو العميل الإنجليزي (ناصر الدين شاه القاجاري^(١١))، والذي عبّروا عنه بالملك الشهيد ظلماً وعدواناً). فهذه الحكومات من ناحيةٍ غيرُ شرعية. وأما من ناحية

التصرفات فهي ظالمة بكل ما للكلمة من معنى^(١٢). وهذا الرأي نصّ عليه القرآن الكريم^(١٣).

٧- الإمبراطورية العثمانية^(١٤) والغرب

تعرّض المؤلف إلى الحروب التي حدثت بين الدولتين الصفوية والعثمانية، وألقى باللوم على الدولة الصفوية؛ باعتبار أن الدولة العثمانية كانت تواجه الغرب، فكان ينبغي مساعدتها، لا إعلان الحرب عليها. وقد قام بضرب مثال، وهو موقف الإمام أمير المؤمنين عليه السلام مع الخلفاء، كتأييد لما ذهب إليه.

أقول: هنا تطرح عدّة أسئلة:

أ. هل أن الدولة العثمانية كانت تهدف إلى خدمة الإسلام والمسلمين أم أن أهدافها طاغوتية شخصية؟

ب. لم تكن الدولة العثمانية أوّل مَنْ حارب الغرب، بل إن بني أمية^(١٥) والعباسيين^(١٦) خاضوا حروباً عديدة ضدّ هذه القوى، فما هو موقف أئمتنا عليهم السلام منها؟

ج. ما هي الأهداف التي تبنّتها هذه الدولة الظالمة لأتباع أهل البيت عليهم السلام؟
فللحكم على موقف الدولة الصفوية في حربها مع العثمانيين لا بدّ من الإجابة عن هذه الأسئلة. وفي معرض الجواب نقول: أما في خصوص النية، فمن خلال مراجعة تاريخ الدولة العثمانية يتّضح أنها لم تكن تفكّر في عزّة الإسلام والمسلمين، بل عاش المسلمون في ظلّها قروناً مظلمة، وما التخلّف الذي تعيشه الدول الإسلامية إلّا نتيجة من نتائج سياساتها الظالمة. فالحروب مع الغرب كانت من أجل سدّ نهم الملوك العثمانيين وجشعهم لا غير، ولسان حالهم جميعاً بيّنه معاوية بن أبي سفيان^(١٧) لما قدم الكوفة قال: «ما قتلتمكم على أن تصلوا وتصوموا، فإني أعلم أنكم تفعلون ذلك، بل لأتأمّر عليكم، وقد آتاني الله ذلك وأنتم كارهون، ألا إنّ كلّ مالٍ أو دم أصيب في هذه الفتنة فمطلول، وكل شرط شرطته فتحت قدمي هاتين»^(١٨).

وأما موقف الأئمة الطاهرين عليهم السلام من الحكّمين الأموي والعباسي، بالرغم من حروبهم مع الدول الأخرى الكافرة، فقد كان حكم الحاكم الجائر هو حرمة التعامل معه، والترغيب في إضعافه. والشاهد على هذا الأمر تأييدهم عليهم السلام للثورات

• كتاب التشيع العلوي والتشيع الصفوي، وقفة نقدية

التي قامت في تلك الفترات، كثورة المختار^(١٩)، وزيد الشهيد^(٢٠)، وصاحب فخ^(٢١). وهو سار في الدولة العثمانية كما كان في بني أمية وبني العباس؛ لأن الموضوع واحد بلا أدنى شك، إلا ما ندر من الحوادث، عندما يشخص المراجع أن مصلحة الإسلام تكمن في الوقوف إلى جانب الدولة العثمانية، كالموقف من غزو العراق ١٩١٤م، حيث أفتى المراجع بالقتال إلى جانب القوات العثمانية^(٢٢).

وأما نية الدولة العثمانية تجاه شيعة آل البيت عليهم السلام فيمكن مراجعة كتاب (تاريخ الدولة العثمانية)، وسيوضح أن أحد ملوكهم لما أراد أن يغزو بلاد العجم (إيران) أمر بإحصاء مواطنيه من الشيعة الساكنين على الحدود مع إيران، فعدّوهم ٤٠ ألفاً، فقام بقتلهم عن آخرهم^(٢٣). وهكذا فكر - يريد استئصال التشيع من الوجود - من الواجب مواجهته، وهذا هو الذي دعا بعض كبار علمائنا للوقوف إلى جانب الدولة الصفوية في حربها مع العثمانيين.

ولست هنا في موقع المدافع عن سياسات الدولة الصفوية، وإنما أنتقد الانتقائية التي تعامل بها الدكتور شريعتي في تناوله للمسائل التاريخية.

وأما جواب استشهاده بموقف أمير المؤمنين عليه السلام فمن خلال نقاط:
أ- إن الخلفاء كانت لديهم خطوط حمراء لم يتخطوها. ولقد رأينا أنه عندما تعدّى الخليفة الثالث عثمان بن عفان^(٢٤) هذه الخطوط تصدّى الإمام عليه السلام له، ووقف في وجهه^(٢٥).

ب- إن الإسلام كان جديد عهد، وأي قيام كان سيؤدّي إلى تعرّض أصل الإسلام للخطر، ورجوع الناس إلى الجاهلية^(٢٦).

ج- لم يكن لأمر المؤمنين عليهم السلام العدد اللازم من الأتباع ليغيّر الوضع الذي قام بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، ولو توفّر لقام بالإصلاح والتغيير، وإن كان بالسيف^(٢٧).
فالمقارنة لم تكن صحيحة.

٨- الإسلام واللعن

من المؤاخذات التي طرحها الدكتور شريعتي على ما يسميه (التشيع الصفوي) هو السباب والشتمية. ويذهب إلى أن السباب والشتمية قد نهى عنها

الإسلام، وأنه يعبر عن هبوط شخصية المتكلم قبل السامع. ويستدل بكلام أمير المؤمنين عليه السلام قاله لأصحابه في صفين: «إني أكره لكم أن تكونوا سبّابين»^(٢٨).

أقول: للجواب على هذه الشبهة لا بد من ذكر أمور:

أ- قد يكون اللعن واجباً وجزءاً من الإيمان إذا اقتصر المكلف عليه، قاصداً به البراءة؛ فالباري تعالى كما أوجب موالة أوليائه ومودتهم أوجب معاداة أعدائه والبراءة منهم، ولو كانوا أقرب الناس وألصقهم نسباً^(٢٩).

ب - إن الله تعالى جعل من اللعن وسيلة لإثبات دعوى النبوة، وحجة على الجاحدين لها، في مباهلة نصارى نجران^(٣٠)؛ ولذلك انقطعوا ولجأوا إلى الصلح، وبذل الجزية، ولم يجدوا إلى ترداد القول سبيلاً. وهذا دليل واضح على اعتناؤه تعالى بشأن اللعن.

ج - إن النبي صلى الله عليه وآله لعن جماعة من مرتكبي المعاصي^(٣١). وقد لعن أمير المؤمنين جماعة^(٣٢). فلولا أنه كان يرى أن لعنهم من أقرب القربات لما لعنهم.

د - إن النهي الوارد في بعض النصوص إنما جاء عن جعل السبّ خلقاً لهم. فالنهي بسبب المبالغة فيه والإفراط في ارتكابه، بحيث يلعن من يستحق ومن لا يستحق، لا النهي عن لعن المستحقين.

هـ - إن تصريح الأئمة عليهم السلام باللعن يدل على مشروعية اللعن لمن يستحقه، بل على استحبابه، وترتب الثواب عليه؛ إذ لولا ذلك لما صرحوا به في هذه الأدعية والروايات الشريفة، وجعلوه من جملة الدعاء الذي يتقرب به إلى الله تعالى. فاللعن عبادة بالنسبة لمستحقه، كالصلاة، فإنها عبادة بالنسبة إلى مستحقها. وكما يترتب الثواب على القسم الثاني كذا يترتب على القسم الأول إذا وقع في محله؛ ابتغاء لوجه الله.

٩- القول بغير علم

من الأمور التي يؤاخذ بها الكاتب هو حديثه عن أمور ليست من اختصاصه، بل هي من اختصاص الفقهاء. فقد تناول مسألة الربا، وجعل يميز بين ما هو رباً حقاً وما هو ليس بربا. وبدأ يناقش في مسألة غير النقيدين، وإمكان أن يكون بينهما ربا، واعتبر كل من يقول بعدم وجود الربا في الأوراق النقدية من (التشيع الصفوي).

ثم تعرّض إلى الشعائر الحسينية، وبدأ يصنّفها إلى: حلالٍ وحرام، ومنسجمٍ مع روح الشريعة وغير منسجم.

أقول: إن أكثر الناس مدحاً للدكتور شريعتي لم يدّع أنه كان مجتهداً^(٣٣). وهذا الذي تحدّث به هو من عمل الفقهاء واختصاصاتهم. فالفقيه يتبع الدليل. وحيث إن الدليل (بالفرض) وصل عند أحد الفقهاء إلى عدم صدق معنى الربّ على هذا الموضوع فإنه يفتي بما وصل إليه. أفهل يكون بذلك تابعاً للظالمين، وخارجاً عن الدين الذي يعتقده أمير المؤمنين^(ع)؟ وهكذا الأمر بالنسبة إلى الشعائر الحسينية؛ فإن هذا الأمر من اختصاص الفقهاء، استناداً إلى الأدلة الشرعية^(٣٤).

١٠- قضية أمّ الإمام زين العابدين^(ع)^(٣٥)

ناقش المؤلف مسألة أمّ الإمام زين العابدين^(ع). وقد أطنب فيها. واعتبر فيه أن نسبة أمّ الإمام زين العابدين^(ع) إلى يزيد^(ج) من صنائع الصفويين، وهم الذين طبلّوا وزمّروا لها. ولكنه لم يأت بأيّ شواهد على ادّعاءه، واستهزأ كثيراً بقضية خطبة رسول الله^(ص) والزهراء^(ع) لبنت يزيد^(ج).

أقول: الجواب عن هذه الشبهة بـ:

أ. إن من ذكر هذا الأمر كبار محدّثي الطائفة، فقد ذكره الشيخ الكليني^(٣٧)، والشيخ الصدوق^(٣٨)، في رواية عن الإمام الباقر^(ع). وهما كما هو معروف ولدا وعاشا وتوفيا قبل مئات السنين من تأسيس الدولة الصفوية، فكيف يكون من صنائعهم؟!

ب. لم تكن مسألة الإمام السجّاد^(ع) الوحيدة؛ فقد ذكر المحدثون، وأغلب من كتب عن الإمام الحجّة^(ع)، أنّ أمّه^(ع) كانت من بنات ملوك الروم^(٣٩)، وقصتها تشبه كثيراً قصة أمّ الإمام السجّاد^(ع). فهل يكون معنى هذا أن الروم هم الذين ابتكروا الفكرة، وطبلّوا وزمّروا لها؟!

ج. إنه أمرٌ طبيعي أن يفخر أيّ شعب أو قبيلة أن تكون لها علاقة مصاهرة مع أهل بيت النبوة^(ص)؛ فهذا رسول الله^(ص) والإمام أمير المؤمنين^(ع) والإمام الحسين^(ع)، وكذلك ولده الإمام زين العابدين^(ع)، نجدهم يفخرون بأبائهم بما هو

مشهور، فلماذا إذن ينكر على غيرهم؟^(٤٠).

د. لا مانع من أن يخطب رسول الله ﷺ والزهراء ﷺ زوجة الإمام الحسين ﷺ، بل هو مقتضى الحال (إن صحّت الرواية). وهذا القرآن الكريم يشير إلى أحداث حَدَّتْ في المنام، وكذلك السنّة الشريفة. فإن كانت المشكلة في المنام فلا بُدَّ حينئذٍ من إنكار كلّ تاريخنا في القرآن والسنّة الذي وقع في المنام، ولا مجال لقبول ذلك.

١١- الفرس في الفكر الإسلامي

شكّ الدكتور شريعتي في الروايات والأحاديث التي جاءت تمدح الفرس، واعتبر ذلك من مخلفات (التشيّع الصفوي).

أقول: الردّ على هذا التشكيك بجوابين:

أ. إن النصوص التي دلّت على فضل الفرس والعجم بالمعنى الأخصّ وردت في كتب ألفت قبل ظهور الصفويين وحكمهم.

ب. إن هذه الروايات لم يختصّ بها الشيعة حتّى تتسبب إلى (التشيّع الصفوي)، بل هي في أغلبها من مصادر العامّة^(٤١).

١٢- نقده للحوزة العلميّة، واعتبارها خاملة، وراكنة للظلمة

يريد المؤلّف أن يلقي لمستمعه أن الحوزة العلمية في الأعمّ الأغلب هي حوزة ذات فكر ومنهج صفويّ، وأنها قد ركنت إلى الظلمة، وتحوّلت إلى أفيون للشعوب، ومساندة للحكام الجائرين.

أقول: إن المراجع لتاريخ الحوزة العلمية يجد أنها تفاعلت مع كلّ الأحداث التي واجهت الأمة. وهناك شواهد عديدة وصارخة تدلّ على ذلك، منها: قضية التباكو^(٤٢). فعندما أحسّت المرجعية بالخطر على مصالح المسلمين وجدناها تتصدى للدفاع عن حقوق المسلمين ومصالحهم، وتتصادم مع الحاكم والجائر، وكان الحاكم آنذاك شيعياً. وأيضاً دورها في الحركة المشروطة^(٤٣)، ومشاركتها فيها بكلّ ثقلها؛ من أجل رفع الحيف والظلم عن المسلمين ورعاية مصالحهم، مع أن

الحاكم في ذلك الوقت كان شيعياً أيضاً. وأيضاً النهضة التي قام بها الإمام الخميني عليه السلام، والتي أدت إلى قيام الجمهورية الإسلامية، فقد كان الحاكم شيعياً، ولكننا نجد الحوزة العلمية نهضت ضده عندما أحسّت بالجور والظلم وضياع حقوق المسلمين. نعم، إن لكل قاعدة شواذاً، ولكنّ القياس يكون على القاعدة، لا أن نتخذ بعض الشواذ متكاً؛ لكي نكيل التهم لهذه المؤسسة الربانية، ونعتدي عليها بهذا الشكل.

١٣- إنكاره للولاية التكوينية

أنكر المؤلف موضوع الولاية التكوينية. واستدلّ على إنكاره لها بأن هدف الأئمة عليهم السلام لم يكن إثبات أن لديهم ولايةً تكوينية حتى يكون همهم أن يأتوا بها، بل كان همهم هو هداية الناس.

أقول: ينبغي أولاً التعريف بالولاية التكوينية، ثم نجيب عن الشبهة التي قام بطرحها الدكتور شريعتي. فالولاية التكوينية هي التصرف التكويني بالمخلوقات، إنساناً كان أو غيره. ويدلّ عليها آيات، منها:

- قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾ ﴿فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١١٨﴾ ﴿فَغَلَبُوا هَنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ ﴿١١٩﴾﴾ (الأعراف: ١١٧-١١٩).

- قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخَلَّقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿١١٠﴾﴾ (المائدة: ١١٠).

وقد أسند الله الفعل إلى الأنبياء. وغير ذلك من الآيات. وبما أنه لا نحتمل أن يكون ذلك ثابتاً للأنبياء دون نبينا فحينئذ ثبت ذلك لنبينا محمد عليه السلام. وقد ثبت أن علياً عليه السلام نفس النبي عليه السلام بنص القرآن، ولا فرق بين الأئمة عليهم السلام، إذن ما ثبت للأنبياء

ثبت للنبي ﷺ، وما ثبت له ثبت للأئمة عليهم السلام، إلا منصب النبوة. نعم، الفرق بين الأنبياء والأئمة أن الأنبياء كانوا يفعلون ذلك لإثبات نبوتهم بالمعجزة، وأما الأئمة فكانوا لا يفعلون ذلك إلا في موارد نادرة، كما ورد ذلك في الأخبار، وكان الناس مكلفين بمعرفتهم، امتحاناً من الله للأئمة، بعد وفاة الرسول ﷺ، حتى يتميز مَنْ يأخذ بقوله ﷺ ومَنْ لا يأخذ به، ولذا ورد في الزيارة: «الباب المبلى به الناس»^(٤٤)، فكيف يظنّ بشخصٍ يلتزم بإمامتهم، وأنهم عدل للنبي ﷺ إلا في منصب النبوة، ولا يلتزم بالولاية التكوينية لهم ﷺ! مع أن الحكمة الإلهية اقتضت أن تكون الولاية التكوينية بأيديهم؛ حتى يتمكنوا من إبطال مَنْ يدعي النبوة بعد النبي ﷺ بالسحر ونحو ذلك، مما يوجب إضلال الناس.

وقد خلط الدكتور شريعتي بين أمرين، هما: الهدف؛ والوسيلة. فهدف الأئمة عليهم السلام هو الهداية، ولديهم من أجل تحقيق هذا الهدف وسائل، منها: الولاية التكوينية. ولو كان الأمر كذلك لاعتبر إتيان الأنبياء عليهم السلام بمعاجزهم هدفاً. ولا أدري كيف اكتفى الدكتور شريعتي بهذا الدليل، وفي تلك الموقعية لردّ هكذا موضوع معقّد، ألّف له علماؤنا كتباً، وعقدوا له فصولاً مطوّلة لبحثه!^{١٤}

١٤. لم يدعم أو يوثّق المؤلف ما نسبته إلى الفقهاء والمحدثين أو المؤرّخين وغيرهم، من رأيٍ أو فتوى، وذلك بإرجاعه إلى المصادر الأولى أو المراجع الثانوية. فمن الناحية العلمية هو كتابٌ فاقد لأيّ اعتبارٍ.

الهوامش

- (١) كان ظهور الصفويين في أذربيجان، وكانت عاصمة دولتهم في البدء مدينة تبريز، ثم انتقلت إلى مدينة قزوین، ثم انتقلت إلى إصفهان. من ملوكهم المعروفين: الشاه إسماعيل الصفوي (الجلوس: ٩٠٧ - الوفاة: ٩٣٠)؛ الشاه طهماسب (٩٣٠ - ٩٨٤)؛ الشاه إسماعيل الثاني (٩٧٤ - ٩٨٥)؛ الشاه محمد (٩٨٥ - ٩٩٦)؛ الشاه عباس الكبير (٩٩٦ - ١٠٣٨)؛ الشاه صفي (١٠٣٨ - ١٠٥٢)؛ الشاه عباس الثاني (١٠٥٢ - ١٠٧٨)؛ الشاه سليمان (١٠٧٨ - ١١٠٦)؛ الشاه سلطان حسين (١١٠٦ - ١١٣٠)؛ الشاه طهماسب الثاني (١١٤٣ - ١١٣٩). دائرة المعارف (باللغة الفارسية): ٣٤.
- (٢) ولد الدكتور علي شريعتي في كاهك في عام ١٣١٩هـ. ش. دخل عليّ المدرسة الابتدائية في السابعة

من عمره، أنهى في سنّ السادسة عشرة من عمره مرحلة المتوسطة الأولى، ودخل الإعدادية. وفي السنة الثانية من الإعدادية، وفي عام ١٣٢٢هـ.ش، شارك في تأسيس حركة «نهضت خدابريستان»، أي (جمعية الموحدين). وفي عام ١٣٣١هـ.ش، اعتقل لأول مرة، على أثر أول مواجهة له مع الحكومة، وموقفه المؤيد للحكومة الوطنية. في عام ١٣٣١هـ.ش، حينما كان في المرحلة الأخيرة من الإعدادية، بدأ بترجمة كتاب أبي ذرّ الغفاري. بعد حصول علي شريعتي على شهادة الثانوية من معهد المعلمين عمل في مجال التعليم، وإلى جانب التعليم - في مدرسة كاتب بور الابتدائية، وكان يواصل الدراسة مساءً، إلى أن حصل على شهادة الدبلوم العالي. في عام ١٣٣٤هـ.ش التحق بكلية العلوم والآداب الإنسانية في مشهد. في شهر مهر من عام ١٣٣٦هـ.ش ألقى القبض عليه. حاز في عام ١٣٣٨هـ.ش على المرتبة الأولى، وحاز على زمالة دراسية. دخل في بداية دراسته [في فرنسا] عام ١٩٥٩م في جامعة السوربون في قسم الآداب والعلوم الإنسانية (القرون الوسطى وتاريخ الإسلام). انضمّ علي أثناء وجوده في أوروبا إلى شبّان النهضة الوطنية الإيرانية، وأخذ يشارك في نشاطات الحركات الطلابية الإيرانية في أوروبا، ومنها: اتحاد الطلاب الإيرانيين المقيمين في فرنسا، واتحاد الطلبة الإيرانيين في الخارج. وكان يساهم معهم في كتابة البيانات والكلمات. ودافع في هذه السنة (١٩٦٣) عن رسالته، وحصل رسمياً على شهادة الدكتوراه من الجامعة. توفي سنة ١٣٥٦هـ.ش، ودفن في سوريا. وله مؤلفات عديدة، أكثرها منشور، ومنها: الكتاب محل البحث. صحيفة مردم إيران (الشعب الإيراني) الأسبوعية، العدد ٣٢، تاريخ ١٣٥٨/٥/٢٥هـ.ش.

Firouzeh Nahavandi, «Aux Sources de la Revolution Iranienne» Harmattan, Pub, 1988, P. 164 - 171.

(٣) راجع صحيفة النور ٧: ٤٢، وفيها يشير الإمام الخميني عليه السلام إلى أن هناك خلافاً حول شخصية الدكتور شريعتي، دون إبراز رأي معين.

(٤) كتاب (الطفل بين الوراثة والتربية)، للعلامة الخطيب محمد تقي الفلسفي.

(٥) بدأت السلطة البهلوية على إيران باستيلاء رضا خان على السلطة سنة ١٣٠٤هـ.ش، بعد تسمية آخر ملوك السلالة القاجارية أحمد شاه. وبعد احتلال الحلفاء إيران سنة ١٩٤١م نُحّي عن الملك، ونصب الحلفاء ابنه محمد رضا ملكاً. وأسقط الأخير في الثورة الإسلامية المباركة بقيادة الإمام الخميني سنة ١٩٧٩م. دائرة المعارف (فارسي): ٣٦ (المؤلف).

(٦) هو اتحاد مكون من عدة جمهوريات، تأسس سنة ١٩١٧م، بعد الثورة البلشفية، التي قادها الحزب الشيوعي الروسي. وقد تلاشى هذا الاتحاد سنة ١٩٩١م، وتحوّل إلى عدة جمهوريات (المؤلف).

(٧) كان ظهور أمراء آل بويه من مازندران، وبحكومتهم انتهت حكومة الأمراء العرب الذين كانوا يسيطرون على زمام الأمور في الدولة الإسلامية. ومن أبرز أمرائهم: عماد الدولة علي بن بويه (الجلوس: ٣٢٢ - الوفاة: ٣٢٨)؛ وركن الدولة حسن بن بويه، ومعز الدولة أحمد بن بويه، وعضد الدولة ابن ركن الدولة، وفخر الدولة ابن ركن الدولة، والذي كان الأديب العظيم صاحب بن عبّاد وزيراً له. وكان آخر أمرائهم السلطان رحيم ابن أبو كاليجار (٤٤٣ - ٤٥٠هـ). دائرة المعارف (فارسي)، مهرداد مهران: ٣١.

(٨) زعيم المسلمين ومؤسس الجمهورية الإسلامية السيد روح الله بن السيد مصطفى الموسوي الخميني. ولد في مدينة خمين، إحدى توابع المحافظة المركزية في إيران في ٣٠ شبعبور ١٢٧٩هـ.ش، المصادف مع ولادة الصديقة الطاهرة عليها السلام. استشهد والده وهو بعد لم يبلغ ٥ أشهر، فتولت رعايته والدته السيدة هاجر، والتي توفيت وهو لم يبلغ ١٥ سنة. وبعد دراسته المقدمات في مدينته انتقل إلى مدينة أراك سنة ١٢٩٨هـ.ش، وبعد سنتين انتقل إلى مدينة قم. نال أعلى الدرجات العلمية في معظم الدروس التي درسها. وبعد وفاة السيد البروجردي تولّى التدريس في المسجد الأعظم. وبعد الإجراءات التي قام بها الشاه الخائن أعلن نهضته على هذا النظام، ممّا أدّى إلى إبعاده إلى تركيا، ومنها هاجر إلى النجف الأشرف، حيث بقي هناك إلى أن قام بقيادة الثورة الإسلامية وانتصارها سنة ١٣٥٧هـ.ش. توفي سنة ١٣٦٨هـ.ش، ودفن في مقبرة جنة الزهراء في طهران. (سيرته مأخوذة من القرص المدمج روح الله ٢).

(٩) السلطان أنوشيروان ولد سنة ٥٢١م، ووقعت في عهده عدّة حروب بين إيران والروم. عقد أنوشيروان صلحاً مع الروم أسموه بالصلح الدائم. وبعد مدة ساءت ظنون أنوشيروان بالروم، فأعد العدة وجّه الجيوش للهجوم على الروم، واشتعلت نيران الحرب. وفي فترة قليلة نسبياً فتح الفرس سورية، وأحرقوا مدينة أنطاكية، ونهبوا آسيا الصغرى. واستمرت الحروب حتى عشرين عاماً، وحتى فقد كل من المعسكرين إمكاناتهم وطاقتهم فيها. وبعد خسائر كثيرة عقدوا الصلح بينهم مرّة أخرى، ورجعوا إلى حدودهم السابقة كما كانت، شريطة أن يدفع الروم كل عام عشرين ألف دينار من الذهب لإيران. وبعد أن تملك في الروم «تي پاريس» بدأ هجوماً عنيفاً على إيران؛ بغية الانتقام منها، واستمرت هذه الحروب سبع سنين. وفي فتنة مزدك قتل ثمانين ألفاً من أصحابه؛ ليقتل جذور الفتنة، بينما جذور الفتنة كانت تكمن في التمايز الطبقي، وكنز الثروات بيد الأثرياء الأغنياء، وحكر الثراء والمقام بأيدي طبقة خاصة، إلى جانب حرمان الأكرتية الساحقة، وسائر المفاسد الأخرى، في حين يحاول أنوشيروان أن يسكت الناس بالضغط وقوة السلاح. ويصدد توجيه نسبة صفة العدالة إلى أنوشيروان يقول إدوارد براون: «وذلك لشدة بطشه بالزنادقة المزدكيين، ممّا حبّبه إلى مؤيد المجوس، وهم الذين أثبتوا له هذه الصفة. ووصفوه بأنه كان قد علق خارج قصره سلسلة ليحرّكها المظلومون، فينبهونه بذلك، ويدعونه للعدل بشأنهم. ومات عنها أنوشيروان سنة ٥٨٩م. التاريخ الاجتماعي لإيران (فارسي) ١١: ٦١٨؛ تاريخ أدبي إيران (فارسي) ١: ٢٤٦.

(١٠) الشاه عباس الصفوي الماضي ولد في هرات ٩٧٨هـ، وجلس للملك ٩٩٦هـ، وتوفّي ١٠٢٨هـ. ومدة ملكه ٤٢ سنة. وقد كتب إسكندر بيك تاريخ (عالم أرا) في وقايح تلك المدة، وهو الذي جعل إصفهان دار السلطنة في ١٠٠٠هـ، بعد مقتلة الصوفية بقزوين. الذريعة (القسم ٢) ٩: ٦٨٠.

(١١) السلطان ناصر الدين شاه ولد سنة ١٢٤٧هـ، وجلس على سرير الملك سنة ١٢٦٤هـ، وتوفّي سنة ١٣١٣هـ. الذريعة ٢: ٤٧٨.

(١٢) صحيفة النور ١٩: ٤٢٢.

(١٣) قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوْنَ النَّاسَ وَآخِشُونِي وَلَا تَخْشَوْا بَأْيَاتِي ثَمناً قَلِيلاً وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ❖ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ

النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٤﴾ وَقَفِينَا عَلَى آثارِهِمْ يَوسَى ابْنَ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٥﴾ وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤٦﴾.

(١٤) كانت الدولة العثمانية التركية أقوى دولة إسلامية في القرن العاشر الهجري، وقد استبدَّ السلطان سليم بعد أبيه بالحكم، وابتدأه بقتال الطامعين فيه من إخوته وأبنائهم، إلى أن قضى عليهم، ثم توجه إلى قتال الشاه إسماعيل مؤسس الدولة الصفوية بفارس، وكان شعبياً علوياً ينتهي إلى علي بن أبي طالب. فحاربه السلطان سليم، واستولى على مدينة تبريز قاعدة ملكه، وانتزع منه العراق وما إليه من البلاد، ثم توجه بعد هذا إلى قتال المماليك بمصر، فحاربه حتى أسقط دولتهم سنة ٩٢٣هـ = ١٥١٧م، وانتزع لنفسه الخلافة السورية من آخر خلفاء بني العباس بمصر. وبهذا صار ملوك الدولة العثمانية التركية خلفاء المسلمين، بعد أن كانوا ملوكاً على دولتهم فقط. ثم توفي السلطان سليم سنة ٩٢٦هـ = ١٥٢٠م، فخلفه ابنه السلطان سليمان الأول القانوني. وفي عهده وصلت هذه الدولة إلى نهاية عظمتها، فاستولت على بلاد الصرب والمجر، ووصلت فتوحاتها إلى فيينا قاعدة النمسا، واستولت على الجزائر وغيرها من بلاد المغرب. وقد انتهت باستيلائها على تلمسان دولة بني زيان سنة ٩٥٢هـ - ١٥٤٥م، واستولت على اليمن وغيره من بلاد العرب. وكان لهذا السلطان إصلاحات دينية ومدنية عديدة، ثم توفي سنة ٩٧٤هـ = ١٥٦٦م، فخلفه ابنه سليم الثاني، وكان ضعيفاً لا يتحلَّى بالصفات التي تمكَّه من إدارة هذه المملكة الواسعة، ولكن كان له وزيرٌ عظيم هو محمد باشا الصقلي، فاعتمد عليه في تدبير أمور هذه الدولة، وإليه يرجع الفضل في المحافظة عليها في عهده. وقد تمَّ في عهده الاستيلاء على مدينة تونس من بلاد المغرب، فانتهدت بهذا الدولة الحفصية سنة ٩٨١هـ = ١٥٧٣م، وتوثقت العلاقة في عهد هذا السلطان بين فرنسا والدولة العثمانية التركية، حتى أباح لفرنسا أن ترسل بعوثاً دينية إلى البلاد الإسلامية، فأرسلت إليها كثيراً من هذه البعوث، مع أنها كانت تقصد تربية الطوائف المسيحية الموجودة بين المسلمين على الإخلاص لها، وسيكون لهذا من العواقب السيئة ما سيأتي بيانه في القرون الآتية، ثم توفي هذا السلطان سنة ٩٨٢هـ = ١٥٧٤م، فخلفه ابنه مراد الثالث، وابتدأ حكمه بعادتهم السيئة، فقتل إخوته؛ لئلا ينازعوه في الملك، ثم أعلن تحريم شرب الخمر، وكان قد شاع في عهد أبيه، وأفرط فيه الإنكشارية، فثاروا عليه، واضطروه إلى إباحته بالمقدار الذي لا يُسكَّر. وفي عهده كانت علاقة الدولة حسنة مع فرنسا والبنديقية وإنجلترا، وقد حصلت هذه الدول على كثير من الامتيازات التجارية في بلاد الدولة بسبب هذه العلاقة، وسيكون لهذه الامتيازات أثرها السيئ في القرون الآتية. وقد وقعت في عهد هذا السلطان حروب كثيرة بينه وبين الدولة الصفوية، فازدادت بها العلاقة سوءاً بينهما، وكانت أولى بحسن العلاقة من الدول الأوروبية السابقة. وفي عهده أعلنت الفلاح والبغدان وترنسلفانيا العصيان على الدولة، وأمكنتها بمساعدة ملك النمسا وألمانيا الاستيلاء على مدن كثيرة من هذه البلاد. وكانت وفاة هذا السلطان سنة ١٠٠٣هـ = ١٥٩٤م. وكانت نهاية الدولة العثمانية وتفكُّكها بعد نهاية الحرب العالمية الأولى وهزيمتها فيها. سبل الهدى والرشاد ١: ٣٥.

(١٥) نسبة إلى أمية بن خلف، الكافر الذي قتل في يوم بدر، قتله بلال الحبشي. بدأ حكمهم الفعلي أيام الخليفة الثالث، حيث ولّاهم جميع الأقطار الإسلامية تقريباً، وسلّطهم على رقاب المسلمين. وأعلن حكمهم رسمياً في زمن معاوية بن أبي سفيان، فكان أول ملوكهم، وآخر ملوكهم مروان بن محمد (الحمار). وانتهى حكمهم كما أرشد إليه القرآن الكريم بعد ألف شهر، سنة ١٣١هـ، على يد بني العباس، واختفى نسلهم من الوجود. شرح ابن أبي الحديد ١: ١٩٨؛ ٢: ٢٣؛ المصنّف ٨: ٤٧٧؛ الثقات ٢: ٣٢٢.

(١٦) العباسيون: نسبة إلى العباس بن عبد المطلب عمّ النبيّ الأعظم ﷺ. كانت بداية دولتهم سنة ١٣٢هـ، عندما قتل داوود بن عليّ بن عبد الله بن عباس مروان بن محمد ببيصير، وبويع أبو العباس اسمه (السفاح) عبد الله بن محمد بن عليّ بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب. ومات أبو العباس بالأنبار ١٣٦هـ، واستخلف (المنصور) عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس. ومات أبو جعفر المنصور بمكة ١٥٨هـ، واستخلف (المهديّ) محمد بن عبد الله المنصور. وتوفيّ المهديّ ١٦٩هـ، واستخلف موسى (الهادي). ومات موسى بن الهادي ١٧٠هـ، واستخلف (هارون) الرشيد. ومات الرشيد، وكانت خلافته ثلاثاً وعشرين سنة وشهراً وستّة عشر يوماً، واستخلف (الأمين) محمد بن الرشيد. وقُتل الأمين ١٩٨هـ؛ واستخلف (المأمون) عبد الله بن هارون. ومات المأمون ٢١٨هـ، واستخلف (المعتصم) محمد بن هارون الرشيد. ومات المعتصم ٢٢٧هـ، واستخلف هارون (الواثق) بن المعتصم. ومات هارون ٢٣٢هـ، واستخلف جعفر (المتوكل) بن المعتصم. وقتل المتوكل، وكانت خلافته أربعة عشر سنة وتسعة أشهر، وولي (المنتصر) ولده، فأقام ستّة أشهر ومات، وولي (المستعين)، فأقام أربع سنين إلا ثلاثة أشهر وخلع، وولي (المعتز)، فأقام ثلاث سنين وتسعة أشهر وقتل، وولي (المهتدي)، وقتل فكانت ولايته أحد عشر شهراً، وتولّى (المعتمد)، وولي (المعتضد)، وكانت نهاية عهدهم على يد هولاء المولوي سنة ٦٥٦هـ. كتاب المحبر: ٣٢؛ معاني القرآن ١: ٧.

(١٧) معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، القرشيّ الأمويّ: مؤسس الدولة الأموية. ولد بمكة سنة ٢٠هـ، وأسلم يوم فتحها (سنة ٨هـ). وتعلم الكتابة والحساب، فجعله رسول الله ﷺ في كتابه. ولما ولي (أبو بكر) ولّاه قيادة جيش تحت إمرة أخيه يزيد بن أبي سفيان، فكان على مقدمته في فتح مدينة صيدا وعرقه وجبيل وبيروت. ولما ولي (عمر) جعله والياً على الأردن، ثم ولّاه دمشق بعد موت أميرها يزيد (أخيه)، وجاء (عثمان) فجمع له الديار الشامية كلها، وجعل ولاية أمصارها تابعين له. وقتل عثمان، فولّي (عليّ بن أبي طالب)، فوجّه لفراره بعزل معاوية. وعلم معاوية بالأمر قبل وصول البريد، فنادى بئار عثمان، واتّهم عليّاً بدمه. ونشبت الحروب الطاحنة بينه وبين عليّ، وانتهى الأمر بإمامة معاوية في الشام، وإمامة عليّ في العراق. ثم قُتل عليّ، وبويع بعد ابنه الحسن، فسلم الخلافة إلى معاوية سنة ٤١هـ. توفيّ سنة ٦٠. الأعلام ٧: ٢٦١.

(١٨) شرح ابن أبي الحديد ٤: ٦؛ تاريخ ابن كثير ٨: ١٣١؛ الانتصار ٨: ٧؛ الصراط المستقيم ٣: ٤٨؛ الغدير ١٠: ٣٢٦.

(١٩) المختار بن أبي عبيد بن مسعود الثقفي (١ - ٦٧ هـ = ٦٢٢ - ٦٨٧ م)، أبو إسحاق: من زعماء الثائرين على بني أمية، وأحد الشجعان الأفضال. من أهل الطائف. انتقل منها إلى المدينة مع أبيه في زمن عمر، وتوجّه أبوه إلى العراق فاستشهد يوم الجسر، وبقي المختار في المدينة منقطعاً إلى بني

هاشم. وتزوج عبد الله بن عمر بن الخطاب أخته (صفية بنت أبي عبيد)، ثم كان مع عليّ بالعراق، وسكن البصرة بعد عليّ. ولما قتل (الحسين) سنة ٦١هـ انحرف المختار عن عبيد الله بن زياد (أمير البصرة)، فقبض عليه ابن زياد وجلده وحبسه، ونفاه بشفاعته ابن عمر إلى الطائف. ولما مات يزيد بن معاوية (سنة ٦٤هـ)، وقام عبد الله بن الزبير في المدينة بطلب الخلافة، ذهب إليه المختار، وعاهده، وشهد معه بداية حرب الحنين بن نعيم، ثم استأذنه في التوجه إلى الكوفة؛ ليدعو الناس إلى طاعته، فوثق به، وأرسله، ووصى عليه. غير أنه كان أكبر همه منذ دخل الكوفة أن يقتل من قاتلوا (الحسين) وقتلوه، فبايعه زهاء سبعة عشر ألف رجل سراً، فخرج بهم على والي الكوفة عبد الله بن مطيع، فغلب عليها، واستولى على الموصل، وعظم شأنه. وتتبع قتلة الحسين، فقتل منهم شمر بن ذي الجوشن الذي باشر قتل الحسين، وخوليّ بن يزيد الذي سار برأسه إلى الكوفة، وعمر بن سعد بن أبي وقاص أمير الجيش الذي حاربه. وأرسل إبراهيم بن الأشتر في عسكر كثيف إلى عبيد الله بن زياد، الذي جهز الجيش لحرب الحسين، فقتل ابن زياد، وقتل كثيرين ممن كان لهم ضلع في تلك الجريمة. وكان يرسل بعض المال إلى صهره ابن عمر وإلى ابن عباس وإلى ابن الحنفية، فيقبلونه. وعلم المختار بأن عبد الله بن الزبير اشتد على ابن الحنفية وابن عباس؛ لامتناعهما عن بيعته (في المدينة)، وأنه حصرهما ومن كان معهما في (الشعب) بمكة، فأرسل المختار عسكراً هاجم مكة وأخرجهما من الشعب، فانصرفا إلى الطائف، وحمد الناس له عمله. ورويت عنه أبيات قالها في ذلك، أولها:

تسرّبت من همدان درعاً حصينة تردّ العوالي بالأنوف الرواغم

وعمل مصعب بن الزبير، وهو أمير البصرة بالنيابة عن أخيه عبد الله، على خضد شوكة المختار، فقاتله، ونشبت وقائع انتهت بحصر المختار في قصر الكوفة، وقتله ومن كان معه. ومدّة إمارته ستة عشر شهراً. وفي (الإصابة)، وهو من غريب المصادفات، أن عبد الملك بن عمر ذكر أنه رأى عبيد الله بن زياد وقد جيء إليه برأس الحسين، ثم رأى المختار وقد جيء برأس عبيد الله بن زياد، ثم رأى مصعب بن الزبير وقد أتى برأس المختار، ثم رأى عبد الملك بن مروان وقد حمل إليه رأس مصعب. الأعلام ٧: ١٩٢.

(٢٠) زيد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب: الإمام، أبو الحسين، العلويّ الهاشمي القرشي. (٧٩ - ١٢٢هـ = ٦٩٨ - ٧٤٠م) ويقال له: (زيد الشهيد). عدّه الجاحظ من خطباء بني هاشم. وقال أبو حنيفة: ما رأيت في زمانه أفقه منه، ولا أسرع جواباً، ولا أبين قولاً. كانت إقامته بالكوفة، وقرأ على واصل بن عطاء (رأس المعتزلة)، واقتبس منه علم الاعتزال. وأشخص إلى الشام، فضيق عليه هشام بن عبد الملك، وحبسه خمسة أشهر. وعاد إلى العراق، ثم إلى المدينة، فلحق به بعض أهل الكوفة يحرضونه على قتال الأمويين، ورجعوا به إلى الكوفة سنة ١٢٠هـ، فبايعه أربعون ألفاً على الدعوة إلى الكتاب والسنة، وجهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين، والعدل في قسمة الفيء، وردّ المظالم، ونصر أهل البيت. وكان العامل على العراق يومئذ يوسف بن عمر الثقفي، فكتب إلى الحكم بن الصلت، وهو في الكوفة، أن يقاتل زيدا، ففعل. ونشبت معارك انتهت بمقتل زيد في الكوفة، وحمل رأسه إلى الشام، فنصب على باب دمشق. ثم أرسل إلى المدينة فنصب عند قبر

النبي ﷺ يوماً وليلة، وحمل إلى مصر فنصب بالجامع، فسرقه أهل مصر ودفنوه. الأعلام ٣: ٥٩.

(٢١) (شهيد فخ) الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ﷺ، صاحب فخ. أمه زينب بنت عبد الله بن الحسن بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ﷺ. خرج في أيام موسى الهادي بن المهدي بن أبي جعفر المنصور مع جماعة كثيرة من العلويين بالمدينة، في ذي القعدة سنة ١٦٩هـ، وصلّى بالناس الصبح، ولم يتخلّف عنه أحدٌ من الطالبين إلا الحسن بن جعفر بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب ﷺ وموسى بن جعفر ﷺ. وخطب على منبر رسول الله ﷺ، وخرج إلى الحجّ في تلك السنة، وحجّ أيضاً العباس بن محمد وسليمان بن أبي جعفر وموسى بن عيسى، فلما صاروا بفخّ، وهو بفتح الفاء وتشديد الخاء، بئر بينه وبين مكة فرسخ تقريباً، وقع بينهم الحرب، فالتقوا يوم التروية وقت صلاة الصبح، فكان أول من بدأهم موسى، فحملوا عليه فاستطرد لهم شيئاً حتى انحدروا في الوادي، وحمل عليهم محمد بن سليمان من خلفهم فطحنهم طحنة واحدة حتى قتل أكثر اصحاب الحسين، ثم قتل الحسين وسليمان بن عبد الله بن الحسن المثنى وعبد الله بن إسحاق بن ابراهيم بن الحسن المثنى، وأصاب الحسن بن محمد بن عبد الله بن الحسن المثنى نشابة في عينه، فتركها، وجعل يقاتل أشد القتال حتى أمنوه ثم قتلوه، وجاء الجند بالرؤوس والأسرى إلى موسى الهادي، فأمر بقتلهم، ومات في ذلك اليوم. الكنى والألقاب ٢: ٣٩١.

(٢٢) قال الشيخ كاشف الغطاء في شرح موقف الشيعة من هذا الغزو: (وخرج الشيعة لمحاربة الغزاة الإنجليز بشكل اقشعرت له أبدانهم، واهترت لمنظره أفئدتهم. نعم، لقد اصطف الشيعة آنذاك، يتقدمهم علماءهم الأبرار، مع بقايا الجيش العثماني المهلهل المنهزم؛ لإدراكهم بوضوح ما يشكله الاستعمار البريطاني من مخاطر وخيمة، لا تستهدف خيرات الشعوب المسلمة فحسب، قدر ما يمثله من خطر جدي على عموم العقيدة الإسلامية المباركة بكل أبعادها، خلاف الدولة العثمانية التي رغم كل انحرافات ومساوئها فإنها يحتويها معهم رباط الإسلام المقدس. وهذا ما أثبتت صوابه الأيام. وهكذا فقد بدأت قوافل العلماء المجاهدين بالتوجه إلى ساحات النزال والمجادة الشرعية، مرتدين أكفان الشهادة بعزيمة وإصرار راسخين، مسجلين مآثر ازدانت بها صفحات التاريخ، وتفاخر بها الأبناء ومن بعدهم الأحفاد، وستبقى خالدة مدى الدهر. أصل الشيعة وأصولها: ٦٦.

(٢٣) تاريخ الدولة العلية العثمانية ١: ١٨٩.

(٢٤) عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية (٤٧ق.هـ - ٣٥هـ = ٥٧٧ - ٦٥٦م)، من قريش: ثالث الخلفاء. ولد بمكة، وأسلم بعد البيعة بقليل. وكان غنياً شريفاً في الجاهلية. وصارت إليه الخلافة بعد وفاة عمر بن الخطاب سنة ٢٣هـ، فاقتتحت في أيامه أرمينية والقوقاز وخراسان وكرمان وسجستان وإفريقية وقبس. وأتم جمع القرآن، وكان أبو بكر قد جمعه وأبقى ما بأيدي الناس من الرقاع والقراطيس، فلما ولي عثمان طلب مصحف أبي بكر، فأمر بالنسخ عنه، وأحرق كل ما عداه. وهو أول من زاد في المسجد الحرام ومسجد الرسول، وقدم الخطبة في العيد على الصلاة، وأمر بالأذان الأول يوم الجمعة. واتخذ الشرطة. وأمر بكل أرض جلا أهلها عنها أن يستعمرها العرب المسلمون، وتكون لهم. واتخذ داراً للقضاء بين الناس، وكان أبو بكر وعمر يجلسان للقضاء في المسجد. وروى عن النبي ﷺ ١٤٦ حديثاً. نقم عليه الناس اختصاصه أقاربه من بني أمية بالولايات والأعمال، فجاءته الوفود من الكوفة والبصرة ومصر، فطلبوا منه عزل أقاربه، فامتنع، فحصره في داره يراودونه على

أن يخلع نفسه، فلم يفعل، فحاصروه أربعين يوماً، وتسورَّ عليه بعضهم الجدار، فقتلوه صبيحة عيد الأضحى. الأعلام ٤: ٢١٠.

(٢٥) شرح نهج البلاغة ٣: ٢٠؛ ٨: ٣٠١.

(٢٦) قول أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله لما قبض نبيّه استأثرت علينا قريش بالأمر، ودفعتنا عن حقّ نحن أحقّ به من الناس كافةً، فرأيت أن الصبر على ذلك أفضل من تفريق كلمة المسلمين. وسفك دمائهم، والناس حديثو عهد بالإسلام، والدين يمخض مخض الوطب، يفسده أدنى وهن، ويعكسه أدنى خلف. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١: ٣٠٧ - ٣٠٨.

(٢٧) قول أمير المؤمنين عليه السلام: «يا بن قيس، أما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، إني لو وجدت يوم ببيع أخو تيم - الذي عيرتني بدخولي في بيعته - أربعين رجلاً، كلهم على مثل بصيرة الأربعة الذين قد وجدت، لما كنفنت يدي، ولناهضت القوم، ولكن لم أجد خامساً، فأمسكت. كتاب سليم بن قيس: ٦٦٨ - ٦٦٩؛ إرشاد القلوب: ٣٩٧؛ بحار الانوار ٢٩: ٤٧٠ - ٤٧١.

(٢٨) الخطبة ٢٠٦ من نهج البلاغة ٢: ١٨٥.

(٢٩) قوله تعالى: ﴿فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٨٩)؛ وقوله تعالى: ﴿لَعْنَةُ اللَّهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (الاحزاب: ٥٧)؛ وقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَنْ يَلْعَنُ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا﴾ (النساء: ٥٢)؛ وقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمُ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (البقرة: ١٦١).

(٣٠) قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نَبِّئِهِمْ لَنْ نَجْعَلَ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (آل عمران: ٦١).

(٣١) قوله عليه السلام: «لعن الله من لعن والديه». نهج السعادة ٨: ٤٨٥. قوله عليه السلام: «ولعن الله آكل الربّاء». مستدرک الوسائل ١٣: ٣٣٦. وقوله عليه السلام: «ولعن الله الخمر وشاربها وساقبها وباعها...». سنن ابن ماجه ٢: ١٧٤.

(٣٢) بحار الانوار ٨: ٥٩١.

(٣٣) الاجتهاد لغة: المبالغة في الجهد. واصطلاحاً: استنباط الأحكام الفرعية عن مداركها الشرعية المقررة ومصادرها المعتمدة. د. أحمد فتح الله، معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ٢٨؛ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ١: ١٤.

(٣٤) الأستاذ مطهري والمتجددين (فارسي): ٤٢.

(٣٥) قال الذهبي: السيد الإمام، زين العابدين، وكان له جلالة عجيبة، وحقّ له ذلك، وكان أهلاً للإمامة العظمى؛ لشرفه، وسؤدده، وعلمه، وتألّفه، وكمال عقله. وقد كان الزهري إذا حدّث عن علي بن الحسين يقول: «حدّثني زين العابدين علي بن الحسين»، فقال له سفيان بن عيينة: «ولمّ تقول له «زين العابدين»؟ قال: «لأنني سمعت سعيد بن المسيّب يحدث عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إذا كان يوم القيامة ينادي مناد: أين زين العابدين؟ فكأنني أنظر إلى ولدي علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب يخطو بين الصفوف». وعن ابن زيد، عن أبيه زيد بن أسلم، أنه قال: «ما رأيت مثل علي بن الحسين فيهم - يعني بذلك إمّا قريش أو بني هاشم -». وقال أبو زرعة: «ما رأيت أحداً كان أفقه منه». وقال المناوي: «زين العابدين، إمام، سند، اشتهرت أياديه ومكارمه، وطارت بالجوّ في الوجود حمائمه، كان عظيم القدر، رحب الساحة والصدر، رأساً لجسد الرئاسة، مؤملاً للإيالة

- والسياسة». سير أعلام النبلاء ٤: ٣٩٨؛ علل الشرائع ١: ٢٢٩؛ المعرفة والتاريخ ١: ٥٤٤؛ تاريخ دمشق ٤١: ٣٧١؛ الكواكب الدرية ٢: ١٢٩.
- (٣٦) يزجرد بن شهريار بن كسرى، وكان ملكه سنة إحدى عشرة من الهجرة، وملك عشرين سنة، وقتل بمرور سنة ٣١هـ، في خلافة عثمان بن عفان. وكان قد فرّ والتجأ إلى بيت نقار رحى، فطمع النقار في ما معه، وفي ثيابه، فقتله غيلةً، وهو نائم. محمد بن حبيب البغدادي، كتاب المحبر: ٣٦٣؛ تاريخ ابن الأثير ٣: ١١٩ - ١٢٣.
- (٣٧) محمد بن يعقوب بن إسحاق، أبو جعفر الكليني، فقيه إمامي. من أهل كلين (بالري)، كان شيخ الشيعة ببغداد، وتوفي فيها. من كتبه: (الكافي)، صنّفه في عشرين سنة؛ و(الردّ على القرامطة)؛ و(رسائل الأئمة)؛ وكتاب في (الرجال). سير النبلاء . خ. الطبقة الثامنة عشرة، وفيه: هو بضمّ الكاف وإمالة اللام، توفي سنة ٣٢٩هـ. الباب ٣: ٤٩ (بضمّ أوّله وكسر اللام)؛ رجال النجاشي: ٢٦٦؛ فهرست الطوسي ١٣٥؛ أحسن الوديعة ٢: ٢٢٦، ٤٨٥؛ الأعلام ٧: ١٤٥.
- (٣٨) الشيخ أبو جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن موسى ابن بابويه القمي، المشتهر بالشيخ الصدوق. وعن روضات الجنات: قال صاحب لؤلؤة البحرين: قال العلامة في الخلاصة: محمد بن عليّ بن الحسين... نزيل الريّ، شيخنا وفقهنا، وجه الطائفة بخراسان. ورد بعد سنة خمس وخمسين وثلاثمائة، وسمع منه شيوخ الطائفة وهو حديث السنّ. كان جليلاً حافظاً للأحاديث، بصيراً بالرجال، ناقداً للأخبار. ولم يُر في القميين مثله في حفظه وكثرة علمه، له نحو من ثلاثمائة مصنّف. مات سنة إحدى وثمانين وثلاثمائة. معجم المطبوعات العربية ١: ٤٣.
- (٣٩) كمال الدين وتمام النعمة: ٤١٧.
- (٤٠) الكتاب ٢٨ من نهج البلاغة ٣: ٣٤؛ بحار الانوار ٤٥: ١٣٨؛ فتوح ابن أعثم ٥: ٢٤٧ - ٢٤٩؛ مقتل الخوارزمي ٢: ٦٩ - ٧١.
- (٤١) سنن الترمذي ٥: ٦٠؛ مستدرک الحاكم ٢: ٤٨٥؛ تحفة الإحوذى ٩: ١٠٣؛ المعجم الأوسط ٨: ٣٤٩؛ فتح القدير ٥: ٤٣؛ ٢: ٥٢؛ الدرّ المنثور ٦: ٦٧؛ تفسير ابن كثير ٤: ١٩٦؛ تفسير القرطبي ١٦: ٢٥٨؛ زاد المسير ٧: ١٥٧.
- (٤٢) وهذه الفتوى كانت لها ظروفها الخاصة بها، وقد صدرت عام ١٨٩١م على لسان الميرزا الشيرازي. وقد نصت على أن التدخين الآن حرام، وبمثابة محاربة لإمام الزمان المهدي المنتظر. وكان السبب في هذه الثورة هو منح شركة بريطانية حقّ استغلال التبغ الإيراني لمدة خمسين عاماً. الخدعة: ١٥٤.
- (٤٣) حركة المشروطة حدثت في إيران من أجل أن تكون الملكية دستورية، لا أن يكون الملك فيها حاكماً مطلقاً؛ لتقليل الظلم على أفراد الأمة، وترقية المجتمع. وتم الإعلان عن السلطنة المشروطة في إيران سنة ١٣٢٤هـ. حياة الميرزا النائيني رحمته الله: ٦، مركز المصطفى رحمته الله.
- (٤٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ٣٠٧.

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:
العنوان الكامل:
الهاتف:.....فاكس:
مدة الاشتراك:..... ابتداء من:
المبلغ:..... عدد النسخ:
نقدا إلى:..... شيك مصرفي:
التاريخ:..... التوقيع:

الاشتراك السنوي

سائر الدول: 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

Spring 2019 - 1440 13 st Year – No. 50

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