

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي
العددان الواحد والثاني والخمسون، السنة الثالثة عشرة،
صيف ٢٠١٩ م. ١٤٤٠ هـ، وخريف ٢٠١٩ م. ١٤٤١ هـ

□ شروط النشر:

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

رئيس التحرير
حيدر حبّ الله

مدير التحرير
محمد عبّاس دهبني

المدير المسؤول
ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

الشيخ خميس العدوي غمّان
د. محمد خير قيرباش أوغلو تركيّا
د. محمد سليم العوا مصر
الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنفيذ وإخراج
papyrus

تصميم الغلاف
Idea Creation



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

المراسلات:

باسم رئيس التحرير

www.nosos.net

البريد الإلكتروني

info@nosos.net

التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، الحدث،

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥ □ قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كسّاب، خلف

المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية،

تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وكلاء التوزيع:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<http://www.neelwafurat.com>

♦ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:

<http://www.arabicebook.com>

♦ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:

United Kingdom

♦ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:

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

المُؤَلَّفَات

□ كلمة التحرير

◀ العلامة محمد جواد مغنّية، بين الفهم الاجتماعي للنص والتفكير المقاصدي

حيدر حبّ الله ٥

□ دراسات

◀ المدخل إلى دراسة الفقه المقارن [الاجتهاد، التقليد، ومصدرية القرآن الكريم]
(تقريرات بحث السيد محمد تقي الحكيم) / القسم الأول

د. الشيخ عبد الهادي الفضلي ١٧

◀ مساحة الشريعة، دراسة في مجالات دور الفقه الإسلامي في الحياة

الشيخ أبو القاسم علي دوست ٥٠

◀ العلوم والمعارف المؤثرة في علم الفقه، ومدى تأثيرها

د. محمد رسول آهنگران / أ. مصطفى زكي يحيى ٧٨

◀ استناد الأئمة (عليهم السلام) إلى قرينة السياق في تفسير آيات الأحكام

د. محمد حسين أنصاري حقيقي / د. محمد صادق علمي سولا ٩٩

◀ فقه العلاقات بين الأديان، قراءة من منظور قاعدة «نفي السبيل»

الشيخ حيدر حبّ الله ١٢٦

◀ قاعدة «بناء العقلاء»، دراسة تحليلية في العناصر اللفظية والتطبيقات
والمرتكزات

السيد رضا الشيرازي ١٧٦

◀ القبض والبسط النظري للفقہ / القسم الأول

د. أبو القاسم فنائي ١٩٥

◀ أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، واختلاف أصحابهم في خصائصهم ومكانتهم المعرفية

د. علي آقا نوري ٢٢٤

◀ الإمام علي (عليه السلام)، والاستدلال بالقياس في الأحكام الشرعية

الشيخ عبد الله مصلحي ٢٥٣

◀ حقيقة ودائرة «الحكم الولائي»، ودوره في حل المسائل المستحدثة

أ. محمد إسحاق عارفي شيرداغي ٢٦٢

◀ تهافت الآراء التاريخية للسيد جعفر مرتضى في «الصحيح من سيرة النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله)»

أ. حميد جليليان / السيد محمد علي أيازي ٢٨٩

◀ نقد مقالة (رؤية جديدة لسهام الأولاد في الإرث)

د. الشيخ خالد الغفوري الحسني ٣٠٣

◀ تأثير توحيد أئمة الفرقة الإمامية في سائر الفرق الإسلامية / القسم الأول

الشيخ حبّ الله النجفي ٣٣٥

◀ دور السيدة أم البنين في واقعة عاشوراء، بين الحقيقة والأسطورة

د. الشيخ عصري الباني ٣٧٣

□ قراءات

◀ قراءة في كتاب العلامة الخشن: «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، قراءة في فتاوى القطيعة»

الشيخ نبيل يونس ٣٩٢

العلامة محمد جواد مغنّية

بين الفهم الاجتماعي للنص والتفكير المقاصدي

حيدر حب الله

الشيخ مغنّية، تعريفٌ موجز ببعض معالم تفكيره وتجربته
لا بُدَّ لي - بدايةً - من وضع القارئ في صورة موجزة جداً عن بعض معالم تفكير
العلامة الشيخ محمد جواد مغنّية (١٩٠٤ - ١٩٧٩م)، تمهيداً لتعريفه ببعض أفكاره
ومواقفه ذات الصلة بالفضاء البيئي للفهم الاجتماعي والمقاصدي للنصوص الدينية.
ويمكنني الإشارة هنا للآتي:

العنصر الأول: النقد وهاجس الإبداع؛ إذ يتميَّز الشيخ مغنّية بأنه شخصية ثائرة
وناقِد اجتماعي صريح وشفاف. وهذه من أبرز سمات أعماله التي تركها لنا، فقد
ساهم مساهمةً واضحة في نقد الفكر الديني السائد وفقاً لعصره ومحيطه، ولم
يقتصر على نقد الأوضاع السائدة في زمانه مادياً (الماركسية، الغرب...)، كما فعل
أكثر المصلحين الإسلاميين في القرنين الأخيرين، بل مارس نقداً عنيفاً ولادعاً
للموروث الديني التقليدي، ولمؤسسة علماء الدين أيضاً، بل لم تكن باكورة مؤلفاته
كتاب «الوضع الحاضر في جبل عامل»، والذي نشر عام ١٩٤٧م، سوى عمليّات نقدٍ
واسعة للوضع السياسي والاجتماعي لجبل عامل في تلك الفترة.

يمكن - وبكلّ ثقة - تصنيف الشيخ مغنّية أحد الناقدين الدينيين في القرن
العشرين. وفي تجربته التفسيرية «الكاشف» مارس نقداً صريحاً للأوضاع القائمة في
العالم الإسلامي، فكرياً واجتماعياً وسياسياً... كما أدّى دوره في نقد الداخل
الشيوعي؛ بغية إصلاحه، في أوضاع كانت أحياناً شديدة الإحراج، كما يلاحظ في
كتابه «الخميني والدولة الإسلامية».

من هنا، يمكن القول بتغلُّب الطابع النقدي على نتائج مغنيّة، أكثر من الطابع التأسيسي، رغم اشتغال أفكاره على بعض الإسهامات الفكرية والبنوية الهامة.

لقد كان مغنيّة مسكوناً أيضاً بهاجس التجديد والتفكير المختلف، ويؤمن بضرورة الإبداع في مجال الفكر الديني عموماً، وهذان المناخان: النقد؛ والإبداع، هما الفضاء المناسب لولادة أفكار مختلفة عن السائد، رأيناها عنده.

العنصر الثاني: بساطة الفكرة والتعبير عنها. وهذا هو الأمر الآخر الذي يقع على صلة بأفكار مغنيّة المقاصدية في تقديري، فهو يحمل سمة سهولة التعبير ووضوح الفكرة. فقد كانت لديه رغبة عميقة في الابتعاد عن التعقيد والغموض، والتأكيد على ممارسة الوضوح في كلّ شيء، فهو لا يحبّ الغموض والأسراريات، ولهذا فهو يقدم الفكر الديني بطريقة واضحة، دون أن يدمجه بالتعقيد في البيان والمبين. وهذا ما أعتقد أنّ له صلة ببعض أفكاره الآتية؛ لأنّه لا يقرأ الدين قراءة غامضة، بل يرى في الأشياء وضوحاً وبساطة.

العنصر الثالث: جدل النصّ والواقع. فحضور الواقع في المنظومة الفكرية العامة لمغنيّة كان حضوراً بارزاً، الأمر الذي سجّله ملاحظة جماعة من تيار النصّ بعيدة عن الواقع في الساحة الإسلامية. فعلى سبيل المثال الفقهي: انطلق الشيخ مغنيّة من إشكاليات الواقع في ما يخصّ الفتوى القائلة بنجاسة أهل الكتاب، قارئاً الحرج الشديد الذي يعيشه المسلمون في حياتهم مع أتباع الديانات الأخرى، ولا سيّما تلك الأقلية المسلمة التي تعيش في الغرب المسيحي^(١)، ومن إشكاليات الواقع نفسه نحا الشيخ منحى نصّ التسامح الإسلامي العام، ليرى في مسامحة الدين خطأ عريضاً يقف سداً أمام فتاوى تخلق إرباكاً في الواقع.

يذهب الشيخ مغنيّة إلى أنّ العلم يجب أن يكون للنفع العائد على الإنسان والآخر؛ أمّا التفلسف الذي لا يتعدّى التنظير المحض فلا قيمة له عنده. فهو رجل عملائي. وهذه العملانية انعكست على تفكيره الفقهي؛ فكلُّ ترفٍ فكري في الدراسات الشرعية هو مرفوض، وكلُّ بحثٍ فقهيّ ينجّر لنفعٍ وخيرٍ هو مقبول. وهو في موضع آخر يعتبر أنّ جهوده برمتها تهدف لنفع الإنسان، وأنّ مقصده هو نفع الإنسان؛

لأنّ الإنسان عنده هو الغاية والقيمة العظمى، على حدّ تعبيره^(٢).

مغنّية وروح القانون، خطوات نحو التفكير المقاصديّ العامّ

وسوف أتعرّض لمغنّية من ناحيتين: ناحية مواقفه التنظيرية العامة في مجال المقاصد والتعليل والتعديّ عن النصّ؛ وناحية مواقفه المتفرقة التطبيقية في الأبواب الفقهية المختلفة، والتي تعكس توجّهه العام.

أولاً: من مواقفه العامة الأصولية في السياق المقاصديّ

يبدو الشيخ مغنّية واضحاً وهو يقرّر مفهوماً غريباً عن الفضاء الكلاسيكي الإمامي، حين يقول: «...لأنّ المعاملات لا تعبدُ فيها، ومصلحتها ظاهرة في الغالب... وبالتالي فإنّ الجمود على حرفيّة النصّ يجب في العبادات، سواء أعرّفنا المصلحة منها أم لم نعرف، أمّا في المعاملات فينبغي التوفيق القريب بين النصّ والمصلحة المعلومة»^(٣).

هذا النصّ في غاية الأهميّة؛ فهو يعتبر أنّ غير باب العبادات هو باب مفتوح على نوع من المقاربة والتوفيق بين النصّ والمصلحة العملية المعلومة المنكشفة لنا. ونظرية التوفيق القريب هذه في خطورتها نجد لها انعكاساتٍ - كما سنرى بعض الأمثلة - في أعماله الفقهية، حيث يشغل على رفض بعض النصوص أو تقييدها أو إعادة تفسيرها بمقتضى فهمه للمصالح، بل هو يكرّر مراراً أنّ عمليّاته هذه قد تفهم أنّها اجتهادٌ في مقابل النصّ، لكنّها في الحقيقة اجتهادٌ في تفسير النصّ بشكلٍ مركز، من وجهة نظره وطبقاً لتعاييره. كما يشير في غير موضعٍ إلى رفض القياس، وأنّ دين الله يُعرف بمصادر الشريعة، ولا يُصاب بالعقول^(٤).

ويُسهفنا مغنّية بموقفٍ عامّ ثانٍ يظهر منه اعتماده على التقرّي والتتبّع والممارسة، يقول فيه: «إنّ مَنْ تتبّع مصادر الشريعة يؤمن إيماناً لا يشوبه ريبٌ بأنّ كلّ ما يوافق أهداف الإنسان وأغراضه، ولا يتعارض مع مبادئ الشريعة ومقاصدها، فهو جائزٌ، عقداً كان أو شرطاً أو غيرهما. وهذي قاعدة شرعية عامة تصلح معياراً كلياً لمعرفة الأحكام الشرعية، وحلّ المعضلات في ضوءها»^(٥).

فهو هنا لا يريد استخدام أصالة البراءة، بل يريد استخدام دليلٍ يثبت الموقف

الشرعي من خلال ثنائية: المصلحة الإنسانية . التواءم مع المقاصد والمبادئ. فكلُّ قانونٍ أو حالة يكون موقف الشريعة منهما تابعاً لهذا المزدوج عنده. ومن ثمّ فنحن نستتقّ الشرع في مقاصده استتطاقاً سلبياً، ونستتقّ المصلحة الإنسانية في تحقُّقها استتطاقاً عقلاً إيجابياً تجريبياً.

ويأتي موقفه الثالث مُبلّوراً للصورة عنده. وهو يطرحه في مسألة الحيل الشرعية. ففي موقفه من الحيل ما يرشدنا لنمط تفكيره المقاصدي الذرائعي، حيث يضع في بحث الزكاة - على سبيل المثال - عنوان: «الاحتيايل على الله والناس»، ثم يقول فيه: «قال السيد كاظم في العروة الوثقى: لا يجوز للفقير، ولا للحاكم الشرعي، أخذ الزكاة من المالك، ثم الردّ عليه، أو المصالحة معه بشيء يسير، أو قبول شيء منه بأكثر من قيمته، أو نحو ذلك؛ فإنّ كلّ هذه حيل في تقويت حقّ الفقراء. وكذا بالنسبة إلى الخمس والمظالم، ونحوهما. وقال السيد الحكيم في المستمسك، معلّقاً على هذا بما نصّه بالحرف الواحد: «الظاهر أنّه لا إشكال في الأخذ إذا كان الدفع غير مقيّد بالردّ، بل كان مطلقاً، أو بداعي الردّ؛ لأنّه جارٍ على القواعد الأوليّة». ومعنى هذا التعليق أنّ المالك إذا قال للفقير، وتلفّظ صراحةً، بأنّي أعطيك هذا المبلغ من الزكاة بشرط أن تردّه إليّ بعد أن أدفعه لك، وقبّل الفقير، فلا يصحّ، ولا تسقط الزكاة عن المالك، أمّا إذا لم يتلفّظ المالك بالشرط، وإنّما دفع المال للفقير بنية أن يرجعه الفقير إليه، ويردّه عليه ساعة قبضه، وأخذه الفقير بهذه النية وهذا الباعث، ثم ردّه على المالك، بحيث لم يبقَ مع الفقير شيء من الزكاة، أو بقي منها بعض الشيء، أمّا إذا كان كذلك فيصحّ وتسقط الزكاة. وهنا تساؤلات كثيرة تتزاحم وتتدافع، وكلُّ منها يطلب الجواب قبل الآخر، وهي: هل هذه النية من المالك تتفق مع نية القرية، التي هي شرط في الزكاة، أو تتنافى معها؟ وهل من فرقٍ بحسب الواقع والنتيجة بين أخذ الشيء بنحو القيدية وبين أخذه بنحو الداعي؟ ولو افترض نقاشاً وجود الفرق بينهما في الواقع فهل يفهم هذا الفرق عامّة الناس أو الخاصّة، كالسيد الحكيم ومنّ إليه؟ وعلى افتراض أنّه وقف على أفهام الخاصّة فهل الأحكام الشرعية تنزل على الدقّة العقلية أو الأفهام العرفية؟ ثم إذا كانت الأحكام الشرعية تتبع المصالح والمفاسد الواقعية، كما هو مذهب الشيعة الإمامية، فكيف تغيّرت الواقعة

الواحدة من التحليل إلى التحريم، أو بالعكس، لا لشيء، بل لمجرد تغيير هيئة اللفظ فقط لا غير؟ ثم لو جاز هذا فما معنى قول الرسول وآله الأطهار عليهم السلام: لو أنفقت الحقوق على مستحقيها لما بقي فقير؟ وهل معنى الجواز إلا أن يزداد الفقير بؤساً وعناء، ويزداد الغني مالاً وثراء؟ ثم هل في الحيل حلالٌ وحرام، وحقٌ وباطل، وخطأٌ وصواب، أو أن كل الحيل حرام؛ لأن لفظها يدل عليها، وإن الله سبحانه ينظر إلى الواقع والأعمال، لا إلى الألفاظ والأشكال؟^(٦).

إن الجملة الأخيرة تظل الأهم بالنسبة إلينا هنا، وهي إلغاء عنصر التمايزات الشكلية لصالح المعنويات والوقائع، دون الأسماء المحضة دائماً. وهذا هو التفكير المقاصدي، الذي يرفض تقديم الوسيلة على المقصد، والشكل على المعنى، والجسد على الروح.

ثانياً: مواقف تطبيقية فقهية متنوعة

تتجلى بعض المحاولات الإقحامية لمقولة المقصد والملاك عند مغنية في بعض العيّنات من كتبه الفقهية. ونذكر بعض النماذج:

١- لدى بحثه حول معاملات الصبي، في كتابه «الفقه على المذاهب الخمسة»، يقول، بعد عرض مواقف بعض المذاهب: «وقال الإمامية والشافعية: إنَّ معاملة الصبيِّ بكاملها غير شرعية، سواء أكانت بالوكالة أو بالأصالة، قبضاً أو إقباضاً، في الحقيق أو في اليسير، نذراً كانت أو إقراراً، مميّزاً كان الصبي أو غير مميّز... وقد فرّع الإمامية على ذلك فروعاً، فيها دقة وعمق، ذكرها العلامة الحلي في التذكرة، منها: ... (وبعد سرد مجموعة من القضايا الفقهية هنا يقول مغنية:)... هذا ما قاله الإمامية، أمّا الذي نراه نحن فهو: إذا علمنا علم اليقين بأنَّ هذا التصرف الذي صدر من الصبيِّ المميّز هو في مصلحته مائة بالمئة وجب على الولي أن يقرّه عليه، ولا يجوز له أن يُبطّله، بخاصة إذا كان في إبطاله ضررٌ على الطفل. أمّا الأدلة العامة الدالة على بطلان تصرف الصبيِّ فإنّها منصرفة عن هذه الحال، أو أنّ هذه الحال مخصّصة لتلك العمومات؛ ذلك أنّنا على يقين من أنّ مقاصد الشريعة هي المصلحة، ومتى علمنا بوجود المصلحة وجب الأخذ بها، تماماً كمفهوم الأولوية (الأولوية)، والأقيسة القطعية. وليس

هذا اجتهاداً في قبال النصّ، بل هو عملٌ بالنصّ؛ إذ العلم بالمقصد الشرعي تماماً كالعلم بالنصّ، إذا لم يكن هو بالذات. ولو أخذنا بقول الإمامية والشافعية لكانت المكافأة كالساعة - مثلاً - تهديها المدرسة للطلاب المتفوّق في غير محلّها. وإذا قبضها الطالب غير البالغ فلا يملكها. وهذا يتنافى مع الفطرة، وما عليه العقلاء والأديان والمذاهب»^(٧).

إنّ مغنيّة هنا يُقصد المقصد المصلحيّ من وراء المواقف الكامنة في قوانين الحجر على الصبي؛ لكي يقوم بتقييد النصوص أو تغيير مفادها ودلالاتها. وهذا نوعٌ من فهم النصّ من خلال سياقه المقصديّ وغاياته الميدانيّة، ربّما يختلف تماماً عن السائد إمامياً.

٢. لدى شروعه في بحث طهارة أهل الكتاب، وذكره المواقف في ذلك، يقول: «وأحدث القول بنجاسة أهل الكتاب مشكلةً اجتماعيّة للشيعّة؛ حيث أوجد هوةً سحيقة عميقة بينهم وبين غيرهم، وأوقعهم في ضيقٍ وشدةٍ، بخاصةٍ إذا سافروا إلى بلدٍ مسيحيّ، كالغرب، أو كان فيه مسيحيّون، كלבّان، وبوجهٍ أخصّ في هذا العصر الذي أصبحت فيه الكرة الأرضيّة كالببيت الواحد، تسكنه الأسرة البشريّة جمعاء. وليس من شكٍّ أنّ القول بالطهارة يتّفق مع مقاصد الشريعة الإسلاميّة السّهلة السّميحة، وأنّ القائل بها لا يحتاج إلى دليل؛ لأنّها وفق الأصل الشرعي والعقلي والعرفي والطبيعي. أمّا القائل بالنجاسة فعليه الإثبات (إلى أن قال بعد مناقشة أدلّة النجاسة): ...وعليه فلا دليل على النجاسة، من نصٍّ ولا إجماع ولا عقل. وما زلتُ أذكر أنّ الأستاذ قال في الدرس ما نصّه بالحرف: «إنّ أهل الكتاب طاهرون علمياً - أي نظرياً -، نجسون عملياً»، وأني أجبته بالحرف أيضاً: «هذا اعترافٌ صريح بأنّ الحكم بالنجاسة عملٌ بلا علم»، فضحك الأستاذ ورفاق الصفّ، وانتهى كلّ شيء. وقد عاصرتُ ثلاثة مراجع كبار من أهل الفتيا والتقليد: الأوّل كان في النجف الأشرف، وهو الشيخ محمد رضا آل ياسين؛ والثاني في قم، وهو السيد صدر الدين الصدر؛ والثالث في لبنان، وهو السيد محسن الأمين، وقد أفنّوا جميعاً بالطهارة، وأسروا بذلك إلى مَنْ يثقون به، ولم يعلنوا؛ خوفاً من المهوّشين، على أنّ ياسين كان أجراً الجميع. وأنا على يقينٍ بأنّ كثيراً من فقهاء اليوم والأمس يقولون بالطهارة، ولكنّهم يخشون أهل

الجهل، والله أحقُّ أن يخشوه»^(٨).

فلاحظ كيف أنّ اتّساق الطهارة مع مقاصد الشريعة السهلة كان مرجحاً عند مغنّية في الحكم بالطهارة، وليس المرجح فقط هو أصالة الطهارة. وهذا النصّ الذي نقلناه يؤكّد ما قلناه سابقاً حول جرأة مغنّية النقديّة من جهة؛ وتفكيره العملائي من جهة ثانية.

٣. في سياق بحثه عن تصحيح بيوع المضطرّ قال، من جملة الأدلّة: «ثانياً: إنّ أحكام الشريعة الإسلاميّة تتركز على التوسعة، وعدم الحرّج والضيّق، ولو قلنا بفساد بيع المضطرّ، الذي ألجأته ظروفه إليه، للزم بقاؤه في ما هو أشدّ ضيقاً وحرّجاً، ويتنافى هذا مع مقاصد الشريعة السمحة...»^(٩).

٤. وفي سياق إثباته خيار الغبن يقول: «وإنّ شككنا في شيء فلسنا نشكّ في ثبوت هذا الخيار؛ لما ذكره هذا السيّد (يقصد السيّد اليزدي)، ولأنّه يتفق كلّ الاتفاق مع مقاصد الشريعة السمحة الغراء، ومبدأ العدالة؛ ولذا أقرّته الشرائع الوضعيّة»^(١٠).

إنّه هنا يقحم مبدأ العدالة وسيلةً في الاستنباط الشرعي، وكذلك مقاصد الشريعة.

٥. وقال بعد ذكره بعض أدلّة المحقّق النجفي على جواز الجهل بالمتصالح عليه: «وهذا الجواب قريبٌ إلى مقاصد الشريعة؛ لأنّ الصلح مبنيٌّ على التساهل والتسامح، وتنازل المحقّق عن بعض ما يستحقّ. فكما لا يشترط في الإسقاط والإبراء أن يكون الحقّ معلوماً، فكذلك الأمر في الصلح. هذا، إلى أنّ الصلح لو لم يجرّ مع الجهل بالمتنازع فيه لامتنعَتْ أكثرُ فوائده»^(١١).

فلنلاحظ كيف أنّه يرجّح فتوى على أخرى بتبع قربها من المقاصد الشرعيّة العامّة، التي منها مقصد السهولة والسماحة.

٦. وفي حديثه عن السبّ في غير ما ورد في النصوص، من الخفّ والحافر وأمثالهما، كالمسابقة بالأسلحة الحديثية وغيرها، يقول: «وبتعبير ثانٍ: إنّه لا اعتبار بالحافر والخفّ والنصل، وإنّما الاعتبار بالسلاح المعروف المتداول، والرسول الأعظم ﷺ. إنّما ذكر هذه الثلاثة لأنّها السلاح المعروف، دون غيرها، في عصره.

وليس هذا اجتهداً منّا في قبال النصّ، وإنّما هو اجتهدٌ صحيح ومركّز في تفسير النصّ، يتفق كلّ الاتفاق مع مقاصد الشريعة السمحة الغراء...»^(١٢).

٧. في بحثه حول الاحتكار، وبعد أن يثبت حرمة بتوليفه من الأدلة النصية والعقلية، مستخدماً قاعدة لا ضرر، وكذلك قاعدة دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، وقاعدة الأهمّ مقدّم على المهمّ، وأنّ التجارب والأيام أثبتت أنّ الاحتكار سبب تام للاستعمار والحروب، واستعباد الشعوب، وإزهاق الأرواح بالملايين، وإشاعة الرعب والخوف في النفوس، واختلال الأمن والنظام، والكذب والتزوير، والافتراء على الأبرياء، وإيقاظ الفتن، وبثّ النعرات الطائفية، والتفرقة العنصرية، ولسيطرة السفلة والخونة، وتحكّمهم بالبلاد والعباد، ولتحريف الشريعة، وإدخال البدع في الدين، وإظهار الإسلام والمسلمين بأقبح الصور عن طريق المستأجرين والانتهازيين الذين اندسوا بين المعممين. وأيضاً الاحتكار سبب لانفلاق المقدّرات والأقوات على آلات الخراب والدمار، وحرمان المعوزين من أشياء الحياة وأسبابها...

وبعد هذه المقاربات العقلانية والعملانية المقصدية، داخل بحثٍ فقهيّ مدرسي بطريقة غير مألوفة، يقول معلقاً على حصر الاحتكار بأمور معدودة: «والحقّ أنّ الاحتكار حرامّ من حيث هو، كمبدأ عامّ وقاعدة كلية، تماماً كالربا، لا شيء إلّا لمجرد حاجة الناس إلى الشيء المحتكّر، سواء أبلغت الحاجة حدّ الضرورة أم لم تبلغ هذا الحدّ، أمّا ذكر الحنطة والشعير والتمر والزبيب والزيت في بعض روايات أهل البيت عليهم السلام، فإنه منزلّ على الغالب، وشدة الحاجة إلى هذه في ذلك العصر، ولا يصلح ذكرها أبداً لتقييد القاعدة العامة، التي ثبتت بالأدلة القطعية المشار إلى طرفٍ منها آنفاً... ونقول نحن للفقهاء الذين خصّصوا تحريم الاحتكار بالحنطة والشعير والتمر والزبيب، نقول لهم: يلزمكم على هذا أنّ احتكار النفط والكهرباء غير محرّم، مع العلم بأنّ الحياة اليوم تستحيل بدونهما... ثمّ أيّ ضرر اليوم في احتكار التمر والزبيب؟ وأعتقد أنّ المستعمر لو اطّلع على هذه الفتوى لركع وسجد، وكتبها بأحرفٍ من نور، وأشاعها وأذاعها في كلّ قطرٍ، ما دامت تحرّم عليه احتكار التمر والزبيب، وتبيح له احتكار الحديد والفولاذ، والذهب الأسود والأصفر. وبالتالي فإنّ الجمود على حرفية النصّ في مثل هذه الموارد هو طعن في الدين وشريعة سيّد المرسلين»^(١٣).

٨ وفي حديثه عن شرط الكفاءة في النكاح، من الحرية والنسب والحرمة وغير ذلك، قال: «إنَّ شرط الكفاءة في الزواج لا يتلاءم مع نصَّ القرآن: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، ومع مبادئ الإسلام: «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى»، ومع سنَّة الرسول ﷺ، حيث...»^(١٤).

وبهذا هو يرفض هذا الشرط، انطلاقاً من عرض الفتوى على القرآن عرضاً روحياً مضمونياً، وكذلك من عرضها على القيم والمبادئ الإسلامية.

كيف قرأ محمد باقر الصدر متحمساً تجربة الفهم الاجتماعي للنص عند مغنية؟

يبدى السيّد محمد باقر الصدر، في مقال له، نُشر في مجلّة «رسالة الإسلام» عام ١٩٦٧م، إعجابه الشديد بالشيخ مغنية، وهو يدرّس كتابه «فقه الإمام جعفر الصادق»، فيفتتح مقاله القصير بقوله: «أكبر الظنّ أنّها أوّل مرّة أقرأ فيها لفقيه إسلامي، من مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، أوسع نظرية لعنصر الفهم الاجتماعي للنصّ، يعالج فيها بدقّة وعمق الفرق بين المدلول اللغوي - اللفظي للنصّ والمدلول الاجتماعي، ويحدّد للمدلول الاجتماعي حدوده المشروعة... كانت هذه المرّة الأولى التي قرأتُ فيها ذلك عن عنصر الفهم الاجتماعي للنصّ هي حين قرأتُ بعض أجزاء الكتاب المجدّد الخالد «فقه الصادق»، الذي وضعه شيخنا الحجة الكبير الشيخ محمد جواد مغنية، الذي حصل الفقه الجعفريّ على يده في هذا الكتاب المبدع على صورة رائعة في الأسلوب والتعبير والبيان. فقد قرأتُ في هذا الكتاب الجليل التأكيد على عنصر الجانب الاجتماعي من فهم الدليل، والتمييز بينه وبين الجانب اللفظي الخالص في مواضع عديدة منه...»^(١٥).

الفكرة المركزية المشتركة هنا بين مغنية والصدر هي السؤال الذي يطرحه الصدر نفسه: هل يصل الشخص الذي يحاول فهم النصّ إلى المعنى النهائي له بكلّ حدوده، إذا أحصى الدلالات اللفظية، من وضعيّة وسياقية، واستوعب المعطى اللغويّ للنصّ؟

إنّ الصدر يدافع عن الفهم الاجتماعي للنصّ، زائداً عن الفهم اللغويّ المعجميّ والسياقي اللفظي؛ لأنّه يعتبر أنّ الحياة الاجتماعية تكون خبرةً مشتركة وذهنيّة

موحدة، تشكّل أساساً لمرتكزات عامة وذوق مشترك في مجالات عديدة، بما فيها المجال التشريعي والتقني. والمرتكزات العامة والذوق المشترك في المجال التشريعي والتقني هو ما يطلق عليه الفقهاء في الفقه اسم مناسبات الحكم والموضوع. فالصدر يريد استخدام مصطلح «مناسبات الحكم والموضوع» لاعتبارها أساساً في حجية الفهم الاجتماعي، بتحويله عنده إلى نمط ارتكازي تشريعي عام يسمح للفقيه بالتعدّي عن حرفيّة النصّ. فالفهم الاجتماعي للنصّ معناه فهم النصّ على ضوء ارتكاز عام يشترك فيه الأفراد نتيجة لخبرة عامة وذوق موحد، وهو لذلك يختلف عن الفهم اللفظي واللغوي للنصّ، الذي يعني تحديد الدلالات الوضعية والسياقية للكلام. ولهذا هو مرحلة تالية عند الصدر، تتلو المعرفة اللفظية الكلامية المعجمية^(١٦).

من هنا يدهشنا الصدر في دفاعه عن محور الطرح الذي يقدمه مغنيّة، وهو التمييز بين العبادات والمعاملات، ممّا أشرنا إليه في القسم الأصولي العام عند مغنيّة. وطريقة دفاع الصدر تقوم على أنّ العبادات أمور غيبية غير خاضعة لنظام المرتكزات الاجتماعية الخبريّة عند البشر، لهذا يصعب فيها ممارسة قانون مناسبات الحكم والموضوع؛ بينما لو ارتبط النصّ بمجال حياتي اجتماعي فإنّ الوعي الاجتماعي الارتكازي البشري يصبح فاعلاً متصلاً بالنصّ، يحدّد دلالاته ويمنحها معنى مختلفاً. وبهذا يؤكد الصدر على أنّ حجية الفهم الاجتماعي للنصّ ترجع إلى حجية الظهور؛ لأنّه يحيله إلى ارتكاز، والارتكازات قرائن سياقية، أو فنقل: إنّ هذه الارتكازات جزء من عملية الفهم عند العقلاء، والشارع أمضاها. وبهذا تختلف عملية الفهم الاجتماعي عن عملية القياس الذي يتعدّى فيه القانس حدود النصّ أيضاً؛ لأنّ الفهم الاجتماعي هو تفسير للنصّ، أمّا القياس فليس كذلك^(١٧).

إنّ الصدر يصرّح بأنّه يتكلّم عن الفهم الاجتماعي للنصّ بتحفظ، ويعتبر أنّنا لو تخليّنا عن هذا الفهم فسوف تنحصر أغلب الأدلّة بخصوصيات سابقة؛ لأنّ أغلب اجتهاداتنا مرجعها إلى أسئلة محدّدة من سائلين محدّدين وظروف سابقة. فالتعدّي قدر لا بدّ منه لفهم مراد المتكلّم. ونظريّة الفهم الاجتماعي تؤمّن ذلك^(١٨).

إنّ الصدر في هذا الكلام يحاول تبرير سلوك مغنيّة المتعدّي عن النصوص والمتحرّر من حرفياتها. ويسلك لذلك طريق الدلالة، بمعنى أنّه يحاول تبرير الموقف من

• العلامة محمد جواد مغنّية، بين الفهم الاجتماعي للنص والتفكير المقاصدي

داخل أنظمة الاجتهاد الكلاسيكية شيعياً، بلغت نظرها إلى عنصرٍ ربّما يغيب عنها أحياناً. وهذا العنصر هو مناسبة الحكم والموضوع، وهو مصطلحٌ لم يستخدم في الأدبيات الفقهية الشيعية سوى منذ حوالي القرنين من الزمان لا أكثر، لكنّ مفرداته التطبيقية حاضرة قبل ذلك، وقد سبق أن صرّح بها بوضوح الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ). وسؤالنا هنا هو: ما الفرق بين مغنّية والمشهور إذا كانت المرجعية واحدة، وهي مناسبات الحكم والموضوع والقاعدة التقليدية في التعدي عن النص، والتي بدأت بالتطبيق والممارسة منذ عصر الطوسي، بل قبله؟ لماذا بدا الصدر متحفّظاً إذن؟

إنّني أعتقد بأنّ الصدر شعر بأنّ تجربة مغنّية تبدو غير مألوفة كثيراً؛ فأراد أن يعيد إنتاجها نظرياً من داخل النظام الاجتهادي المدرسي، بواسطة خلع صفة «مناسبات الحكم والموضوع» عليها، أو بواسطة جعلها نظاماً دلاليّاً أو غير ذلك من التعابير. فالقضية تكمن في حجم الأُسّ بالتطبيقات، وشعور المشهور بأنّ تطبيقات أمثال مغنّية ربّما تبدو غريبة عن نظامهم الاجتهادي، فيما يريد الصدر أن يفهمهم أنّها ليست خارج السياق، بل هي داخله، لكننا بحاجة لمزيد من الوعي الاجتماعي للنص؛ كي نتوصّل إلى ما توصّل إليه مغنّية.

إنّ الصدر المُعجّب بالفهم الاجتماعي للنص عند مغنّية قد أكثر في بحوثه الفقهية من استخدام مفردة «مناسبات الحكم والموضوع» وأمثالها، بل أقحمها في بعض كتبه الأصولية، كالحلقات (دروس في علم الأصول)؛ دليلاً على اهتمامه بها، دون أن يستخدم مفردات الفهم الاجتماعي وأمثالها؛ إذ هي مفردات قد لا تكون مألوفة في الوسط المدرسي. ومع ذلك فإنّ حجم اقتراب الصدر من طريقة تفكير مغنّية ظلّ محدوداً نسبياً، لو تركنا مثل كتاب «اقتصادنا».

مغنّية بين «مناسبات الحكم والموضوع» و«كشف الملاكات»

وأعتقد بأنّ نقطة تحوّل مغنّية ليست في مناسبات الحكم والموضوع فقط، فهذه الفكرة قد يكون لها بعض الدّور في اجتهاداته، لكنّ ليس بإمكانها تفسير الموقف كلّ، وخاصة أنّ فكرة مناسبات الحكم والموضوع تجري في بعض العبادات أيضاً لو فهمناها بالطريقة المدرسية، بينما نقطة ارتكاز الصدر كانت على التمييز

بين العبادات والمعاملات!

إنَّ الأمر الآخر الذي يمثِّل علامةً فارقةً عند مغنيّة، في تقديري، هو جرّأته النظرية والتطبيقية على زعم اكتشاف الملاكات والمصالح، وضرورة مراعاتها في غير العبادات، أي وعيه المقاصديّ، وهي عمليةٌ نادرًا ما كنّا نجدها حتّى عند السيد الصدر نفسه، ولعلّ الصدر لا يوافق عليها، لهذا لم يرصدها في مقاله هذا.

الهوامش

- (١) انظر: محمد جواد مغنيّة، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام ١: ٣٢، نشر دار الجواد، بيروت ١٩٦٥م.
- (٢) انظر: مغنيّة، الإسلام بنظرٍ عصريّة: ٣٣، ١٣٥.
- (٣) فقه الإمام جعفر الصادق ٣: ١٥٧.
- (٤) المصدر السابق ١: ١٣٦، ٢٥٢؛ ٢: ١٧، ٧٠؛ ٦: ١٩٤، ٣٦٧.
- (٥) المصدر السابق ٣: ١٦٠ - ١٦١.
- (٦) المصدر السابق ٢: ٩٣ - ٩٤.
- (٧) مغنيّة، الفقه على المذاهب الخمسة ٢: ٦٣١، ٦٣٣.
- (٨) فقه الإمام جعفر الصادق ١: ٣١، ٣٢ - ٣٣.
- (٩) المصدر السابق ٣: ٦٩.
- (١٠) المصدر السابق ٣: ١٩٠ - ١٩١.
- (١١) المصدر السابق ٤: ٨٨ - ٨٩.
- (١٢) المصدر السابق ٤: ٢٣٥ - ٢٣٦.
- (١٣) انظر: المصدر السابق ٣: ١٤١ - ١٤٥.
- (١٤) الفقه على المذاهب الخمسة ٢: ٣٢٦ - ٣٢٧.
- (١٥) الصدر، الفهم الاجتماعي للنصّ في فقه الإمام الصادق، موسوعة الإمام الشهيد الصدر ١٧: ١٨٥ - ١٨٦.
- (١٦) انظر: المصدر السابق ١٧: ١٨٨ - ١٩٠.
- (١٧) انظر: المصدر السابق ١٧: ١٩٠ - ١٩١.
- (١٨) انظر: المصدر السابق ١٧: ١٩٢.

المدخل إلى دراسة الفقه المقارن

[الاجتهاد، التقليد، ومصدرية القرآن الكريم]

(تقارير بحث السيد محمد تقي الحكيم)

. القسم الأول .

د. الشيخ عبد الهادي الفضلي(*)
تنظيم وتقويم وتحقيق: الشيخ أحمد عبد الجبار السمين

[بين (الفقه المقارن) و(علم الخلاف).... فروقات واختلافات]

يُطلقُ (الفقه المقارن) ويُراد به تارةً جمع الآراء المختلفة في المسائل الفقهية على صعيد واحد، دون إجراء موازنةٍ بينها؛ وأخرى جمعها وتقييمها، والموازنة بينها، وترجيح بعضها على بعض. وهو بهذا المعنى أقرب إلى ما كان يسمّيه القدماء بـ (علم الخلاف) أو (علم الخلافات). وقد حدّده - كما في (تسهيل الوصول إلى علم الأصول) - بالقول: إنه (علمٌ يُقْتَدَر به على حفظ الأحكام الفرعية المختلف فيها بين الأئمة، أو

(*) أحد الفقهاء الشيعة البارزين. ومن أبرز مدوّني الكتب الدراسية في العديد من الحوزات والجامعات الدينية، ومن رواد الوعي والانفتاح والتقريب، رحمه الله تعالى. له عشرات المؤلفات في العلوم الإسلامية المختلفة. من المملكة العربية السعودية.

وهذه الدراسة عبارة عن محاضرات ألقاها السيد محمد تقي الحكيم رحمته الله على طلاب السنة الثالثة في كلية الفقه بالنجف الأشرف سنة (١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م)، تناول فيها أبحاث (الاجتهاد والتقليد ومصدرية القرآن الكريم)؛ وهي تشكّل النواة الأساسية لكتابه الرائد (الأصول العامة للفقه المقارن، مدخل إلى دراسة الفقه المقارن). ومقرّرها هو الدكتور الشيخ عبد الهادي الفضلي رحمته الله من طلاب تلك الدفعة في الكلية. تمّ تنظيمها وتقويم نصوصها بعد أن تفضّلوا بها - مشكورين - ورثه الدكتور الشيخ الفضلي. وهي تنشر لأول مرة بعد مرور أكثر من نصف قرن على إلقائها وتقريرها.

ملاحظة: كل ما بين المعقوفتين [] هي من إضافات التحقيق.

هدمها بتقرير الحجج الشرعية، أو إيراد الشُّبُه وقوادح الأدلّة^(١).
والخلافي - كما يقول في المصدر نفسه - هو: (إمّا مجيبٌ يحفظ وضعاً شرعياً،
أو سائلٌ يهدمُ ذلك)^(٢).

وكأنّه يريد بحفظ الأحكام في هذين النصّين إشادةً ما تبنّاه منها؛ بالبرهنة
عليه، وهدم ما عداه؛ بتوهين مستداته من الأدلّة.

والأنسب فيما يبدو ترك التردد في كلاميّهِ، والاستعاضة عن (إمّا) و (أو) بـ
(الواو)؛ فإنّ الذي يستدل لما تبنّاه، دون أن يعرض لتوهين ما عداه، لا يسمّى خلافياً
عادةً، وإلاّ تحوّل الفقه إلى (علم الخلاف)، والفقهاء مطلقاً إلى (خلافيين)، مع أنّه لا
يصدق عليهم ذلك، ما لم ينظروا إلى رأي المخالف بشيءٍ من النقد والتجريح.

والظاهر أنّ الفرق بين علم الخلاف والفقه المقارن في عُرْف (المُحدّثين)
كالفارق بين علم الكلام والفلسفة الإلهية؛ إذ الثاني أقرب إلى الموضوعيّة من الأوّل؛
لأنّ الأوّل - كما تُشعر به كلماتهم - يفترض رأياً مسبقاً، ويستدلّ له، بينما يلتمس
الثاني رأيه من خلال عرض الآراء، والتّماس أدلّتها، والموازنة بينها.

وعلى أيّ حالٍ فإنّ أحدهما من حيث الموضوع وطبيعة البحث يشبه الآخر.
ومن شروطهما أن يحيط المقارن أو (الخلافي) بمختلف الأسس التي ارتكز
عليها أرباب الآراء المختلفة؛ لتسلم له الموازنة بينهما، والترجيح والاختيار.

يقول ابن خلدون: (ولا بُدّ لصاحبه - يعني الخلافي - من معرفة القواعد التي
يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام، كما يحتاج إليها المجتهد؛ لأنّ المجتهد يحتاج إليها
للاستنباط، وصاحب الخلافات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن
يهدمها المخالف بأدلّته)^(٣).

ومعناه أنّ الخلاف عادةً بين أئمّة المذاهب وغيرهم من الفقهاء لا يعدو في واقعه
أحد أمرين:

١. الاختلاف في الأصول والمباني العامّة التي يعتمدونها في استنباطهم، كأنّ
يذهب أحدهم إلى حجّية الاستصحاب أو القياس، ويستنتج من طريقتهما بعض
أحكامه، بينما لا يرى الآخر حجّيتهما، ولا يصحّ اعتمادهما كمصادر للتشريع.

٢. اختلافهما في مدى انطباق القاعدة أو النص أو الأصل المتفق عليه بينهم على المورد الخاص، كأن يستفيد أحدهم من التحديد - مثلاً - في آية الوضوء أنه تحديد للغسل، وبياناً لكيفيته، فيُفتي تبعاً لذلك بالوضوء المنكوس، بينما يستفيد الآخر أنه تحديد للمغسول، وهو لم يُسَقَّ لبيان الكيفية، بل لا بُدَّ لاستفادتها من الرجوع إلى الأدلة الأخرى، كالوضوءات البيانية وغيرها.

وإذا صحَّ هذا فإنَّ علينا - قبل أن نبدأ بدراسة المسائل الفقهية الخلافية - أن نستعرض الأسس التي تركز عليها آراء المجتهدين من أئمة المذاهب وغيرهم، ونلتمس المتفق عليه منها والمختلف فيه، ثم نلتمس أدلتهم - على تنوعها -، ونقيّمها، ثم نختار على ضوء ذلك ما نختاره منها، مع ذكر دليله، ونقد ما لا نراه في حدود ما نملكه من معرفة؛ ليسهل علينا بعد حين الرجوع إلى هذه النتائج عندما ندخل في تفصيلات مسائلهم الفقهية، من دون أن نلجأ إلى تكرار الوقوف عندها، تبعاً لتكرّر ذكرها في مختلف المسائل.

أمّا القسم الثاني من مناشئ الاختلاف، وهو المنبعث عن الخلاف في كيفية تطبيق النصوص أو القواعد على مواردنا، فإننا نرجئ البحث فيه إلى مظانّه، إذ لا ضابطة كلية يمكن جعلها أساساً في مجالات التطبيق.

أولاً: الاجتهاد الشرعي، حدوده وأطره

١- [الاجتهاد...، تعريفه وتحديده]

وقبل أن نبحث هذه الأسس والركائز من مصادر التشريع لدى أولئك الأئمة من الفقهاء والمجتهدين، الذين عُقدت هذه البحوث للمقارنة بين آرائهم، نوّد أن نبدأ ببحث مفهوم (الاجتهاد) وشرائطه العامة، على أساس من المقارنة؛ لنستبعد عن طريقنا مَنْ لم تتوفّر فيهم هذه الشروط من نقلة الفتاوى؛ لئلاً نُثقل البحث بالكثير من فضول الكلام، بالإضافة إلى أنّ فهم هذه الأسس في القواعد ممّا يتّصل اتصالاً مباشراً بفهم بحوث الاجتهاد وملابساته، فماذا يُراد بكلمة الاجتهاد؟

الذي يبدو من كلمات الأصوليين أنّ لهذه الكلمة مدلولين في مصطلحهم، أحدهما أعمّ من الآخر.

[أ- الاجتهاد في معناه الأول]

وقد اختلفت كلماتهم في تحديد الأول منهما - أعني الاجتهاد بمفهومه العام - اختلافاً كبيراً؛ ف(الأمدي) يُعرِّفه ب: (استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحسّ من النفس العجز عن المزيد عليه)^(٤). ويعرِّفه كلٌّ من: العلامة الحلّي والحاجبي، ب: (استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي)^(٥).

ويردُّ على هذين التعريفين أنّ الاختصار على ذكر الظنّ فيهما يجعلهما غير جامعين تارةً؛ وغير مانعين ولا جامعين أخرى؛ لأنّ الظنّ إنّ أُريد منه خصوص ما قام على اعتباره دليلٌ، من شرع أو عقل، كان التعريفان غير جامعين؛ لخروج العلم بالأحكام عنهما أولاً، وخروج ما لم يُفدّ الظنّ ممّا قام عليه الدليل بالخصوص ثانياً. وإن أُريدَ به الأعمّ من الظنّ المعتبر وغيره، كما هو الظاهر من إطلاق التعبير، كان - بالإضافة إلى ذلك - غير مانع لدخول الظنون غير المعتبرة في حيّز التعريف، مع اتفاقهم على عدم اعتبارها من أدلة التشريع. وقد حاول بعض أساتذتنا - في ما سُبب إليه - أن يصحّح التعريف على مذهب الآخذين بالظنون القياسية والاستقرائية والاستحسانية^(٦)، ظانّاً أنّ هؤلاء إنّما يعملون بها لأنّها ظنونٌ فحسب، لا لأنّها ظنونٌ معتبرة عندهم بقيام الدليل عليها، مع أنّ لهم أدلّة على حجّيتها يذكرونها في مواضعها، وسنقف منها بعد حين.

والحقيقة أنّ ذكره هنا غير ذي موضوع؛ لعدم وجود أيّة خصوصيّة له تبرّر ذكره في التعريف، إذ المدار على ما قامت عليه الحجّة، أفاد الظنّ أو لم يُفدّه، وكأنّه لذلك عدلٌ غير واحدٍ من الأصوليين عن ذكره، وأبدلوه بكلمة العلم، ك(الخضري)، حيث عرّفه ب: (بذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة)^(٧)، والعلم هنا إنّ كان قد أراد به الأعمّ من العلم التعبدي والحقيقي، وأراد بكلمة الحكم الشرعي الأعمّ أيضاً من الحكم الواقعي والظاهري، كان تعريفه هذا أسلم من سابقه؛ لاندفاع المؤاخذات السابقة عنه، إلّا أنّه يبقى كسابقه محتاجاً إلى ضميّة ليكون جامعاً، وإلّا فالتعريف ناقصٌ؛ لعدم تعرّضه للوظائف الشرعية أو العقلية عند عجز المجتهد عن تحصيل العلم بالأحكام الشرعية.

وهذه المؤاخَذة تَرَدُّ على أكثر المعرِّفين؛ لإغفالهم لها، حتَّى المتأخِّرين منهم، كالأستاذ (الزرقا)، حيث عرَّفه ب: (عملية استتباط الأحكام الشرعية من أدلَّتْها التفصيلية في الشريعة)^(٨)، ومن المعلوم خروج البراءة العقلية، بل والشرعية، والاحتياط والتخيير العقليين، عن هذه التعاريف؛ لوضوح أنَّ نتائج هذه الأصول إنّما هي وظائف شرعية أو عقلية، لا أحكام، ورُبَّما كان مفاد بعضها رفع الحكم والتماس المعذورية لصاحبه والأمن من العقاب.

فالأنسب تعريفه ب: (مَلَكَة تحصيل الحُجَج على الأحكام الشرعية أو الوظائف العملية، شرعية أو عقلية، عند العجز عن تحصيلها). وقد تبيَّنَ مضمون هذا التعريف مدرسة النجف الحديثة في علم الأصول^(٩)، وإنَّما ذكرنا (المَلَكَة) في التعريف لنبُعد ما تُشعر به كلماتهم السابقة من اعتبار الفعلية في الاجتهاد، مع أنَّه من قبيل: (المَلَكَات)، إذ من الواضح أنَّ صاحب المَلَكَة يصدق عليه مجتهدٌ، وإن لم يباشر (عملية) الاستتباط فعلاً.

[ب - الاجتهاد في معناه الثاني]

أمَّا الاجتهاد بالمعنى الثاني فقد عرَّفه الأستاذ (خلّاف)، بعد أن قيَّده بكلمة (بالرأي)؛ تمييزاً له عن الاجتهاد بالمفهوم الأوَّل، ب (بذل الجهد للتوصُّل إلى الحكم في واقعة لا نصَّ فيها، بالتفكير واستخدام الوسائل التي هدى الشرع إليها؛ للاستتباط بها في ما لا نصَّ فيه)^(١٠).

ورادف الشافعيَّ بينه وبين القياس، فقال: (إنَّهما اسمان لمعنى واحد)^(١١). واعتبره الأستاذ (مصطفى عبد الرزاق) مرادفاً للرأي والقياس والاستحسان والاستتباط^(١٢). ومن المعلوم أنَّ هذه المعاني مختلفة، فلا يمكن أن يرادفها لفظٌ واحد بوضع واحد. ولستُ أظنُّ أنَّ الأستاذ يريد أن يقول بالاشتراك اللفظيَّ بينها. والظاهر أنَّ هذه اللفظة مرادفةٌ لديهم لمفهوم الرأي، والمعاني الأخرى من قبيل: المصاديق لهذا المفهوم، وقد وقع الاشتباه نتيجةً للخلط بين المفهوم والمصداق. وسنقف من الاجتهاد بهذا المعنى عندما نتحدَّث عن هذا المفهوم ومصاديقه في مظانِّها من هذا المدخل.

٢- [مجالات الاجتهاد، ومراحله]

ومن تعريفنا للاجتهاد بمفهومه العام ندرك أنّ على المجتهد إذا أراد أن يتوفّر على مختلف مجالات الإفتاء أن يحيط بالمراحل التي عرض لها التعريف بكلّ ما ترتكز عليه من أسس وقواعد، وهي ثلاث:

١. مرحلة تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي.

٢. مرحلة تحصيلها على الوظيفة الشرعية.

٣. مرحلة تحصيلها على الوظيفة العقلية.

وإذا علمنا أنّ الحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين: واقعي؛ وظاهري، وأنّ أحدهما، وهو الحكم الظاهري، مجعولٌ في طول الحكم الواقعي؛ لاعتباره عند الشكّ فيه وعدم إمكان تحصيله، كانت المراحل (أربعاً)، وكلّها مترتّبة بحسب الوجود، وحاكم بعضها على بعض.

تبدأ بمرحلة تحصيل الحجّة على الحكم الواقعي، وتنتهي بالوظيفة العقلية. فعند حصول العلم بالحكم الواقعي لا مجال للحكم الظاهري؛ لعدم الشكّ فيه، وهو مجعولٌ في حال الشكّ، كما هو المفروض.

ومع قيام الحكم الظاهري لا مجال للوظيفة الشرعية؛ لأنها مجعولةٌ عند العجز عن تحصيل الحكم بقسميه.

والوظيفة العقلية إنّما نلجأ إليها إذا عجزنا عن تحصيل البيان من الشارع، وهو مأخوذٌ عدمه في موضوع حكم العقل، ومع تحصيله لا مجال لحكم العقل؛ إذ لا موضوع حتّى يترتب عليه هذا الحكم.

والإشارة إلى هذا النوع من الترتّب بين المراحل ممّا انفردت به مدرسة النجف الحديثة في علم الأصول، وتترتب عليه آثار مهمّة في مجال المقارنة.

[الحجّة...، مفهوما وأقسامها]

والمراد بكلمة (الحجّة) التي تكرّر ذكرها في كلامنا، وفي التعريف: هو حكم العقل بصحّة احتجاج المولى على عبده إذا خالف مؤدّى ما قامت عليه، واحتجاج العبد على مولاه إذا سار على وفقها وتبيّن بعد ذلك الخلاف.

ومن لوازمها العقلية المعدّرية والمنجزية وصحة نسبة مؤداها إلى مَنْ اعتبر حجّيتها، من شارعٍ أو عقلٍ.

وقد قسّموها إلى قسمين:

١. ذاتية.

٢. مجعولة.

وهذا التقسيم نابغ من طبيعة ما تتعلّق به، فهي عندما تُنسب إلى العلم تكون من القسم الأول، وإذا نُسبت إلى غيره ممّا تقوم عليه احتاجت إلى الجعل.

[الحجّية الذاتية]

والسرّ في ذلك بالنسبة إلى الأوّل منهما - وهو موضع الخفاء على الكثير ممّا أوجب اضطراب كلماتهم - يتّضح إذا علمنا أنّ الحجّية من اللوازم القهرية، التي يستحيل فيها التخلّف عن طريقيّة العلم، وأنّ طريقيّة العلم من اللوازم الذاتية له، بل هي في رأي بعض أساتذتنا عين الطريق؛ لأنّ القطع ليس هو إلاّ الانكشاف والرؤية، (ومن الواضح أنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، والماهية هي هي بنفسها، فلا معنى لتوهم جعل الطريقيّة له)^(١٣).

وبهذا يتبيّن سرّ التزامهم بعدم إمكان تصرّف الشارع في طريقيّة العلم أو حجّيته؛ لأنّ الذي يدخل تحت تصرّف الشارع وقبضته كمشرّع هو خصوص مخلوقاته ومجعولاته، وهما - بعد اتّضح كون أحدهما ذاتياً والآخر من اللوازم العقلية القهرية - ليسا من مجعولاته كمشرّع، وإنّ دخلا تحت تصرّفه كخالق ومكوّن.

على أنّ رفع طريقيّة العلم أو حجّيته لا يخلو من لزوم اجتماع النقيضين؛ إمّا في الواقع؛ وإمّا عندما يقوم لديه العلم بالحكم. فالعالم بوجوب الصلاة - مثلاً - عندما يقال له: إنّ علمك ليس بطريقٍ أو ليس بحجّة فإنّ معنى ذلك أن يُقال له: التزم بعدم وجوبها في هذا الحال، ومع هذا فإنّ تبين أنّها كانت واجبة في الواقع، وبقي الشارع مُصرّاً على حكميّه الأوّل والثاني، لزم اجتماع النقيضين، أو كانت غير واجبة واقعاً لزم اجتماعهما في نظر العالم بهما، وإنّ لم يلزم اجتماعهما في الواقع.

هذا، بالإضافة إلى أنّ إثبات مثل هذا التصرف الشرعي - لو أمكن - ممّا يحتاج

إلى الدليل:

فإن كان هو العلم احتاج إلى دليل على حجّيته، وهكذا حتّى يتسلسل إلى ما لا نهاية.

وإن كان غيره فما الدليل على حجّيته؟

ومن هنا قيل: (طريقة كلّ شيء لا بُدَّ وأن تنتهي إلى العلم، وطريقة العلم لا بُدَّ وأن تكون ذاتيةً له؛ لأنّ كلّ ما بالغير لا بُدَّ أن ينتهي إلى ما بالذات، وإلاّ لزم التسلسل)^(١٤).

[الحجّة المبعولة]

وأما تعلّق الحجّة في ما عدا العلم - كما هو التحقيق في إمكان تعلّقها - فهو محتاجٌ إلى الجعل حتمًا؛ لعدم حكم العقل بالمنجزية ولا المعدّرية بدونه. إذ إنّ ما عدا العلم إمّا أن لا يكشف عن الواقع أصلاً؛ أو يكشف كشفًا ناقصًا - كما في الظنون والأصول الإحرازية على قولٍ - وكلاهما لا تتوفّر فيهما الطريقتان الذاتيتان التي من لوازمها الحجّة. فإذا لم يعزّزا بجعلٍ من الشارع لطريقتي ما يصلح للطريقتين منهما، كالأمارات، أو لحجّيتهما، فإنّ العقل لا يحكم بلزوم اتّباعهما، ومع عدم حكمه لا مبررٍ لاتباعهما بحال.

والذي أخاله أنّ الحكم باحتياج ما عدا العلم إلى جعل حجّة أو طريقة من الأمور المتفق عليها بين المسلمين، وإنّ لم تُعطيه كلماتهم، ودليل اتّفاقهم أنّهم عندما يريدون أن يؤصّلوا أصلاً أو يكتشفوا قاعدةً لا يكتفون بالعمل بمقتضى مؤداهما حتّى يلتمسوا دليلاً من الشرع أو العقل على حجّيته، التماساً للجزم بالمعدّرية أو المنجزية. يقول (الشاطبي) - وهو يتحدّث عن بعض الأدلّة غير العلمية -: (إنّ المعنى المناسب الذي يربط به الحكم الشرعي إذا شهد الشرع في قبوله لا خلاف في صحّته وإعماله، وإنّ شهد الشرع برّدّه كان الذي لا سبيل إلى قبوله، ويكون الحكم الذي يربط به ويقوم عليه لا سبيل إلى قبوله)^(١٥).

ويقول الأستاذ (خلاف)، وهو يتحدّث عن مجالات الاجتهاد بمفهومه العام: (أو يشمل بذل الجهد للتوصّل إلى الحكم في ما لا نصّ فيه، بالقياس أو الاستحسان أو

الاستصلاح أو غير هذا من الوسائل التي أرشد الشرع إليها للاستنباط في ما لا نصّ فيه^(١٦). وفي كلام الخضري: (وأما الأصولية، ككون الإجماع والقياس وخبر الواحد حجةً، فهذه مسائل أدلتها قطعية)^(١٧)، ونظير ذلك كثير؛ مما يشهد بعدم أخذهم بالدليل ما لم تلتمس له الحجية من الشارع، الموجبة للقطع بلزوم اتباعها. ولعلّ المنشأ في اضطراب كلماتهم، المُشعر بعضها بالاعتماد على بعض الظنون بما أنّها مصاديق للظن المطلق، لا بما أنّها طرق خاصّة قام على اعتبارها دليل قطعي، هو ملاحظتهم أنّ جميع الأحكام التي قامت عليها ظنون معتبرة لم تنتج إلاّ أحكاماً ظنيّة، غافلين عن أنّ معنى قيام الدليل على الحجية أو الطريق لا يحدو في مؤداه الجرّم بالمنجزية أو المعدّرية، لا الوصول إلى الأحكام الواقعية على نحو الجرّم واليقين.

٣- [ثنائية التصويب والتخطئة]

ومن هنا في ما نعتقد يكون المنطلق إلى الموازنة والتقييم في ما شجر بين المسلمين من الخلاف حول تخطئة المجتهد وتصويبه، فقد انقسمت كلماتهم حول ذلك إلى قسمين؛ أو ثلاثة، على الأصحّ: قسم يقول بالتصويب؛ وقسم يقول بالتخطئة؛ وقسم يقع وسطاً بينهما.

[أولاً: المصوِّبة]

والمصوِّبة انقسموا على أنفسهم:

- ١] فمنهم مَنْ قال: إنّه ليس في الواقعة التي لا نصّ فيها حكمٌ معيّن يطلب بالظنّ، بل الحكم يتبع الظنّ، وحكم الله على كلّ مجتهدٍ ما غلب على ظنّه. وهذا مذهبٌ للقاضي والغزالي^(١٨). وقد عرف هذا القول بـ (التصويب الأشعري).
٢. (ومنهم مَنْ قال: إنّ فيه حكماً معيّنًا يتوجّه إليه الطلب، إذ لا بدّ للطلب من مطلوب، لكنّ المجتهد لم يكلف بإصابته، فلذلك كان مصيباً وإنّ أخطأ ذلك الحكم المعيّن الذي لم يؤمّر بإصابته)^(١٩). وقد نُسب مضمون هذا القول إلى المعتزلة. وهذان القولان إنّما يتّمان بناءً على اختصاص الأحكام بخصوص العالمين بها، وأنّ الجاهلين بها لا حكم في حقّهم إلاّ ما قامت عليه الأمانة؛ إمّا لعدم جعل الحكم

الواقعي في حقّ الجاهلين ابتداءً . كما هو مبنى القول الأوّل ؛ أو لمزاحمته بما جُعل على مؤدّى الأمانة من حكم وغلبة المزاحم عليه . كما في القول الثاني . . وعلى القولين تكون الأمانة سبباً في جعل الحكم الشرعيّ على وفقها، ويكون مفاد حجّيتها هو جعل السببية لها.

[ثانياً: المخطئة]

أمّا المخطئة . وهم الشيعة وبعض المسلمين . فإنّهم يذهبون إلى أنّ الأحكام الواقعية مستوعبة لجميع أفعال المكلفين، وأنّه ما من واقعةٍ إلّا ولها حكمٌ، وهذه الطرق من الأمارات والأصول المحرزة التي قد تبنّاها الشارع المقدّس ليست في الحقيقة إلّا منجزات للحكم الواقعي ومعدّرات، والواقع يبقى على واقعه من دون أيّ تصرّفٍ فيه.

وتسمية ما قامت عليه الأمانة أو الأصل بالحكم الظاهري إنّما هو (مكان احتمال مخالفة الطريق والأصل للواقع وعدم إيصاله إليه، وإلّا فليس الحكم الظاهري إلّا الحكم الواقعي الذي قامت عليه الأمارات والأصول مطلقاً، محرزة كانت الأصول أو غير محرزة، وهذا هو الذي قام عليه المذهب، ويقضيه أصول المخطئة)^(٢٠).

[ثالثاً: بين التصويب والتخطئة]

والقسم الثالث، وهو الذي أخذ من التخطئة والتصويب معاً، قول الشيخ الأنصاري^(٢١)؛ حيث التزم بالطريقة بالنسبة إلى مفاد دليل حجّة الطرق والأمارات، ومن دون أن يكون هناك أيّ تصرّفٍ في المتعلّق يزاحم به الواقع المجعول بحقّ الجاهلين والعالمين على السواء، ووافق بذلك المخطئة.

وأخذ من التصويب سببية الأمانة لخلق مصلحة، ولكنّه وجّه بها إلى السلوك لا إلى المتعلّق (تلك المصلحة ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع)^(٢٢).

[ملاحظات ومناقشات]

والغريب من هذه الأقوال هو القول الأوّل؛ لما يستلزم من نسبة هذه المتناقضات

التي يقع فيها المجتهدون - عادةً - إلى الله تعالى، والاقتصار في الأحكام الواقعية التي جاء بها الإسلام على ما عُلِمَ منها، وهو محدودٌ جداً بالنسبة إلى غير المعلوم مما يشرع على وفق آراء المجتهدين.

على أننا نتساءل عما يطلبه المجتهد، وعلى أي شيء تقوم هذه الظنون، إذا لم يكن هناك واقع يُطلب من قبله؟!

بينما لا يلزم شيء من ذلك على بقاء الأقوال؛ لاعتراضهم بوجود أحكام واقعية لمختلف أفعال المكلفين. على أن الروايات والآثار قد تواترت بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل^(٢٢)، وهي تكفي لردّ هذا القول، وإن لم يقم عليه مانع عقلي. وقريبٌ منه في الغرابة التصويب الثاني؛ لانتهاؤه إلى القول الأول، بعزله للأحكام الواقعية من طريق المزاخمة، على أن مقتضى جعل أدلة الطرق لا يفيد أكثر من اعتبارها بمنزلة العلم من حيث ترتيب الآثار، ومعلوم أن العلم لا يسري إلى الواقع فيغيّر أو يبدّل فيه.

كما أن هذه الأدلة لا تنهض بتقرير المصلحة السلوكية، التي ذهب إليها الشيخ، كما يتّضح ذلك عندما تعرض في مواضعها من البحوث الآتية. وكل ما تدلّ عليه جعل الحجّة أو الطريقة، المستتبعة لحكم العقل بترتيب لوازمها السابقة عليها، من المعدّرية والمنجزية وغيرها.

جـ [الإجزاء عند تغيير الاجتهاد]

ومما يتّصل بالآراء السابقة في مسألة التخطئة والتصويب مسألة جواز نقض الاجتهاد وعدمه، وهي المسألة المعروفة في كتب الأصول بمسألة (الإجزاء). وذلك فيما إذا تبدّل رأي المجتهد؛ بقيام الحجّة لديه على خلاف رأيه السابق. ويتصوّر هذا النقض وتبدّل الرأي في مقامين: مقام العمل والإفتاء؛ ومقام الحكم وفضّ الخصومات. وفي كليهما وقع الخلاف بين الأعلام.

[القاعدة الأولى في مسألة الإجزاء]

وقبل أن نعرض لأقوالهم، والتماس أدلّتها، يقتضينا أن نلتمس ما تُهيننا إليه

القاعدة الأوليّة في المقام، والذي يقتضي أن يُقال: إنّ القاعدة مترتبة على المباني السابقة، ومختلفة باختلافها.

[١] فالقائلون بالتصويب الأوّل - كالفزالي والقاضي - لا بُدَّ أن يلتزموا بالإجزاء، وعدم جواز النقض مطلقاً؛ لإنكارهم الحكم الواقعي بالنسبة إلى الجاهل، والتزامهم بتبعية الحكم لاجتهاد المجتهد. ومثل هؤلاء لا يُعقل انكشاف الخطأ بالنسبة إليهم؛ لعدم التزامهم بوجود واقع يمكن أن يقع فيه الخطأ والإصابة. وتبدّل الاجتهاد لديهم - وإن استلزم تبدّل الحكم تبعاً له - إلاّ أنّه من قبيل: تبدّل الحكم لتبدّل موضوعه، لا لانكشاف الخطأ فيه.

[٢] والقائلون بالتصويب الثاني لا بُدَّ أن يلتزموا بالإجزاء أيضاً؛ لتصريحهم بأنّ كلّ مجتهدٍ مصيبٌ وإنّ أخطأ الواقع. وفي حدود ما وجّهنا به كلامهم السابق لا يبقى لديهم بعد حصول الاجتهاد وخلق حكم على وفقه مجالٌ للحكم الواقعي؛ لمزاحمته دائماً بالحكم الجديد وغلبته عليه. وتبدّل الاجتهاد لديهم يكون كسابقه، من قبيل: تبدّل الموضوع، لا من قبيل: انكشاف الخطأ فيه.

[٣] أمّا على رأي الشيخ الأنصاري، من الالتزام بالتخطئة والمصلحة السلوكية، فالذي يقتضيه الالتزام به هو القول بعدم الإجزاء؛ لاعترافه بأنّ المصلحة السلوكية لم تصنع شيئاً أكثر من تعويض المكلف ما يفوته من المصلحة؛ بسبب سلوك ما جعله الشارع له من الطرق، أمّا الواقع فهو على حاله غير مزاحمٍ بشيءٍ نهائياً. ومع خطأ الطريق الاجتهادي لم يفتّ المكلف إلاّ مصلحة الوقت في الموقّعات مثلاً، فهو معوّضٌ عنها بالمصلحة السلوكية. أمّا المصلحة الواقعية - مع إمكان تداركها - فهي لم تفتّ، وعليه الإتيان بها على كلّ حال.

[٤] ومن هنا تتّضح القاعدة على مبنى المخطئة، إذ مع التزامهم بوجود الأحكام الواقعية، وانكشاف الخطأ في الاجتهاد الأوّل، وعدم تنازل الشارع عن حكمه؛ لعدم جعله بالنسبة إلى الأصول والطرق غير الطريقية أو الحجّية، وهي لا تفيد أكثر من المنجزية عند المصادفة، والمعدّرية عند عدمها، ومعه لا بُدَّ من القول بعدم الإجزاء. هذا كلّ من حيث القاعدة، وهي لا تفرّق بين المقامين: مقام العمل والإفتاء؛

ومقام الحكم وفضّ الخصومات، كما لا تفرّق بين الأحكام التكليفية والوضعية.

[الإجزاء في مقامَي الحكم والفتيا]

ولكنّ بعض العلماء فرّقوا بين مقامي الحكم والإفتاء؛ فالتزموا بعدم جواز النقض في الأول؛ وجوازه في الثاني^(٣٣).

كما فرّق الشيخ النائيني بين العبادات من الأحكام التكليفية وبين ما يبقى محلاً للابتلاء بعد الاجتهاد الثاني من الأحكام الوضعية؛ فالتزم بالإجزاء بالنسبة إلى الأول منهما؛ وعدمه بالنسبة إلى الثاني^(٣٤).

[أدلة القول بالإجزاء في مقامي الإفتاء والعمل]

وهناك مَنْ أطلق القول من الأعلام - في ما يبدو - بالإجزاء؛ استناداً إلى الأدلة الخاصة. وهذه الأدلة التي يمكن أن تُذكر أهمّها أربعة:

١- أدلة نفي الحرّج، أمثال: قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، بدعوى أنّ مقتضى حكومتها على الأدلة الأولية هو تضيق نطاقها عن شمول ما كان حرّجياً من الأحكام، بالكشف عن عدم جعله ابتداءً.

وبما أنّ الحكم بعدم الإجزاء هنا حرّجيّ فهو غير مجعولٍ على المكلفين. وهذه الأدلة إنّما تتمّ حكومتها في المقام إذا كان مفادها هو نفي الحرّج النوعي؛ لبداية أنّ القول بعدم الإجزاء لا يستلزم الحرّج الشخصي في جميع مسائله.

ومفاد هذه الأدلة - كما هو التحقيق فيها - هو رفع الحرّج الشخصي، لا النوعي. وعليه لا تصلح لتأخير القاعدة إلّا في موارد الحرّج الشخصي، وهي قليلة نسبياً.

٢- دعوى أنّ الاجتهاد الأوّل كالثاني، فلا موجب لرفع اليد عنه بالاجتهاد الثاني، والقول بعدم الإجزاء لا يتمّ إلّا برفع اليد عن الاجتهاد الأوّل.

وهذه الدعوى إنّما تتمّ إذا كان كلا الاجتهادين حجّة، وهذا ما لا يعقل أن يكون؛ إذ معنى اجتهاده الثاني هو قيام الحجّة لديه على بطلان اجتهاده الأوّل؛ لاكتشافه خللاً فيه:

- كأن يكون قد أفتى أولاً استناداً إلى إطلاقٍ أو عموم، ثمّ عثر بعد ذلك على

مقيّد أو مخصّص له، وليس من الممكن أن يبقى العامّ على حجّيته حتّى مع العثور على المخصّص.

- أو يكون قد استند في اجتهاده السابق على رواية كان يعتقد صحتها، ثمّ تبين له كذب راويها، وهكذا.

ومع هذا الحال كيف يلتزم بعدم ترجيح الاجتهاد الثاني في صورة معارضته له، مع أنّه في الحقيقة من قبيل: تعارض الحجّة باللاحقة، لا من قبيل: تعارض الحجّتين. ٣. ما نُسب لصاحب الفصول (رحمه الله)، من القول بأنّ القضية الواحدة لا تتحمّل اجتهادين^(٢٥).

وهو كلام لم يتّضح المراد منه؛ لأنّه إنّ أراد منه أنّ القضية لا تتحمّل اجتهادين مع بقاء حجّيتهما؛ للزوم التناقض وشبهه في مدلوليهما، فهو وإن كان صحيحاً، إلّا أنّنا لا نلتزم ببقاء الحجّة لهما معاً؛ لانكشاف الخلل في الاجتهاد الأوّل المانع من حجّيته، وهو معنى قولنا بعدم الإجزاء.

أمّا إذا أراد أنّ طبع القضية الواحدة يأبى ورود اجتهادين عليه من مجتهد واحد، فهو وإن كان مع وحدة الزمان صحيحاً، إلّا أنّه خارجٌ عن الفرض، ومع تعدّد الزمان لا تأبى القضية ألف اجتهاد، لا اجتهادين فحسب، كما هو واضح بالبداية.

٤. دعوى الإجماع^(٢٦) على الإجزاء، وقد حكاه أستاذنا النائي (رحمه الله)^(٢٧)، واستند إليه في القول بالإجزاء في العبادات باعتباره القدر المتيقّن من مودعه، وجزم بخروج الأحكام الوضعية عن المورد، وأنّ فتوى جماعة في الإجزاء فيها (إنّما هي لأجل ذهابهم إلى كون الإجزاء هو مقتضى القاعدة الأولى، لا لأجل الإجماع على ذلك)^(٢٨).

واستظهر السيّد الخوئي أنّه ليس هناك إجماعٌ تعبّدي في جميع صور المسألة، وأنّ (القائل بالإجزاء إنّما ذهب إليه لدلالة الدليل عليه باعتقاده، وعليه فلا مقتضى لرفع اليد عمّا تقتضيه القاعدة الأولى من لزوم الإعادة والقضاء في العبادات بعد انكشاف الخلاف، ولزوم ترتيب جميع آثار انكشاف الخلاف في المعاملات)^(٢٩).

والحقّ أنّ الإجماع متى عُرف المستند في فتاوى بعض المفتين على وفقه لا يبقى مجالاً لحجّيته، كما يأتي تحقيقه في موضعه، إنّ شاء الله تعالى.

هذا كلّهُ بالنسبة إلى مقام الإفتاء والعمل.

[أدلة القول بالإجزاء في مقام الحكم]

[١] أما مقام الحكم فقد يُضاف إلى هذه الأدلة ما يُشعر به إطلاق بعض الروايات، من أن لحكم الحاكم موضوعية؛ إذ اعتبرت الرادُّ عليه راداً على الله، وهو على حدِّ الشُّرك بالله^(٣٠)، من دون أن يفرَّق بين أن يكون الردُّ ونقض الاجتهاد مبتتياً على اجتهادٍ أو غيره.

وهذا لا يتمُّ إلا على السببية المحضّة. إلا أن إثبات هذا الإطلاق من الصعوبة بمكان؛ إذ مع استكشاف أن حكمه السابق كان بغير ما أنزل الله، فكيف يُحتمل وجوب قبوله وحرمة رده، ويكون الرادُّ عليه راداً على الله؟! مع أن رده هذا أخذ بحكم الله، بحسب عقيدته.

والذي يبدو من صحيحة هشام أن حكم الحاكم لا يغيّر الواقع عمّا هو عليه، وأنه لا يزيد على الطريقية المحضّة. اسمع ما يحدث به عن رسول الله ﷺ، يقول: (قال رسول الله ﷺ: إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأيّما رجل اقتطعت له من مال أخيه شيئاً فإنما قطعته له به قطعة من النار)^(٣١).

[٢] وقد استدلل الأستاذ الخضري على عدم جواز نقض الاجتهاد في هذا المقام بالتسلسل، بدعوى (أنه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض، ولتسلسل)^(٣٢).

وهذا الاستدلال بالتسلسل إنما يتمُّ إذا تمتّ الملازمة بينهما، وكانت واقعة في سلسلة العلل والمعلولات. ولكنّها هنا غير تامّة؛ إذ من المعلوم أن فعلية نقض الاجتهاد لا تستلزم فعلية نقض النقض، ولو استلزمته فهي من قبيل: الملازمات الاتفاقية؛ لبداية أن نقض الاجتهاد لا يكون علّة لنقض النقض، ولا معلولاً له، ومع عدم العلّة والمعلولية بينهما لا يلزم التسلسل الباطل.

والظاهر أن الأستاذ الخضري لا يريد من (الملازمة) الملازمة الفعلية، وإنّما يريدّها على نحو الإمكان، بمعنى أنه لو أمكن نقض الاجتهاد لأمكن نقض النقض، وهكذا.

والظاهر أن هذا النوع من التسلسل لا يمنع منه العقل؛ لوضوح عدم العلّة والمعلولية بين الإمكانين.

على أن هذا الإشكال لو تمّ فهو واردٌ عليه نقضاً؛ لالتزامه بجواز نقض

الاجتهاد في عالم العمل، يقول: (فإن كان يجتهد لنفسه، وعمل بمقتضى اجتهاده، ثمّ تغير ظنّه، لزمه أن ينقض ما بناء على الاجتهاد الأوّل)^(٣٣)، ومقتضى ذلك أن يُقال له: لو نقض ما بناء على الاجتهاد الأوّل لنقض النقض، ولتسلسل.

[٣] ومما استدلّ به بعضُهم على عدم جواز النقض: ما أُثر عن عمر بن الخطّاب من عدم نقض حكمه، مع تبيّن الخطأ له في (المسألة الحجّية) المشهورة في علم الميراث، وهي (ما إذا وجد مع الاثنين فأكثر من أولاد الأمّ أخ شقيق فأكثر بالانفراد، أو مع أختٍ شقيقة فأكثر، واستغرقت الفروض كلّ التركة، بأن وجد مع هؤلاء زوج وصاحبة سدسٍ، كالأمّ والجدة الصحيحة)^(٣٤)، حيث قضى (بعدم توريث أولاد الأبوين. ولمّا عرضت عليه المسألة مرّةً أخرى قضى بإشراكهم مع أولاد الأمّ في فرضهم الثلث، ولمّا قيل له: سبق أن قضيت بعدم إشراكهم قال: ذلك على ما قضينا، وهذا على ما نقضي)^(٣٥).

وبالعكس فقد استدلّ أيضاً بكلماتٍ لعمّر في لزوم نقض الحكم مع تبيّن الخلاف. يقول عمر بن عبد الله: (وقد نصّ العلماء على أنّ القاضي المجتهد إذا تبيّن له الخطأ في قضائه ينتقض ما حكم به)، إلى أن يقول: (ويؤيد هذا قول عمر بن الخطّاب في كتابه إلى أبي موسى الأشعري، وهو قاضي الكوفة: ولا يمنعك قضاء قضيتّه اليوم، فراجعت فيه نفسك، وهُديت فيه إلى رشدك، أن ترجع إلى الحقّ، فإنّ مراجعة الحقّ خيرٌ من التماسي على الباطل)^(٣٦).

وهذا النوع من قبل هؤلاء الأعلام لا يصلح أن يكون إلّا من باب الاستثناس بأقوال الخليفة، وإلّا فاجتهاده كاجتهاد غيره، لا يصلح أن يكون من الحجج النافذة على المجتهدين الآخرين إذا لم يتبيّن وجهه، ومع تبيّن وجهه ومستنده يكون الأخذ بالمستند، لا به.

فلا تصلح إذن للدلالة، نفياً وإثباتاً، ولا حاجة إلى التمهّلات في توجيهها.

[النتيجة]

والخلاصة أنّ القاعدة تقتضي عدم الإجزاء في الجميع، ولا يخرج عنها إلّا بدليل

خاصّ، ولو وُجد فيقتصر فيه على موردّه.
أمّا الأدلّة العامّة فلم نعثر فيها على ما يصلح أن يوقف الأخذ بالقاعدة في جميع الموارد.

هـ- [تقسيم الاجتهاد...، نقدٌ واقتراح]

وإذا تمّ ما سبق أن انتهينا إليه، من أنّ لله تعالى في كلّ واقعةٍ حكماً، وأنّ وظيفة المجتهد هي اكتشاف ذلك الحكم، والتماس المعدّر الشرعي أو العقلي عند عدم الانتهاء إليه، عدّنا إلى ما ذكره من تقسيم للاجتهاد بلحاظ ما يتصلّ بهذا الاكتشاف؛ لنفحصه على ضوء ما اعتبروه للقسم المنطقية من أصول، ثمّ نقول كلمتنا في طبيعة ما تقتضيه من تقسيم.

ولعلّ أحدث تقسيم له بهذا اللحاظ هو تقسيم الدكتور (معروف الدواليبي)، يقول: (وتوصّلاً إلى معرفة الأحكام من النصوص الشرعية يتكلّم العلماء بعد ذلك عن طرق الكشف عن الأحكام الشرعية، ويمكن أن نقسّم ذلك إلى ثلاثة طرق:

١. طريقة الاجتهاد البياني، وذلك لبيان الأحكام الشرعية من نصوص الشارع.
٢. طريقة الاجتهاد القياسي، وذلك لوضع الأحكام الشرعية للوقائع الحادثة، ممّا ليس فيه كتابٌ أو سنّة، بالقياس على ما في نصوص الشارع من أحكام.
٣. طريقة الاجتهاد الاستصلاحي، وذلك لوضع الأحكام الشرعية أيضاً، ممّا ليس فيه كتابٌ ولا سنّة، بالرأي المبني على قاعدة الاستصلاح^(٣٧).

[أقسام الاجتهاد...، مناقشة الدكتور الدواليبي]

[١] وقبل أن نعقب على هذا التقسيم نوّد أن نشير إلى أنّ تفرّقه بين طريقتي الاجتهاد (البياني) وتاليته، باعتباره الأولى بياناً للأحكام الشرعية والآخرين وضعاً للأحكام الشرعية، لا يتّضح لها وجهٌ بعد اعتبارها جميعاً من الكواشف، كما هو صريح كلامه في مدخل التقسيم.

على أنّ كلمة (وضع) إنّ نسبها إلى المجتهد كان معنى ذلك اعتباره مشرعاً في رأيه، وهو لا يلتزم مع جميع المباني السابقة في التخطئة والتصويب؛ لنسبتها جميعاً

التشريع إلى الله تعالى، وإن اختلفت في كون الحكم المشرع من قبله سابقاً على الاجتهاد أو لاحقاً له.

وإن أراد نسبتها إلى الله تعالى، بعد قياس المجتهد أو استصلاحه، فهو وإن اتفق مع رأي المصوّبة، إلا أنه لا يتفق مع طبيعة تقسيمه لها؛ لاعتبارها من الكواشف. على أن المصوّبة لا يفرقون بين الاجتهادين (البياني وأخويه) من حيث نسبة الوضع إلى الله تعالى ما داموا غير عالمين بالأحكام الواقعية.

فهذه التفرقة لدى (الدكتور)، بين كون بعضها بياناً وبعضها وضعاً، لا تبتني على أساس من تلكم الأسس، ومن البعيد جداً أن يلتزم بأن المجتهد مشرع، فيخرج على إجماع المسلمين.

[٢] أمّا تقسيمه الثلاثي هذا فهو غير جامع لشرائط القسمة المنطقية؛ لعدم استيعابه لأقسام المقسم، مع أنه في مقام استيعابها؛ بدليل تعقيبه بعد ذلك على كلامه هذا بقوله: (ولم أتكلّم عن الاجتهاد الاستحساني؛ لأنّ بعض حالاته تدخل في الاجتهاد القياسي؛ وبعضها الآخر في الاجتهاد الاستصلاحي)^(٣٨)، إذ من الواضح أنّ الطرق التي جعلها العلماء كاشفة لا تنحصر بهذه الثلاثة، وهو في مقام حصرها، بل وسّعوها حتّى بلغ بعضهم إلى تسعة عشر باباً^(٣٩)، وعدّوا منها: الإجماع والاستصحاب والعرف ومذهب الصحابي وسدّ الذرائع، وكثير منها لا ترجع إلى هذه الطرائق الثلاث.

[٣] على أنّ القياس - كما يأتي تحقيقه - ليس في جميع أقسامه قسماً للاجتهاد البياني، بل هو في بعضها قسم منه، كالقياس المنصوص العلة، والذي يُستفاد من عموم أو إطلاق علته عموم الحكم لجميع ما تتعلّق به.

[رؤية مقترحة لإعادة تقسيم الاجتهاد]

والأنسب في ما نخال - بعد أن تمّ ما انتهينا إليه في تعريف الاجتهاد من تعميم وظيفة المجتهد إلى اكتشاف الحكم أو الوظيفتين: الشرعية؛ والعقلية - أن نوسّع في التقسيم إلى ما يشمل اكتشافها جميعاً، وأن نستوعب مختلف الطرق التي ذكرها، وإن لم تتفق كلمتهم عليها، على أن يكون المنطلق لهذا التقسيم هو ما سبق أن رأيناه

من اختلاف هذه الطرق في كيفية ثبوت الطريقية أو الحجية لها. فنقول: إن هذه الطرق إما أن تكون طريقيتها أو حجيتها ذاتية، لا تحتاج إلى جعل جاعل؛ أو مجعولة.

وينتظم في الأول منهما باب الملازمات العقلية وغيرها من الطرق العلمية، كالخبر المتواتر. إذا كانت دلالته قطعية، أو الخبر المحفوف بقرائن تُوجب القطع سناً ومتناً وإن لم يكن متواتراً.، وقواعد لزوم دفع الضّرر المحتمل، والضرورات تبيح المحظورات، وما أبيح للضرورة يُقدّر بقدرها، ودَرْءُ المفسدة أولى من جلب المصلحة، وتقديم الأهم عند المزاخمة، وشغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وقبح العقاب بلا بيان، والتخيير العقلي عند دوران الأمر بين المحذورين، ونظائرها من الطرق الكاشفة عن الحكم الشرعي أو الوظيفة العقلية كشفاً علمياً لا يحتاج إلى جعل.

وسياتي فيها الحديث، وفي تعيين مواضع جريانها، وتامة ما يتم منها وعدمه، في مواضع من الأحاديث القادمة، إن شاء الله تعالى.

وينتظم في الثاني ما احتاج إلى جعل أو إمضاء من قبل الشارع، أفاد الظن أو لم يُفدّه: كمباحث حجية الظواهر والإجماع والقياس والاستصلاح والاستحسان والعرف والاستصحاب والبراءة الشرعية وغيرها من مباحث الحجج والأصول العملية، مما يكشف عن الحكم الشرعي أو الوظيفة المجعولة من قبل الشارع عند عدم اكتشافه. ولنصطلح على الأول منهما بـ (الاجتهاد العقلي)، بمعنى أنّ حجية طريقه من اللوازم العقلية القهرية؛ لطريقيتها، وهي لا تخضع لتصرف الشارع فيها وضعاً، ولا دفعاً.

ولنصطلح على الثاني بـ (الاجتهاد الشرعي)، بمعنى أنّ ثبوت الطريقية لها أو الحجية مما تتوقف على جعل أو إمضاء من قبل الشارع. وسنتكلم فيها تبعاً لهذا التقسيم عندما نبلغ مواضعها من هذه الأحاديث.

٦- [معدّات الاجتهاد]

[أولاً: معدّات الاجتهاد العقلي]

ويتوقّف الاجتهاد العقلي على خبرة ببعض القواعد الفلسفية والمنطقية، وبخاصّة

القواعد التي تركز عليها أصول الأقيسة بمختلف أشكالها، ففيها وفي بقية قواعد المنطق - كما يقال - العصمة عن الخطأ في الفكر، شريطة أن تُؤخذ من منابعها السليمة في أمثال جامعة النجف الأشرف من الجامعات الإسلامية، التي عنيت بالدراسات المنطقية والفلسفية، وإدخال بعض الإصلاحات عليها، لا ممّا أُخذ وتُرجم حديثاً عن الغرب؛ لكثرة ما رأينا فيها من الخلط في المفاهيم، وتحميلها لوازم غريبة، ينشأ أكثرها من عدم فهمهم لقسم من المصطلحات، وتحديد مداليلها بكل ما حفلت به من قيود وشروط.

[ثانياً: معدّات الاجتهاد الشرعي]

ويتوقّف القسم الثاني من الاجتهاد - أعني الاجتهاد الشرعي - على الإحاطة بعدّة خبرات، وهي تختلف باختلاف الطرق والحجج المفعولة أو الممضاة من قِبَل الشارع المقدّس.

ففي ما يتعلّق باستفادة الحكم من النصوص الشرعية غير القطعية في سندها ودلالاتها تحتاج إلى عدّة خبرات:

١. خبرة في تحقيق النصوص، والتأكّد من سلامتها من الخطأ في التحريف؛ وذلك بالتماس نسخها الخطيّة على اختلافها أو طبعتها إن كانت موجودة في مؤلّف مطبوع، ومقارنة بعضها ببعض، واختيار أصحّها وأسلمها.
٢. التأكّد من سلامة رواتها ووثوقهم في النقل، بالرجوع إلى الثقات من أرباب الجرح والتعديل، والتماس واقعهم من خلال ما يكتب عنهم هؤلاء الأعلام.
٣. التماس حجّيتها باعتبارها من أخبار الآحاد، وخبر الواحد إذا لم يعزّز بدليل على حجّيته من قِبَل الشارع، ولو من طريق الإمضاء، لا يسوغ العمل به؛ لعدم المؤمّن في سلوكه.

فإذا توفّرت لدينا كلّ هذه الأمور عدّنا إلى ما تضمّنته تلك الروايات ونظائرها من آيات الكتاب العزيز، لنلتمس وسائل فهمها وتطبيقها. هذه الوسائل إنّما تتوفّر لنا إذا توفّرت فينا جملة تجارب وخبرات، ويمكن إحصاؤها في ما يلي:

١. أن تكون لنا خبرة لغوية تؤهّلنا لأن نفهم ونورّخ موادّ الكلمات على أساس

زمني؛ لنتمكن من أن نضعها في موضعها، ونفهمها على وفق ما كانوا يفهمون من معانيها في زمنها.

ولا يشترط أن نكون مستحضرين لمعاني جميع ما ورد في الكتاب أو السنة من الألفاظ اللغوية، بل تكفي القدرة على استخراجها من مظانها، من أمثال: (مفردات الراغب الأصفهاني) في غريب القرآن، و(مجمع البيان) في التفسير، و(مجمع البحرين، ونهاية ابن الأثير) في الحديث.

٢. أن تكون لنا خبرة ومعرفة في وضع قسم من الهيئات والصيغ؛ كهيئات المشتقات والأوامر والنواهي وصيغ العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، وبعض المفاهيم وما إليها مما عُنيت به كتب أصول الفقه، ولم تُعن به كتب اللغويين عناية هامة.

٣. أن نكون على علم بمسائل النحو والتصريف، وحسبنا منها تمييز مواضع حركات الإعراب وما تكشف من اختلاف المعاني، أمّا الغوص على استقرار العلل النحوية والآراء المختلفة فيها فهذا ما لا ضرورة له، بالنسبة إلى وظيفتنا في الاجتهاد.

٤. أن نكون على درجة عالية في فهم أساليب العرب من وجهة بلاغية، وتقييمها، وإدراك جملة خصائصها. وهذا ما لا يتأتى غالباً من دراسة كتب البلاغة القديمة؛ لانشغالها عن مهمتها بمماحكات لفظية تتصل أكثر ما تتصل بتكثير المصطلحات، وتنويعها، وإثارة النقاش حولها.

أمّا التماس النصوص البليغة ودراستها وتقييمها فهذا ما لا يتفق أن تعنى به إلا نادراً. وبما أن أهم مصادر التشريع عندنا هما: الكتاب؛ والسنة، وهما في أعلى مستويات البلاغة، وبخاصة (القرآن)، معجزة الإسلام الخالدة، فإن فهمها عادة لا يتأتى إلا للبلغاء من الناس، وهم الذين توفرت لديهم الخبرة من تتبع واستظهار وتقييم كثير من النصوص البليغة في عصر القرآن.

٥. أن تكون لنا خبرة تاريخية واسعة؛ لنحسن فيها أن نضع النصوص في موضعها الزمني، وفي أجوائها وملابساتها الخاصة، فربما غيرت ملابس ما دلالة نص بأكمله، كأن يكون في الملابس والقرآن ما يصلح لصرف ذلك النص عن ظاهره، أو تقييده في حدود تلك الملابس.

وبهذا نرانا في أمسّ الحاجة إلى معرفة أسباب النزول في الكتاب، والمشير لتشريع الحكم في السنّة؛ لما يُلقيان من أضواء على طبيعة الحكم. والذي نرجو أن لا يُفهم من كلامنا هذا أننا نؤمن بأنّ المورد أو السبب يخصّص الوارد، أو ندعو إلى تقييد الوارد في المطلقات في حدود أسبابها، ولكننا نؤمن أنّ المورد ربّما يكشف عن طبيعة الوارد، ونوع ما يعمّم له من الأفراد.

وأظنّ أننا سندرك حاجتنا الكبيرة إلى هذه الخبرة في مجال المقارنة عندما نعرض لجملة من الفتاوى المتناقضة، ونلتمس أسبابها، فنرى لأهواء الحاكمين مدخلية في خلقها، والتماس الأدلة لها، حتّى صحّ للإمام الصادق (عليه السلام) أن يجعل في بعض الأخبار العلاجية مخالفة العامّة من المرجّحات^(٤١)، ويريد بالعامّة أولئك الرعايا وقادتهم من الفقهاء الذين يسيرون بركاب الحكام، ويبررون لهم جملة تصرفاتهم ممّا يضعون من حديث.

وحسبك أن تعلم أنّ (أبا حنيفة): لكثرة ما شاهده من الكذب، كان لا يطمئن إلى أكثر من سبعة عشر حديثاً صحّ لديه^(٤٢)؛ وأنّ يحيى بن سعيد القطان كان يقول: (لو لم أرو إلاّ عمّن أَرْضَى ما رُوِيَتْ إلاّ عن خمسة)^(٤٣)؛ ومن حديث يحيى بن معين - وهو الرجالي المعروف -: (كتبنا عن الكذابين، وسجّنا به التّور، وأخرجنا به خبراً نضيجاً)^(٤٤).

ومن الحقّ أن نلاحظ هنا أنّ كلمة (العامّة) لم تنصب في كلمات الإمام الصادق (عليه السلام) على مقلدي أئمة المذاهب؛ فإنّ هؤلاء الأئمة بين مَنْ لم يكن على عهد الإمام الصادق (عليه السلام)، ك (الشافعي)، ليكون له أتباع ومقلدون، وبين مَنْ كان ولم يكن له من الأتباع ما يصلح لإطلاق هذه الكلمة عليه.

على أنّ عامّة الناس من السنّة لم تجمع كلمتهم على هؤلاء إلاّ في عُصْر متأخّرة جداً، حيث أبطل (الظاهر بيبرس البندقاري) غيرها من المذاهب في مصر^(٤٥).

وعلى هذا فإنّ كلمة الإمام الصادق (عليه السلام) لم توجّه إلاّ إلى أولئك الكذابين من أذئاب الحكام، فقهاء ومحدثين، ولذا نحتاج إلى التاريخ لمعرفة هؤلاء وأمثالهم.

٦- أن تكون لنا خبرة بأساليب الجمع بين النصوص، كتقديم الناسخ على المنسوخ، والخاصّ على العام، والمطلق على المقيّد، وكتعرّف موارد حكومة بعض

الأدلة على بعض، أو ورودها عليها، ومعرفة الأسس التي يمكن أن يستند عليها عند تحكم المعارضة بين المضامين، وعدم إمكان الجمع بينها، على نحو ما عرض في أصول الفقه في مباحث الألفاظ ومبحث التعادل والترجيح.

٧. أن نكون على ثقة - بعد اجتياز هذه المرحلة وتحصيل ظهور النص - بحجية مثل هذا الظهور. والظاهر أن إثبات مثل هذه الحجية ليس بعسير؛ لبداية أن الشارع لم يتفرد بطريقة خاصة في عالم تفاهمه مع الناس، بل سار على وفق من سار في زمنه، بل في جميع الأزمان، وفي مختلف اللغات، من الأخذ بالظهور، وترتيب لوازمه عليه. ولو انفرد لنقل ذلك بالتواتر، كما تقتضيه العادة، ولا أقل من أخبار الآحاد، وهما مفقودان معاً. كل ذلك مما يوجب القطع باعتماده على أصالة الظهور، وترتيب لوازم الحجية عليها حتماً.

هذا كله بالنسبة إلى النص. أما بالنسبة إلى غيره من الأدلة والطرق فحسب الفقيه أن يحيط منها بما حرر في كتب الأصول الموسعة، ليعرف الحجة منها من غيرها، وموارد جريانها، وأصل تقديم بعضها على بعض. على أن يجتهد في ذلك كله، ولا يقتصر على الأخذ برأي فريق دون فريق، فإن التقليد في أصول الفقه محق للاجتهاد من أساسه، بل الاجتهاد في واقعه لا يعدو معرفة هذه الحجج، وموارد تطبيقها، معرفة تفصيلية.

٧- [الاجتهاد بين التجزي والإطلاق]

ومما تقدم يتبين أن ملكة الاجتهاد إنما تنشأ من الإحاطة بكل ما يرتكز عليه قياس الاستنباط، سواء ما وقع منه في (صغرى القياس)، كالوسائل التي يتوقف عليها تحقيق النص وفهمه، أو كبراه، كمباحث الحجج والأصول العملية. وإن السالك لطريق الاجتهاد لا يمكن أن يبلغ هذه المرتبة حتى يمر بها جميعاً؛ ليكون على حجة فيما لو أقدم على أعمال هذه الملكة.

فالذي يعرف - مثلاً - وسائل تحقيق النص وفهمه، دون أن يجتهد في معرفة بقية الحجج والأصول، لا يسوغ له أن يستنبط حكماً واحداً؛ لعدم المؤن له من قيام حجة يجهلها من الحجج الأخرى على خلاف هذا النص، وقد تكون سمتها سمة الحاكم أو

الوارد عليه.

فقبل أن يعرف هذه الحجج والأصول، وموارد جريانها ورُبَّها - مع إمكان الفحص عنها؛ لتوفّر كتبها ومصادرها - لا يحصل له المؤمن من عدم مدخليتها في الواقعة التي يريد استنباط حكمها من النصّ، ومع عدم المؤمن لا يسوغ له الاجتهاد والاستنباط؛ لعدم الحجّية على جواز مثله والتقليد في عدم مدخليتها؛ لتأخُّرها الرّبي أو لعدم حجّيتها، مع أنّه لا دليل على حجّية مثله، فإنّه يخرج صاحبه عن صدق العالم والعارف والفقيه، وعليه فلا يكون مشمولاً لأدلة الحجّية، مهما كان مصدرها. وإذا صحّ هذا عدنا إلى ما ذكره من التقسيم للاجتهاد، من حيث إمكان التجزي وعدمه؛ لنفحصه من هذا الضوء.

فقد قسّموا الاجتهاد من هذه الحيثية إلى قسمين:

١. **الاجتهاد (المطلق):** وأرادوا منه (ما يُقْتَدَر به على استنباط الأحكام الفعلية من أمانة معتدّة أو أصل معتبر، عقلاً أو نقلاً، في الموارد التي يظفر فيها بها)^(٤٥). وهذا التعريف يلتقي مع تعريفنا السابق للاجتهاد في جملة أسسه، باستثناء بعض المؤاخذات الشكلية التي لا تستحق التعرّض.

٢. **الاجتهاد (المتجزئ):** وقد عرّفوه بقولهم: (ما يُقْتَدَر به على استنباط بعض الأحكام)^(٤٦). ورُبّما أوضح كلام (الغزالي) في المقام ما يمكن أن يُراد من أمثال هذا التعريف، حيث قال، بعد ذكره لما يتوقّف عليه الاجتهاد من علوم: (اجتماع هذه العلوم الثمانية إنّما يشترط في حقّ المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزّأ، بل يجوز أن يُقال للعالم: إنّهُ مجتهدٌ في بعض الأحكام، دون بعضٍ. فمنّ عرف النظر القياسي له أن يفتي في مسألة قياسية، وإنّ لم يكن ماهراً في علم الحديث)^(٤٧).

وهذا الكلام صريحٌ منه في أنّ العالم ببعض الطرق يستطيع أن يعتمد عليها في استنباط الحكم، دون حاجةٍ إلى الإحاطة ببقية القواعد والأصول.

هذا الكلام لا يتّضح له وجهٌ؛ لغرابة مضمونه: إذ العالم الذي يعرف القياس، وليس له المهارة في علم الحديث، كيف يسيغ لنفسه أن يستنبط حكماً من قياسه وينسبه إلى الشارع، مع أنّه يحتمل أن يكون في الأحاديث، التي يتوقّف تصحيحها

• المدخل إلى دراسة الفقه المقارن / الاجتهاد... (تقريرات بحث السيد محمد تقي الحكيم) / القسم الأول

على علم الرجال، وفهمها على توفر وسائل الظهور، وتقديمها لدى المعارضة على المرجحات السندية أو الجهتية، وتشخيص رتبها على أصول الجمع بين الأدلة والحجج على اختلافها، ما يوقف الأخذ بهذا القياس؟
ومع ذلك ما هو المؤمن له والمعدّر فيما لو أخطأ الواقع بهذا الحكم، وعمل على وفقه؟

وهل يستطيع أن يجزم به، وهو لا يعرف أصول الاستنباط، ورتبة القياس منها؟
وما يقال من فرض اجتهاده في بعض، والرجوع في بعض آخر إلى غيره من المجتهدين فيها؛ لالتماس موقعها من الأصل أو القاعدة التي اجتهد فيها، لا يُجدي؛ لأنّ ذلك لا يجعله مجتهداً؛ لأنّ النتيجة التي ينتهي إليها من القياس الذي تكون بعض مقدّماته اجتهادية وبعض نتائجه من تقليد لا تخرجه عن كونه مقلداً؛ لبداية أنّ النتيجة تتبع أحسن المقدّمتين.

[الاجتهاد المطلق بين الإمكان والامتناع]

وعلى أي حالٍ اختلف العلماء في إمكان كلّ من الاجتهادين، ووقوعه، على أقوال؛ والذي يبدو من بعضهم إحالة الاجتهاد المطلق؛ وكأنّ وجه نظرهم في ذلك ما يلاحظ من قصور البشر عن استيعاب جميع الأحكام المجعولة لأفعال المكلفين على اختلاف مواضعها، حتّى المستجدّ منها.
ومثل هذا الاستيعاب ممتنع عادةً على البشر المتعارف، وقد فهموا من الاجتهاد المطلق - فيما يبدو - فعلية استنباط جميع الأحكام.
بينما فهم الآخرون من الاجتهاد المطلق القدرة على الاستنباط، وهي غير ممتنعة عادةً.

والذي يبدو أنّ النزاع بينهما لفظي؛ لصدقهما معاً في حدود فهمهما للاجتهاد.

[تجزّيء الاجتهاد بين الإمكان والامتناع]

أمّا التجزّيء فالأكثر - في ما يبدو من العلماء - على القول بإمكانه ووقوعه،

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٤١

(الغزالي^(٤٨)، وابن الهمام^(٤٩)، والرازي^(٥٠)، والشيخ محمد بخيت^(٥١)، وغير واحد من أساتذتنا.

وقد نُسبَ الشيخ الرشدي القول بعدم إمكان التجزيء إلى الشذوذ^(٥٢). وقد انفرد صاحب الكفاية - في ما نعلم - بالقول بوجوب التجزيء، فضلاً عن إمكانه ووقوعه. قال في (الكفاية): (وحيث كان أبواب الفقه مختلفة مدرّكاً، والمدارك متفاوتة سهولةً وصعوبةً، عقليةً ونقليةً، مع اختلاف الأشخاص في الاطلاع عليها، وفي طول الباع وقصوره بالنسبة إليها، فربّ شخص كثير الاطلاع وطويل الباع في مدرك باب في مهارته، في العقلية أو النقلية، وليس كذلك في آخر؛ لعدم مهارته فيها؛ لابتناؤه عليها.

وهذا بالضرورة ربّما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها؛ لسهولة مدرّكه؛ أو لمهارة الشخص فيه مع صعوبته، مع عدم القدرة على ما ليس كذلك، بل يستحيل حصول اجتهادٍ مطلق عادةً غير مسبوق بالتجزيء؛ للزوم الطفرة^(٥٣).

[التقريب الأوّل]

وكأنّ العقدة في دعوى عدم إمكانه هو أخذهم الملكة أو الاستنباط في تعريفه، والتزامهم ببساطتهما، وعدم إمكان التجزئة فيهما، ولذلك صاروا في مقام حلّ هذه العقدة.

يقول صاحب المصباح: (والتحقيق ما عليه الأكثر من إمكانه، لا الامتناع، ولا الوجوب؛ فإنّ المراد من التجزيء هو التبعض في أجزاء الكلّي، لا التبعض في أجزاء الكلّ.

إذ كما أنّ كلّ حكمٍ من الأحكام الشرعية في موردٍ مغايرٍ للأحكام الآخر في مواردٍ آخر، فكذلك استنباطه مغايرٌ لاستنباطها، فملكّة استنباط هذه المسألة فردٌ من الملكة، وملكّة استنباط تلك المسألة فردٌ آخر منها.

وبساطة الملكة أو الاستنباط^(٥٤) لا تنافي المتجرّي بهذا المعنى، كما هو ظاهر. وحيث إنّ مدارك الأحكام مختلفة جداً فربّ حكمٍ بهذا المعنى يبتني استنباطه على مقدّماتٍ كثيرة، فيصعب استنباطه؛ وربّما حكمٌ لا يبتني استنباطه إلا على مقدّمة

واحدة، فيسهل استنباطه، ومع ذلك يمكن أن يقال: إنَّ القدرة على استنباط حكم واحد لا تكون مع القدرة على استنباط جميع الأحكام. وبالجمله حصول فردٍ من المَلَكَة، دون فردٍ آخر منها، بمكانٍ واضح من الإمكان، لا يحتاج تصديقه إلى أكثر من تصوُّره. ولعلَّ القائل بالاستحالة لم يتصوَّر المراد من التجزيء في المقام، واشتبه تبعض أفراد الكلِّ بتبعض أجزاء الكلِّ؛ فإنَّ الثاني هو الذي تنافيه البساطة، ولا دخل له في المقام^(٥٥).

[التقريب الثاني]

والذي يبدو لي أنَّ القائلين بعدم التجزيء؛ لعدم إمكانه، أقرب من غيرهم، لا لما ذكروه من بساطة المَلَكَة وعدم بساطتها، ليقال بأنَّ التجزئة هي في مصاديق الكلِّ، لا في أجزاء الكلِّ؛ أو يقال بأنَّ المَلَكَة توجد ضيقاً على قدر استنباط بعض الأحكام، ثمَّ تتسع بعد ذلك^(٥٦).

بل لما قلناه في مدخل البحث، من أنَّ حقيقة الاجتهاد هو التوفُّر على معرفة تلکم الخبرات أو التجارب على اختلافها، فمع توفُّرها توجد المَلَكَة، ومع فقد بعضها تنعدم، لا أنَّها توجد ضيقاً أو يوجد بعض مصاديقها، كما يبدو ذلك من الغزالي في كلامه السابق.

ولست أخال أنَّ أحداً من أساتذتنا يلتزم بأنَّ المجتهد في خصوص مباحث الألفاظ - مثلاً - مجتهد متجزّي؛ لحصوله على بعض مصاديق مَلَكَة الاجتهاد؛ لأنَّ المَلَكَة التي تحصل من دراسة مباحث الألفاظ لا تكون اجتهاداً ما لم تنضمَّ إليها بقية المَلَكات، فهي أشبه ما تكون بجزء العلة، فما لم ينضمَّ إليها بقية الأجزاء لا يتحقَّق معلولها، ومع انضمام البقية تتحقَّق المَلَكَة (مطلقة)، وإنَّ لم يستتبط صاحبها مسألة واحدة.

وصعوبة الاستنباط؛ لابتناء بعض المسائل على مقدّمات، لا تنافي حصول المَلَكَة في أولى مراتبها، المستلزمة للقدرة على استنباط هذه الأحكام.

ونحن لا ننكر أنَّ مَلَكَة الاجتهاد ذات مراتب، تقوى وتضعف تبعاً لدرجة

إعمالها، كآية ملكة أخرى، ولكن أولى مراتبها - بعد خلقها بتوفّر أسسها ومعدّاتها - كافية لصدق الإطلاق عليها؛ لتمكّن صاحبها من استنباط أيّة مسألة تعرض عليه، وإن أوجبت صعوبة له في بعضها؛ نتيجة لابتنائها على مقدّمات طويلة، يحتاج استيعابها إلى جهد.

والذي أخاله أنّ الخلط بين الملكة وإعمالها هو الذي سبّب الاضطراب في كلمات بعض أولئك الأعلام. والتجزيء في مقام إعمال الملكة يكاد يكون من الضروريات، بل لا يوجد في هذا المورد اجتهاد مطلق أصلاً. ودعوى امتناعه بهذا المعنى لا تخلو من أصالة؛ لامتناع إعمال الملكة في استنباط جميع الأحكام، حتّى ما لم توجد موضوعاتها بعد، كالأمور المستجدة لبشر عاديّ.

ومع غضّ النظر عن هذه الناحية، التزم صاحب الكفاية بوجوب التجزيء لا يخلو من وجه؛ لامتناع إعمال الملكة دفعة واحدة في جميع المسائل، بل لا بدّ في مقام استيعابها من التدرّج فيها.

وعلى هذا النحو من الخلط تنزل جملة أدلّتهم، ومنها: ما استدللّ به الأستاذ (عمر عبد الله) على لزوم التجزيء، بقوله: (لو لم يتجرّ الاجتهاد للزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع الأحكام. وذلك باطل قطعاً).

فقد سئل كثير من المجتهدين عن مسائل، فأجابوا عن بعضها، ولم يجيبوا عن البعض الآخر^(٥٧).

وهذه الملازمة إنّما تتمّ إذا أراد من الاجتهاد إعمال الملكة، ومن العلم بجميع الأحكام فعلية العلم، وإلاّ فمع الالتزام بكون الاجتهاد ملكة لا يلزم المجتهد العلم بمسألة واحدة، فضلاً عن جميع المسائل.

وكذا لو أردنا من العلم شأنيّة العلم، إذ لا مانع من أن يكون لصاحب الملكة شأنيّة العلم بجميع المسائل.

ومع تمامية الملازمة فاللازم لا يكون باطلاً؛ لما ذكره من سؤال بعض المجتهدين وعدم إجابتهم للجهل؛ لجواز أن يتسرّب الشكّ إلى اجتهادهم قبل أن يتسرّب إلى القاعدة.

فالأنسب تعليل بطلان اللازم بامتناع الإحاطة بجميع الأحكام عادةً.

والغريب أن يقع بعض القائلين بامتناع التجزيء بنفس المفارقة من الخلط بين

الملّكة وإعمالها. فالأستاذ (خلاف)، في الوقت الذي يعلّل فيه عدم إمكان التجزيء بقوله: (لأنّ الاجتهاد، كما يؤخذ ممّا قدّمناه، أهليّة وملكة يقتدر بها المجتهد على فهم النصوص، واستثمار الأحكام الشرعية منها، واستنباط الحكم في ما لا نصّ فيه، فمنّ توافرت فيه شروط الاجتهاد، وتكوّنت له هذه الملّكة لا يتصور أن يقتدر بها على موضوع دون آخر)^(٥٨)، يعود فيقع في المفارقة نفسها عندما يتمّ دليله، فيقول: (وقد يكون هادي المجتهد في أحكام الزواج مبدأً أو تعليلاً تقرّر في أحكام البيع، فلا يكون مجتهداً إلا إذا كان على علم تامّ بأحكام القرآن والسنة، حتّى يصل من مقارنة بعضها ببعض، ومن مبادئها العامّة، إلى الاستنباط الصحيح)^(٥٩).

وموضع المفارقة أنّ العلم بأحكام القرآن أو السنة إنّما يحتاج إليهما المجتهد في مجالات إعمال الملّكة، لا في مجالات تكوّنها.

على أنّ هذا التعميم في العلم لجميع أحكامهما لا يحتاج إليه حتّى في مجالات إعمال الملّكة، وإلاّ لتعذّر عليه استنتاج حكم واحد، أو تسرّع على الأقلّ. بل يكفي منه فحوصه عن مواضع الأدلّة من الآيات والروايات وغيرها في موضوعات الفقه والحديث، على نحو يحصل له الاطمئنان بكفاية ما وصل إليه لاستنباط الحكم الذي يريد استنباطه من أدلّته.

٨- [مراتب المجتهدين]

وتقسيم آخر للاجتهاد ذكره بلحاظ مراتب المجتهدين، وذكروا له أقساماً خمسة:

١- الاجتهاد المطلق، أو الاجتهاد المستقلّ

وحدوده (بأنّ يجتهد الفقيه في استخراج منهاج له في اجتهاده)، على نحو يكون مستقلاً في منهاجه، وفي استخراج الأحكام على هذا المنهاج، أو هو (كما يعبر العلماء مجتهداً في الأصول وفي الفروع)^(٦٠).

٢- الاجتهاد في المذهب

ويريدون أن يجتهد الفقيه المنتسب إلى مذهب معيّن في الوقائع على وفق أصول

الاجتهاد التي قرَّرها إمام ذلك المذهب.

(وقد يخالف الواحد منهم مذهب زعيمه في بعض الأحكام الفرعية، ومن هؤلاء: (الحسن بن زياد) في الحنفية، و(ابن القاسم، وأشهب) في المالكية، و(السيوطي، والمازني) في الشافعية)^(٦١).

وقد أطلق الأستاذ أبو زهرة على الفقيه من هذا القسم اسم (المجتهد المنتسب)^(٦٢).

٣- الاجتهاد في المسائل التي لا رواية فيها

ويُراد به أن يجتهد الفقيه في مسائل لا رواية فيها عن إمام المذهب وفق الأصول المجعولة من قبله، وبالقياس على ما اجتهد فيها من الفروع، ك (الخصّاف، والطحاوي، والكرخي) من الحنفية، و(اللمخي، وابن العربي، وابن رشيد) من المالكية، و(الغزالي، والإسفرائيني) من الشافعية)^(٦٣).

٤- اجتهاد أهل التخرّيج

وهو الاجتهاد الذي لا يتجاوز (تفسير قولٍ مجمل من أقوال أئمّتهم، أو تعيين وجهٍ معيّنٍ لحكمٍ يحتمل وجهين، فإليهم المرجع في إزالة الخفاء والغموض الذي يوجد في بعض أقوال الأئمّة وأحكامهم، ك (الجصاص وأضرابه) من علماء الحنفية)^(٦٤).

٥- اجتهاد أهل الترجيح

ويُراد به الموازنة بين ما يُروى عن أئمّتهم من الروايات المختلفة، وترجيح بعضها على بعضٍ، من جهة الرواية أو من جهة الدراية. كأن يقول المجتهد منهم: (هذا أصحُّ روايةً، وهذا أولى النقول بالقبول، أو هذا أوفق للقياس، أو أرفق للناس. ومن هؤلاء: (القدوري، وصاحب الهداية، وأضرابهما) من علماء الحنفية)^(٦٥).

[مناقشة القسمات الخماسية للمجتهدين]

وربّما يكون الأنسب، تبعاً لأصول القسمات، أن يوزّع الاجتهاد إلى قسمين:

(مطلق؛ ومقيّد). والمقيّد إلى الأقسام الأربعة المذكورة؛ لوجود قدرٍ جامع بينها، هو الاجتهاد المقيّد وفق أصول مذهب معيّن. وهذا الاجتهاد المقيّد هو القسيم للاجتهاد المطلق.

وفي حدود ما سبق أن ذكرنا، من أنّ الاجتهاد ملكة لا توجد لصاحبها إلا بعد توفّره على تلكم الخبرات والتجارب، ومعرفتها معرفةً تفصيليةً.

أو كما قلنا: إنّ الاجتهاد في الحقيقة لا يعدو الاجتهاد في أصول الفقه، مع توفّر بقية المقدمات، وهو مناط جملة الأحكام الآتية، من حرمة التقليد بالنسبة إلى المجتهد، ونفوذ قضائه، وجواز رجوع الغير إليه في التقليد، أو لزومه أحياناً.

قلتُ: في حدود ما ذكرناه فإنّ هذا التقسيم لا يصبح ذا موضوع؛ لبداية أنّ المجتهد المقيّد ليس مصداقاً للمجتهد بهذا المفهوم؛ لعدم توفّر المعرفة التفصيلية لأصول الفقه له؛ إذ مع توفّرها فيه وقيام الحجة لديه - مثلاً - على بطلان أصل من أصول إمامه كيف يسوغ له أن يعمل ذلك الأصل في مجال استنباط الحكم الشرعيّ، وهو يعلم بفساده؟!

وإذا لم يعمل، أو أعمل ما انتهى إليه اجتهاده، خرج عن كونه مجتهداً مقيّداً... على أنّ جميع ما ذكره للاجتهاد من تعاريف لا ينطبق على شيءٍ من أقسام المقيّد؛ لأخذهم العلم أو الظنّ أو الحجة على الحكم الشرعي في مفهومه. والمجتهد المقيّد في أقسامه الأربعة لا ينتهي باستنباطه - إن صحّ إطلاق الاستنباط على قسم منهم - إلى الحكم الشرعي، وغاية ما ينتهي إليه هو رأي إمامه، فعلاً أو تقديرًا، في كون ما انتهى إليه هو الحكم الشرعي - بحكم ما أعمل من قواعد هذا الإمام وأصوله.. أمّا العلم أو الظنّ بكونه حكماً شرعياً فإنّ هذا لا يحصل إلا لمن قامت لديه الحجة التفصيلية على ذلك، وهي لا تكون إلا للإمام نفسه، لا للمستنبط وفق قواعده وأصوله.

والحقيقة أنّ هذا التقسيم أشبه بتقسيم الشيء إلى: نفسه؛ وغيره. وما أحسن ما صنعه الأستاذ (خلاف)، من عدّ هذه الأقسام الأربعة في فصل (عهد التقليد) من كتابه (خلاصة التشريع الإسلامي)، بالرغم من إطلاقه كلمة (الاجتهاد) عليهم^(٦٦).

- يتبع -

الهوامش

- (١) نقلاً عن: أبي الوفا التفطازاني، دراسات في الفلسفة الإسلامية: ١٢٧.
- (٢) المصدر نفسه.
- (٣) مقدمة ابن خلدون: ٤٥٧.
- (٤) الأمدي، إحكام الأحكام ٤: ٢١٨.
- (٥) الكفاية ٢: ٣٤٧ (حاشية الرشتي).
- (٦) مصباح الأصول: ٤٣٤.
- (٧) أصول الفقه، الخضري: ٣٥٧.
- (٨) مصطفى الزرقا، مجلة حضارة الإسلام، العدد ٢: ٧.
- (٩) انظر: مصباح الأصول: ٤٣٤.
- (١٠) عبد الوهاب خلاّف، مصادر التشريع الإسلامي: ٧.
- (١١) الرسالة: ٤٧٧.
- (١٢) تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية: ١٣٨.
- (١٣) دراسات الأستاذ المحقق الخوئي في الأصول العلمية: ٥.
- (١٤) المحقق الشيخ محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول ٣: ٣. (الكلام للشيخ النائيني).
- (١٥) نقلاً عن: محمد يوسف موسى، الإسلام ومشكلاتنا المعاصرة: ٢٦.
- (١٦) مصادر التشريع في ما لا نصّ فيه: ٨.
- (١٧) أصول الفقه: ٣٦٣.
- (١٨) الخضري، أصول الفقه: ٣٦٦.
- (١٩) المصدر نفسه.
- (٢٠) فوائد الأصول ١: ١٤٢.
- (٢١) فرائد الأصول (الرسائل): ٣٧.
- (٢٢) المصدر السابق: ٣٦.
- (٢٣) الخضري، أصول الفقه: ٣٦٨.
- (٢٤) السيّد الخوئي، أجود التقريرات ١: ٢٠٦.
- (٢٥) المصدر السابق ١: ٢٠٥.
- (٢٦) فوائد الأصول ١: ١٤٥.
- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) السيّد الخوئي، أجود التقريرات ١: ٢٠٦.
- (٢٩) المصدر نفسه (الهامش).
- (٣٠) مستمسك العروة الوثقى ١: ٧٥.
- (٣١) المصدر السابق ١: ٧٨.
- (٣٢) أصول الفقه: ٣٦٨.
- (٣٣) المصدر نفسه.
- (٣٤) سلّم الوصول إلى علم الأصول: ٣٤٣.

- (٣٥) المصدر نفسه.
- (٣٦) المصدر نفسه.
- (٣٧) المدخل إلى علم أصول الفقه: ٣٨٩.
- (٣٨) المصدر نفسه.
- (٣٩) مصادر التشريع في ما لا نصّ فيه: ٩٠.
- (٤٠) مصباح الأصول: ٤٢٢.
- (٤١) مقدّمة ابن خلدون: ٤٤٤.
- (٤٢) الغدير ٥: ٢٩١.
- (٤٣) المصدر نفسه.
- (٤٤) التفتازاني الغنيمي، دراسات في الفلسفة الإسلامية: ١٢٢.
- (٤٥) الكفاية ٢: ٣٤٨، المطبوعة مع حاشية الشيخ الرشتي.
- (٤٦) المصدر نفسه.
- (٤٧) المراغي في رسالة الإسلام ٣: ٣٥٢.
- (٤٨) المصدر نفسه.
- (٤٩) المصدر نفسه.
- (٥٠) المصدر نفسه.
- (٥١) سلّم الوصول إلى علم الأصول.
- (٥٢) حاشية الرشتي على الكفاية ٢: ٢٥.
- (٥٣) المصدر السابق ٢: ٣٥٠.
- (٥٤) يشير إلى مَنْ أخذ الاستنباط في تعريف الأصول، ولم يعتبره من الملّكات، ومع ذلك التزم ببساطة ذلك الاستنباط.
- (٥٥) مصباح الأصول: ٤٢١ - ٤٢٢.
- (٥٦) الرشتي في شرح الكفاية ٢: ٣٤٢.
- (٥٧) سلّم الوصول إلى علم الأصول: ٣٤٢.
- (٥٨) عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه: ٢٦٢.
- (٥٩) المصدر نفسه.
- (٦٠) أبو زهرة، الإمام الصادق: ٥٣٧.
- (٦١) خلاّف، خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي: ٣٤٢.
- (٦٢) أبو زهرة، الإمام الصادق: ٥٣٧.
- (٦٣) خلاّف، خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي: ٣٤٢.
- (٦٤) المصدر نفسه.
- (٦٥) المصدر نفسه.
- (٦٦) راجع: خلاّف، خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي: ٣٣٩ - ٣٤٣.

مساحة الشريعة

دراسة في مجالات دور الفقه الإسلامي في الحياة

الشيخ أبو القاسم علي دوست(*)

ترجمة: وسيم حيدر

إن من بين أقدم الأبحاث، وأكثرها حضوراً في الأوساط الراهنة، البحث عن سعة الشريعة ومساحتها (بغض النظر عن مجال الدين ومحدودية خطابه). ومن هنا نبدأ مقالتنا هذه بسؤالين منفصلين عن بعضهما، وهما:

أ. ما هو مجال الدين (العالمي والخالد)؟ وما هي حدوده ومدياته؟

ب. ما هي المسائل التي يشتمل عليها مجال الشريعة (بوصفها جزءاً من الدين).

هل تشمل هذه الدائرة جميع أبعاد وشؤون البشر؟ وهل مساحة الشريعة من السعة بحيث لا يشدّ شيء عنها، وعليه فإنها لا تتسع لحضور العقلاء والعرف والتقاليد في إطار القانون، أم هناك من خارج مجال الشريعة جهات يمكن إدراج هذه الأمور ضمن إطارها؟ ثم بعد هذا التساؤل يأتي السؤال عن دائرة التعبد (التشريع الإلهي الذي لا يمكن إدراكه بواسطة العقل أو بناء العقلاء والعرف السائد بين الناس) وعدم التعبد في الشرعيات.

والنقطة التي يجب التأكيد عليها، قبل الإجابة عن هذين السؤالين، هي الشرح الفاصل بين السؤال الأول والثاني، وهو الشرح الذي غفل عنه بعض الذين كتبوا في هذا الموضوع.

(*) عضو الهيئة العلمية في مركز دراسات الفكر الإسلامي، وأستاذ بحث الخارج في الفقه والأصول في الحوزة العلمية في قم. له مؤلفات عديدة.

ففي السؤال الأول يقع السؤال عن رقعة الدين (المجموعة التي تشكل الشريعة بعض أجزائها)، وموقعها من زاوية مفهوم السؤال وتنظيم العلوم في «فلسفة الدين». وبعد افتراض خروج بعض شؤون حياة الإنسان عن دائرة ورقعة الدين لا يصحّ الحديث عن التشريع الإلهي أو إمضاء العرف أو بناء العقلاء أو أي أمر آخر من قبيل الشارع؛ إذ في مثل هذه الحالة لا يكون لحامل الدين رأي بشأن هذه الموارد، حتى يكون له تشريع وتأسيس خاص، أو أن يقيم ارتباطاً بتلك الشؤون من خلال إمضاء أو ردّ العرف والبناء أو أي قانون من قوانين العقلاء والناس.

إن إيجاد المبنى والتأسيس والتقنين بشأن هذه الأمور يدخل ضمن شؤون البشر، ولا يدخل ضمن شؤون الله. ولا بدّ من الالتفات إلى هذه الشأنية من خلال هذه العبارة الإنجيلية القائلة: «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»^(١).

وأما في السؤال الثاني فيقع السؤال عن حدود ورقعة الشريعة. وفي هذا السؤال يمكن افتراض شمول مجال الدين لجميع شؤون حياة الإنسان. ولكن السؤال عن حدود دائرة التشريع، أي هل أن الدين الناظر إلى جميع شؤون الناس مارس التأسيس والتشريع في جميع الأبعاد أم ترك جزءاً منها لإمضاء وتوشيح بناء العقلاء؟

في السؤال الثاني يقع السؤال عن مجال التشريع والشريعة (وبشكل طبيعي) عن الفقه، ويقع ضمن منظومة فلسفة الشريعة والفقه، دون أن تكون هناك إرادة للتعرّض إلى دائرة ومساحة الدين. والمطروح في هذه المرحلة هو البحث عن تشريع وإمضاء أنواع العرف والعادات ومقدار التعبد والإرشاد. وفي هذه المرحلة لا يقع الكلام حول حيادية الشارع، بل الشارع في كلتا الحالتين (أي في حالتي الردّ والإمضاء) يتخذ موقفاً، ويقع الكلام حول ثوابه وعقابه، ومن هنا يمكن نسبة بناء العرف أو ردّه إلى الشارع، واعتباره حكماً إلهياً.

إن الكلام السابق يضيق النطاق على الرؤية القائلة: «إن كتاب الله وأحكامه على صنفين: الأول: هي الأحكام الإلهية السماوية بالتشريع...؛ والثاني: هي الأحكام العقلانية الإمضائية الإسلامية...، ولا حكم لله في تلك الموارد. وسكوت الشرع في مقابل الأحكام العرفية العقلانية لا يوجب صحة إسناد تلك الأحكام إلى الله تعالى»^(٢)؛ وذلك لأن الحكم المتبلور بالتأسيس والإبداع من قبيل المشرّع يُنسب إليه،

كذلك الأحكام الإمضائية تُنسب إليه أيضاً. ومن الملفت في هذا الكلام أن المقسم هو «الأحكام الإلهية»، والأقسام هي «الحكم الإلهي؛ والحكم غير الإلهي». والذي يرتبط بهذا المقال هو المسألة المطروحة في السؤال الثاني، أي مع القول بفرضية شمول واتساع رقعة الدين لجميع شؤون حياة الناس يقع الكلام عن سعة الشرعية ومحدوديتها.

إن مسألة سعة الشريعة وحدودها قد شغلت علماء الدين منذ القدم، وقد حملت معها الكثير من الآراء المتنوعة. وقد تعرّض أبو محمد الفضل بن شاذان - وهو من علماء القرن الثالث الهجري - إلى هذه المسألة باختصار؛ إذ قال: «في القوم المتسمين بالجماعة المنسوبين إلى السنّة: إنا وجدناهم يقولون: إن الله لم يرسل النبيّ محمداً ﷺ بجميع ما يحتاج إليه الناس في أمر دينهم. ورُبّما لم يكن رسول الله يعرف ذلك؛ أو عرفه فلم يبيّنه لهم، وأن الصحابة من بعده وغيرهم من التابعين استنبطوا ذلك برأيهم، وأقاموا أحكاماً سموها سنّة، وأجروا الناس عليها، ومنعواهم أن يجاوزوها إلى غيرها»^(٣).

وقال الشافعي (٢٠٤هـ)، وهو من أئمّة الفقه عند أهل السنّة: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع». بيّد أن هناك من اعترض عليه، حتّى في ذلك العصر، قائلاً: «إن كان المراد من «الموافقة» عدم المخالفة كان كلامه صحيحاً؛ وأما إذا كان مراده من «الموافقة» وجود نصّ ودليل عامّ أو خاصّ من قبيل الشارع فلا يكون كلام الشافعي صحيحاً»^(٤).

وفي المرحلة المعاصرة يعتبر الكلام بشأن رقعة الشريعة أحد أكثر الأبحاث إثارة للجدل على الساحة. وعلى أيّ حال سنواصل البحث في هذا الشأن من خلال تتبع الأفكار المتنوعة، وأدلتها.

الرؤية الأولى في هذا الشأن تعبّر عن سعة دائرة التشريع، بحيث لا تكون هناك واقعة أو فعل إلاّ ولله فيها أحد الأحكام الشرعية التكليفية الخمسة، وهي: (الوجوب، والاستحباب، والإباحة، والكراهة، والحرمة). بل تذهب هذه النظرية إلى القول بجعل الحكم حتّى في المتلازمين، اللذين لا يحتاجان إلى جعل حكمين؛ لمجرد الدليل القائل بعدم إمكان خلوّ الواقعة من حكم^(٥). طبقاً لهذه الرؤية يجب في كل

حركة التماس حكمها من الشريعة مسبقاً، وربما كان الحد الأقصى لهذا النوع من فهم الشريعة في مذهب الحنابلة بين أهل السنة^(٦). رغم أن النصوص الشيعية - على ما ستتأتي الإشارة إليه لاحقاً - لا تخلو من جذور لهذه الرؤية.

أدلة هذه النظرية

إن أصحاب هذه الرؤية - التي نعبر عنها بـ «الرؤية الشمولية» - يسندون رؤيتهم إلى القرآن الكريم والسنة والعقل. وإليك نصٌّ في إثبات هذه الرؤية:

روى الصدوق، في كتاب إكمال الدين، عن عبد العزيز بن مسلم قال: «كنا في أيام علي بن موسى الرضا عليه السلام بمرو، فاجتمعنا في الجامع يوم الجمعة من بدء مقدمنا، فأداروا أمر الإمامة، وذكروا كثرة اختلاف الناس فيها، فدخلت على سيدي عليه السلام، فأعلمته خوضان الناس؛ فتبسّم عليه، ثم قال: يا عبد العزيز بن مسلم، جهل القوم وخدعوا عن آرائهم، إن الله - عز وجل - لم يقبض نبيه ﷺ حتى أكمل له الدين، وأنزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء، بيّن فيه الحلال والحرام، والحدود والأحكام، وجميع ما يحتاج إليه الناس كملأ؛ فقال عز وجل: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ٣٨)، وأنزل في حجة الوداع - وهي آخر عمره ﷺ - ﴿...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...﴾ (المائدة: ٣). وإذا أمعنا النظر بعين الإنصاف والعقل، سوف نقر بأن الله قد جعل الإسلام ناسخاً لسائر الأديان، وأنه يريد له البقاء إلى يوم القيامة، وقد وصف نبينا بأنه خاتم الأنبياء، وعليه يجب بطبيعة الحال أن يكون قد بيّن لنا جميع الأحكام، ولم يترك بيان شيء منها أبداً^(٧).

إن هذا المقال قد يكون أجمع ما كتب في إثبات هذه النظرية؛ استناداً إلى القرآن الكريم والسنة والعقل، في معرض إثبات جامعية وسعة مساحة الشريعة. وهناك من تحدّث عن هذه المسألة بصراحة أكبر؛ إذ يقول: «يجب أن تتدرج جميع أقوالنا وأفعالنا تحت واحد من الأحكام الخمسة، سواء ما كان منها حكومياً أو سياسياً، أو من العبادات أو المعاملات. قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩)^(٨).

إن النصوص والأدلة، ولا سيَّما الروايات، التي يمكنها أن تشكِّل سنداً لهذه الرؤية كثيرة جداً^(٩). وتبلغ دلالة بعض الأخبار حداً بحيث تُعدُّ القرآن الكريم وحده مبيِّناً لجميع ما يحتاجه الإنسان^(١٠)، وإن كانت هناك الكثير من الروايات التي ترى في القرآن والسنة معاً مبيِّناً لهذا الأمر، وليس القرآن الكريم وحده. (إن الكثير من روايات الأبواب المشار إليها في الأرقام السابقة تتكفَّل ببيان هذا الأمر).

ومن الجدير أن ندرك أن دلالة بعض الروايات تعتبر أن القرآن الكريم، أو مجموع القرآن والسنة، تبياناً لكلِّ شيء، وإن لم يكن هناك صلةً لذلك الشيء بحلال وحرام الشريعة. ومن هنا لا يمكن اعتبار مجال البيان وحده الذي يرسم حدود الشريعة والحلال والحرام، أو الأمور المرتبطة بهداية وسعادة الإنسان. (نقد على كلام العلامة الطباطبائي القائل: «إن القرآن المجيد لما كان كتاب هداية يهدي إلى صراط مستقيم، على أساس بيان حقائق المعارف التي لا غنى عن بيانها...، لم يفرط فيه في بيان كلِّ ما يتوقَّف على معرفته سعادة الإنسان، في دنياهم وآخرتهم...»^(١١)).

وفي ما يلي نستعرض رواية دالة على جامعية الشريعة. وفي هذه الرواية المعتبرة تحدث الإمام الصادق عليه السلام إلى أبي بصير في وصف (الجامعة)، قائلاً: «يا أبا محمد، وإن عندنا الجامعة، وما يدرهم ما الجامعة؟ قال: قلت: جعلت فداك، وما الجامعة؟ قال: صحيفةٌ طولها سبعون ذراعاً (بذراع رسول الله ﷺ)، وإملاه من فلق فيه)، وخطَّ علي عليه السلام بيمينه، فيها كلُّ حلالٍ وحرام، وكلِّ شيءٍ يحتاج الناس إليه، حتَّى الأرش في الخدش، وضرب بيده إليّ، فقال: تأذن لي يا أبا محمد؟ قال: قلت: جعلت فداك، أنا لك، اصنع ما شئتَ، فغمزني بيده، فقال: حتَّى أرش هذا»^(١٢).

إن نظرية الشمول بصدد العثور على دليلٍ عامٍّ أو خاصٍّ من الشريعة لكلِّ حركة أو سكون أو حادثة أو شأن، ولا ترى أيَّ اعتبارٍ ومشروعية لبناءٍ من العُرف أو تأسيس من الناس ما لم يحصل على إمضاءٍ خاصٍّ من قِبَل الشارع. قال بعض القائلين بهذه النظرية: «يجب عدم السماع لمقالة قائلٍ يقول: لا شأن لنا مع الدين، ولن نقوم بتغيير الصلاة والصوم، وإنما كلُّ ما نرومه هو تنظيم وتعديل الأمور السياسية والمدنية ودوائر الدولة فقط؛ فإن جواب هذا القول هو أن جميع هذه الأمور تتدرج تحت حكمٍ من أحكام الشريعة التي نزلت على النبي الأكرم ﷺ، وإن تجاوزها واعتبارها

منفصلة عن الشريعة يعني في حد ذاته التخلي عن حكم الله واتباع حكم الجاهلية»^(١٣).

وفي مقابل هذه الرؤية تقف الجماعة القائلة بعدم شمولية الشريعة. إن أصحاب هذه النظرية، رغم اتفاقهم على عدم شمولية الشريعة، إلا أنهم يختلفون فيما بينهم في تحديد دائرة الشريعة. ويمكن في الحد الأدنى تقسيمهم في هذا الشأن إلى ثلاثة أقسام:

١. الجماعة التي تحصر دائرة الشريعة بالأخلاق الفردية والعبادات، وتعتبر جميع المعاملات والمسائل الاجتماعية والسياسية وغيرها خارجة عن حدود الشريعة، وقالت بعدم وجود رأي للشارع في هذه الأمور. فالعقلاء هم الذين يؤسسون القوانين والقواعد في هذه الموارد، وأقصى ما يمكن للشارع أن يقوم بشأنها هو إمضاء هذه التأسيسات. إن هذه الجماعة تنكر حتى البيان الأصولي العام والأخلاقي في هذا الشأن أيضاً، وإذا تمت الإشارة في الآيات والروايات إلى أصل فقد اعتبرت هذه الجماعة ذلك عائداً إلى عصر صدور هذه الأدلة، ولذلك لا يصح. من وجهة نظرهم - توظيف تلك النصوص في العصور اللاحقة. يمكن اعتبار العبارة التالية ناظرة إلى هذه الرؤية: «أرى أن تلك المنظومة القائمة على الروايات هي منظومة إرشادية، وليست مولوية، بمعنى أنها إرشاد إلى منهج العقلاء... إن الشارع في ما يتعلق بمسائل من قبيل: المعاملات يلعب دوراً إمضائياً، لا دوراً تأسيسياً»^(١٤). وفي الرسالة التي كتبها فروغي - على ما يبدو - إلى الفقيه الكبير الشيخ عبد الكريم الحائري، بشأن حادثة نزع الحجاب، يقول: «إذا كان رأي سماحتكم يخص الثياب والقلنسوات فهو أمر يدعو إلى العجب؛ إذ تتحدثون عن موافقة ومخالفة هذا النوع من الأمور لأحكام الشرع المقدس»^(١٥).

في المرحلة الراهنة يتم التبليغ لفكرة الانعزال - تبعاً للغرب - على مساحة واسعة من العالم، ولا سيما في إيران. وسوف نطلق على هذه الرؤية في الأبحاث الآتية مصطلح «نظرية الانعزال».

٢. الجماعة التي تقول: إن بيان الأصول العامة والكلية يكون من قبل الشارع، والمسائل الشكلية والجزئية خارج دائرة الشريعة. انظر إلى النص التالي: «في ما يتعلق بالنظام المعيشي والاقتصادي الذي يختاره الناس، وما هو النموذج الذي يؤسسون عليه

نظامهم؟ نجد الشارع قد ترك الأمر إلى الناس أنفسهم، وحتى الشريعة نفسها قالت: على الناس أن يضعوا أصول المقررات والقوانين بأنفسهم. وبطبيعة الحال حدّد الشارع إطاراً لذلك؛ كي لا يكون في تجاوزه ظلماً على أحد... إن مفهوم الحرية يحظى بأهمية خاصة في الإسلام. ومعنى الحرية هو أن يقوم الناس بأنفسهم باتخاذ القرارات في ما يتعلّق بشؤون حياتهم الخاصة... ولكن لو تمّ ترك الأمور إلى الناس أنفسهم بالمطلق، دون تحديد إطار لهم في ذلك، ربّما بادر كل شخص إلى رسم الأطر والحدود على وفق هواه، ولربّما أدّى ذلك إلى هضم حقوق الآخرين، وتضييع حقوق الضعفاء... ومن هنا عمد الشارع المقدّس إلى تأسيس أصل اجتماعي مهمّ، حيث قال تعالى: ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٩) ^(١٦).

طبقاً لهذا القول تكون الشريعة الإسلامية مبيّنة للأطر والأصول الأخلاقية والقيميّة العامة، من قبيل: الرحمة والعدالة والحرية. وأما خارج هذا الأصول لا يكون للشارع المقدّس من دور سوى إمضاء بناء العقلاء. والعبارة التالية تبين وتوضّح بدورها هذا الرأي أيضاً: «إن أغلب نصوص باب السياسات في الكتاب والسنة ليست ناظرة إلى الأسئلة التي نطرحها اليوم حول القوانين الجزائية أو الحكومية وما إلى ذلك، ومن هنا تكون دلالتها على أحكام العصر الراهن منتفية. وعلى هذا الأساس فإن جميع هذه الأمور تندرج ضمن منطقة الفراغ، وتقتصر دلالتها على حدود الدلالة على عنصر «العدالة» و«الرحمة»، ولا تكون فيها دلالة على أحكام معيّنة ومحدّدة، ولذلك تقع المسؤولية علينا من خلال ترتيب الآثار على تلك الدلالة المتناسبة مع الحقائق الاجتماعية والسياسية والصناعية والمعرفية للعصر الراهن، لنؤسّس منظومة جزائية وقوانين حقوقية تلبي الأهداف المذكورة أعلاه في المرحلة المعاصرة» ^(١٧).

وقد عمد البعض من خلال الفصل بين «النظرية السياسية» و«التعليمات السياسية» إلى بيان هذا الرأي على النحو التالي: «هناك من المفكرين المسلمين من ينكر وجود نظرية سياسية في الكتاب والسنة، ويعتبرون ذلك غير متناسب مع شأن ومهمّة هذين المصدرين. يرى هؤلاء أن هذه المصادر إنما تحتوي على «تعليمات سياسية»، ولا تشتمل على «نظرية سياسية». إن هذه المصادر تبين تعليمات ترتبط بمساحة أبعد من الحياة الفردية، أي الحياة الاجتماعية والقرارات السياسية، وتضع

بشأنها تكاليف محدّدة، إلّا أن هذا شيءٌ، وبيان نظرية سياسية شيءٌ آخر^(١٨).
إن هذا الكلام يعتبر بيان التعليمات الاجتماعية والسياسية والإرشادات العامة (في إطار أخلاق السلاطين والحكّام، وآداب المعاشرة والعلاقات بين الناس ومختلف الشعوب والأمم، على سبيل المثال) من وظائف وشؤون الشارع، وأما تقديم نموذج خاص للحكم أو الحياة الاجتماعية فهو خارج دائرة الشريعة.
وهناك مَنْ قال صراحةً بأن تدخّل الشارع في هذه الموارد لا يتناسب مع مقامه ومنزلته، وأنه يؤدّي إلى انتهاك حرمة الشارع. وسوف نعبر عن هذه الرؤية في الأبحاث القادمة بـ «نظرية الإبهام».

أدلة هذه النظرية

يمكن إسناد هذه النظرية إلى الوجوه التالية:
أولاً: إن الشريعة الخالدة لا يمكن أن تقدّم برنامجاً لجميع الأحداث والوقائع؛ فإن تدخّل الشارع في جزئيات وتفصيل الأمور - بالإضافة إلى عدم انسجامه مع عظمة مقامه - يؤدّي إلى ظهور شبكة مغلقة ومتصلّبة لا يمكن لها أن تواكب المتغيّرات والتحوّلات الاجتماعية، أو تتسجم مع التقدّم والتكامل البشري. إن الشريعة الواقعة خلف سدّ منيع لا تستطيع التعاطي مع المعارف البشرية، أو هداية الإنسان في إطار التحوّلات الاجتماعية والإنسانية، إلّا أن بيان الأصول والقيّم العامة، ضمن هداية الإنسان إلى أهدافه السامية ومصالحه، يبقى يده مفتوحة في تأسيس القواعد والأعراف والتقاليد.

لقد تمّ في هذا الدليل الاستناد إلى عنصرين لإثبات المدّعى، وهما: «الضرورة»؛ و«الحكمة». إن ضرورة التناغم مع تحوّلات ومتغيّرات الشؤون البشرية تقتضي بالمقنّن والمشرّع الحكيم أن يعمل على بيان ورسم الخطوط العامة والقيميّة، ولا يتعرّض إلى التفاصيل والجزئيات.

وثانياً: إن الوجه الآخر الذي يمكن أن يكون سنداً لهذا الرأي هو انسجام هذا النوع من التخطيط والتشريع (اعتبار الخطوط العامة هي الهدف) مع مقاصد وأهداف الشريعة؛ فحيث يمكن للشارع أن يضمن مقاصده من خلال رسم الأطر والخطوط

العريضة ما هي الحاجة إلى قيامه بالتشريع في جزئيات وتفاصيل الأحداث أيضاً؟ إن المعقول هو أن يقوم المقنن بترك ما هو خارج البرنامج العام إلى عُرْف الناس وعقولهم، بل ويجيز لهم حتى تسمية تقاليدهم وأعرافهم بأنها «برنامج شرعي وسياسة إلهية». وقد جاء في كلام منسوب إلى ابن قَيِّم [الجوزية] أنه قال: «إن السياسة الشرعية لا تعني بالضرورة التطابق مع أحكام الشريعة الصريحة. فكل خطوة تعمل من الناحية العملية على تقريب الناس من الصلاح، وإبعادهم عن الفساد، تشترك في هذه السياسة الشرعية، حتى إذا لم يرد تصحيحها من قِبَل النبي الأكرم ﷺ، ولم يقررها الوحي الإلهي»^(١٩).

إن هذا الوجه يقوم على «عدم احتياج» المقنن في هداية البشرية وتحقيق أهدافه إلى تشريع آخر غير تشريع الأصول العامة والكلية، دون أن يريد الاستفادة من عنصرٍ مثل: عنصر «الضرورة».

وثالثاً: تمّ إسناد هذه النظرية إلى بعض الروايات أيضاً، أو يمكن لها أن تكون مستنداً (في الوهلة الأولى)، وهي روايات من قبيل:

- قال رسول الله ﷺ: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»^(٢٠).

إن هذا الحديث يدلّ على إذن الشارع للناس في تأسيس الأصول والقواعد التي تتعلق بحياتهم^(٢١).

- روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إن الله تعالى حدّ لكم حدوداً فلا تعتدوها، وفرض عليكم فرائض فلا تضيعوها، وسنّ لكم سنناً فاتَّبِعوها، وحرّم عليكم حرماً فلا تنتهكوها، وعفا لكم عن أشياء؛ رحمةً منه من غير نسيانٍ، فلا تتكلفوها»^(٢٢).

يمكن اعتبار موارد العفو هي الأمور المرتبطة بحياة الناس.

٣. الفئة الثالثة من القائلين بالمحدودية النسبية لحدود الشريعة هم الذين يقولون بالمحدودية المذكورة، ويرؤن خطأ القول بنظرية الشمولية على النحو المتقدم ويعتبرونها متطرّفة؛ ولكنهم قالوا في الوقت نفسه ببطلان تحديد دائرة الشريعة بالأخلاق الفردية والعبادات (من المجموعة الأولى)، ونظرية الحصر والتحديد ببيان الأصول العامة والقيمية (من المجموعة الثانية) أيضاً. تذهب هذه الفئة إلى الاعتقاد

قائلة: على الرغم من عدم وجوب أن يكون للشارع حكمٌ لكل حركة وبرنامج وخطوة، وتقديم سند في هذا الشأن، إلا أن الأسناد الشرعية المتوفرة (الأعم من النقلية والعقلية) لم تكتفِ ببيان الإرشادات العامة ورسم الخطوط العريضة وبيان الأصول الأخلاقية، بل بيّنت العديد من القضايا (حتى في غير العبادات)، دون أن تتعلق بزمان أو مكان أو جماعة بعينها.

إن دائرة العبادات في هذه الرؤية تكتسب في الغالب صبغةً تعبديّة، ولا مجال فيها لأعراف وتقالييد الناس. إن دائرة العبادات على المستوى الكمّي والكيفي هي - في الأساس - ما تمّ تشريعه، بمعنى أن الناس لا شأن لهم في مقابل العبادات؛ كي يقال: هل العبادات المشروعة تشمل جميع تلك الشؤون أم أن بعض تلك الشؤون خارجة عن مجال الشريعة؟ وكأنّ الإنسان ينتظر وصول أمرٍ من الله في سياق مناجاة وعبادة الله سبحانه وتعالى؛ كي يعثر في هذا الشأن على علقٍ ويعمل بها. وبطبيعة الحال من الممكن للإنسان بمقتضى العقل والفطرة أن يمارس أصل المناجاة، أو يقوم - بمقتضى العادة أو الذكريات المتبقية عن الأديان السابقة - بحركة أو شكل خاص على شكل مناجاة وعبادة، ويعمل الشارع على إمضائها. وأما في شريعة الإسلام - التي هي محور حديثنا - فعلى الرغم من تحقق هذا الأمر، حدث من التغيير في جزئيات وتفاصيل وشرائط العبادات الممضاة، من قبيل: الصلاة والصوم والحجّ، بحيث أضفت على هذه العبادات صبغة التأسيس. مع أن كلامنا في إطار العثور على أسس الناس وتأسيسات العقلاء. وغير التعبّد في العبادات، وإمضاء الشارع في العبادات التي ورثها من الأديان السابقة، لا يتنافى مع هذا الكلام. وبطبيعة الحال إن القول بخروج العرف والعقلاء والعقل عن دائرة العبادات، والقبول بما حدّد الشارع في هذه الدائرة، قلّمًا تمّ تناوله بالبحث والنقد داخل إطار الدين. وإن النقد من خارج إطار الدين لهذه الشؤون وإن كان ممكنًا - بل واقعًا -، إلا أنه لا صلة له بموضوع بحثنا. وعلى هذا الأساس نواصل هذا البحث - كما كان يقتضيه فضاء الأبحاث والأمثلة حتّى الآن - من خلال التركيز على غير العبادات، أي مختلف شؤون حياة الإنسان، من قبيل: المعاملات، والاقتصاد، والسياسة، والحكم، وما إلى ذلك. ونواصل البحث ونختمه عبر مرحلتين، وهما:

١. التوضيح والبيان الأدقّ والأوضح لهذا الرأي الأخير، الذي نعبر عنه بـ «الرأي

المعتدل».

٢. إثبات هذا الرأي، بعد نقد سائر الأفكار، ودراسة المسألة من زاوية العقل والتجربة والنصوص الدينية.

المرحلة الأولى: توضيح الرأي المعتدل

على الرغم من إشباع هذه المرحلة بالبحث والنقاش إلى حد كبير، فإننا سنعمل - بدافع المزيد من التوضيح وبيان هذه الرؤية بشكل أفضل - على مواصلة البحث من خلال استعراض النماذج والأمثلة المستحصلة من هذه النظرية:

- تحدّث السيد حسن المدرّس، في كلامه عن (قانون أصول المحاكمات الجزائية)، المصادق عليه سنة ١٣٢٠هـ ش (١٩٤١م)، قائلاً: «لقد سعيْتُ في حدود الإمكان إلى العمل على وضع القوانين الجزائية بحيث توافق الشرع، وأن لا تكون الموارد الخاصة بالأمر الإداري مخالفةً للموازين الإسلامية»^(٢٣).

إن القوانين الحكومية لا صلة لها بالأحكام والتكاليف الشرعية، ولا تتعارض أو تتزاحم مع قواعد التشريع، أصلاً وفرعاً، بأيّ وجهٍ من الوجوه، بل هي دائماً من قبيل: تعيين الموضوعات (التعبير بـ «المصادق» هو الصحيح، وليس بـ «الموضوع»). وعليه فإن صحة ولزوم الكبرى المتمثلة بالحفاظ على ببيعة الإسلام وبقاء الطريقة الجعفرية ليس موضع شبهةٍ من أحد. وأما الصغرى المطروحة حالياً بمقتضى هذا الزمن، وما هي العلوم والمعارف والأسباب والآلات التي لها دخلٌ أكثر في بقاء الطريقة الجعفرية؟ فهي أمورٌ داخلية في الموضوعات. وإن المصادقة عليها ترتبط برؤية وإدارة القادة من علماء الشعب، وعائدة إلى مصادقة المفكرين وعقلاء البلد من ذوي الخبرة والاطلاع في الشؤون السياسية والمدنية^(٢٤).

جاء في المادة رقم ١٦ من قانون العقوبات الإسلامية، المصادق عليه في الشهر التاسع (شهر آذر) من سنة ١٣٧٠هـ ش (١٩٩١م)، ما يلي: «إن (التعزير)، تأديباً أو عقوبةً، لم يردّ تحديد نوعها ومقدارها في الشرع، وتمّ تركها لرأي الحاكم، من قبيل: الحبس والعقوبة المالية والجلد، ومقدار الجلد يجب أن يكون أقلّ من مقدار الحد».

وجاء في المادة رقم ١٧: «إن (العقوبة الرادعة)، تأديباً أو عقوبة، يتمّ تحديدها من قِبَل الحكومة من أجل الحفاظ على النظم ومراعاة مصلحة المجتمع في مقابل التخلف عن القرارات والأنظمة الحكومية، من قبيل: الحبس والعقوبة المالية وإغلاق المحال التجارية أو رخصة مزاولة التجارة وما إلى ذلك. وإن المدرسة والنظرية الاقتصادية في الإسلام تشتمل على جهتين وناحيتين، وهما: جهة مضمونة من ناحية التشريع الإسلامي بشكلٍ منجزٍ وقطعي وغير قابلٍ للتغيير؛ والجهة التي تسمّى بـ «منطقة الفراغ»، حيث لا يوجد قانونٌ خاصٌّ في التشريع الإسلامي، وإن الدولة أو وليّ الأمر هو الذي يتكفّل بوضع القوانين والتشريعات فيها بما يتطابق والمصالح والظروف الخاصة الحاكمة من جهةٍ، وبما يتطابق مع الأهداف الاقتصادية العامة للإسلام من جهةٍ أخرى»^(٢٥).

وكما تلاحظون، ويُستفاد من النصوص السابقة، إن عدم مخالفة الشريعة - في التفكير المعتدل - يكفي في قبول الأعراف والقوانين الموضوعة من قِبَل البشر. في هذه الرؤية يتمّ النظر إلى الكثير من الأبنية والتأسيسات التي يضعها الناس والعقلاء بوصفها مصاديق لِكُلّيّ وعامٍّ له في الشريعة حكمٌ ثابت ولا يقبل التغيير. ومن هنا لا ضرورة لإصدار الشارع حكماً خاصاً لتلك المصاديق، وأن يقدم الفقيه سنداً لها. يوجد في هذه الرؤية منطقة فارغة من الجعل والتشريع الخاص، حيث يعمل الحاكم بملاحظة العناصر المقررة من قِبَل الشارع على وضع القوانين والتشريعات. وبطبيعة الحال إن ما ذكرناه حتى الآن من هذه الرؤية يمكن اعتباره تفسيراً مشهوراً ومعروفاً عنها، بيدَ أنني أرى أننا إذا أردنا الوصول إلى الواقع والفكرة الخالصة، ومن دون أيّ إفراط وتفريط في فهم وبيان دائرة الشريعة، يجب أن نأخذ بعض الأصول بنظر الاعتبار، وهذه الأصول هي:

١. خلُوُ الواقعة من حكمٍ أمرٍ ممكن وواقع، بل واجبٍ وضروري. ليس هناك من الناحية العقلية دليلٌ يحتمُّ على المقتنّ والشارع أن يجعل حكماً لكلِّ حركةٍ وفعل وانفعال اختياريٍّ، بل حيث إن جعل الحكم على شكل عمل من المقتنّ يجب أن لا يكون لغواً وعبثاً، لا يمكن تصوُّر جعل حكم للحركات غير المتناهية (مهما كان ذلك الحكم) على نحو عامٍّ، وفي وقتٍ واحد.

وعلى هذا الأساس فإننا لا نعتقد بالتقسيم الخماسي للأحكام التكليفية، ولا نرى «الإباحة» شيئاً سوى عدم الأحكام الأربعة. كما نرى أن الأدلة التي تدلّ على إباحة الأشياء مبيّنة لنفي الأحكام الأربعة، وليست مبيّنة لجعل التساوي بين الفعل والترك (الإباحة)؛ إذ إن جعل الحكم يجب أن يكون بدافع التحريك وإيجاد الحافز، ومثل هذا الأثر لا يترتب على جعل الإباحة. وبعبارة أخرى: إن مؤدّى أدلة الإباحة هو الإخبار عن عدم الاعتبار والحكم، وليس إنشاء الحكم^(٢٦).

٢- إن النصوص الواردة عن القرآن وسنة المعصوم^{عليه السلام} قد تمّ تقسيمها باعتبارات متنوعة. وهذه التقسيمات هي:

- النصّ المبيّن للحكم الإلهي (الأوّل أو الثانوي)؛ والنصّ المبيّن للحكم الولائي أو الحكومي أو القضائي (وهذا من أروع الأبحاث المرتبطة بأصول الفقه، حيث يشتمل على رؤية علمية ومنضبطة إلى النصوص من جهة التقسيمات المذكورة في النصّ. وللأسف الشديد إن هذا البحث يسلك أشدّ مراحل الابتدائية في هذا العلم، بحيث يتمّ الاكتفاء بذكر بعض النصوص الأصولية على مستوى الإشارة فقط إلى بعض الأقسام فقط، من دون بيان ضابطة واضحة. وعلى الأجيال القادمة أن تتناول هذا البحث المؤثر في الاستنباط، وتعمل على إشباع نصوصه وهوامشه بالدراسة والتقيب).

- القضية الدالة على الحكم المولوي، والقضية الإرشادية.

- الدليل الحاكي عن الحكم الشرعي، والدليل الهادي إلى الأساليب التنفيذية والعملية. (يرى كاتب هذه السطور أن بعض الروايات - ولا سيّما روايات باب الديات، والتي تتحدّث عن أحكام أمير المؤمنين^{عليه السلام} - ناظرة إلى تنفيذ الحكم الشرعي، وتتنظر أحياناً إلى أفضل الوسائل في التنفيذ، وليست مبيّنة للحكم الشرعي. ومن هذا القبيل: الروايات الدالة على اعتبار نظر الخبيرين العدلين الذكرين في التقييم، وهناك شواهد على هذا الكلام).

- السند الدالّ على القضية الحقيقية والكلية، والسند الدالّ على القضية الخارجية والجزئية.

- الأدلة الدالة على الأوامر التشريعية والتقنينية والمبيّنة للضرورات والمحظورات،

والأدلة الدالة على الوجود والعدم. (إن بعض الأدلة - ولا سيما الأدلة المبيّنة للخواص الطبيعية لبعض الأشياء والأعمال، وتتم استفادة الاستحباب أو الكراهة منها - تبين الأمر التكويني، دون أن تكون سنداً لجعل الحكم الشرعي، حتى إذا كان ذلك في إطار الاستحباب أو الكراهة).

- الآيات والروايات المبيّنة للحكم، والآيات والروايات المبيّنة للمقاصد. (إن أسلوب وعُرف الفقهاء في الاستنباط يقوم على أن بعض النصوص تبين حكم وسند اكتشاف الحكم الشرعي، إلا أن تعاطيها مع بعض النصوص ليس كذلك. يمكن المقارنة ما بين ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و﴿المؤمنون عند شروطهم﴾؛ وبين ﴿اعملوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ و﴿إنما بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ﴾. إن للقاعدتين الأوليين حضوراً واسعاً في استنباط الأحكام والنصوص الفقهية، وأما النصان الأخيران فليسا كذلك. إن التوجيه الفتي لهذا الاختلاف يكمن في أن المجموعة الأولى في تفكير الفقهاء مبيّنة للحكم، خلافاً للمجموعة الثانية التي لا تمثل نصاً تشريعياً، وإنما تبين المقاصد العامة للشريعة. إن هذا الشرح، وإن أمكن النقاش في مثاله وصغراه، يمثل واحداً من الضرورات في الاجتهاد، حيث يجب على الفقيه أن يأخذه بنظر الاعتبار).

- النصوص المبيّنة للأحكام والمقرّبات، والمبيّنة لمناطات وعلل الأحكام. (إن النص المبيّن للحكمة والمقرّب للحكم لا يصلح للاستناد في غير موره، أما النصّ المبيّن للتعليل فيمتلك هذه الصلاحية. وفي علم أصول الفقه تمت الإشارة إلى الاختلاف الثبوتي بين الحكمة والعلة، أما الضابطة الإثباتية للدليل المبيّن للعلة والحكمة فقلماً تم إخضاعه للبحث، وهو بحث في غاية الضرورة).

لا شك في أن الحديث عن دائرة الشريعة، وحدود اختيارات الناس واعتبار أعرافهم وتقاليدهم في هذا الشأن، لا يمكن أن يأتي دون ملاحظة هذه التقسيمات في النصوص الشرعية. هل مدعي الفقهامة والاستنباط، الذي يعتبر جميع النصوص الموجودة في غير العبادات (باستثناء عدد لا يتجاوز الأصابع) حاملاً لحكم إلهي مولوي، ويرى القضايا بشكل عامّ قضايا حقيقية، والذي لا يحمل مثل هذه الرؤية تجاه النصوص، ويذهب في بعض الأحيان إلى حد الإفراط في تصوّر القضايا الدينية تاريخية وناظرة إلى الشرائط الخاصة لصدور هذه النصوص، يصلان إلى رؤية واحدة

بشأن بيان مجال الشريعة؟! لا شكَّ في أن الأمر ليس كذلك. إن هذا الأصل يثبت أن على الفقيه الذي يدعي استنباط واستكشاف الشريعة من الأسانيد أن يعمل على تصنيف النصوص على أساس ضوابط واضحة وفنيّة، ويقوم بتحديد النصوص بما يتطابق مع الاعتبارات والتقسيمات التي تقدّم ذكرها، ويفصل بين الأدلة المبيّنة للحكم الإلهي الأبدي عن غيره؛ ليصل بعد ذلك إلى التعيين الدقيق لمجال الشريعة، ويمارس عملية الاستنباط.

والمفصّل أن هذا التقسيم والتعيين المذكور وإن كان يستند على نحو الإجمال والارتكاز إلى رؤية الفقيه بشأن مجال الشريعة، إلّا أن هذا الاستناد لا يؤدّي إلى الدوّر المحال، وإخفاق الفقيه في فهم مجال الشريعة أو تقسيم النصوص. وفي الحقيقة إن الوصول إلى الفهم الدقيق والتعيين التفصيلي لمجال الشريعة يتوقّف على تقسيم الأسناد والمدارك بما يتطابق مع التقسيمات التي تقدّم ذكرها. وإن التقسيم المذكور يتوقّف على الفهم الإجمالي والارتكازي لمجال التشريع، وهو الفهم الذي يتمّ الحصول عليه من الأنس بنصوص الدين ومصادره. (إن الذي تمّ بيانه في هذا الأصل يثبت مدى ما يحتاج إليه الاستنباط وفهم وبيان مجال الشريعة من التخصّص والدقّة والأنس بالنصوص وأقسامها، ومدى الاعتباطية في مؤلّفات بعض الكتاب المُكثّرين في هذا الشأن، وسذاجة النتائج والثمار المترتبة على أفكارهم).

٣. على ما هو مستفاد من أسلوب وعُرف الشارع المقدّس، وما سنعمل على إثباته في البحث عن ترسيخ هذه الرؤية في المرحلة اللاحقة، فإن الأصل الحاكم على فعل الشارع في غير العبادات يقوم على الإمضاء وتصحيح ما عليه الناس من البناء، إلّا إذا ثبت خلافه بالدليل المعتبر. يمكن لهذا الأصل أن يكون مرجعاً لرفع التردد في حالة الشك؛ كما له تأثير جذريّ في نظرة الفقيه إلى الأدلة والأسناد الشرعية المتوفرة. إن هذه الرؤية لا تنظر إلى مجال المعاملات وغير العبادات (في الكثير من الموارد في الحدّ الأدنى) بوصفه مجالاً لتأسيسات الشرع، ويؤمن بحضور الشارع في موقع إمضاء وتصحيح أبنية العُرف. إن الاعتقاد بهذا الأصل اعتقاد معتدل يبتعد عن الإفراط في إنكار مطلق التأسيس من ناحية الشارع في غير العبادات، وعن التفريط في القول بتعبديّة مطلق الأدلة في غير المعاملات.

وعلى الرغم من أن الأصل الحاكم على التشريع الإسلامي في غير العبادات قائمٌ على الإمضاء وعدم التعبد، لا يمكن لهذا الأصل في موارد وجود الدليل الخاص على التشريع غض الطرف عن الدليل، والإصرار على الإمضاء وتصحيح ما عليه بناء العرف والناس. إن الأصل في نظرة الشارع إلى بناء الناس وتأسيسات العقلاء - بمقتضى هذه القاعدة - هو «التصحيح والتكميل»، دون «التبديل والتغيير».

٤- رغم تأكيد الإسلام على حصرية حق التشريع بالذات المقدسة لله تعالى، ومصادقة العقل بدوره على هذا التأكيد أيضاً، لا يمكن أن ننكر أن تعيين مؤسسة أو مؤسسات للتقنين والتشريع تعمل - بالالتفات إلى الأطر والمقاصد العامة للشارع وبلحاظ الظرفيات والمصالح - على التقنين والتشريع يُمثل جزءاً من التشريع الإلهي أيضاً. إن القبول بمؤسسة أو مؤسسات تشريعية - بالشكل الذي تقدم ذكره - أمر لم ينكره فقيهٌ وأصوليٌ خبير بالمعارف الدينية والأسناد الشرعية ومقتضيات الحياة البشرية.

٥- إن من بين الأصول ذات التأثير الكبير في فهم وتحديد مجال الشريعة، ومقدار تأسيس وإمضاء الشارع، وقبول أو ردّ العرف والتقاليد وبناء العقلاء، هو «حجية العقل» في الشريعة الإسلامية. وإن الفقهاء والأصوليين قاطبةً - (وإن التعبير بـ «قاطبة» تعبيرٌ يدعو إلى التأمل ومخالف لما هو شائع على الألسنة)^(٢٧) - قد قبلوا بحجية العقل ومدركيته في كشف الشريعة. ومن ناحية أخرى إن جذور وأسس الكثير من موارد العرف وبناء العقلاء ناشئة من إدراك العقل والقوة الرياضية والمصلحية لدى الناس، وعليه فإن إدراك المصالح والمفاسد (في غير العبادات) ممكنٌ بالنسبة إلى العقلاء، وإذا كان هناك بناءً أو قاعدة يتم تأسيسها على أساس إدراك العقل، وتقييم ملاكات المصالح والمفاسد، لا ينبغي الشك في إمضاءها من قبل الشارع، ولا حاجة إلى توسيع دائرة تأسيس الشريعة في هذه الموارد.

يبدو - بالالتفات إلى هذا الأصل - أن التعبير بـ «الفراغ القانوني» و«منطقة الفراغ»، الوارد في كتابات بعض المفكرين، ليس دقيقاً؛ (هناك مَنْ قال: «من الأنسب استبدال مصطلح «الفراغ القانوني» بـ «اختيار الجعل القانوني لولي الأمر في إدارة الحكم والدولة»)^(٢٨). وبطبيعة الحال هناك موارد لما يصطلح عليه بالفراغ من القانون،

ومنطقة الفراغ من التشريع الأبدى، والفراغ من وجود النص والدليل الخاص، ولكن ليس هناك ما هو فارغ من مطلق القانون. فهي المنطقة التي تعمل فيها المؤسسة التشريعية بواسطة أحد الحجج والأدلة المعتبرة عند الشارع - ونعني به العقل - بمهمة التقنين والتشريع، وحيث إن هذه المؤسسة تستمد من العقل، والعقل أحد الأدلة المعتبرة في عملية الكشف، يمكن لنا أن ننسب الاعتبار والحكم الناتج من هذا المسار إلى الشارع، واعتباره «حكماً شرعياً» أو «مطلوباً للشارع».

والنتيجة الأخرى المترتبة على هذا الكلام هي أنه ليس من الضروري التعبير بـ «الموافق للشرع» و«غير المخالف للشرع» - على ما هو وارد في بعض كتب المتقدمين، ويستفاد منه في المرحلة الراهنة من قبل البعض -؛ إذ إن الذي يجب أن يتّصف بـ «عدم مخالفة الشرع» إذا كان ناشئاً عن العقل الرياضي والمصلحي لماذا لا يتّصف بـ «موافقة الشرع»؟ إن القائلين بتعدد هذين العنوانين، والفصل بين «الموافق للشرع» و«غير المخالف للشرع»، كأنهم قالوا بأن الشرع هو القرآن والسنة فقط، وأرادوا بالموافق للشرع ما وافق القرآن والسنة، وتوصلوا إلى هذين العنوانين والفصل بينهما؛ في حين أن إدراك العقل جزءاً من الشرع أيضاً، والذي يوافق العقل يُعدّ موافقاً للشرع أيضاً. أفليس القرآن والسنة يصرّان على اعتبار المدركات العقلية - التي تشكّل بعض موارد بناء الناس جزءاً منها -؟ إذن يجب بحكم القرآن والسنة اعتبار ما وافق العقل موافقاً للشرع أيضاً. وبعبارة أخرى: يجب تقسيم ما وافق الشرع إلى ما وافق النقل وما وافق العقل، وليس جعل ما وافق العقل قسماً لما وافق الشرع. ومن الأفضل استبدال تقسيم الأمور إلى: شرعية؛ وعقلية (من قبيل: الحكم الشرعي والعقلي، والبراءة الشرعية والعقلية، والدليل العقلي والشرعي)، بتقسيمها إلى: النقلية؛ والعقلية.

إن الأصول التي أتينا على ذكرها توضّح رؤية الاعتدال في فهم وبيان مجال الشريعة. لقد أوضحت هذه الأصول أن الأمور في غير العبادات وإن كانت منظورة للمشروع، إلا أن حضوره الرئيس في هذا المجال - إلا في الموارد التي تعرّض فيها على نحو التعبد الخاص - هو «حضور الإمضاء والتصحيح والتكميل»، وليس «التبديل والتغيير والتأسيس».

المرحلة الثانية: ترسيخ فكرة الاعتدال، ونقد سائر الأفكار

أرى أن رؤية الاعتدال لا تحتاج إلى برهانٍ واستدلال، وإن تصوّرها - بحسب المصطلح - يستلزم تصديقها. ولكن من أجل ترسيخها بشكلٍ أكثر، ورفع أيّ مورد للشكّ في هذه الرؤية، وبيان بعض مشاكل سائر الآراء، يجب القول: يدور كلامنا حول الشريعة العالمية والخالدة، وإن مثل هذه الشريعة لها مقتضيات لا يمكن للشارع الحكيم أن يتجاوزها، ولا يأخذها بنظر الاعتبار. والاقتضاء الأول في ذلك هو ملاحظة وتصوّر الأوضاع الزمانية والمكانية المتنوّعة، وكذلك الأعراف والعادات والتقاليد السائدة بين المخاطبين والمكلّفين بالقانون. ومع وجود هذه الشرائط والظرفيات، التي لا يمكن إنكارها، هناك ثلاث طرق أمام الشارع، وهي:

١. أن يتكرّر لجميع الظرفيات وعناصر التغيير، وأن يعمل بمعزلٍ عن هذه الشرائط على جعل قوانين متصلة وغير متناغمة، بحيث يضطرّ الناس إلى تكييف أنفسهم مع تلك الضوابط الثابتة، ويتأقلمون معها، مهما كلف الأمر.

٢. أن يعمل على تنظيم أمر التقنين والتشريع، من خلال وضع العشرات والمئات من القوانين والتشريعات العامة والخاصة، والناظرة إلى مختلف الظروف المتنوّعة.

٣. أن يعمل على بيان الأصول الكلية والعامة والمقاصد والقواعد القابلة للتطبيق في مختلف الحالات، ويترك سائر الأمور والموارد إلى مؤسسة أو مؤسسات، أو حتى إلى الناس أنفسهم، في إطار بعض الشروط.

من الواضح أن الخيار الأول خيارٌ مهيب وغير موفق؛ فإن إبداع مجموعة من القرارات والقوانين الصلبة وغير النازرة إلى الشرائط المختلفة لم ولن يكون مورد نظر الشارع وتأييد العقل أبداً.

كما أن الخيار الثاني مستحيل التحقق على المستوى العملي؛ فحتى إذا أمكن تقديم تصويرٍ صحيح وجامع لهذا الخيار في عالم الافتراض والتقدير وعالم الذهن، إلّا أنه لا يكون عملياً على مستوى التطبيق والإجراء وتعيين المؤسسة التنفيذية. من ذا الذي يجب أن يحدّد أن هذه الوضعية الخاصة تتسجم مع هذا القانون المجعول، وأن هذه الصغرى مصداقٌ لتلك الكبرى؟ وعليه فإن الذي يبقى في البين هو الخيار الثالث، وهو الذي عبّرنا عنه بـ «رؤية الاعتدال».

ومن خلال هذه المقدمة نصل إلى بطلان نظرية الشمول التي تقدّم بحثها سابقاً. إن هذه النظرية، على الرغم من اعتبارها الشريعة - في الوهلة الأولى - شريعةً جامعةً وشاملة، وقالت بحضورها في كلّ صغيرة وكبيرة، وكلّ شاردة وواردة، قد غُضّت الطرف عن عالميّتها وخلودها، وحشرتها في زاوية مكانية وزمانية ضيّقة، وهذه أكبر ضربة يمكن تسديدها إلى جسد الشريعة الإسلامية العالمية الجامعة والخالدة. ورُبّما لهذا السبب لا نجد - (خلافًا لتصور غير الخبراء بالنصوص الفقهية) - فقيهاً منضبطاً معتقداً بنظرية الشمول. ومن ذلك أن الشيخ الأنصاري رحمته الله - مثلاً - من الفقهاء الذين أرى أنه قد توجّه إلى حدٍّ كبير إلى أدلّة المعاملات وغير العبادات بنظرية التبعية وشيوع مجال الشريعة، واعتبر حتى أصعب وأشمل السّير العقلانية في المعاملات قابلة للردّ من ناحية الشرع أيضاً. ومن هذا القبيل: تشكيكه في سيرة العقلاء بشأن التعامل بالمعاطاة^(٢٩)، ومن هذه الناحية يمكن الإشكال على استنباطاته الجزئية. ومن بين موارد تبعد الشيخ الأنصاري ما نراه في بيع السلاح إلى أعداء الدين^(٣٠)، وبيع العنب ممن يعمله خمراً^(٣١)، وخيار تخلف الشرط^(٣٢)، وخيار تأخير الثمن^(٣٣)، وكيفية إرث الحقوق^(٣٤)، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى. ومع ذلك كلّ ذهب في بعض الموارد إلى استبعاد التبعية، ولم ير ضرورة لتأسيس الشارع، وأكد على احترام بناء وعرف الناس من قبل الشارع^(٣٥).

إن حصيلة البحث في النصوص الدينية والفقهية والأصولية هو فهم هذه الحقيقة، وهي أن الشارع المقدّس في ما يتعلّق بالمعاملات قد حافظ على معاملات الناس وتأسيساتهم، وعمد إلى تهذيب العادات التي يستقبحها، وقام بإصلاحها. ومن هنا فإن لغة النصوص في المعاملات - خلافاً للمسار السائد في العبادات - هي في الغالب لغة ردّ ونهي، وليست لغة تأسيس وإثبات^(٣٦). ولهذا السبب إن عدد النصوص الواردة من قبل الشارع المقدّس في العبادات لا يمكن مقارنته مع عدد النصوص الواردة في الأبواب الأخرى^(٣٧).

لقد أثار هذا الأسلوب من الشارع المقدّس حتى على سيرة ومنهج علماء الفقه والأصول أيضاً، ومن هنا نجد الفقهاء يتحدّثون عن «المكاسب المحرّمة»، ولا يروّون ضرورة للتأليف في «المكاسب المحلّة»؛ ويروّن المعاملات أمراً عقلائياً، ويتحدّثون عن

الردع والتخطفة^(٣٨). قال الإمام الخميني: «إن المعاملات عقلائية، لا بُدَّ فيها من الردع»^(٣٩). كما أن القرآن الكريم يأمر القائمين على الاستنباط بالتماس الدليل على الحكم بتحريم الطعام، وذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...﴾ (الأنعام: ١٤٥)، وإلاّ فإن حكم الشارع على طبق بناء الناس، وعلى مسلك إنكار الإباحة التكليفية تخلو الواقعة من الحكم.

نقد الأدلة الدالة على نظرية الشمول

أشرنا في ما تقدّم إلى بعض الآيات والروايات التي قد تكون منشأً للقول بالشمول. ولكن يمكن الإجابة عن الاستفادة المذكورة من هذه الأدلة بوجود. وفي ما يلي نجمال هذه الوجوه على النحو التالي:

١. الذي يُستفاد من هذه النصوص هو إشراف الشارع المقدّس وتشريعه لاحتياجات الإنسان؛ ولكنها لا تدلّ على نفي إمضاء وإنكار المؤسسة أو المؤسسات التشريعية وردّ العرف وبناء العقلاء. يمكن (بل يجب) اعتبار ترك التقنين إلى المؤسسات التشريعية؛ بالالتفات إلى مقاصد الشريعة العامة والاحتياجات والمتغيرات المرتبطة بحياة الإنسان وتقاليده الناس وبناءاتهم، جزءاً من التشريع الإلهي. والشاهد على هذا التوجيه تعاطي الفقهاء مع هذه النصوص. ومن ذلك مثلاً أنه قيل في صحیح أبي المصير المتقدمة: إن هذه الرواية تدلّ على تعيين الأرض ومقدار الخسارة من قبل الحاكم أو البيّنة، بمعنى أن الشارع المقدّس قد جعل تحديد الأرض والخسائر - غير المحددة من قبل الشرع المقدّس - إلى الحاكم الشرعي؛ بالالتفات إلى خبرة الخبراء. وبعبارة أخرى: إنهم قد اعتبروا هذه الرواية دالةً على تعيين مؤسسة الحكومة من أجل التقويم، وليست معبرةً عن جعل مقدار معين من أرض الخدش وغيره^(٤٠).

٢. لا شك في أن التعاطي الانتقائي والأحادي في المسألة ذات النصوص والروايات المتنوعة ليس صحيحاً. وعلى المحقق المتبع الضابط ملاحظة النصوص والأدلة المتنوعة؛ من أجل العثور على طريق جامع من بينها. وهذه الحالة هي السائدة في المسألة مورد البحث؛ إذ هناك، في مقابل النصوص المتقدمة، أدلة تعبر عن عدم تدخل الشارع في بعض الأمور. وقد سبق أن أشرنا إلى روايات في هذا الشأن، وهي الروايات التي تعبر

عن سكوت الله في بعض الموارد، وعدم جعل الحكم والتكليف في تلك الموارد؛ وكذلك الروايات التي تتحدث عن استعداد أكثر الناس، ومنهم: النبي الأكرم ﷺ، للنظر بشأن أمور دنياهم؛ وهناك روايات تدلّ على وجود بعض موارد الخلأ تحت عنوان: «المعضلات»، التي لم يرد بيان حكمها في الكتاب والسنة، بحيث إن الإمام علياً عليه السلام نفسه - وهو باب مدينة العلم وأمير العلم والبيان - لم يكن يعلم بها، ولكّنه كان يلهم حكمها. عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان علي عليه السلام يعمل بكتاب الله وسنة نبيه، فإذا ورد عليه الشيء الحادث الذي ليس في الكتاب ولا في السنة ألهمه الله تعالى إلهاماً، وذلك والله من المعضلات»^(٤١).

وخلاصة الكلام أنه؛ بالالتفات إلى مجموع الأدلة، لا يمكن اعتبار الروايات والآيات المستند إليها في نظرية الشمول دالة على هذه النظرية.

٣. إن التأمل في الروايات المتعددة يثبت أن الأدلة مورد البحث ليست بصدد إثبات نظرية الشمول، وجعل الحكم الموردي والمشخص لكل واقعة وحادثة، بل هي ناظرة إلى الشمول النسبي للأحكام الخاصة، والشمول المطلق للأحكام العامة، وهي بصدد ضرب التيارات والأشخاص الجاهلين المغرورين الذين لا يستفيدون - بسبب عدم نضجهم - من القرآن والسنة حتى بالنسبة إلى الموارد التي يكون فيها تشريع خاص، ويلجأون بدلاً من ذلك إلى طرق غير موثوق بها، من قبيل: القياس؛ وآرائهم الشخصية. وفي مقابل هذه الفوضى كان الأئمة المعصومون عليهم السلام يصرّون على سعة وشمولية القرآن والسنة (بشكل عام أو خاص)، وكانوا يردعون الناس عن الانجرار وراء الفوضى غير المؤدية إلى الشريعة الإلهية. فما هي علاقة هذا المضمون - في ضوء الاستفادة من سعة الشريعة - بجعل الأحكام الخاصة، والنهي عن أبنية العقلاء والناس؟!

وإليك رواية في هذا الشأن: «عن أبي الحسن عليه السلام قال: إنما هلك من كان قبلكم بالقياس، وإن الله - تبارك وتعالى - لم يقبض نبيه حتى أكمل له جميع دينه في حلاله وحرامه، فجاءكم بما تحتاجون إليه في حياته، وتستغيثون به وبأهل بيته بعد موته، وإنها مخبئة عند أهل بيته، حتى أن فيه لأرش الخدش، ثم قال: إن أبا حنيفة ممن يقول: قال علي؛ وقلت أنا»^(٤٢).

وعلى أي حال إن نظرية الشمول - على النحو المتقدم - لا تستند إلى أساس عند

الفقهاء المحققين، ولا دليل عليها من النصوص الدينية والعقل السليم.

نقد نظرية الانعزال والإبهام

إن رؤية الانعزال المطلق للشريعة عن الحياة الدنيوية وما يرتبط بمختلف شؤون حياة الإنسان، والقول بالإبهام واكتفاء الشريعة ببيان عددٍ من الأصول الأخلاقية العامة، وترك التقنين والتشريع إلى الناس في ما يتعلق بحياتهم الخاصة، قابلٌ للنقد من عدة جهات:

١. إن الأدلة القائمة على ضرورة إرسال الأنبياء وإنزال الكتب السماوية، والتي لا ترى العقل البشري وحده كافياً لهداية الإنسان إلى الغاية النهائية، تدلّ على ضرورة التشريع حول شؤون حياة البشر^(٤٣). كيف يمكن الجمع بين الرؤية التي تجعل محوراً في التقنين بشأن المسائل الكلية والجزئية، وحصر الدين والشريعة في إطار الأمور الأخلاقية والفردية أو إضافة بيان بضعة أصول كلية وأخلاقية، من قبيل: الرحمة والعدالة والمساواة، وبين الأدلة التي تؤكد على حاجة الإنسان إلى الهداية الإلهية والأنبياء المعصومين المسددين من السماء؟

في حين أن وجود الحبّ والبغض والمصلحة والانفعال اللاشعوري للبشر، والتي هي من ارتدادات وانعكاسات العوامل المحيطة بالإنسان، تشكل موانع تجعل من تحرُّر البشر في التقنين أمراً غير مؤكّد^(٤٤). والعجيب أن البعض عندما يتمّ الحديث عن فهم وتفسير النصوص الدينية يعتبر ذهن المفسّر متأثراً بعشّرات من الخلفيات، بحيث لا يستطيع الإقبال على النصّ وهو فارغ الذهن من أيّ رواسب سابقة. ولكن عندما يكون الكلام حول التقنين والتشريع يرى الإنسان قادراً على إدراك المصالح والمفاسد، وتفريغ نفسه من جميع الموانع التي تحول دون الإدراك الصحيح.

٢. إن تجاهل وجود مئات الآيات وآلاف الروايات في الموسوعات الروائية الدالة على التشريع في مختلف المجالات المرتبطة بحياة الإنسان، واعتبار هذه النصوص بأجمعها ناظرة إلى عصرٍ ومكان بعينه، بالإضافة إلى عدم وجود دليل عليه، يخالف الكثير من هذه النصوص نفسها. إن القائلين بنظرية الانعزال والإبهام يستخدمون كلاماً غير فني وغير علمي في إرجاع جميع هذه القضايا إلى قضايا ناظرة إلى

الأوضاع الخاصة وغير الدائمة^(٤٥). بيد أنه بالإمكان، بأبسط عبارة وأدنى تأمل بشأن أدلة جامعية الدين، إثبات اضطراب هذا الكلام. لقد حدد علماء الأصول في علم أصول الفقه ضوابط للقضايا التشريعية وغير التشريعية، والإنشائية والإخبارية، والحقيقية والخارجية؛ للحيلولة دون هذا الاضطراب في الأقوال والأفكار.

٣. إن المشكلة الأخرى الموجودة في رؤية «الإبهام» هو إبهامها. فمن ذا لا يعلم أن اعتبار عددٍ من القضايا الكلية، من قبيل: الرحمة، ومراعاة الحرية والعدالة، والتي يمكن للعقل أن يدركها على المستوى الكلي أيضاً، ولا حاجة إلى اعتبارها من قبل الشارع، ليس سوى اعتبار مجموعة من الأمور الكلية؟! إن العدالة غير المفسرة، والرحمة غير المبيّنة، والحرية غير المعرفة، لا تمثل حاجة الإنسان في التقنين، ولا سيما إذا أضفنا إلى ذلك وادي النسبية السحيق، وكنا أيضاً - على حدّ تعبير بعض أصحاب هذه الرؤية - من القائلين بـ «عدالة وعقل العصر» (والرحمة المكانية حتماً)^(٤٦).

ومن خلال تتبُّع الكثير من أعمال وكتابات القائلين بفكرة الإبهام (وحتى الانعزال) لم أعر على أيّ بيان واضح يجيب عن التساؤلات الجوهرية. فلا نرى في هذه الكتابات والأقوال سوى بضعة انتقادات غير منتجة^(٤٧).

٤. إن انفصال الصدر والذيل وعدم الانسجام في كلمات أصحاب رؤية الإبهام يمثل مشكلة أخرى، تضيق الخناق على هذه النظرية. انظر إلى النصّ التالي: «أرى أن الروايات في هذه الموارد (المعاملات) هي إرشادية نوعاً ما، وليست مولوية. فهي إرشادٌ إلى أسلوب العقلاء... إن جميع أحكام المعاملات هي ضرورة عقلانية، وما دامت ضروريةً وشائعة يتمّ إمضاؤها من قبل العقلاء، وبالتالي فإن الشارع كان يُمضيها أيضاً؛ لأن الشارع في مسائل من قبيل: المعاملات يمارس دور الإمضاء، دون التأسيس»^(٤٨).

إن صدر هذا الكلام من خلال التعبير بـ «نوعاً ما» يميل إلى فكرة الاعتدال، في حين أن الكلام اللاحق، الذي يتمّ التعبير فيه بـ «جميع الأحكام»، يؤدي إلى رؤية الانعزال أو الإبهام.

ويقول الآخر: «في ما يتعلّق بالنظام المعيشي والاقتصادي الذي يختاره الناس، وما هو النموذج الذي يؤسسون عليه نظامهم؟ نجد الشارع قد ترك الأمر إلى الناس

أنفسهم، وحتى الشريعة نفسها قالت: على الناس أن يضعوا أصول المقررات والقوانين بأنفسهم. وبطبيعة الحال قد حدّد الشارع إطاراً لذلك؛ كي لا يكون في تجاوزه ظلمٌ لأحد... ولكن لو تمّ ترك الأمور إلى الناس أنفسهم بالمطلق، دون تحديد إطارٍ لهم في ذلك، رُبما بادر كلّ شخصٍ إلى رسم الأطر والحدود وفق هواه، ولربما أدّى ذلك إلى هضم حقوق الآخرين، وتضييع حقوق الضعفاء، وسادت شريعة الغاب؛ إذ سوف يقوم كلّ شخصٍ بجرّ النار إلى قرصه... ومن هنا عمد الشارع المقدّس إلى تأسيس أصل اجتماعيٍّ مهمٍّ، حيث قال تعالى: ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾... إن علماء السلف في دراستهم لأنواع الشركات في عصرهم انتبهوا إلى وجود ثلاثة أنواع من الشراكات، والتفتوا أثناء تقييمهم لها إلى أن نوعين منها لا يتنافيان مع القواعد العامّة والكلية للشرع، ولذلك فإنهم أفتوا بجواز هذين النوعين، ولكنهم أبطلوا النوع الثالث من الشراكة، وهي التي تُعرّف باسم شراكة الوجوه، رغم حكم عقلاء العالم بجواز وإباحة هذا النوع من الشراكة. بيّد أن الفقهاء قد توصّلوا إلى أن شراكة الوجوه لا تتسجم مع القواعد الأولية للشرع. إن شراكة الوجوه تقوم على أساس الاعتبار، بمعنى أنها لا تقوم على أساس النقود والثروة ورأس مال العمل، ولا تستتبع عملاً...^(٤٩).

إن الأمر الذي يجب أن نقوله لهذا القائل المحترم هو:

١. هل يمكن الجمع بين ردّ نوعٍ خاصٍّ من أنواع الشراكة المقبولة من قبل عقلاء القوم وبين النفي المطلق للتعبّد والتأسيس، الذي يصرّ عليه صاحب هذا الكلام؟ هل يمكن لنا - بعد افتراض ترك مطلق النظام المعاشي والاقتصادي والعقود إلى عرف الناس، وبيان أصلٍ واحد أو عددٍ من الأصول الكلية - أن نتحدّث عن بطلان عقدٍ مقبول من قبل عقلاء العالم؟ ما هي تلك «القواعد العامّة والأولية والكلية للشرع» التي لا تتسجم معها شراكة الوجوه؟ هل يمكن لعبارة: «إن شراكة الوجوه تقوم على أساس الاعتبار، بمعنى أنها لا تقوم على أساس النقود والثروة ورأس مال العمل، ولا تستتبع عملاً» أن تتسجم مع منهج الانعزال أو الإبهام ونفي أيّ نوعٍ من أنواع التشريع التأسيسي في الشريعة؟

٢. كيف يجب على الشارع المقدّس أن يحدّد إطاراً: بدافع الحيلولة دون ظلم المقتدرين المتمكّنين، والمنع من تحقيق المصالح والأطماع الشخصية للناس، على أن

يكون هذا الإطار مقبولاً من قِبَل عقل كلِّ عاقلٍ، ولكن ليس من الضروري أن يقول شيئاً أو أن تكون له هداية وراء هذا الإطار؛ إذا كان عدم الإطار يؤدي إلى قانون الغاب أفلا يؤدي عدم القانون في الدائرة التي يمكن للشارع أن يضع قانونه إلى مثل هذه الحكومة والقانون أيضاً؟

وعلى أيِّ حال إن رؤية الانعزال والإبهام - خلافاً للزخرفة والبهرجة التي أحيطت بها، وحصولها على بعض الأتباع والأنصار في الدوائر غير الاختصاصية - هي رؤية في غاية الضعف، وفاقةٌ للأساس العلمي.

كما أن الأدلة التي أوردناها في توجيه هذه الرؤية - رغم عدم عثورنا على دليل واضح منها - وإن كانت تطيح برؤية الشمول، إلا أنها لا تثبت هاتين الرؤيتين. يجب الاستفادة من هذه الأدلة - كما صنعنا نحن - في إثبات نظرية الاعتدال. والحقيقة هي أن هاتين الرؤيتين عبارة عن اعتقادٍ مضطرب، وموقفٍ غير عمليٍّ في مواجهة رؤية الشمول المتطرّفة.

الهوامش

- (١) انظر: العهد الجديد، إنجيل متى، الإصحاح ٢٢، الفقرة ٢١؛ إنجيل مرقس، الإصحاح ١٢، الفقرة ١٦.
- (٢) مصطفى الخميني، تحريريات في الفقه (الخيارات) ٤: ٦٦، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ط١، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٣) الفضل بن شاذان النيشابوري، الإيضاح: ٣ - ٤، إعداد: السيد جلال الدين الحسيني الأرموي، نشر دانشگاه، ط١، طهران، ١٣٥١هـ.ش.
- (٤) محمد مجتهد شبستري، هرمنوتيك كتاب وسنت (هرمنيوطيقا الكتاب والسنة): ٥٥ (الهامش)، نشر طرح نو، ط١، طهران، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٥) انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول ١: ٢١ و ٢١١، كتابفروشي إسلامية، طهران.
- (٦) انظر: سيد مرتضى تقوي، جاگاہ فقه در اندیشه ديني (منزلة الفقه في التفكير الديني)، فصلية فقه أهل البيت (عليه السلام)، العدد ٦: ٢٢٣ - ٢٢٤، قم، ١٣٧٤هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٧) أبو الحسن المرندي، دلائل براهين الفرقان (المطبوع ضمن رسائل المشروطة): ١٩٨ - ١٩٩، إعداد: غلام حسين زرگري نجاد، نشر كوير، ط٢، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٨) محمد حسين التبريزي، كشف المراد من المشروطة والاستبداد (المطبوع ضمن رسائل المشروطة):

- ١٤٢، إعداد: غلام حسين زرگري نجاد، نشر كوير، ط٢، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٩) انظر: الكليني، أصول الكافي: ٧٦ - ٨٠، إعداد: الحاج السيد جواد المصطفوي، انتشارات علمية إسلامية، طهران؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ١٨ - ٦٦، مؤسسة الوفاء، بيروت ١٤٠٢هـ.
- (١٠) انظر: الكليني، أصول الكافي: ٧٧.
- (١١) الطبائبي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ٨١، دار الكتب الإسلامية، ط٢، طهران، ١٣٩٤هـ.
- (١٢) المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ٣٩.
- (١٣) التبريزي، كشف المراد من المشروطة والاستبداد (المطبوع ضمن رسائل المشروطة): ١٤٢، ١٣٧٧هـ.ش.
- (١٤) مهدي الحائري، آفاق فلسفة (آفاق الفلسفة): ١٢٦ - ١٢٧، إعداد: مسعود رضوي، نشر فروزان، ط١، طهران، ١٣٧٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٥) انظر: حسين بدلا، هفتاد سال خاطرة (خواطر سبعين سنة): ١١٨ (الهامش)، تدوين: مركز أسناد انقلاب إسلامي، مركز أسناد انقلاب إسلامي، ط١، ١٣٧٨هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٦) محمد هادي معرفت، مقالة تحت عنوان: (اقتراح)، منشورة في مجلة (نقد ونظر)، العدد ١: ٦٠ - ٦١، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٣٧٣هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٧) عبد الكريم سروش، بسط تجربة نبوي (بسط التجربة النبوية): ٤٦، نشر صراط، طهران، ١٣٧٨هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٨) محمد مجتهد شبستري، إيمان وآزادي (الإيمان والحرية): ٧١، نشر طرح نو، ط١، طهران، ١٣٧٦هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٩) محمد هاشم كمالي ومحمد سعيد حنائي كاشاني، سياست شرعية يا تدابير حكومت إسلامي (السياسة الشرعية أو تدابير الحكومة الإسلامية)، مجلة خبرنامه دين پژوهان، العدد ١٢: ٣٩ - ٤٠، وزارت فرهنگ وإرشاد إسلامي (ديبرخانه دين پژوهان)، قم، ١٣٨١هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٢٠) صحيح مسلم (شرح النووي): ١١٧ - ١١٨، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.
- (٢١) كمال الدين جعيط، العرف مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة، العدد الخامس، الجزء الرابع: ٣١٦٩، جدة، ١٤٠٩هـ.
- (٢٢) المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٦٣، ح ١١، دار الوفاء، ط٣، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- (٢٣) محمد علي هدايتي، آيين دادرسي كيفري (قوانين المحاكمات الجزائية): ١٢. (مصدر فارسي).
- (٢٤) انظر: عماد العلماء خلخالي، بيان معنى مشروطه وفوائدها (المطبوع ضمن رسائل المشروطة): ٢٩٨، نشر كوير، ط٢، طهران، ١٣٧٧هـ.ش؛ يوسف الفاضل الخراساني، كلمه جامعه شمس كاشمري (المطبوع ضمن رسائل المشروطة): ٦٣٣، نشر كوير، ط٢، طهران، ١٣٧٧هـ.ش؛ عباس علي عميد زنجاني، مجلة أفق حوزة، العدد ٩: ٤، نشر الحوزة العلمية، قم، ١٣٨١هـ.ش.
- (٢٥) الشهيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٧٨، ٦٨٠، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١١هـ. وانظر أيضاً: الشيخ محمد حسين النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة: ٩٨، شرح وتقديم: السيد محمود الطالقاني.
- (٢٦) انظر: أبو القاسم علي دوست، فقه وعقل: ١٧٤ - ١٧٥، مؤسسه فرهنگي دانش وأنديشه معاصر، ط١، طهران، ١٣٨١هـ.ش. (مصدر فارسي).

- (٢٧) انظر تحقيق المطلب في: أبو القاسم علي دوست، فقه وعقل: ١٩ - ٢٠. (مصدر فارسي).
- (٢٨) انظر: محمد الرحمان، منطقة الفراغ، مجلة نقد ونظر، العدد ٥: ٢٤٩، شتاء عام ١٣٧٤هـ. ش. (مصدر فارسي).
- (٢٩) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، المتاجر (المكاسب): ٨٣، ١١٦.
- (٣٠) انظر: المصدر السابق: ١٩.
- (٣١) انظر: المصدر السابق: ١٧.
- (٣٢) انظر: المصدر السابق: ٢٨٩.
- (٣٣) انظر: المصدر السابق: ٢٤٥.
- (٣٤) انظر: المصدر السابق: ٢٩٢.
- (٣٥) انظر: المصدر السابق: ٢١٢ (الطبعة الحجرية): محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٣٥: ٢٠؛ ١٦: ٥١، تصحيح: محمد الآخندي، دار الكتب الإسلامية، طهرا، ١٣٩٢هـ؛ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٦٤٤، المركز العلمي للدراسات الإسلامية، طهرا، قم، ١٤٠٨هـ.
- (٣٦) راجع: الروايات والعناوين المذكورة في الجزء الثاني عشر من كتاب وسائل الشيعة، وستجد في الكثير من هذه الروايات والعناوين مادة أو صيغة النهي ومفردة التحريم ومشتقاتها، واللعن وتفرعاته من ذات المادة، والتعبير بـ «لا يصح» وأمثال ذلك، وحتى بعض الروايات أو العناوين الواردة بعبارة من قبيل: «يجوز» و«يصح» هي من قبيل: الموارد، التي هي من النوع الذي يتطرق إليها الحظر والمنع، ورأى الشارع ضرورة التصريح بجواز وصحة العقد في تلك الموارد، وإلا لم تكن هناك ضرورة لهذا التصريح في الظروف العادية.
- (٣٧) قيل في هذا الشأن: «إن مجموع كتاب وسائل الشيعة، المؤلف من عشرين جزءاً، قد اختص منها ما يزيد على الثمانية عشر جزءاً بالروايات، وقد اختصت عشرة أجزاء منه بستة أبواب من الفقه، وهي: الطهارة، والصلاة، والزكاة، والخمس، والصوم، والحج، التي هي من العبادات، من بين ما مجموعه ٥٢ كتاباً في فقه الشيعة إذا ارتضيها هذا التقسيم. إن هذه الكتب الستة قد اشتملت على ١٩٩٠١ رواية، من بين ٣٥٨٤٣ رواية في هذه الموسوعة الروائية؛ وإن سائر الروايات الأخرى البالغ عددها ١٥٩٤٢ تخص كتب فقه الشيعة الأخرى، والتي يبلغ عددها ٤٦ كتاباً».
- (٣٨) انظر على سبيل المثال: الأخوند الخراساني، كفاية الأصول ١: ٤٩، نشر كتاب فروشي إسلامية، طهران.
- (٣٩) الإمام الخميني، مناهج الوصول ٢: ١٦٣، مؤسسة وتنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهرا، ١٣٧٣هـ. ش.
- (٤٠) انظر: أبو القاسم الخوئي، مباني تكملة المنهاج: ٢٦٦ - ٢٦٧، المطبعة العلمية، طهرا، قم، ١٣٩٦هـ.
- (٤١) المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ٥٥، الباب ١ من أبواب علومهم، ح ١١٣: ٣٢، ح ٤٨: ١٩، ح ٢.
- (٤٢) انظر: المصدر السابق: ٣٤، ح ٥٦: ٣٣، ح ٥٢.
- (٤٣) إن هذا النقد يأتي من داخل الدين، ويمثل خطاباً لأولئك الذين يؤمنون بضرورة إرسال الرسل وإنزال الكتب، أما النقد من خارج الدين، والذي يخاطب الذين لا يؤمنون بضرورة الإرسال والإنزال المذكور، ويعتقدون بعدم حاجة الإنسان إلى الهداية الإلهية في هذا الإطار، فهو خارج عن موضوع
- ٧٦ **الإجتهد والتجديد** - العددان ٥١ - ٥٢. السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ

بحثنا في هذه الرسالة.

(٤٤) لقد تناولنا هذا البحث بالتفصيل في كتاب (الفقه والعرف)، وهو في طريقه إلى الطبع والصدور قريباً.

(٤٥) سروش، بسط تجربته نبوي (بسط التجربة النبوية): ٢٩، ١٣٧٨هـ.ش؛ سروش، أخلاق خدایان (أخلاق الآلهة): ١٠٣، طرح نو، ط٣، طهران، ١٣٨٠هـ.ش؛ مجتهد شبستري، إيمان وآزادي (الإيمان والحرية): ٧١، نشر طرح نو، ط١، طهران، ١٣٧٦هـ.ش. (مصادر فارسية).

(٤٦) مجتهد شبستري، نقدي بر قراءت رسمي أز دين (نقد القراءة الرسمية للدين): ٥١، ١٦٢، ٣٤٢، وغيرها، دفتر تبليغات إسلامي، ط١، قم، ١٣٧٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٤٧) انظر: داود مهدوي زادگان، أفق این جهان در معنی زدائی از دين (الأفق الدنيوي في محو المفهوم الديني)، صحيفة زمانه الشهرية، العدد ١٣: ٣٧ - ٥١، مؤسسه فرهنگي دانش و آندیشه معاصر، طهران، ١٣٨٢هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٤٨) مهدي الحائري، أفق فلسفة (أفاق الفلسفة): ١٢٦ - ١٢٧، إعداد: مسعود رضوي، نشر فروزان، ط١، طهران، ١٣٧٩هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٤٩) محمد هادي معرفت، مقالة تحت عنوان: (اقتراح)، منشورة في مجلة (نقد ونظر)، العدد ١: ٦٠ - ٦٦، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٣٧٣هـ.ش. (مصدر فارسي).

العلوم والمعارف المؤثرة في علم الفقه ومدى تأثيرها

د. محمد رسول آهنگران^(*)

أ. مصطفى زكي يحيى^(**)

المقدمة

عند دراسة كلّ العلم تظهر للباحثين معوّقات حقيقية، تلزمهم بتوسعة معارفهم في علوم أخرى؛ من أجل الإحاطة في كلّ جوانب العلم المدروس. وهذا ممّا قد يعيق عملية المطالعة أو الفهم لذلك العلم، ولذلك قالوا بوجود: «العلاقات المتبادلة بين العلوم... وإنّ أجزاء المعرفة هي في الحقيقة أعضاء متضامنة، كما أنّ أشهر المبدعين في تاريخ العلوم هم الذين عُرِفوا بقدرتهم الواسعة، وتحليلاتهم للمعارف المتداخلة، في صياغة نظريات علمية»⁽¹⁾.

هذا وإنّ علم الفقه غير بعيد عن هذا الأمر؛ حيث ظهرت هذه المشكلة في علم الفقه واستفحلت، ممّا دعا علماءنا إلى دراسة موضوعيّة بعنوان: «تأثير العلوم والمعارف في علم الفقه». ولهذا انطلق بحثنا لتحديد هذه العلوم باستعراضها بشكل مختصر، وفهرستها بشكل فني، وذلك تسهيلاً لذوي الاختصاص؛ للإحاطة بتلك العلوم في ما يحتاجونه في عملية استنباط الأحكام الشرعية؛ لكي لا يغيب عنهم بعض تلك العلوم، فيصعب عليهم الإحاطة بكلّ جوانب المسائل المستتبطة أحكامها الشرعية. وفي نفس الوقت يتبيّن من بحثنا هذا مدى السّعة التي يجب أن يحيط بها الفقيه من أجل الوصول إلى الحكم الشرعي.

(*) عضو الهيئة العلميّة في جامعة طهران - پردیس قم.

(**) باحثٌ وطالبٌ جامعيّ في مرحلة الدكتوراه.

● العلوم والمعارف المؤثرة في علم الفقه، ومدى تأثيرها

وبذلك تبرز أهمية أن تكون لدى الفقيه معرفة واسعة، وبمستويات مختلفة، بمقدار تأثر تلك العلوم والمعارف بعلم الفقه، فكلما اشتدّ التأثير كلما لزم أن يكون لديه معرفة أكثر بذلك العلم.

السؤال الأساس

هل يمكن فهرسة العلوم والمعارف المؤثرة في علم الفقه؟

فرضية البحث

علم الفقه، وقرينه علم الأصول، متأثران بالعلوم والمعارف الدينية وغير الدينية، بنسبة مختلفة، ويمكن فهرستها.

سابقة البحث

تناولت الكتب والمؤلفات، سواء المختصة بفلسفة الفقه وأصوله، أو مطلق الكتب الفقهية والأصولية، موضوع العلوم والمعارف المؤثرة بعلم الفقه، ولم تتجاوز ذكرها كمبحث من مباحث الكتاب. وبحسب اطلاعنا لم يعرض موضوع فهرستها واستعراضها بشكل مستقل أو في ضمن أحد الكتب؛ وهذا مما دعانا للكتابة عنه؛ لتسليط الضوء عليه بشكل واضح ومستقل.

منهج وخطة البحث

البحث سلك المنهج التعريفي التبويبي، وذلك بترقيم المطالب بشكل يسهل على القارئ متابعتها؛ وذلك لكون بعض المطالب متداخلة فيما بينها.

وخاض البحث في المقدمة والمباحث التمهيدية التي ذكرت في الفصل الأول، حيث ذكر فيها: المبحث الأول: الذي تضمن تاريخ الدين والاجتهاد في حركة الإنسان؛ وفي المبحث الثاني: علاقة العلوم والمعارف بعلم الفقه. وأمّا في الفصل الثاني فقد فصل في ذكر العلوم والمعارف المؤثرة بعلم الفقه، حيث ذكر المبحث الأول: طبيعة علاقة هذه العلوم الأخرى بعملية الاستنباط في علم الفقه؛ والمبحث الثاني: ذكر

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٧٩

العلوم الأخرى التي يلمّ بها المجتهد في علم الفقه؛ والمبحث الثالث: ذكر تأثير ارتباط الفقه بالمنهجيات الدخيلة، وفيها فصل الكلام في ذكر مطالب، وهي: المطلب الأول: تأثير ارتباط علم الفقه بالعلوم الإسلامية، وفيه: تأثير ارتباط علم الفقه بعلم الكلام، وكذا تأثير ارتباط علم الفقه بالتفسير وعلوم القرآن، وتأثير ارتباط علم الفقه بعلوم الحديث؛ وفي المطلب الثاني: ذكر تأثير ارتباط علم الفقه بالعلوم والمعارف غير الإسلامية، وتأثير ارتباط علم الفقه بالعلوم والمعارف الإنسانية، وهنا فصل بين: تأثير ارتباط علم الفقه بعلم التاريخ وتأثير ارتباط علم الفقه بالفلسفة والمنطق. وبعد ذلك استرسل البحث في ذكر تأثير ارتباط علم الفقه بالعلوم والمعارف الاجتماعية، وتأثير ارتباط علم الفقه بعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، وهكذا تأثير ارتباط علم الفقه بالعلوم المحضة (الصلبة). وهنا فصل ما بين تأثير ارتباط علم الفقه بعلم الرياضيات وتأثير ارتباط علم الفقه بعلم الكيمياء وتأثير ارتباط علم الفقه بعلم الفيزياء.

لينتهي البحث بتسليط الضوء على العلوم المؤثرة والمرتبطة بعلم الفقه وأصوله، حتى ينتهي الكلام بذكر المصادر والمراجع الواردة في هذه المقالة.

١- بحوث تمهيدية

أ- المبحث الأول: تاريخ الدين والاجتهاد في حركة الإنسان

إنّ طبيعة الحديث عن الدين، وأنّ من لوازمه هداية الإنسان، ومقتضى الهداية هو إراءة الطريق، هي في مستوى رسم الخطوط التفصيلية لحركة الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية، لا أنّ الدين يلزم حركة الإنسان في الحياة الدنيا. وهذا من أدوار الدين الأساسية في حياة الإنسان^(١).

وإنّ سبيل الدين لتحقيق هذه الغاية هو من خلال بيان الأحكام الإلهية الشرعية، ودعوة الناس أجمعين للالتزام بها؛ لتحقيق الحياة الطيبة. وبذلك يتأكد لنا عدم انحصار دور الشريعة في مجال الشُّك والشعائر الدينية فحسب؛ لأنّ الشريعة تتولّى تحديد المعالم العامة لحركة الإنسان في الحياة، من خلال عملية التوجيه الشرعي، ومن دون مباشرة التفاصيل، إلّا بقدر الحاجة والضرورة.

وبناءً على ذلك فالمسلم المكلف لا بُدَّ أن يكون سلوكه العملي منسجماً مع أحكام الشريعة في شتى المجالات، ويُجَرَّ على التزامه ويُعاقَب على المخالفة يوم يلقي الله تعالى. ونظراً لكون تحديد الموقف العملي على أساس الشريعة ليس بالأمر السهل، وخصوصاً مع البُعد الزمني عن عصر النص، وطروء مسائل لم يَرِدْ فيها نصٌّ صريح، مع حصول وقائع جديدة باستمرار؛ لذلك توقَّفت معرفة الموقف العملي في أكثر الحالات على بذل جهدٍ خاصٍّ، مع تحصيل مُسبقٍ لجملةٍ من العلوم بمستوى الاختصاص، وهو ما يصطلح عليه في مجمله بـ «الاجتهاد».

وإنَّ مسألة الكشف عن المؤثرات الخفية في العملية الاجتهادية ورصدها، مع دراسة مدى تأثيرها على تقوية أسس الاجتهاد تارةً؛ وأخرى على الإطاحة ببعض ما كان يتوهم أنه أساسٌ صحيحٌ. أين خبر المبتدأ؟ ومن خلال هذا الكشف انفسح المجال للباحثين في ممارسة عملية نقدية لعلم الفقه من الخارج.

وبذلك يمكن للفقيه، من خلال اطلاعه على العلوم والمعارف المؤثرة في علم الفقه، أن يمارس رصداً ميدانياً لواقع الفقه في الحياة، ويحلل مديات صدق الفرضيات الفقهية المدَّعاة؛ من أجل تطبيق الشريعة في الواقع. وهذه النظرة تعطي الفقه مجالاً لإجراء الاختبار. فعلم الفقه يمكن اختباره بدرجةٍ ما من زاوية التطبيق؛ وذلك لإعطاء صورةٍ واقعية عن هذا الفقه، من خلال ملاحظة العلوم المؤثرة في علم الفقه. وقد تساعد الفقيه على إعادة النظر في العملية الاجتهادية من منطلقٍ وعيٍ جديدٍ للظواهر؛ وقد تؤدي به إلى إعادة النظر في فتواه، وهذا قد يفضي إلى إصدار فتوى جديدة، ولو بالعنوان الثانوي، أو تقييد الفتوى الأولى، أو تجديد النظر في الفتوى السابقة.

لذلك فإنَّ النظرة الخارجية للفقه تساعد على رصد شبكة علاقاته بالعلوم الأخرى، والتأثيرات المتبادلة بينه وبين هذه العلوم، حيث سيزوِّدنا الفقيه بنظرةٍ واعية للعلوم التي تتأثر بالفقه، وتلك التي تؤثر فيه، من قريبٍ أو بعيدٍ، ولا سيما في ظلِّ التطور العلمي الكبير في الطبيعيات والإنسانيات.

فكما أنَّ علمائنا من قبل رصدوا تأثير علم المنطق واللغة على علم الفقه،

وقرينه علم الأصول، أمكن اليوم اكتشاف تأثيرات أوسع نطاقاً لعلوم أخرى على علم الفقه، بما يبدو لأول وهلة أنه لا علاقة بينها وبين علم الفقه نفسه. وعلى ذلك فقد انطلق بحثنا لتحديد أكثر موارد هذه العلوم والمعارف تأثيراً بعلم الفقه، من خلال صلتها بعلم الفقه، وطبيعة الربط بينها، وإن كانت بنسب متفاوتة، واتجاهات مختلفة.

ب - المبحث الثاني: علاقة العلوم والمعارف بعلم الفقه

إن دراسة علاقة العلوم والمعارف بعلم الفقه، وكذلك تأثير تطورات الزمان والمكان على علم الفقه، ومنها: تطور المعلوماتية والتقنية والتكنولوجية والإمكانات الحديثة التي قدمتها العلوم، وحجم الارتدادات التي أحدثتها في علم الفقه، أمر في غاية الأهمية. لذلك فإن التوسع في بيان دور العلوم الحديثة في تحديد مفاهيم ومصاديق وموضوعات الأحكام الشرعية هو أمر يعمق العملية الاجتهادية، ويضعها أمام رؤى أعمق وأدق.

وهكذا دراسة مناهج التربية والتعليم في المعاهد والحوزات الدينية، ودرجة تأثيرها على نمو الفقه أو شلله، كل ذلك أمور ينبغي ملاحظتها من أجل إكمال الصورة لدى الفقيه الممارس لعملية استنباط الأحكام الشرعية، ومن خلال ذلك يتعرف على مدى أهمية الإحاطة بهذه العلوم والمعارف.

وهنا نحاول أن نحدد البحث، حيث يمكن تصوّره بشكل عام في وجهين من العلاقة:

١- علاقة المقدمة بذي المقدمة

إن البحث في العلم الذي له علاقة بعلم الفقه كعلاقة المقدمة بذي المقدمة، أي بدونه لا ينتظم عقد علم الفقه، ولا يكتب له الظهور. وهذا لا يتجلى إلا في علم أصول الفقه، لذلك قالوا: إنه قد تأسس علم الأصول «بهدف ضبط عملية الاجتهاد الفقهي، وتقنين الاختلاف القائم بين الفقهاء، الذي وصل ذروته في القرون الأولى من الهجرة»^(٣). وعليه لا يمكن التفكيك بين العلمين، فهما كالعلم الواحد؛ حيث إن علم

الأصول ملازمٌ لعلم الفقه، والعلاقة بينهما علاقة المقدّمة بذی المقدّمة، أو بعبارة أخرى: إنّ علم الفقه مبنیةٌ أسسه على مباني علم الأصول، حتّى أصبح: «علم الأصول منطق الفقه»^(٤).

بل تعدّى ذلك، فأصبح بحسب تعبير ابن السمعاني: «علم الأصول... هو أصل الأصول، وقاعدة كلّ العلوم»^(٥).

وقد صرّح الآخوند الخراساني بقوله: «فالعالم على تشعّب شؤونه، وتفنّن غصونه، مفتقرٌ إلى علم الأصول افتقار الرعيّة إلى السلطان، ونافذ حكمه عليها بالوجدان، ولا سيّما العلوم الدينية، وخصوصاً الأحكام الشرعية. فلولا الأصول لم تقع في علم الفقه على محصول. فيه استقرّت قواعد الدين، وبه صار الفقه كشجرة طيبة تؤتي أكلها كلّ حين»^(٦).

ومن هنا فإنّ علم الأصول يمارس أدواراً عدّة في مجال عملية الاجتهاد والاستنباط. فأول الأمر يوفرّ الاعتبارات المنهجية لعلم الفقه، حيث إنّ كلّ عمليات الاستنباط تخضع لرقابة صارمة من علم الأصول؛ وذلك بهدف فحص الأدوات المعرفية المشاركة في العملية الاجتهادية. وكذلك يتولّى علم أصول الفقه تحديد الخطوات التي ينبغي أن يسلكها الفقيه للوصول إلى الحكم الشرعي، برسم خريطة العمل الاستنباطي، وتحديد الخطوات التنفيذية التي ينبغي أن يتقيّد بها الفقيه عند ممارسة الجهد الفقهي. وهكذا هو يوفرّ أدوات التقييم والتقرير لعملية الاستنباط، من خلال بناء المفاهيم، وتكوين أسس القناعات الفقهية.

وعليه فإنّه من دون معرفة علم أصول الفقه يتعدّر استنباط الأحكام الفقهية، والحال يتّضح عند البحث في مسائل كثيرة، ومنها: «مسألة حجّية خبر الواحد»، وكذا: «مسألة حجّية الظهور». ومن الواضح أنّ هذه المسائل وغيرها أصولية، لا فقهية، ولكنّ الحاجة إليها جعلتها تُعدّ في مصافّ ضروريات علم الفقه.

٢- علاقة المبادئ التصوّرية للفقه

البحث في العلوم والمعارف التي لها علاقة بعلم الفقه، ولكونها في الحقيقة كمبادئ التصوّرية للفقه، حيث إنّها تعمل على توضيح بعض المفاهيم المستعملة في

الفقه أو في مقدّماته أو في موضوعاته، دون أن تكون من علل تحقّق وظهور علم الفقه، كما في علم الكلام وغيره. نعم، نستطيع القول: إنّها من العلوم التي ينبغي أن يلمّ بها المجتهد، فهي من قبيل: العلوم اللازمة لممارسة الاجتهاد. ولذلك تُعدّ معرفة بعض هذه العلوم والإلمام بها إلى حدّ معيّن من الأمور الضرورية، التي لا غنى عنها بأيّ شكلٍ من الأشكال في بعض المسائل الفقهية. وهذا بخلاف الاتجاه السابق، وهو ما سوف ندرسه في الفصل القادم.

٢- تأثير وتأثر العلوم والمعارف بعلم الفقه

ونفصل الكلام في هذا المبحث في ما يخصّ الاتجاه الثاني، وهو البحث في ما يلي:

أ- المبحث الأول: طبيعة علاقة هذه العلوم الأخرى بالاستنباط في علم الفقه

إنّ بعض نظريات هذه العلوم تكون ذات علاقة مباشرة بعلم الفقه، حيث في بعض الحالات تُعدّ معرفة بعض هذه العلوم والمعارف والإلمام بها إلى حدّ معيّن ضروريّة في بعض أبواب ومسائل علم الفقه^(٧).

وكمثالٍ على ذلك: لزوم معرفة الرياضيات بشكلٍ عامّ في مسائل الوصايا والإرث، وإعطاء الرأي في المعاملات البنكية، وفي بعض مسائل تقسيم المال المشترك. وكذا من الضروري أن يكون الفقيه على درايةٍ بمسألة بطلان الدّور - وهي من المسائل الفلسفية - على صعيد عدم جواز التقليد في مسألة التقليد. وكذا ينبغي التوفّر على مبحث حجّة الكتاب والسنة، وهذه مسألة كلامية. وذلك كلّ في حدود الثقافة العامة.

ومع ذلك فإنّ عملية فهم النصّ الفقهي تمرّ من خلال علوم ومعارف جمّة، منها، على سبيل المثال: المعرفة اللغوية، بمفرداتها وقواعدها وأساليبها وبلاغتها وتاريخ اللغة. ومنها: المعرفة الاجتماعية، وذلك من خلال مراجعة السوابق؛ أي فهم السلف الصالح والبيئة المعرفية للنصّ.

ومنها: المعارف العقلية، من قبيل: إقامة البرهان، وإعمال الاستقراء، والمقارنة،

الاستدلال، والاستنتاج، وغيرها.

وهناك علوم ومعارف مساعدة وممهّدة، تعين معارف أخرى؛ بهدف الوصول إلى المقاصد المعرفية المنشودة.

ومن خلال ذلك يتأكّد لنا أن علم الفقه لا يعيش في عزلة من التأثير، حاله حال العلوم الأخرى في عالم المعارف. غير أنّ درجة تأثير العلوم والمعارف الأخرى على علم الفقه تختلف من مجال معرفي إلى آخر؛ فإنّ بعض المعارف تؤثر على مستوى البنية المنطقية لعلم الفقه، في حين أنّ معارف أخرى تشارك في بلورة المسائل الفقهية وتفتيحها وتجديدها، أو تساهم في تنظيم علم الفقه وترتيب أبحاثه وتحديد أطره وأفكاره.

ب - المبحث الثاني: بيان العلوم الأخرى التي يلمّ بها المجتهد في علم الفقه

إن من العلوم اللازمة لعلم الفقه، وللاجتهاد فيه - مع غضّ النظر عن علم أصول الفقه؛ كونه أساس علم الفقه، كما أسلفنا -: علوم آداب اللغة العربية، والمنطق، وتفسير القرآن، وآيات الأحكام بالخصوص، ومعرفة الأحاديث الفقهية، ومعرفة مواطن الإجماع، والدراية بالأحكام العقلية بالدرجة الضرورية التي تستلزمها ممارسة الاجتهاد، بالإضافة إلى لمحات من علوم أخرى، كما بالنسبة إلى النظريات الفلسفية والكلامية والعلمية التجريبية، فيمكن أن تكون كلّها بشكل أو بآخر مؤثرة في مقدّمات الرؤية. لذلك يحصل أحياناً في علم الأصول، الذي هو أساس علم الفقه، أن تتّسع دائرة البحث لتشمل المسائل الفلسفية. وهناك بحوث، من قبيل: «اجتماع الأمر والنهي»، و«مبحث الضدّ»، و«الطلب والإرادة»، و«قبح العقاب بلا بيان»، لها جميعاً خلفية فلسفية أو كلامية.

أما بالنسبة إلى النظريات العلمية فيمكن أن تكون مؤثرة في تشخيص الموضوعات. وكثيرة هي الأمثلة التي يمكن ذكرها شاهداً في هذا المجال^(٨). فعلى سبيل المثال: ما يُذكر؛ طبقاً لمفاد مجموعة من الروايات، بما مضمونه أن النطفة تمكث في الرحم أربعين يوماً، وتكون علقة أربعين يوماً، ومضغة أربعين يوماً. في حين لا تتسجم معطيات العلم اليوم مع هذا الترتيب. فالأحكام تابعة لموضوعاتها،

ويمكن للعلم أن يُعين الفقيه ويُساعده في معرفة الموضوعات. وفي مثل هذه الحالة يجب أن تكون المعرفة دقيقة، من دون أن تتطوي على شك أو تردد.

لذلك فإن علم الفلسفة وعلم الكلام يهبان الفقيه رؤيةً إلهيةً، ويجعلان أفقه أرحب. وهذا أمرٌ حسنٌ له تأثيره؛ إذ يجب أن يكون للفقيه رؤيةً غيبيةً إلهيةً، وإلا لا يكون فقيهاً، ولن تكون ثمّة قيمة لفتاواه.

وحيث إنّ الفلسفة تُنبت لنا أن كلّ علم هو سلسلة حلقاتٍ فكلّ حلقةٍ مرتبطةٌ بحلقاتٍ أخرى. وهذه أمورٌ كلّها ينبغي للعالم المستنبط في علم الفقه أن يعرفها^(٩).

ومن المعلوم أنه ليس المقصود من بيان تأثير العلوم الأخرى في علم الفقه، وأساسه علم أصول الفقه، هو خلط المسائل الفلسفية والعلمية بعلم الفقه وأصوله؛ لتكون النتيجة تضخماً في مطالب علم أصول الفقه وعلم الفقه. وهذا أمرٌ مرفوض، بل هو البحث عن مقدار تأثر علم الفقه ورفيقه علم أصول الفقه بالعلوم الأخرى، فهو من قبيل: تأثير علم الكلام وعلم الفلسفة فيهما، وكيف أحدث علم الكلام وعلم الفلسفة فروقاتٍ واسعة بين مدرستَي الشيخ محمد حسين الأصفهاني^(١٠) والميرزا محمد حسين النائيني^(١١)؛ حيث يذكر أنّ الأصفهاني كان متأثراً بالفلسفة والكلام، وذلك الذي جعل اتّجاهه الأصولي يختلف تماماً عن الاتّجاه الأصولي للميرزا النائيني، ومن الواضح أنّ لهذا الاختلاف أثره في علم الفقه.

ج - المبحث الثالث: تأثر وارتباط الفقه بالمنهجيات الدخيلة

يبقى علينا أن نقول: إنّ تأثر وارتباط علم الفقه بالمنهجيات الدخيلة التي تنتمي إلى دائرة المعارف قد أثارت تساؤلاتٍ كثيرة. ولذلك صار من الضرورة تبين مدى تداخل علم الفقه مع شتى العلوم والمعارف الأخرى. هناك علومٌ لازمة للاجتهاد - كما ذكرنا سابقاً -، من قبيل: علوم آداب اللغة العربية، والمنطق، وغيرها، وكذا بالنسبة إلى النظريات الفلسفية والكلامية والعلمية، فيمكن أن تكون مؤثرةً في مقدّمات الرؤية - كما ذكرنا سابقاً - لذلك اقتضى البحث الفهرستي أن نتطرق إلى بعضها، وإلا فهي متشعبةٌ وكثيرة، قد تتسع أكثر باتّساع الأمور المستحدثة. ولذلك نلخصها في مطالب، وهي:

١- تأثر وارتباط العلوم الإسلامية بعلم الفقه

هناك علومٌ إسلامية كثيرةٌ لها ارتباطٌ وثيق بعلم الفقه؛ بل هي مؤثرةٌ في علم الفقه وأصوله. وهنا نستعرض أهمّها:

أ- تأثر وارتباط علم الكلام بعلم الفقه

إنّ ارتباط علم الفقه بعلم الكلام يتّضح من خلال الأصل المنهجيّ لكلّ منهما؛ حيث إنّ الأحكام الشرعية مبنيةٌ على المحاور الأساسية لعملية الاجتهاد الفقهي، وهي مباحث: الحاكم، والمحكوم به، والحكم^(١٢).

إنّ الحاكم هو «الله»، وذلك في ما جاء في قوله تعالى: ﴿...إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ...﴾ (الأنعام: ٥٧؛ يوسف: ٤٠، ٦٧)، وهو محور علم الكلام.

وأما «المحكوم به»، ومن المعلوم أنه محور علم الفقه، فهو بحثٌ في فعل المكلف^(١٣) الذي تتوجّه إليه الأحكام الفقهية، التي يدور عليها علم الفقه.

وأما «الحكم»، وهو الحكم الشرعي الظاهري، فهو محور البحث الأصولي. لهذا نجدهم يقولون: «إنّ حسم القضايا الفقهية الكبرى لا يتيسّر إلا بالاستناد إلى اعتباراتٍ كلامية؛ حيث إنّ علم الكلام هو العلم المعنيّ مباشرةً بالكُبريات في الفقه والفكر الإسلاميّ»^(١٤).

وفي هذا المجال نلاحظ أنّ المسائل الفقهية ذات الطابع الاقتصادي أو الاجتماعي من دون الانطلاق من المبادئ العامّة التي تعطي الحلول الناجعة - مثل: مبدأ «العدالة»، وهو ذو جذرٍ كلاميّ عميق في الفكر الإسلامي^(١٥) - إنّ القضايا الفقهية الكبرى لا تنتج حلولاً مناسبة.

لذلك إنّ علم الكلام له الدور الكبير في بناء المفاهيم في علم الفقه. وفي ذلك يقول الشهيد محمد باقر الصدر: «ويمكننا أن نضع إلى صفّ الأحكام في عملية الاكتشاف المفاهيم التي تشكّل جزءاً مهماً من الثقافة الإسلامية - ونعني بالمفهوم كلّ رأيٍ للإسلام أو تصوّرٍ إسلاميّ يفسّر واقعاً كونياً أو اجتماعياً أو تشريعياً .. فالعقيدة بصلة الكون بالله تعالى وارتباطه به تعبيرٌ عن مفهومٍ معينٍ للإسلام عن الكون... والعقيدة بأنّ الملكية ليست حقّاً ذاتياً، وإنّما هي عمليةٌ استخلافٍ، تعكس

التصور الإسلامي الخاص لتشريع معين...»^(١٦).

ولذلك صحّ أن يقال: إنّ المصادر الأساسية والفرعية للتشريع الإسلامي لها جذورٌ كلامية. وهو ما صرّحوا به في أقوالهم. فنلاحظ قول الجويني في هذا: «فإن قيل: فما أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلته. وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية، وأقسامها: نصّ الكتاب، ونصّ السنّة المتواترة، والإجماع، ومستند جميعها قول الله تعالى. ومن هذه الجهة تستمد أصول الفقه من الكلام»^(١٧).

وهكذا الحال في الأصول المبدئية في الفقه، مثل: «أصالة الإباحة»، و«أصالة الحظر»، و«القول بوجود أحكام تأسيسية في الشرع الإسلامي أو عدم ذلك»، وغيرها من المواقف المبدئية، هي كلّها مسائل كلامية بامتياز، وليست فقهية. ولهذا فإنّ لعلم الكلام تأثيراً واضحاً على علم الفقه، ولذلك قالوا: إنّ لعلم الكلام هيمنة معرفية كبيرة على علم الفقه^(١٨).

ب - تأثر وارتباط التفسير وعلوم القرآن بعلم الفقه

إنّ المصدر الأوّل والأساس للفقه الإسلامي هو القرآن الكريم. وحيث لا مجال للفقيه إلّا الرجوع إلى القرآن، وفهم آياته المختلفة، ينبغي رجوعه إلى علوم القرآن والتفسير وتقسيماته المختلفة، ومنها: الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والحقيقة والمجاز، والمحكم والمتشابه، وغيرها الكثير من التقسيمات، التي تؤثر في فهم آيات القرآن الكريم.

وكذلك دوّن الفقهاء المفسّرون منذ البداية الآيات التي تتناول الأحكام الشرعية بشكل مباشر، وأسَمَوْها: «آيات الأحكام»، وألّفوا فيها كتباً عديدة. وقد اتّفق فقهاء المسلمين على كونها مصدراً رئيساً للفقه.

وبحكم تنوّع آيات القرآن الكريم فإنّ دائرة عمل المفسّر جعلته يتّصف بصفة الموسوعية، بل كانت هذه الصفة من الشروط الأساسية للمفسّر. ولذلك نجد السيوطي، مثلاً، ينقل قولاً في مَنْ يتعاطى مع علم التفسير، قال: «يجوز تفسيره لمن كان جامعاً للعلوم التي يحتاج المفسّر إليها، وهي خمسة عشر علماً»^(١٩).

ولذلك اتسعت دائرة علم التفسير لتستوعب علم الفقه. ومن الواضح أنّ هناك

علاقة متبادلة بين علمي علم الفقه وعلم التفسير؛ فعلم الفقه يزود علم التفسير بما وصل إليه من استنتاج فقهي واكتشاف دلالي من خلال الجهد الفقهي، في حين أن علم التفسير يزود علم الفقه بقواعد وضوابط التفسير؛ بهدف فهم آيات الأحكام والأحاديث الشريفة.

ومن هنا فإن علمي الفقه والتفسير في مجالي التفسير والدلالة يتبادلان الوسائل، فكل من العلمين يؤثر ويتأثر بالآخر في نفس الوقت.

ج - تأثر وارتباط علوم الحديث بعلم الفقه

إن علوم الحديث التي نشأت كانت تهدف في ما تهدف إليه من أمور التثبت من الحديث، صدوراً ودلالة، ولذلك انقسمت بدورها إلى أقسام^(٢٠) :
أ. علم رجال الحديث، أو علم الجرح والتعديل. ومؤداه البحث عن رجال الإسناد بما يشينهم أو يزيكهم.

ب. علم مصطلح الحديث، أو دراية الحديث. ومهمته البحث عن المصطلحات الدخيلة في فهم أنواع الحديث.

ج. أصول الحديث، التي تشمل آداب نقل الحديث، ومهمة ناقل الحديث والمنقول إليه، ففيها مباحث تتصل بالإسناد وما يرتبط به.

د. علم مختلف الحديث، الذي يشمل البحث عن الأحاديث المتناقضة، ومحاولة التوفيق بينها. وغيرها.

وانطلاقاً من ذلك تعاظم الفقهاء مع الحديث في مرحلتين^(٢١) :

المرحلة الأولى: التثبت من أصل صدور الحديث، وتحديد موقعه بين نظرائه. ومن المعلوم أنها من مهام علماء الحديث بشكل عام، وعلم الرجال، ودراية الحديث.

المرحلة الثانية: البحث عن دلالة الحديث، وتحديد المراد منه. ويصطلح عليه «فقه الحديث»، وهو مهمة أساسية لعلماء الفقه.

وبما أن المرحلة الأولى تتقدم رتبة على المرحلة الثانية؛ إذ لا إمكانية للفهم في علم الفقه قبل التثبت من صدور الحديث، كان علم الفقه يحتاج إلى علم الحديث. وهذا ما جعل علم الحديث مؤثراً ومرتبطاً بشكل واضح بعلم الفقه.

٢- تأثر وارتباط العلوم والمعارف غير الإسلامية بعلم الفقه

هناك أهمية بالغة توجب الإحاطة بالعلاقات التي تربط علم الفقه بالعلوم والمعارف الأخرى غير الإسلامية، وهي العلوم والمعارف الإنسانية والاجتماعية. وهنا نبين بعض هذه العلوم، وتأثيرها وارتباطها بعلم الفقه، فنقول:

أ- تأثر وارتباط العلوم والمعارف الإنسانية بعلم الفقه

إن الإمام بالمجالات الرديفة الممهدة والموجهة لعملية الاجتهاد تساعد الفقيه بشكلٍ وآخر في تفعيل البناءات التحتية والنظريات الأساسية في علم الفقه؛ إذ لا يكفي الاقتصار في فهم روح العصر وحاجاته المتجددة بتناول ما يُسمى: «المستحدثات»، من دون معرفة المباني الفكرية للموضوعات المطروحة. فمع الإمام بالاختصاصات الموجهة والمؤثرة في عملية الاستنباط يصل الفقه إلى معرفة الحكم الشرعي، بل وإدراك إجمالي لمرادات الله في بعض الحالات^(٢٢).

وحيث إننا نلاحظ العلوم والمعارف الإنسانية - وهي التي يغلب عليها التوجه نحو النظر والتبحر والبحث المحض. وقد تكون في طبيعتها ذات موضوع يقربها من العلوم الاجتماعية، لكنها على مستوى المنهج هي من العلوم الطبيعية. وإن الاختلاف ليس فقط في المنهج؛ بل كذلك في مسألة المزاج والجملة الإنسانية - يتضح بذلك طبيعة التأثر والارتباط الحاصل بين العلوم والمعارف الإنسانية وعلم الفقه. فمن خلال موضوع الفقه، وهو «المحكوم به» - كما بيئنا سابقاً -، أي فعل المكلف، ينطلق الفقهاء - من هذه النقطة تحديداً - للبحث عن شروط الفعل والفاعل، وذلك من خلال البحث في: شروط المحكوم به؛ وأقسامه.

وهذا البحثان ليسا من موضوعات الفقه مباشرة، وإنما دخلا فيه انطلاقاً من اعتبارات كلامية^(٢٣)، وهذا يتطلب توفر بحث في أمر أعم، وهو «الإنسان»، ونظرتنا إليه، وكيفية فهمنا له». وهذا ما يتطلب الاستعانة بمباحث علم الإنسان؛ لتكوين رؤية شمولية عن الإنسان، من حيث حاجاته وحالاته، ومن ثم الرجوع إلى النص؛ لتكوين موقف مناسب؛ لأن وعي الفقيه هو الضمان الوحيد لإضفاء الدلالة على النص وإنتاج المعنى منه.

وإنّ العلوم والمعارف الإنسانية التي قد تؤثر وترتبط بعلم الفقه هي التي قد تشمل: علم التاريخ، وعلم الآثار، وعلوم اللسانيات، والفلسفة، والمنطق، وعلم النفس، وغيرها. وهنا نلقي الضوء على بعض منها:

١- تأثر وارتباط علم التاريخ بعلم الفقه

من المؤكّد أنّ التاريخ جزء لا يتجزأ من عملية الاجتهاد، بدءاً بالنزول التدريجي للقرآن الكريم^(٢٤)، مروراً بضرورة معرفة أسباب نزول الآيات القرآنية^(٢٥)، بما فيها آيات الأحكام، وكذا النشأة التاريخية للسنة، والبحث عن القرائن المحفوفة بأخبار السنة^(٢٦)، ومعرفة حيثيات السيرة العملية للنبي والأئمة الأطهار^(٢٧)؛ بل المتشرعة عموماً^(٢٨)، وصولاً إلى ضرورة البحث عن رجال الحديث ودرايته^(٢٩).

هذا، وإن إهمال الصلة التاريخية يؤدي إلى أن يصبح الخبر مجتزأً عن مقدّماته وقرائنه وتداعياته، وهذا ما يؤدي إلى أن يفقد الخبر عناصره الرئيسية المحددة للمعنى في بُعده التاريخي.

وإنّ إهمال الصلة التاريخية أفضت إلى أن يفقد الفقيه قدرته على الحسم والوضوح في موارد غير قليلة من الأحكام ذات الشأن التاريخي. ومن هذه الموارد: التعليل والتريث في التمييز بين الأحكام التبليغية العامة والأحكام التديرية التي تشكل حكماً في واقعة، ولا تصلح للتعميم^(٣٠).

وينبغي الالتفات إلى أنّ الذاكرة المعرفية التاريخية لدى الفقيه هي عامل مؤثر في عملية الاجتهاد، وتظهر آثارها عند نشوء النزاعات المعرفية للفقيه مع ممارسة عملية الاستنباط، فتساهم في وضع الخطّة وخطوات التنفيذ، وذلك بدءاً من اختيار المصادر والمراجع وطريقة توليفها، مروراً بعملية تقويم النصوص، ثبوتاً ودلالة، ووصولاً إلى بلوغ الرأي الفقهي في الموضوع المبحوث عنه.

وهذا ما جعل دراسة التاريخ - كعلم ذي منهجية علمية - يصبح مؤثراً بشكل واضح في علم الفقه.

٢- تأثر وارتباط الفلسفة والمنطق بعلم الفقه

إنّ البحث عن العلاقة بين علم الفقه والفلسفة والمنطق أمر في غاية الأهمية؛

حيث إن هناك علاقةً حقيقية لا شكَّ فيها؛ وذلك لعدّة اعتبارات:

أولاً: إنّ أيَّ جهدٍ معرفيٍّ لا يخرج عن دائرة تأثير الفكر الفلسفي؛ لأنّه المحرِّك لأيّ نشاطٍ تقويمي. والفقه وقضاياه ليس استثناءً من القاعدة، بل هو الأوج من غيره إلى الفلسفة والمنطق ونظريّاتهما؛ وذلك نظراً إلى أنّ القضايا الفقهية هي قضايا تقويمية، تحتاج في طبيعتها إلى المواقف والقيّم الفلسفية العامة^(٣١).

ثانياً: إنّ العلاقة المتصورة بين علم الفقه والقضايا الفلسفية والمنطق تظهر عند ملاحظة النموذج الإرشادي للاستباط الفقهي من حيث الاستدلال والاستنتاج^(٣٢)؛ حيث إنّ حقيقة «نموذجٍ إرشادي فلسفي مطعّم بالمذاق الفقهي»، إضافة إلى استعارة نمط التفكير الفلسفي في المقارنة والتطبيق، واستعارة الجدَل الكلامي في عملية المناقشة والتحكيم.

ثالثاً: إنّ القضايا الفقهية والأصولية الكبرى، مثل: مباحث الحجج واليقين، وغيرها، هي منتجٌ فلسفيّ - كلامي - فقهيّ، إنّ صحَّ التعبير عنها؛ حيث ليس هناك «حجج فقهية خالصة»، ولا يقين فقهي مَحْضٍ. فنلاحظ أنّ اليقين المبحوث عنه في القضايا الفقهية هو تارةً يقين عُرْفِيٍّ؛ وأخرى فلسفيٍّ؛ وثالثة يقين اجتماعيٍّ؛ ورابعة يقين طبعاني نفسياني. ومن هنا فإنّ الفلسفة والمنطق شريكة علم الفقه في دائرته الخاصة^(٣٣)، أراد الفقيه ذلك أم لم يُردّه.

رابعاً: إنّ متابعة المسائل الفقهية، وملاحظة وجوه الاختلاف بين الفقهاء، تكشف عن موارد عديدةٍ فيها اضطرابٌ في الفتوى. ويرجع ذلك إلى وجود اضطراب في المواقف الكليّة التي كوّنّها الفقيه في رؤيته العامّة عن «الله، الإنسان، الكون، والحياة». ويترجم ذلك الاضطراب من خلال المواقف المربكة للفقيه تجاه قضايا الحياة. ومثل هؤلاء الفقهاء في الحقيقة هم يعيشون اضطراباً في رؤاهم الفلسفية في الغالب. وكذا العكس صحيحٌ أيضاً. لذلك قالوا: «ليس من الصدفة أن نرى الجرأة في الفتوى لدى أصحاب المواقف الكونية والفلسفية الواضحتين والمستقرّتين. ومن علامات الاضطراب في الموقف الإكثار من الاحتياطات الفقهية في موارد الفتوى؛ وذلك لقلة الحيلة؛ ودفعاً للحيرة»^(٣٤).

وانطلاقاً من ذلك فإنّ نفي الفلسفة والمنطق هو بمنزلة نفي المرتكزات العقلية

التي يعتمد عليها علم الفقه؛ إذ هما الأداتان البارزتان لإعمال الفكر والنظر لدى الفقيه في القضايا والمسائل التي تعرض على علم الفقه. وليس للفقيه أدوات تفكير منهجية مستقلة حتى يتم التعامل بها، بدلاً عن الفلسفة والمنطق. فاستبعادهما يؤدي إلى حرمان الفقه من أدواته المعرفية والعقلية. لذلك قال الغزالي في المقدمة المنطقية التي وضعها لكتاب المستصفى: «وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها. ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً»^(٣٥).

وبذلك اتضح مدى تأثير وارتباط الفلسفة وعلم المنطق ونظريتهما في علم الفقه وأصول الفقه.

ب - تأثر وارتباط العلوم والمعارف الاجتماعية بعلم الفقه

وهنا يلاحظ أن علم الفقه متداخل مع العلوم الاجتماعية، التي تشمل علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي. وهكذا الحال في الاقتصاد والسياسة والقانون الوضعي و...؛ حيث يغلب عليها طابع الممارسة والبحث التطبيقي. هذا، وإن العلوم الاجتماعية وإن كانت ليست من صميم العلوم الدينية، لكنّها متداخلة معها، وهذا التداخل من المميزات الأساسية لكل العلوم والمعارف... وهنا نلقي الضوء على بعضها:

تأثر وارتباط علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي بعلم الفقه

إن الاجتهاد التطبيقي يبرز معالمه في مرحلتين: إحداهما: مرحلة التعرف على الواقعة محلّ الاجتهاد؛ والأخرى: مرحلة تطبيق الحكم على الواقعة^(٣٦).

ويلاحظ أنّه في المرحلة الأولى ينبغي على الفقيه فهم ظواهر الواقعة من خلال الأدوات المعرفية المناسبة، وضمن منهجية ملائمة لتلك الظواهر. وهذا ما يدعو في كثير من الأحيان إلى الاستعانة بالمناهج المختلفة؛ لفهم الواقعة محلّ الاجتهاد في علم الفقه. وإن من العلوم التي لها حضور واضح في الوقائع الاجتهادية علم الاجتماع، وعلم النفس الاجتماعي؛ إذ الوقائع الاجتهادية خارج دائرة العبادات هي وقائع اجتماعية في الغالب، ولفهمها نحتاج إلى الإحاطة بعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي.

وإنَّ علم الاجتماع يتكفَّلُ بدراسة المجتمع والسلوك الاجتماعي من خلال دراسة المجموعات والمؤسَّسات والبنى والنظم الاجتماعية والسياسات المتَّبعة والتتظييمات والعمليات الاجتماعية وغيرها...، ولذلك فإنَّ نتائج البحث الاجتماعي مجموعات مختلفة من المدراء والمهتَمِّين بحلِّ المشاكل الاجتماعية والمشرِّعين والقانونيين وصانعي الاجتماع والاقتصاد والتربية والثقافة.

وأما علم النفس الاجتماعي فهو معنيٌّ بدراسة السلوك الاجتماعي، من خلال متابعة الخصائص النفسية للجماعات، وأنماط التفاعل الاجتماعي والتأثيرات التبادلية بين الأفراد، وهدفه بناء مجتمعٍ أفضل من خلال فهم سلوك الفرد والجماعة. وهذا هو ما يُعنى به الفقه بشكلٍ خاصٍّ؛ حيث إنَّ هدفه هو ترسيخ الفضائل، بحسَب ما قاله ابن رشد^(٣٧)؛ حيث يرى اشتراك صناعة الفقه وصناعة الأخلاق في نفس الموضوع، على الرغم من الاختلاف في وجهة نظرهما إلى الموضوع؛ فإنَّ الفقيه ينظر إلى الفضائل باعتبارها تنتمي إلى النصِّ القرآني أو النصِّ النبوي، أما رجل الأخلاق فيحاول أن يستمدَّ سلطته من الثقافة السائدة في مجتمعه، سواء كانت دينية أو غير دينية.

وأما المرحلة الثانية، أي تطبيق الحكم الشرعي على الواقعة، فإنَّها تحتاج بدورها إلى ملاحظة اعتباراتٍ عدَّة، من الناحية النفسية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها.

وبذلك ينبغي مراعاة جميع تلك الاعتبارات بشكلٍ دقيق وموضوعيٍّ؛ حتَّى يصبح الحكم مصيباً للواقع ومحققاً للعدالة في آنٍ واحد. ومع ذلك لا مناص لعلم الفقه من الاستعانة بالاعتبارات النفسية والاجتماعية التي يوفِّرها كلٌّ من: علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، فهما يؤثَّران ويرتبطان بشكلٍ ما بعلم الفقه.

ج - تأثُّر وارتباط علم الفقه بالعلوم المَحْضَة (الصلبة)

ينبغي التعريف بالعلوم المَحْضَة أو الصلبة^(٣٨)، وباختصارٍ هي: علم الرياضيات وعلم الفيزياء وعلم الكيمياء.

وقد سبق أن ذكرنا أن فروع المعرفة، على الرغم من استقلاليتها النسبية، تتشابه فيما بينها. وإنَّ أيَّ مشكلةٍ نواجهها في أيِّ مجالٍ من المجالات المعرفية يتطلب

فهمها ومعالجتها - في الغالب - إلى أكثر من لونٍ من ألوان المعرفة، بما فيها المشكلات الفقهية.

وإنَّ العلوم المحضّة هي علومٌ مولّدة للنظريات العامّة التي تنتج بدورها إطارات منظّمة لباقي المعارف. كما أنّها تزوّد باقي المجالات بمعلوماتٍ وأسس وأفكار. ولذلك لا يخلو فرعٌ من فروع المعرفة من حاجةٍ إلى هذه العلوم، بما في ذلك علم الفقه وملازمه علم أصول الفقه؛ حيث لا يستقيم أمر الاستنباط والاستنتاج في علم الفقه من دون استعارة معلومات ومفاهيم واعتبارات خاصّة أو عامّة من خارج العلم نفسه. فكلّما استعان الفقيه بالمعارف الصلبة؛ لدعم اجتهاده، أصبح أكثر قدرةً على الإثبات والإقناع^(٣٩).

وهناك فائدةٌ أخرى يمكن ملاحظتها من ناحية العلوم الصلبة، وهي أنّها تحمي الإنسان من ضيق الأفق، وقلة العدّة المعرفية، وهما عاملان جوهريان في عملية الاجتهاد.

وأما على صعيد كلّ علمٍ من هذه العلوم فيمكن أن نبين صلته بعلم الفقه بما يلي:

١- تأثّر وارتباط علم الرياضيات بعلم الفقه

تعدّ الرياضيات أمّ المعارف البشرية؛ حيث لا يمكن الاستغناء عنها في فهم الإنسان والطبيعة وقضاياهما، بما في ذلك قضايا الأحكام الشرعية؛ وذلك لاعتباراتٍ عدّة:

أولاً: لا يخلو الفقه من مفاهيم، مثل: الزمن، السرعة، المسافة، وهكذا من المفاهيم الرياضية التي تحتاج إلى عمليات رياضية، أقلّها العمليات الحسابية الأربع (الجمع، والطرح، والضرب، والقسمة)، وكذا النسبة.

ثانياً: النمذجة الرياضية: «هي تطبيق الرياضيات في معالجة مشاكل واقعية في الحياة، أو مشاكل في الرياضيات نفسها، أو مشاكل في علوم أخرى، وذلك عن طريق تحويل المشكلة الحياتية إلى مسألة رياضية، ثمّ التعامل مع هذه المسألة وحلّها، باختيار أفضل الحلول التي تتناسب مع طبيعة المشكلة»^(٤٠).

وبذلك هي من أبسط المهارات التعليمية في هذا العصر، حتّى أصبح أمراً لا مفرّ منه، وعلى الأغلب لها تأثيرٌ كبير على زيادة دافعيّة الطلاب للتعلّم، فكانت مهارة هامةً للفقهاء؛ لاختصار الزمن وإيصال أفكاره.

ثالثاً: هناك العديد من المباحث في الفقه الإسلامي التي لا يمكن فهمها ومعالجتها من دون الرياضيات، وذلك في مثل: البنوك وأعمالها، التي أصبحت معقّدة جداً، وليس من السهل تمييزها بدون الإحاطة بعلم الرياضيات؛ وذلك لتمييز هل هذه التصرفات البنكية شرعية أم لا؟ وخصوصاً مع ورود أسئلة شرعية في مسائلها الدقيقة. وكذا مسائل البيوع الجديدة عبر الإنترنت، وما يشوبها من دقّة في التصرفات المالية المعقّدة، ومسألة تحديد الأزمنة الشرعية بشكل دقيق، ومسائل الإرث. وبذلك لا ريب ولا شك في تأثير وارتباط علم الرياضيات بعلم الفقه.

٢- تأثر وارتباط علم الكيمياء بعلم الفقه

علم الكيمياء هو علم التفاعلات بين المادّة والعناصر الكيميائية^(١). وفيه يدرس بناء المادّة، وسلوكها، والفروع الأساسية في علم الكيمياء هي: الفيزياء الكيميائية أو الكيمياء الحيوية أو الكيمياء التحليلية أو الكيمياء غير العضوية أو الكيمياء العضوية. والفرع الأكثر شهرة هو فرع الكيمياء العضوية؛ بسبب استخدامه في مجالات علم الكيمياء، مثل: الغذائية، والعلاج، ومستحضرات التجميل، والنسيج.

وبذلك يكون دوره مهمّاً ومعيناً لعلم الفقه في فهم العديد من الموضوعات الفقهية، التي لا تنحصر دائرتها في الكحول والعصير العنبي، بل تشمل المواد الجديدة التي تظهر في السوق بشكل مستمر؛ حيث إنّ معرفة الحكم الشرعي فيها تستلزم معرفة مكوناتها الكيميائية، وخصائصها التركيبية.

٣- تأثر وارتباط علم الفيزياء بعلم الفقه

إنّ علم الفيزياء يُعدّ أمّ النظريات في العلوم؛ حيث له دور هام على صعيد تكوين المفاهيم، وبناء المقوّمات، والتمهيد لمباحث فقهية عدّة. فنلاحظ مثلاً أنّ علم

● العلوم والمعارف المؤثرة في علم الفقه، ومدى تأثيرها

الفيزياء يساعد الفقيه على فهم المفاهيم المفتاحية، مثل: الكليات والجزئيات، الإطلاق والتقيد، التعين وعدم التعين خارج دائرة الأمر الذهني. وكذا يساعد على فهم الطبيعة الفيزيائية للأشياء^(٤٢).

وبذلك يكون علم الفيزياء من العلوم المؤثرة في بيان الأحكام الشرعية الخاصة في الموضوعات الخارجية، فهو علمٌ مؤثر بعلم الفقه.

المواش

- (١) محمد همام، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: ٢٩.
- (٢) انظر: محمد مهدي الآصفي، دور الدين في حياة الإنسان: ١٢١ و١٢٢.
- (٣) محمد مصطفى، فلسفة الفقه، دراسة في الأسس المنهجية للفقه الإسلامي: ٩٧.
- (٤) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ١٣.
- (٥) منصور بن محمد (ابن السمعاني)، قواطع الأدلة في الأصول: ١٧.
- (٦) الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: ٣.
- (٧) انظر: مجموعة من المؤلفين، الفقه وسؤال التطوير - حوارات (الفقه والاجتهاد تحديات التأصل والتجديد): ١٦٧.
- (٨) انظر: معهد الرسول الأكرم ﷺ العالي، الاجتهاد وإشكاليات التطوير والمعاصرة، العدد ٢: ٢١.
- (٩) انظر: المصدر نفسه.
- (١٠) انظر: المصدر السابق، العدد ٢: ٢٢. ولاحظ كتابه الأصولي القيم (نهاية الدراية في شرح الكفاية). ولذلك عدّ المحقق الاصفهاني إحدى القمم الفلسفية في النجف في القرن الرابع عشر الهجري، كما كان يعتبر صاحب مدرسة خاصة في أصول الفقه.
- (١١) لاحظ تقارير بحثه في الأصول القيمة (أجود التقارير)، لتلميذه السيد الخوئي؛ وكتابه (تنبيه الأمة وتنزيه الملة). ولذلك يُعدّ الميرزا النائيني صاحب مدرسة خاصة في أصول الفقه، وهي الأكثر شهرة في النجف الأشرف.
- (١٢) انظر: مجموعة من الباحثين، دراسات في تفسير النصّ القرآني ٢: ٢٧.
- (١٣) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: ٩.
- (١٤) مصطفى، فلسفة الفقه، دراسة في الأسس المنهجية للفقه الإسلامي: ٩٥.
- (١٥) حسن يوسفان، دراسات في علم الكلام الجديد: ٢٢١، ترجمة: محمد حسن زراقط.
- (١٦) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٧٦، ٣٧٧.
- (١٧) عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه: ٧.
- (١٨) عبد الهادي الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية: ٨٩.

الإجتهد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٩٧

- (١٩) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٤٧٧.
- (٢٠) انظر: حسن بن هادي الصدر، نهاية الدراية - في شرح الرسالة الموسومة بالوجيزة، للبهائي -: ٢١، ٢٥، ٢٨.
- (٢١) انظر: محمد حسن بن جعفر الآشتياني، بحر الفوائد في شرح الفرائد ٨: ٩٤.
- (٢٢) انظر: إبراهيم جاسم محمد، (المسائل المستحدثة ومرونة الفقه)، مجلة آداب الفراهيدي، العدد ٧: ١٤، ١٦.
- (٢٣) انظر: مجموعة من الباحثين، دراسات في تفسير النصّ القرآني ٢: ٣٤.
- (٢٤) انظر: ناصر بن محمد كريم مكارم الشيرازي، الأمثل ٩: ١٧٠ - ١٧٢؛ ١١: ٢٤٩.
- (٢٥) انظر: الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ١٢١ - ١٢٦.
- (٢٦) انظر: ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح: ٥١.
- (٢٧) انظر: محمد محسن الفيض الكاشاني، الوافي ٣: ١٣٩.
- (٢٨) انظر: محمد رضا المظفر، أصول الفقه ٣: ١٧٨ وما بعدها.
- (٢٩) انظر: علي حسين مكّي العاملي، بحوث في فقه الرجال: ٤١.
- (٣٠) انظر: مؤسّسة دائرة المعارف، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام) ٤: ٣١٢.
- (٣١) انظر: علي جمعة، (علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية)، سلسلة أبحاث علمية، ٩: ١٢.
- (٣٢) انظر: إدريس هاني، الاجتهاد الممانع: ٣٦.
- (٣٣) انظر: علي جمعة، (علم أصول الفقه وعلاقته بالفلسفة الإسلامية)، سلسلة أبحاث علمية، ٩: ١٣.
- (٣٤) مصطفىوي، فلسفة الفقه، دراسة في الأسس المنهجية للفقه الإسلامي: ١١٢.
- (٣٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى في علم الأصول: ٢٢.
- (٣٦) انظر: معهد الرسول الأكرم (عليه السلام) العالي للشرعية، الاجتهاد وإشكاليات التطوير والمعاصرة ٢: ١٢.
- (٣٧) عزيز الحدادي، مجلة فكر ونقد، العدد ١٠، المقالة ٤ (ملاحظات حول التأويل والاجتهاد عند ابن رشد).
- (٣٨) انظر: أحمد محمد الشامي وسيد حسب الله، الموسوعة العربية للمصطلحات ٣: ١٩٨٥.
- (٣٩) انظر: مجموعة مؤلفين، مشاريع التجديد والاصلاح في الحوزة العلمية: ٧٤.
- (٤٠) انظر: موقع جوجل (دمج النمذجة في تعليم الرياضيات):
<https://sites.google.com/site/nmthajatuqa/nadare>
- (٤١) انظر: صبحي سليمان، الكيمياء الشّيقة: ٢٣.
- (٤٢) انظر: علي حلمي موسى، قرن الفيزياء: ٩.

استناد الأئمة عليهم السلام إلى قرينة السياق

في تفسير آيات الأحكام

د. محمد حسين أنصاري حقيقي (*)

د. محمد صادق علمي سولا (**)

ترجمة: وسيم حيدر

المقدمة

يُستعمل مصطلح السياق في كلمات العلماء - الأعمّ من المفسّرين والأصوليين والفقهاء -، إلا أنه لم يتمّ تنقيح المراد منه بشكلٍ جيّد. فتستعمل هذه المفردة في كلام العلماء في بعض الأحيان مرادفاً لمصطلح «المقام»، بمعنى «الغاية والمقصود من الكلام»، فعندما يقال مثلاً: إن هذه الآية أو الرواية واردةٌ في سياق هذا الأمر يكون المراد من ذلك أنها واردةٌ في هذا المقام^(١).

إن «قرينة السياق» تختلف عن «دلالة السياق»، التي تُعدّ واحدةً من مباحث علم أصول الفقه، ويتمّ بحثها في إطار مباحث المفاهيم. إن مراد الأصوليين من دلالة السياق هو أن سياق الكلام يدلّ على معنى مفرد أو مركّب أو لفظ مقدّر. كما أنهم يقسمون الدلالة السياقية إلى: «دلالة الاقتضاء»، و«دلالة التنبيه»، و«دلالة الإشارة». وبذلك إذا كان هناك معنى يريده المتكلّم، وتوقّف صدق الكلام من ناحية العقل أو الشرع أو اللغة على أخذ ذلك المعنى بنظر الاعتبار، أطلق على ذلك مصطلح «دلالة الاقتضاء». ومن ذلك - على سبيل المثال -: قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ (يوسف: ٨٢)،

(*) أستاذ مساعد في الجامعة الحرّة - شيراز.

(**) أستاذ مساعد في جامعة فردوسي - مشهد.

حيث يستحيل من الناحية العقلية توجيه السؤال إلى «القرية»، فإن دلالة الاقتضاء تدلّ على وجوب تقدير كلمة «أهل»؛ لأن هذه الكلمة هي المدلول الاقتضائي لهذه الجملة. وإذا كان هناك معنى مراداً للمتكلّم، ولم يكن صدق الكلام من ناحية العقل أو الشرع أو اللغة متوقفاً على أخذ ذلك المعنى بنظر الاعتبار، ولكنّه كان لازماً لمدلول الكلام عرفاً، أُطلق على ذلك مصطلح «دلالة التنبيه». ومن ذلك مثلاً: لو قال المتكلّم لشخص نائم: «طلعت الشمس» كان المدلول العرفي لهذه الجملة هو بيان فوات وقت أداء الصلاة.

لو لم يكن المعنى - على خلاف الدالّتين السابقتين - مقصوداً للمتكلّم، ولكنّه كان لازماً لمدلول الكلام، على نحو اللزوم غير البيّن أو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، سُمّي ذلك بـ «دلالة الإشارة». وقد مثّلوا لهذا القسم بهذا المثال، وهو أن القرآن الكريم قال في بعض آياته: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ (البقرة: ٢٣٣)، وقال في آية أخرى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ (الأحقاف: ١٥)، وبناءً على الآية الأخيرة يكون مجموع الحمل وفترة الرضاع ثلاثون شهراً. وقد تمّ تخصيص أربعاً وعشرين شهراً من هذه الأشهر الثلاثين - طبقاً للآية الأولى - بمرحلة الرضاع. وعلى هذا الأساس يتمّ تخصيص الأشهر الستّة الباقية لفترة الحمل. والنتيجة التي نحصل عليها من ذلك هي أن أقلّ مدّة للحمل تقدّر بستّة أشهر. إن الارتباط القائم بين هذه المسألة وهاتين الآيتين هي اللزوم غير البيّن، بمعنى أن اللزوم غير البيّن لهاتين الآيتين هو أن أقلّ الحمل ستّة أشهر^(٢).

إن قرينة السياق في هذا المقام بمعنى: «طريقة ترتيب الألفاظ، الأعمّ من الكلمات أو الجمل». وقد عرفه بعضهم قائلاً: «إن السياق تركيبة عامّة تلقي بظّلها على مجموعة من الكلمات والجمل أو الآيات، وتؤثّر في معناها»^(٣). وقد اقترح آخر تعريفه على النحو التالي: «السياق عبارة عن نوع من تركيب الكلمات في جملة، وربطها بالجمل السابقة واللاحقة والمحتوى العام المنبثق عنها»، أو «السياق كيفية وضع اللفظ في الجملة وموقعه وارتباطه الخاصّ بين كلمات الجملة والجمل التي قبلها وبعدها، بحيث يُستتبط منه معنى لا يمكن الحصول عليه من منطوق ومفهوم الآية صراحةً، وإنما هو من اللوازم العقلية لذلك»^(٤).

● استناد الأئمة عليهم السلام إلى قرينة السياق في تفسير آيات الأحكام

وعلى الرغم من أن العلامة الطباطبائي رحمته الله لا يقدم تعريفاً للسياق، إلا أنه قد استعمل هذه القرينة في تفسيره على نطاقٍ أوسع، قياساً إلى سائر العلماء. وهذا يُعدّ من الخصائص والمباني الهامة للمنهج التفسيري للعلامة الطباطبائي رحمته الله. وبالتالي كان ذلك سبباً في إقبال الباحثين والمحققين في خصوص تفسير القرآن على هذه القرينة، وبيان دلالتها وحجّيتها^(٥). ويبدو أن هذه القرينة لم تجد لنفسها حتى الآن مكانة مرموقة بين الأصوليين والفقهاء.

وقد تمّ تقسيم السياق بين المحققين والباحثين في العلوم التفسيرية إلى: «سياق الكلمات»، و«سياق الجملات»، و«سياق الآيات»، و«سياق السُّور»، و«سياق القرآن»^(٦). يمثّل السياق لدى بعض «قرينةً معنوية»^(٧)؛ ولدى بعضٍ آخر «قرينةً لفظية». وقد أقام كلُّ واحدٍ منهما دليلاً على رأيه. ولكن يبدو أن لفظية هذه القرينة هو الأقرب. ويحتمل أن يكون اعتبار معنويتها ناشئاً من الخلط بين قرينة السياق والدلالة السياقية^(٨). وبطبيعة الحال إن اعتبار لفظية أو معنوية السياق لا يقلل من أهميته؛ إذ السياق على كلّ حالٍ من أهمّ القرائن في الاستفادة من كلّ نصٍّ، ولا سيّما القرآن الكريم.

وفي ما يلي سنخوض في بيان موقع هذه القرينة في الاستناد الفقهي لأهل البيت عليهم السلام، وذلك من خلال ذكر ثلاثة موارد للاستناد إلى السياق في الرواية، وانعكاسها على الفهم الفقهي من القرآن الكريم.

١- سياق الخمر والميسر والأزلام والأنصاب

أ- نصّ الآية

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠).

ب - الشرح

إن هذه الآية تعتبر الخمر والميسر والأنصاب والأزلام من الخبائث، ومن أعمال الشيطان، وتأمّر باجتنابها. وهذا النوع من الاعتبار يدلّ على حرمة هذه الأمور الأربعة.

الإجتهاـ والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ١٠١

كما تؤكد الآية اللاحقة على أن الشيطان يروم «إيقاع البغْي والبغضاء» في المجتمع من خلال إشاعة الخمر والميسر بين المسلمين. وتؤكد الآية اللاحقة لهما على ضرورة إطاعة الله ورسوله ﷺ، واجتناب المحرمات أيضاً. وحيث تمّ عطف «الخمر والميسر والأنصاب والأزلام» في هذه الآية على بعضها بحرف العطف (الواو)، وكان لها حكم المبتدأ في الجملة، يمكن اعتبار هذا المورد مصداقاً لسياق الكلمات.

ج - آراء المفسرين

لقد تناول المفسرون هذه الآية بالبحث من محاور متعددة، ومن أهم تلك المحاور: - تفسير وبيان معاني الكلمات الواردة في هذه الآية، من قبيل: الخمر، والأنصاب، والأزلام، والرجس، وعمل الشيطان. - البحث عن دائرة شمول الخمر، وهل الخمر هو خصوص «الخمر المستخلص من العصير العنبي» أو يشمل جميع أنواع المسكرات، بما في ذلك «الفقاع» أيضاً؟ - البحث عن دائرة مفهوم الميسر، وشمولها لجميع أنواع القمار، ونسبتها إلى الأزلام. - البحث عن مفهوم الرجس. - تحديد دائرة اجتناب الأمور والموارد المذكورة في الآية^(٩).

د - آراء الفقهاء

إن ما قيل في تفسير هذه الآية يترك تأثيره على الفقه أيضاً؛ بحيث إن الفقهاء - بالالتفات إلى الآراء التفسيرية - قد اختاروا بدورهم آراءً فقهية مختلفة. ومن ذلك أن بعضهم - على سبيل المثال - قد حصر الخمر بالخمر المتخذ من العصير العنبي؛ وذهب بعضهم إلى القول بأن الخمر هو الأعم الذي يشمل جميع أنواع المسكرات؛ وهناك من أخرج النبيذ من دائرة الشمول. كما أن الآراء التي ذهبوا إليها في حرمة النرد والشطرنج واللعب بآلات القمار دون رهان إنما هي تابعة للتفسير الذي يذهبون إليه في ما يتعلق بـ «الميسر». كما أن اختيار القول بنجاسة أو طهارة الخمر - بعد الذهاب إلى حرمة - هو بدوره رهن بتفسيرهم لمعنى «الرجس». وهكذا الأمر بالنسبة إلى اختلاف

● استناد الأئمة عليهم السلام إلى قرينة السياق في تفسير آيات الأحكام

الفقهاء في اختصاص وجوب اجتناب شرب الخمر أو اللعب بالقمار أو تعميم ذلك على جميع أنواع الاستفادة من «الخمر» و«الميسر»، من قبيل: الشراء والبيع والصنع والحمل والإجارة وأمثال ذلك، كل ذلك رهنً بالرأي المختار لهم في ما يتعلق بمعنى «الرجس»، و«الاجتناب»، و«عمل الشيطان»^(١٠).

يذهب أكثر أهل السنة إلى القول بأن الخمر حقيقة في كل شراب يذهب العقل، ويحول دون قدرته على تشخيص الأمور. إلا أن أبا حنيفة وآخرين ذهبوا إلى القول بأن الخمر إنما هو حقيقة في العصير المتخذ من العنب، ويؤدي إلى الإسكار، وإن سائر السوائل المسكرة الأخرى محرمة أيضاً، وإن لم تكون خمرًا^(١١). بيد أن جمهورهم على عدم حرمة الفقاع، وعدم نجاسته^(١٢).

وقد ذهب فقهاء الشيعة إلى القول بأن الخمر هو خصوص العصير المتخذ من العنب، ولكنهم يرون في الوقت نفسه؛ استناداً إلى بعض روايات أهل البيت عليهم السلام، حرمة كل مسكر، بما في ذلك الفقاع، ويرونه بحكم الخمر^(١٣).

وفي ما يتعلق بنجاسة الخمر ذهب أكثر علماء أهل السنة إلى القول بنجاسة الخمر، وكل سائل مثل الخمر، باستثناء داود وربيعة والشافعي - في أحد قوليه -، حيث قال بطهارته، مع بقاءه على الحرمة^(١٤). وذهب أكثر فقهاء الشيعة - باستثناء القليل، ومنهم: ابن بابويه - إلى القول بنجاسة الخمر وكل سائل مسكر آخر^(١٥). وأما في دلالة هذه الآية على نجاسة الخمر فليس هناك اتفاق بين جميع الفقهاء في هذا الشأن. ومن ذلك أن المحقق الحلي والشيخ الأنصاري لم يتقبلوا استفادة نجاسة الخمر من كلمة الرجس^(١٦). وبطبيعة الحال إن رفض دلالة الرجس على نجاسة الخمر لا يلزم منه بالضرورة عدم القول بنجاسة الخمر؛ إذ قد لا يرتضي فقيه دلالة الرجس على نجاسة الخمر، ومع ذلك يقول بنجاسة الخمر؛ استناداً إلى الروايات أو الإجماع.

هـ- الروايات

هناك من الروايات الكثيرة الماثورة عن أهل البيت عليهم السلام بشأن الأحكام المرتبطة بالخمر ما هو ناظر إلى هذه الآية المتقدمة؛ إذ شرحت بعض مفرداتها وتراكيبها^(١٧).

ومن ذلك - على سبيل المثال -: ما ورد في رواية أبي الجارود، عن الإمام

الباقرة^(١٨)، بعد بيان المراد من الخمر والميسر والأنصاب والأزلام، قوله: «أما الخمر فكلُّ مُسْكِرٍ من الشراب... إلى أن قال: وأما الميسر فالتَّردُّ والشطرنج، وكلُّ قمارٍ ميسرٍ. وأما الأنصاب فالأوثان التي كانت تعبدُها المشركون. وأما الأزلام فالأقداح التي كانت تستقسم بها المشركون من العرب في الجاهلية. كلُّ هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيءٍ من هذا حرامٌ من الله محرمٌ، وهو رجسٌ من عمل الشيطان. وقرن الله الخمر والميسر مع الأوثان»^(١٨).

إن هذا القرن المذكور في الرواية هو المسمى بوحدة السياق.

في هذه الرواية - بعد تفسير وبيان مفردات الآية، وهي: «الخمر، والميسر، والأنصاب، والأزلام» - تمَّ استنباط حرمة جميع أنواع التصرف بها؛ استناداً إلى القول بأن الله قد جعل هذه الأمور الأربعة من مصاديق الرجس وعمل الشيطان. وبطبيعة الحال إن حرمة جميع أنواع التصرف مقتضى إطلاق الآية. وقد جاء في خاتمتها قوله^(١٨): «وقرن الله الخمر والميسر مع الأوثان»، الأمر الذي يثبت أن الله سبحانه وتعالى ما إن قرن الخمر والميسر في كلامه بالأوثان حتَّى كان ذلك دليلاً آخر على حرمة الخمر والميسر. وعليه يكون هناك نوعان من الاستناد إلى هذه الآية في إثبات حرمة الخمر والميسر: أحدهما: أن الله قد اعتبرهما من مصاديق «الرجس» وعمل الشيطان؛ والآخر: أنه قرنهما بالأوثان، بمعنى أن اقتران الخمر والميسر بالأوثان يُشكِّل دليلاً آخر على حرمة الخمر والميسر.

لقد تمَّ في هذه الرواية الاستناد إلى قرينة وحدة السياق بين الخمر والميسر والأوثان. ويمكن اعتبار هذه الرواية من الموارد المشتملة على استناد الأئمة المعصومين^(عليهم السلام) إلى قرينة وحدة السياق.

وبعد القبول بالاستناد إلى قرينة وحدة السياق في هذه الآية يخطر على ذهن هذا السؤال القائل: ما هي الأحكام التي يمكن استنباطها من هذه الآية؛ استناداً إلى قرينة السياق؟

يمكن القول في الجواب: استناداً إلى قرينة وحدة السياق بين الأمور المذكورة يمكن لنا أن نستنبط ثلاثة أحكام فقهية في الحد الأدنى، وهي:

أولاً: حرمة شرب الخمر والقمار

إن ذكر الخمر والميسر في سياق الأوثان (عبادة الأصنام) يقتضي أن يكون للجميع حكم واحد. ومن هنا تكون جميع هذه الأمور الأربعة رجساً من عمل الشيطان، فيجب الاجتناب عنها.

قد يُقال: إن إثبات حرمة الخمر والميسر في هذه الآية لا يحتاج إلى الاستفادة من قرينة وحدة السياق، بل يُستفاد هذا الحكم من عبارة «رَجَسُ مَنْ عَمِلَ الشَّيْطَانُ»، والأمر بالاجتناب الوارد في قوله تعالى: «فَاجْتَنِبُوهُ».

والجواب عن ذلك: أولاً: لا مانع من أن يُستفاد حكم الحرمة من وحدة السياق، بالإضافة إلى هذه الثلاثة أيضاً، كما يمكن أن يستفاد الحكم الشرعي من السنة الشريفة، بالإضافة إلى القرآن الكريم أيضاً. وقد سبق أن ذكرنا أن الإمام عليه السلام قد أضاف وحدة السياق كدليل آخر على حرمة الخمر والميسر.

وثانياً: إن أهمية الاستدلال بقرينة وحدة السياق إنما تتضح إذا التفتنا إلى تاريخ بعض الفقهاء من وعاظ السلاطين؛ إذ أنكروا حرمة الخمر في القرآن الكريم، بدعوى أن آيات القرآن لا تدلّ على حرمة الخمر، وكانوا يقولون: على الرغم من نهي القرآن عن الخمر، إلا أن هذا النهي لا يُفيد الحرمة! إلى الحد الذي قيل معه في بعض الفترات التاريخية: إن القول بدلالة هذه الآية على حرمة الخمر من مختصات أتباع أهل البيت عليهم السلام. كما نجد ذلك في رواية علي بن يقطين حول سؤال المهدي العباسي للإمام الكاظم عليه السلام: «عن علي بن يقطين قال: سأل المهدي أبا الحسن عليه السلام عن الخمر، هل هي محرمة في كتاب الله؛ فإن الناس يعرفون النهي عنها، ولا يعرفون التحريم لها؟ فقال له أبو الحسن عليه السلام: بل هي محرمة في كتاب الله، يا أمير المؤمنين! فقال: في أي موضع محرمة هي في كتاب الله جلّ اسمه، يا أبا الحسن؟ فقال: قول الله عزّ وجلّ: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (الأعراف: ٣٣)، فأما قوله: «ما ظهر» يعني: الزنا المعلن... إلى أن قال: وأما الإثم فإنها الخمر بعينها، وقد قال الله عزّ وجلّ في موضع آخر: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (البقرة: ٢١٩). فأما الإثم في كتاب الله فهي الخمر والميسر، وإثمهما كبير، كما قال الله عزّ وجلّ. فقال المهدي: يا علي بن يقطين،

فهذه فتوى هاشمية. قال: قلت له: صدقتَ والله يا أمير المؤمنين، الحمدُ لله الذي لم يخرج هذا العلم منكم أهل البيت. قال: فوالله ما صبر المهديُّ أن قال لي: صدقتَ يا رافضي^(١٩).

والحاصل أنه تمَّ الاستناد في رواية أبي الجارود، عن الإمام الصادق^{عليه السلام}، إلى قرينة السياق؛ لإثبات حرمة الخمر والميسر.

ثانياً: كون شرب الخمر والقمار من الكبائر

إن وحدة سياق الخمر والميسر مع الأوثان يُثبت - بالإضافة إلى أصل حرمة شرب الخمر والقمار - أن هذين الأمرين من الكبائر أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن عبارة «وقرن الله الخمر والميسر مع الأوثان» يمكن أن تكون بياناً لكون هذين الأمرين من الكبائر؛ وذلك لاقتران بيانهما مع الشرِّك؛ بمعنى أن من بين معايير معرفة كون المعصية كبيرةً اقتران بيانها مع بيان الشرِّك. وقد ورد هذا النوع من الاستدلال على الكبيرة في صحيحة عبد العظيم الحسني أيضاً، فقد ورد في روايته عن الإمام الجواد^{عليه السلام}، عن الإمام الرضا^{عليه السلام}، عن الإمام الكاظم^{عليه السلام}، أنه عدَّ بعض الكبائر، قائلاً: «...وشرب الخمر لمن الكبائر أيضاً؛ لأن الله - عزَّ وجلَّ - نهى عنها كما نهى عن عبادة الأوثان»^(٢٠)، حيث تمَّ الاستناد في هذه الرواية؛ لإثبات أن شرب الخمر من الكبائر، بوحدة سياق النهي عن الخمر والأوثان. وعلى هذا الأساس فإن وحدة السياق في هذه الآية تثبت كون شرب الخمر كبيرةً، بالإضافة إلى حرمة.

ثالثاً: حرمة جميع التصرفات المتعلقة بالخمر والميسر

يُعَدَّ تعيين دائرة الاجتناب عن الخمر والميسر واحداً من الفروع الفقهية المرتبطة بأحكام هذين الأمرين. كما يتمَّ طرح هذا البحث في الاستفادة الفقهية من هذه الآية أيضاً، بمعنى هل الاجتناب في هذه الآية خاصُّ بشرب الخمر والقمار أو يشمل جميع أنواع التصرف المرتبط بهما، من قبيل: صنع الخمر، والبيع، والإجارة، والتعليم وكلِّ عملٍ يتناسب مع القمار أيضاً؟ إن أخذ تقارن الخمر والميسر والأوثان في هذه الآية بنظر الاعتبار يترك تأثيره في البحث عن هذا الفرع الفقهي أيضاً، بحيث يمكن أن نستنبط

• استناد الأئمة عليهم السلام إلى قرينة السياق في تفسير آيات الأحكام

من هذا الاقتران ووحدة السياق في هذه الآية حرمة جميع التصرفات المذكورة، ببيان أن عنوان ﴿رَجَسَ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ في هذه الآية قد حُمِلَ على هذه الأمور الأربعة في سياق واحد، أي «الخمير» و«الميسر» و«الأنصاب» و«الأزلام»، ثم ورد الأمر باجتناب هذا العمل الشيطاني. إن «الخمير» و«الأنصاب» و«الأزلام» من الأعيان، إلا أن «الميسر» من الأعمال، وحمل ﴿رَجَسَ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ على الأعيان غير ممكن، إلا إذا كان هذا الحمل من قبيل: المجاز في الإسناد، بمعنى أن العمل المتناسب مع هذه الأعيان من عمل الشيطان. وبذلك يتناغم حمل عبارة: ﴿رَجَسَ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ على هذه الأعيان، مع حملها على «الميسر» الذي هو من الأفعال أيضاً. إن تحديد مساحة الاجتناب رهنً بتحديد مساحة هذه الأفعال؛ فإن كان المراد من هذه الأعمال مجرد شرب الخمر ولعب القمار وعبادة الأوثان عندها لن يدل الأمر بالاجتناب في هذه الآية على أكثر من اجتناب هذه الأمور؛ وأما إذا كان المراد من هذه الأعمال جميع التصرفات فإن هذه الآية سوف تدلّ على حرمة جميع التصرفات. ففي مسألة الخمر - مثلاً - لا يقتصر الأمر على الشرب فقط، وإنما تثبت الحرمة لجميع الأعمال والأفعال المرتبطة بالخمير، الأعمّ من الشرب والبيع والشراء والصنع والحمل وما إلى ذلك. إن هذه المساحة إنما يمكن إثباتها لهذا الأمر إذا أمكن إثبات إطلاق هذا القسم من الآية. إن حرمة جميع هذه التصرفات منسجمة مع ما ورد في رواية أبي الجارود؛ لأن الإمام عليه السلام قال في هذه الرواية: «كلُّ هذا يبيعه وشراؤه والانتفاع بشيءٍ من هذا حرامٌ من الله محرمٌ، وهو رجسٌ من عمل الشيطان»^(٢١). وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن من بين آثار الاستناد إلى قرينة السياق في هذه الآية حرمة جميع التصرفات المرتبطة بالخمير والقمار. إن استفادة هذا التعميم من التركيب المجازي المذكور قد ورد في تحقیقات بعض الفقهاء أيضاً^(٢٢).

٢- سياق الحجّ والعمرة

أ- نصّ الآية

﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ

مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (البقرة: ١٩٦).

ب - بيان

نزلت هذه الآية في حجة الوداع، وهي إلى الآية رقم ٢٠٣ (أي ما مجموعه ثمانى آيات) نازلة إلى عددٍ من أحكام الحجّ. إن مضمون بداية هذه الآية هو وجوب أداء الحجّ، وكذلك أداء العمرة، على ما سيأتي بحثه وبيانه. ثم تعرّضت هذه الآية إلى أحكام المحصور والمصدود، وتشريع حجّ التمتع، وشرائطه، وشرائط حجّ القران والإفراد. والذي يتمّ بحثه من هذه الآية هو الشطر الأوّل منها، أي قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾.

وفي الروايات الماثورة عن الأئمة المعصومين (عليهم السلام) تمّ الاستناد في إثبات وجوب العمرة إلى قرينة وحدة سياق الحجّ والعمرة في هذه الآية.

ج - آراء المفسّرين

إن الذي يرتبط ببحثنا في هذه الآية مباشرة هو بيان المراد من «الإتمام». وإن الذي يبدو من آراء المفسّرين في بيان مفهوم «الإتمام» معنيان: - «الإتمام بمعنى الإنهاء، بأداء جميع أقسام وشرائط الحجّ والعمرة، بعد البدء والشروع بكلّ واحدٍ منها».

- «الإتمام بمعنى إقامة هاتين الشعيرتين».

إن مفاد هذه الجملة، بناءً على المعنى الأوّل، هو وجوب إتمام الحجّ والعمرة عند الشروع بهما، ولا يدلّ على وجوبهما؛ ولكنّ بناءً على المعنى الثاني يكون القيام بالحجّ والعمرة واجباً.

إن للمفسّرين في بيان المراد من إتمام الحجّ والعمرة - الذي تمّت الإشارة إليه في هذه الآية - أقوالاً مختلفة. وقد جمع أكثر هذه الأقول ابن عربي في «أحكام القرآن»،

والقرطبي في تفسيره؛ حيث عمداً إلى نقل سبعة أقوال في هذا الشأن:

- الإحرام من مكان السَّكَن.
- إتمام العمرة والحجّ إلى الكعبة.
- إتمام الحجّ والعمرة بحدودهما وسننهما.
- عدم الجمع بين هذين الأمرين.
- عدم الإحرام للعمرة في أشهر الحجّ.
- إتمام الحجّ والعمرة في حالة الدخول فيهما.
- عدم ممارسة التجارة أثناء القيام بهما^(٢٣).

وقد نقل الفخر الرازي والآلوسي في تفسيريهما، والطبرسي في «مجمع البيان»، قولان، وهما: الإتمام؛ والإقامة^(٢٤). كما نقل الجصاص وأبو السعود هذين القولين، بالإضافة إلى قول آخر من قبَل كلٍّ منهما^(٢٥). وقد ذهب الفيض الكاشاني في «التفسير الصافي»، والعلامة الطباطبائي في «الميزان»، إلى تفسيره بمعنى «الإتمام»، دون الإشارة إلى تفسير آخر^(٢٦).

أما المعاني التي اختارها المفسرون بأنفسهم فهي:

ذهب ابن عربي - من خلال نقل قول القاضي، القائل بـ «استيفاء الحجّ والعمرة بجميع أجزائهما وشرائطهما» - إلى اختيار معنى الإتمام، ونتيجة لذلك رفض دلالة هذه الآية على بيان الوجوب.

كما ذهب القرطبي إلى عدم دلالة هذه الفقرة على الوجوب أيضاً، دون أن يستشهد أو يستند إلى بيان المعنى اللغوي لـ «الإتمام». وإنما اختار هذا الرأي استناداً إلى نقل أقوال المفسرين في معنى هذه الفقرة، مع الغفلة عن الرواية^(٢٧).

وقد ذهب الجصاص وأبو السعود والآلوسي إلى اختيار معنى «الإتمام» أيضاً، واستنتجوا من ذلك عدم دلالة الآية على الوجوب^(٢٨).

وقد ذهب الفخر الرازي - بالالتفات إلى معنى «الإتمام» - إلى القول بإطلاق وجوب الإتمام، ولم يقل بكونه مشروطاً بالشروع في حجّ التمتع والعمرة. ومن هنا فإنه يذهب - مثل سائر الشافعية - إلى اعتبار هذه الآية دليلاً على وجوب العمرة^(٢٩).

وقد ذهب كلٌّ من: الطبرسي، والفيض الكاشاني، والعلامة الطباطبائي في

الميزان، إلى تفسير هذه العبارة بمعنى «الإتمام». إن الطبرسي، من خلال ذكره لهذين القولين، قد ذهب - دون الإشارة إلى دلالة هذه العبارة على الوجوب أو عدم الوجوب - إلى تقرير القول بالوجوب عن الإمامية^(٣٠). وقد ذهب الفيض الكاشاني إلى اعتبار هذه العبارة نصاً في وجوب العمرة^(٣١). وأما العلامة الطباطبائي فلم يتعرض لدلالة الآية على وجوب أو عدم وجوب العمرة أو التمتع^(٣٢).

د - آراء الفقهاء

تجمع كافة المذاهب الفقهية على وجوب الحج، وتراه من ضروريات الإسلام. وهناك آيات في القرآن الكريم تدلّ على وجوبه^(٣٣)، وأما وجوب العمرة فهناك خلافاً بين الفقهاء فيه؛ فقد ذهبت الشافعية والحنابلة - من أهل السنة - إلى القول بوجوب العمرة؛ بينما قالت المالكية والأحناف باستحبابها^(٣٤). ويبدو أن مرادهم من العمرة هنا هي عمرة التمتع، بمعنى أن بعض المذاهب توجب القيام بحج التمتع على المكلف؛ وبعضها الآخر لا يرى وجوبها، وتجعل المكلف بالخيار بين القيام بحج التمتع أو القران أو الأفراد.

وأما فقهاء الإمامية فيجمعون على وجوب العمرة. فقد ذهب العلامة الحلي في التذكرة إلى القول بأن الوجوب مجمّع عليه بين الإمامية. وادّعى صاحب الجواهر عدم الخلاف في ذلك^(٣٥). ولكن هناك تأمل في أن يكون المراد من ذلك عمرة التمتع أو العمرة المفردة.

توضيح ذلك أن لوجوب العمرة حالتين، وهما: العمرة التي يؤتى بها ضمن حج التمتع، وتسمى «عمرة التمتع»؛ والأخرى: العمرة التي يؤتى بها بشكل مستقل عن الحج، والتي يُعبّر عنه بـ «العمرة المفردة» أو «العمرة المبتولة». فإن كان مرادهم من العمرة عمرة التمتع كان وجوب العمرة بمعنى أنه لا يمكن الإتيان بحجة الإسلام على نحو القران أو الأفراد، ويُجب أن يؤتى بها على شكل حج التمتع حتماً. وفي هذه الحالة يكون المراد من عدم وجوب العمرة هو عدم وجوب الإتيان بالحج على نحو التمتع، بل يمكن أن يؤتى بالحج على شكل حج القران أو الأفراد، كما هو رأي بعض أهل السنة أيضاً.

● استناد الأئمة عليهم السلام إلى قرينة السياق في تفسير آيات الأحكام

وأما إذا كان مرادهم من العمرة هي العمرة المبتولة فإن وجوب العمرة سيكون بمعنى وجوب العمرة المفردة على المكلف. وبناءً على هذا الرأي يجب الإتيان بالعمرة المفردة على كلِّ مكلفٍ يستطيع الإتيان بها، وإن لم يكن يستطيع الإتيان بالحجّ. وفي هذه الحالة يكون المراد من عدم وجوب العمرة أن الإتيان بالعمرة بالنسبة إلى مَنْ يستطيع الإتيان بالعمرة فقط، ولكنه لا يستطيع الحجّ، غير واجب.

إن كلمات الفقهاء تعطي المعنى الأوّل تارة؛ وتعطي المعنى الثاني تارةً أخرى، بحيث لا يمكن تصوّر معنى واحدٍ لكلماتهم. وعلى هذا الأساس يبدو أن إجماع الإمامية على وجوب العمرة لا يمكن حمله على معنى الإجماع على وجوب العمرة المفردة؛ إذ يُحتمل أن يكون مرادهم هو الإجماع على وجوب عمرة التمتع، بمعنى وجوب الإتيان بحجّ التمتع، وفي المقابل إن مراد أولئك الذين لم يوجبوا العمرة أصلاً هو عدم قولهم بوجوب الحجّ على نحو التمتع. كما لا يمكن تفسير ادّعاء الشهرة على وجوب العمرة بمعنى انعقاد الشهرة على وجوب العمرة المفردة. وقد أشار صاحب الجواهر إلى اضطراب عبارات الفقهاء في هذا الشأن أيضاً^(٣٦).

هـ- الروايات

هناك الكثير من الروايات التي تقرّر أن سبب نزول هذه الآيات في حجة الوداع هو تشريع حجّ التمتع، مع بيان مخالفة بعض الصحابة لهذا الحكم؛ بسبب استغرابهم منه. ومن ناحيةٍ أخرى إن مفاد الكثير من الروايات المأثورة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام هو وجوب العمرة وأحكامها^(٣٧). وفي عددٍ من هذه الروايات تمّ الاستناد إلى سياق الفقرة مورد البحث من الآية، وإثبات دلالتها على وجوب العمرة.

- عن معاوية بن عمّار، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «العمرة واجبةٌ على الخلق بمنزلة الحجّ على مَنْ استطاع؛ لأن الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ (البقرة: ١٩٦)»^(٣٨).

- عن زرارة، عن الإمام الباقر عليه السلام، أنه قال: «العمرة واجبةٌ على الخلق بمنزلة الحجّ؛ لأن الله يقول: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾»^(٣٩).

لقد تمّ الحكم في هذه الروايات - كما نلاحظ استناداً إلى وحدة سياق الحجّ

والعمرة - بوجوب العمرة، بالإضافة إلى الحجّ. وكما تقدّم في بيان آراء المفسّرين إنما يمكن استنباط وجوب العمرة من وحدة سياق العمرة والحجّ في هذه الآية إذا أمكن تفسير كلمة «أتمّوا» في هذه الآية بمعنى «أقيموا»، وتفسير «الإتمام» بمعنى «الإقامة». وقد ورد تفسير هذه الكلمة في رواياتٍ أخرى؛ ففي روايةٍ تمّ تفسير «الإتمام» بمعنى «تجنّب الرفث والفسوق والجدال في الحجّ»^(٤٠)؛ وفي روايةٍ أخرى تمّ تفسيرها بمعنى «الأداء وتجنّب ما يجب على المحرّم اجتنابه»^(٤١). وبذلك فإن عبارة: «أتمّوا» في هذه الروايات بمعنى الأعمّ من الأداء واجتناب محرّمات الإحرام. وعلى هذا الأساس يُستفاد من مجموع هذه الروايات أن الإتمام بمعنى «الانتهاء» لا يتنافى مع الدلالة على الوجوب. وعليه فإن قول بعضٍ بأن وجوب الإتمام لا يمكن أن يكون بمعنى وجوب الأداء لا أساس له من الصحة.

إن هؤلاء عمدوا إلى قياس إتمام الحجّ في هذه الآية على إتمام الصيام في قوله تعالى: «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» (البقرة: ١٨٧)، واستنبطوا من ذلك أن وجوب الإتمام في التمتع والعمرة أعمّ من وجوب واستحباب الشروع، بمعنى أنه من الممكن أن يكون الشروع بهما مستحبّ، إلّا أن إتمامهما في الوقت نفسه واجب^(٤٢).

وفي نقد استدلالهم نقول: أولاً: يبدو أن هذه الآية الشريفة قد نزلت بشأن الحجّ الواجب وشرائطه، بل في تشريع حجّ التمتع. وإن الحجّ المستحبّ خارج عن شمول هذه الآية. إن هذه الآية والآيات اللاحقة لها قد ذكرت العمرة والحجّ في سياق واحد، وعليه يكون لكلّ منهما حكمٌ واحد، وهو الوجوب. وثانياً: إن القياس على الصيام يمثّل شاهداً على مدعى أولئك الذين فسّروا الإتمام بمعنى «وجوب الأداء»: لأن «الإتمام» في هذه الآية لا يمكن تفسيره بما هو الأعمّ من الاستحباب والوجوب.

و - النتيجة

لقد تمّ عدّ وحدة سياق العمرة والحجّ في الروايات المأثورة عن المعصومين (عليه السلام) دليلاً على الحكم بوجوب العمرة. وحيث إن هذه الآية الكريمة في مقام بيان وجوب الحجّ، إذا لم يكن الإتمام بمعنى «الأداء»، وكان بمعنى «القيام بحجّ العمرة بجميع أجزائها وشرائطها»، فإن هذه الآية تدلّ - بقرينة وحدة السياق - على وجوب العمرة.

٣- السياق في آية الوضوء والحكم بمسح القدمين

أ- نص الآية

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة: ٦).

ب - بيان

إن من بين الأحكام العشرة التي تُستفاد من هذه الآية - وهي معروفة بآية الوضوء - هو حكم مسح أو غسل الأرجل في الوضوء. إن العبارة القائلة: «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» ناظرة إلى هذا الحكم. إن فهم هذه الفقرة من الآية يتوقف على تفسير وبيان المراد من «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ»، وتعيين إعراب «أَرْجُلَكُمْ». وعليه يجب علينا أن نحدد هل الأمر بمسح الأرجل يتعلق بمسح جميع الرجل أو بعضها؟ وكذلك هل تمّ عطف كلمة «أرجل» على «وجوه» أو على «رؤوس»؟ وإذا كانت معطوفة على «وجوه» فهل تدلّ على وجوب غسل الأرجل؟ وإذا كانت معطوفة على «رؤوس» هل تدلّ على وجوب مسح الأرجل؟ وبعد تحديد المراد من هذه الآية؛ بمقتضى وحدة السياق، إذا وجب مسح جميع الرأس يجب مسح جميع الرجل، وإذا وجب مسح بعض الرأس لا يجب إلا مسح جزء من الرجل.

ج - آراء المفسرين

يتمّ تقرير بيان رأي المفسرين حول هذه الفقرة من الآية عبر مرحلتين، أي: بيان مفاد «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ»؛ وبعد ذلك «أَرْجُلَكُمْ».

١- آراء المفسرين في «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ»

اختلف المفسرون في بيان معنى الباء في كلمة «بِرُءُوسِكُمْ». فقد ذهب الفخر

الرازي والجصاص إلى القول بأن الـ «باء» هنا هي باء «التبويض»؛ حيث قال الجصاص: إن «الباء» وإن كانت للإلصاق، ولكن ليس هناك تنافٍ بين الإلصاق والتبويض^(٤٣). ومال الآلوسي إلى «التبويض» تقريباً، وقال بعدم وجوب مسح جميع الرأس^(٤٤). وقال ابن عربي بأن «الباء» لـ «الإلصاق»، ولم يقبل التبويض. وبعد ذكر أحد عشر قولاً في حكم مقدار مسح الرأس، عاد ليرجّح وجوب مسح جميع الرأس^(٤٥). وذهب القرطبي إلى القول بأن «الباء» زائدة، وبالتالي فإنها تفيد التعميم، بمعنى وجوب مسح جميع الرأس^(٤٦). وأما أبو السعود، فعلى الرغم من أنه يرى «الباء» زائدة ومفيدة للإلصاق، إلا أنه لم يرَ الإلصاق مفيداً للتعميم، ولم يقل بوجوب مسح جميع الرأس^(٤٧).

وقد ذهب الطبرسي والمحقق الأردبيلي والعلامة الطباطبائي - دون الخوض في معنى «الباء»، ودلالاتها على التبويض أو غيره - إلى القول بأن مسح البعض من مصاديق المسح^(٤٨). كما ذهب القطب الراوندي إلى القول بأن دخول «الباء» في جملة موجبة مقرونة بفعل متعدٍ لا وجه له غير التبويض، وبذلك فقد حملها على معنى التبويض^(٤٩). إن النقطة الهامة التي يجب الالتفات إليها هي أن دراسة أقوال وآراء المفسرين تظهر هذه الحقيقة، وهي أن المفسرين الذين قالوا بأن «الباء» للتبويض قد استفادوا وجوب البعض من هذه الآية قطعاً، ولكن المفسرين الذين فسروا «الباء» بغير معنى التبويض لا يستتجون وجوب غسل جميع الرأس بالضرورة، بل إن بعضهم - مثل: أبي السعود - رغم حمله «الباء» على معنى «الإلصاق» أو «الزيادة»، لم يقولوا بدلالاتها على وجوب مسح جميع الرأس. وعليه فإن استفادة وجوب مسح بعض الرأس لا يدور بالضرورة مدار حمل «الباء» على معنى «التبويض».

٢- آراء المفسرين في مفاد «أَرْجُلَكُمْ»

إن بيان المراد من كلمة «أرجلكم» رهنٌ بإعرابها. وهناك في هذا الشأن رأيان رئيسان، وهما:

أولاً: العطف على «وجوهكم».

ثانياً: العطف على «رؤوسكم».

طبقاً للرأي الأول يجب غسل الرجل؛ وطبقاً للرأي الثاني يجب مسحها؛ وهناك

رأي ثالث - بطبيعة الحال - وهو اعتبار «أرجلكم» مبتدأ لـ «مغسولة»^(٥٠).
توضيح ذلك أن في إعراب «أرجلكم» قراءتين مشهورتين؛ وقراءة شاذة. أما القراءتان المشهورتان فأحدهما النصب؛ والأخرى الجرّ؛ وأما الرواية الشاذة فهي الرفع^(٥١). ويذهب المفسّرون في الغالب إلى القراءتين المشهورتين.

حيث يذهب أكثر أهل السنّة إلى وجوب غسل الأرجل في الوضوء^(٥٢) فإنهم يصرون على تقديم طريق يؤدّي إلى استنباط وجوب غسل الأرجل من الآية. ومن هنا فإنهم يسعون إلى تقديم جميع الحالات الإعرابية الثلاثة (النصب والجرّ والرفع) دليلاً على وجوب الغسل. وبذلك يذكر بعض العطف على «وجوهكم»؛ ويذهب بعض إلى اتّخاذ تقدير الفعل «اغسلوا» دليلاً على نصب «أرجلكم»؛ كما قالوا بأن الوجه في إعراب الجرّ هو المجاورة لـ «رؤوسكم»، من قبيل: قولهم «جعرُ ضُبّ خرب»؛ حيث إن «خرب» إنما هو خبرٌ لـ «جعر» [فيكون حقّه الرفع]، ولكن لمجاورته كلمة «ضُبّ» أخذ منه حركته الإعرابية، التي هي الجرّ؛ فكان جرّه بالجوار^(٥٣). وبذلك هم يتّخذون حتّى من إعراب الجرّ دليلاً على وجوب الغسل. وقد ذهبوا إلى القول بأن الوجه في رفع «أرجلكم» هو الابتداء، وأن خبره هو «مغسولة»^(٥٤). وبذلك جعلوا جميع الحالات الإعرابية الثلاثة دليلاً على وجوب الغسل.

وأما من وجهة نظر المفسّرين الشيعة فإن دليل نصب «أرجلكم» - بناءً على قراءة النصب - هو العطف على محلّ «رؤوسكم»؛ وإن الوجه في جرّها - بناءً على قراءة الجرّ - هو العطف على لفظها. وعلى هذه الشاكلة تكون كلمة «أرجلكم»، بناءً على كلا الإعرابين، وكلتا القراءتين، معطوفةً على رؤوسكم، وبذلك يكون المعنى: «وامسحوا بأرجلكم».

د - آراء الفقهاء

يتمّ بيان آراء الفقهاء - كما هو الحال بالنسبة إلى آراء المفسّرين - عبر مرحلتين، المرحلة الأولى: بيان آرائهم في حكم وجوب مسح الرأس؛ والمرحلة الثانية: بيان آرائهم في حكم غسل أو مسح الرجل.

١- آراء الفقهاء في مسح جميع الرأس أو بعضه

تجمع المذاهب الفقهية الأربعة عند أهل السنة على وجوب مسح الرأس في الوضوء. ولكنهم يختلفون في مقدار المسح. وقد بلغ هذا الاختلاف حداً ذكر معه ابن عربي أحد عشر قولاً في هذا الشأن، مع بيان أدلة كل منها^(٥٥). وكما فعل أحد مؤلفي آيات الأحكام، يمكن تلخيص هذه النظريات المختلفة، والقول: إنهم ينقسمون في وجوب مسح جميع الرأس أو بعضه إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: المالكية والحنابلة، من القائلين بوجوب مسح جميع الرأس؛ **والطائفة الثانية:** الأحناف والشافعية، من القائلين بكفاية المسح. وإن الطائفة الثانية التي تكفي بمسح بعض الرأس تختلف فيما بينها حول المقدار الأدنى من المسح؛ فقال الأحناف بوجوب مسح مقدار الربع من الرأس؛ وذهب الشوافع إلى كفاية مسمى المسح، حتى ولو بمقدار بعض الشعر. وعلى هذا الأساس تجمع مذاهب أهل السنة على وجوب مسح الرأس، ويختلفون في مقداره، ولكن لا أحد منهم يقول بوجوب غسل الرأس^(٥٦).

إن دليل المالكية والحنابلة على وجوب مسح جميع الرأس هو الاحتياط. كما قالوا بأن «الباء» يمكن أن تكون «أصلية»، ويمكن أن تكون «زائدة»، وإن اعتبار زيادتها هنا هو الأول؛ حيث قالوا: إن الله تعالى أمر في التيمم بمسح جميع الوجه، فقال: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ (المائدة: ٦)، فكما يجب في التيمم مسح جميع الوجه كذلك يجب في الوضوء مسح جميع الرأس. كما اعتبر هؤلاء الفقهاء وجوب مسح جميع الرأس مؤكداً بفعل النبي الأكرم ﷺ أيضاً^(٥٧).

وأما دليل الأحناف والشوافع على كفاية مسح بعض الرأس فهو اعتقادهم - خلافاً للمالكية والحنابلة - أن «الباء» في الآية للتبعية، وليست زائدة. وعلى هذا الأساس هي لا تدل على وجوب مسح جميع الرأس. وقال الأحناف - استناداً إلى رواية المغيرة، عن النبي الأكرم ﷺ، أنه كان في سفرٍ ومسح في الوضوء على ناصيته - بكفاية المسح على مقدار الربع من الرأس. أما الشوافع فقالوا: إن المسح على مسمى الرأس يقيني، وما زاد عليه فهو ظني، وبالتالي لا يجب المسح على أكثر من المقدار المسمى^(٥٨).

٢- آراء الفقهاء في مسح أو غسل الأرجل

هناك أربعة آراء مطروحة بين فقهاء الإسلام بشأن حكم مسح أو غسل الأرجل في الوضوء، وهي:

أولاً: وجوب المسح. وهو قول ابن عباس، وأنس بن مالك، وعكرمة، والشعبي، وقتادة^(٥٩). وهو ما عليه اعتقاد الإمامية بالإجماع^(٦٠).

ثانياً: وجوب الغسل. وهو رأي أكثر أهل السنة^(٦١).

وثالثاً، التخيير بين المسح والغسل. وهو قول الحسن البصري، ومحمد بن جرير الطبري^(٦٢).

ورابعاً: الجمع بين المسح والغسل. وهو قول داود، والناصر للحق (من علماء الزيدية)^(٦٣).

إن منشأ اختلاف أهل السنة في هذه المسألة يعود إلى اختلافهم في إعراب كلمة «أرجلكم»، ووجود الروايات المتعارضة في بيان كيفية وضوء النبي الأكرم ﷺ. فالذين قالوا بوجوب المسح استندوا إلى إعراب هذه الكلمة بالنصب أو الجر، وأما الروايات الدالة على الغسل فيعملون على طرحها أو حملها على محامل أخرى. وفي المقابل استند القائلون بوجوب الغسل إلى الروايات التي تنقل غسل الأرجل في الوضوء عن النبي الأكرم ﷺ، وفتوى وعمل بعض الأصحاب، وحملوا الآية على هذا المعنى أيضاً. كما أن مستند بعضهم هو أن الغسل يشتمل على المسح أيضاً، ومن هنا يكون الغسل نوعاً من الجمع بين هذين الرأيين. وإن دليل القائلين بالتخيير بين المسح والغسل هو أنه بالالتفات إلى قراءتي النصب والجر، حيث تقتضي القراءة الأولى - طبقاً لفهمهم - الغسل، وتقتضي القراءة الثانية المسح، وبحسب قاعدة التخيير بين النصين المتعارضين، يتم الحكم بالتخيير في العمل بكل منهما. ودليل الفتوى بالجمع بين الغسل والمسح هو الجمع بين القراءتين.

يتضح من مناقشة آراء وأدلة فقهاء أهل السنة في المسح والغسل ما يلي:

أولاً: ليس هناك إجماع بين أهل السنة على وجوب غسل الأرجل في الوضوء.

ثانياً: إن أكثر أهل السنة الذين قالوا بوجوب غسل الأرجل لا يستندون إلى دليل واحد في هذا الشأن؛ فبعضهم يستند في ذلك إلى ظاهر الآية؛ وبعضهم يستند إلى

الروايات والأخبار وآراء الصحابة؛ ويذهب بعضهم إلى وجوب الاحتياط في ذلك، ويرى أن الاحتياط يكون في غسل الأرجل. وبعبارة أخرى: إن اتفاق رأي أكثر أهل السنة على هذا الحكم من قبيل: الإجماع المدركي؛ إذ إن اتفاق آرائهم يكون على نحو القضية الاتفاقية.

ثالثاً: إن هذه الآية لا تشكل مستنداً لرأي جمهور أهل السنة.

هـ- الروايات

ورد بيان كيفية الوضوء في الروايات الماثورة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام على النحو التالي: يتمّ الابتداء أولاً بغسل الوجه، وبعد ذلك غسل اليد اليمنى من المرفق إلى أطراف الأصابع، ثم غسل اليد اليسرى على نحو غسل اليد اليمنى، ثم مسح جزء من الرأس، وأخيراً مسح ظاهر القدمين إلى الكعبين. وفي عدد من روايات هذا الباب تمّ الاستناد إلى كيفية وضوء النبي الأكرم صلى الله عليه وآله؛ وفي بعضها تمّ الاستناد إلى هذه الآية. ويبدو من التدقيق في طريقة الاستناد إلى هذه الآية في روايات المجموعة الأخيرة أنه استناد في هذه الروايات إلى قرينة وحدة السياق.

فقد ورد في صحيحة زرارة: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك، فقال: يا زرارة، قاله رسول الله صلى الله عليه وآله، ونزل به الكتاب من الله عز وجل، لأن الله عز وجل قال: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾، فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل، ثم قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرفنا أنه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين، ثم فصل بين الكلام، فقال: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ فعرفنا حين قال: ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ أن المسح ببعض الرأس؛ لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه، فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، فعرفنا حين وصلهما بالرأس أن المسح على بعضهما، ثم فسّر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس، فضيّعوه»^(٦٤).

في هذه الرواية يرد سؤال الراوي عن دليل وجوب مسح بعض الرأس والأرجل في الوضوء. وقد استند الإمام عليه السلام في جوابه عن سؤال الراوي إلى آية الوضوء؛ وتفسير النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. والشاهد على المدعى في هذا البحث هو استناد الإمام عليه السلام في هذه الرواية

إلى آية الوضوء، ألا وهو «الاستناد إلى قرينة وحدة السياق».

لقد تم الاستناد في هذه الرواية إلى قرينة وحدة السياق في هذه الآية، عبر ثلاثة

محاور:

المحور الأول: الاستناد إلى وحدة السياق في ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى

الْمَرَافِقِ﴾.

بعد اعتبار إطلاق ﴿وُجُوهَكُمْ﴾ في عبارة: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ دليلاً على وجوب غسل جميع الوجه تم اتخاذ وحدة السياق في قوله: ﴿وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ دليلاً على وجوب غسل الأيدي، واعتبر قيد ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ دليلاً على وجوب غسل الأيدي إلى المرافق.

المحور الثاني: الاستناد إلى اختلاف سياق ﴿فَاغْسِلُوا﴾ مع ﴿وَأَمْسَحُوا﴾.

بالإضافة إلى الاستناد إلى وحدة السياق في كل من العبارات في هذه الرواية، تم الاستناد إلى اختلاف السياق بينهما أيضاً؛ حيث يتم من خلال الاستناد إلى ابتداء الجملة الجديدة بالفعل ﴿وَأَمْسَحُوا﴾ استنتاج التغير بين حكم «الوجه واليدين» و«الرأس والرجلين»، بتوضيح أن استعمال فعل جديد يوجب تحقق سياق مختلف عن سياق الجملة السابقة. وعلى هذا الأساس فإن المفردات الواردة بعد هذا الفعل تقع في سياق كلمات الجملة الجديدة، ومن هنا لا يمكن وضع كلمات الجملة الجديدة في سياق مفردات الجملة السابقة، بل يجب وضعها في سياق كلمات الجملة الجديدة. إن تحقق سياقين مختلفين في جملتين يشكل مقدمة لعدم دلالة الآية على وجوب غسل الرأس ومسحه، وعدم إمكان عطف «أرجلكم» على «وجوهكم».

المحور الثالث: الاستناد إلى وحدة السياق في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ

وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾.

ففي هذه الرواية، بعد بيان المسائل السابقة، تم التعرض إلى بيان مفاد

﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، واستفيد منه أربعة أحكام، وهي:

- وجوب مسح الرأس.

- كفاية مسح بعض الرأس في الوضوء.

- وجوب مسح الأرجل، دون غسلها.

. كفاية مسح بعض الرجل في الوضوء، وليس جميعها.

لقد استفادت الرواية في البداية من الأمر بمسح الرأس في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ وجوب مسح الرأس، ثم استندت . لكفاية مسح بعض الرأس، وعدم وجوب مسح جميع الرأس . إلى وجود «باء الجر». ثم ومن خلال الاستناد إلى وحدة السياق بين ﴿رُءُوسِكُمْ﴾ و﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ في الآية بشكل متزامن تم استنباط حكمين فقهيين، وهما: «وجوب مسح الرجلين (دون غسلهما)»؛ و«كفاية مسح بعض الأرجل».

و - النتيجة

إن هذه الرواية تشتمل على الاستناد إلى السياق؛ وذلك أنه بعد الحكم بوجوب مسح بعض الرأس في الوضوء تمت الاستفادة من وحدة سياق «برؤوسكم» و«أرجلكم» أنه كما لا يجب غسل الرأس في الوضوء، وإنما الواجب هو مجرد مسح بعض الرأس في الوضوء فقط، كذلك الأمر بالنسبة إلى الأرجل أيضاً، حيث لا يجب غسلهما، ويكفي غسل بعضهما. وكذلك حيث تم الفصل بين الجملتين لا يمكن وضع مفردات الجملة الثانية في سياق مفردات الجملة السابقة. ولذلك لا يمكن وضع كلمة «أرجلكم» في سياق الجملة السابقة، وعطفها على «وجوهكم». ونتيجة لذلك، حيث لا تدل هذه الآية على وجوب غسل الرأس في الوضوء، بل تدل على وجوب المسح، كما أن وجوب هذا المسح يقتصر على بعض الرأس، فإنها تدل بقرينة وحدة سياق «برؤوسكم» و«أرجلكم» على وجوب مسح الأرجل، مع الدلالة على كفاية مسح البعض فقط.

الاستنتاج

١. إن السياق، بمعنى: «طريقة ترتيب الألفاظ، الأعم من الكلمات أو الجمل»، واحد من القرائن التي تم الاستناد إليها في المستندات الفقهية لأهل البيت (عليه السلام) إلى القرآن الكريم.

٢. بالاستناد إلى وحدة سياق «الخمير»، و«الميسر»، و«الأزلام»، و«الأنصاب» في

الروايات تمّ إثبات ثلاثة أحكام فقهية في الحد الأدنى، وهي: حرمة شرب الخمر ولعب القمار؛ وكونهما من الكبائر؛ وكذلك حرمة جميع الفروع المرتبطة بهما، وكذلك صنع الخمر وبيعه، وتعليم القمار، وتأجير محلّ لبيع الخمر ولعب القمار أيضاً.

٣. لقد أنكر بعض فقهاء أهل السنّة دلالة كلمة الرّجس على حرمة الخمر، إلّا أن وحدة سياق إطلاق الخمر على كلّ من هذه الأمور الأربعة المذكورة في الآية يردّ هذا الإنكار.

٤. لقد اعتبرت وحدة سياق الحجّ والعمرة دليلاً على وجوب العمرة.

٥. إن اختلاف سياق ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ مع ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ يدلّ على اختلاف حكم الرأس عن حكم الأرجل. وبالتالي يدلّ ذلك على وجوب مسح الرأس. ومن وحدة سياق «أرجلكم» و«رؤوسكم» يتّضح أن الأرجل يجب مسحها، كما يجب مسح الرأس.

٦. بعد إثبات دلالة الآية على وجوب مسح الرأس فإن وحدة سياق «أرجلكم» مع «رؤوسكم» تدلّ على اتّحاد حكم الرأس والأرجل. وعليه كما يجب مسح الرأس في الوضوء، دون الغسل؛ طبقاً لهذه الآية، فإنه يجب مسح الأرجل أيضاً. ومن هنا فإن القول بغسل الأرجل لا ينسجم مع السياق.

٧. لا يتفق أهل السنّة حول مقدار مسح الرأس في الوضوء؛ فبعضهم يرى وجوب مسح جميع الرأس؛ وبعضهم يرى كفاية مسح بعض الرأس. ومن هنا فإن القائلين بكفاية مسح بعض الرأس يجب عليهم؛ بمقتضى وحدة السياق، أن يقولوا بكفاية مسح بعض الأرجل أيضاً.

٨. لا يجمع أهل السنّة على وجوب مسح الأرجل في الوضوء؛ حيث يذهب جمهورهم إلى القول بوجوب الغسل؛ ولكن هناك ثلاثة أقوال أخرى بينهم في هذا الشأن، وهي: وجوب المسح؛ والتخيير بين المسح والغسل؛ والجمع بينهما.

٩. إن إجماع أكثر أهل السنّة على وجوب مسح الأرجل في الوضوء من قبيل: الإجماع المدركي؛ لأنهم لا يمتلكون في هذا الشأن مستنداً واحداً؛ فبعضهم يستند إلى هذه الآية؛ وبعضهم إلى بعض الروايات؛ وبعضهم يذهب إلى التمسك بالاحتياط من خلال القول بالغسل؛ لاشتماله على المسح أيضاً.

١٠. إن الروايات المشتمة على الاستناد إلى السياق، والتي أثبتنا على ذكرها في هذه المقالة، ولا سيما روايات الاستناد إلى سياق آية الوضوء، مثل سائر الروايات الأخرى التي يستند فيها أهل البيت (عليه السلام) إلى القرآن الكريم، تثبت أصالة وقرآنية فقه أهل البيت (عليه السلام).

المواش

- (١) انظر: رجبى، بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم: ١٢٥.
- (٢) انظر: محمد رضا المظفر، أصول المظفر ١: ١٢٠ - ١٢٥، دار التعارف للمطبوعات، ط٢، بيروت، ١٩٨٣م.
- (٣) رجبى، بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم: ٩٢.
- (٤) يعقوب جعفرى، دلالت سياق ونقش آن در فهم آيات قرآن (دلالة السياق ودورها في فهم آيات القرآن): ٢٢، نشر ترجمان وحي، قم، ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٥) انظر: محمد علي رضائي كرمانى، جاگاه سياق در الميزان (موقع السياق في تفسير الميزان)، مجلة پژوهشهاي قرآني، العددان ٩ - ١٠: ١٩٤ - ٢٠٥، ربيع وصيف عام ١٣٧٦هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٦) انظر: رجبى، بحوث في منهج تفسير القرآن الكريم: ١٠٠.
- (٧) انظر: شمس الله معلم كلائي، نقش سياق از نگاه علامه فضل الله (دور السياق من وجهة نظر العلامة محمد حسين فضل الله)، موقع معلومات مكتب السيد محمد حسين فضل الله، بتاريخ: ٢١ / ١٠ / ١٣٩١هـ.ش. (www.bayynat.ir).
- (٨) انظر: أصول المظفر ١: ١٢١.
- (٩) انظر: محمد علي الصابوني، روائع البيان في تفسير آيات الأحكام من القرآن ١: ٥٦٦، مؤسسة التاريخ العربي / دار إحياء التراث العربي؛ زين العابدين قرباني لاهيجي، تفسير جامع آيات الأحكام ١: ٢١٢، نشر سايه، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.
- (١٠) الفاضل المقداد بن عبد الله السيوري، كنز العرفان في فقه القرآن ١: ٢٥، تحقيق: محمد باقر البهبودي ومحمد باقر شريف زاده، المكتبة الرضوية، طهران، ١٣٨٤هـ.ش.
- (١١) انظر: المصدر السابق ١: ٢٥.
- (١٢) انظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ١: ٦٥، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، ١٤١٤هـ.
- (١٣) انظر: المصدر نفسه.
- (١٤) انظر: المصدر نفسه.

- (١٥) انظر: المصدر نفسه.
- (١٦) انظر: مرتضى الأنصاري، كتاب الطهارة: ٣٢٢، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤٢٨هـ؛ محمد فاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة ٣: ١٣٩، مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، قم، ١٤٢٣هـ؛ زين العابدين قرباني اللاهيجي، تفسير جامع آيات الأحكام ١: ٢١٩، نشر سايه، طهران، ١٣٨٤هـ.
- (١٧) انظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٢٣٨؛ ١٧: ٢٣٨، تحقيق: الشيخ عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- (١٨) المصدر السابق ١٢: ٢٤٠، ١٤٠٢هـ.
- (١٩) المصدر السابق ١٧: ٢٤٠ - ٢٤١، ١٤٠٢هـ.
- (٢٠) المصدر السابق ١١: ٢٥٣، ١٤٠٣هـ.
- (٢١) المصدر السابق ١٢: ٢٤٠، ١٤٠٢هـ.
- (٢٢) انظر: الخميني، المكاسب المحرمة ١: ١٣، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، ١٤١٠هـ.
- (٢٣) انظر: محيي الدين بن عربي، أحكام القرآن ١: ١٦٧ - ١٦٨، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي): ٣٦٦، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٢٤) انظر: فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ٥: ١٥٢؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ٣٨، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، ١٤١٥هـ؛ تفسير الألوسي ٢: ٧٨.
- (٢٥) انظر: الجصاص، أحكام القرآن ١: ٣٢٠؛ محمد بن محمد أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢٠٦.
- (٢٦) انظر: محمد محسن الفيض الكاشاني، التفسير الصافي ١: ٢٣٠، مكتبة الصدر، طهران، ١٤١٦هـ؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٧٥، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- (٢٧) انظر: ابن عربي، أحكام القرآن ١: ١٦٧ - ١٦٨.
- (٢٨) انظر: الجصاص، أحكام القرآن ١: ٣٢٠؛ أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٢٠٦؛ تفسير الألوسي ٢: ٧٨.
- (٢٩) انظر: الرازي، التفسير الكبير ٥: ١٥٢.
- (٣٠) انظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ٣٨.
- (٣١) انظر: الفيض الكاشاني، التفسير الصافي ١: ٢٣٠.
- (٣٢) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢: ٧٥. ومن الجدير بالذكر أن العلامة لا يتعرض في الغالب إلى الجزئيات الفقهية.
- (٣٣) انظر: آل عمران: ٩٧؛ الحج: ٢٧.
- (٣٤) انظر: الصابوني، روائع البيان في تفسير آيات الأحكام من القرآن ١: ٢٤٦.
- (٣٥) انظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٧: ١١؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢٠: ٤٤٣، تحقيق وتعليق: عباس قوجاني، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥هـ.ش.
- (٣٦) النجفي، جواهر الكلام ٢٠: ٤٤٣.

- (٣٧) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٨: ٤ - ١٢، ١٤٠٣هـ.
- (٣٨) المصدر السابق ٨: ٤، ١٤٠٣هـ؛ السيد هاشم البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ١٩٣، مؤسّسة بعثت، قم.
- (٣٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٨: ٤، ١٤٠٣هـ؛ البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ١٩٣.
- (٤٠) انظر: البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ١٩٣.
- (٤١) انظر: المصدر نفسه.
- (٤٢) انظر في هذا الشأن: ابن عربي والجصاص وأبو السعود والآلوسي، كما سبق ذكر ذلك في معرض تقرير آراء المفسّرين.
- (٤٣) انظر: الجصاص، أحكام القرآن ٢: ٤٢٩؛ الرازي، التفسير الكبير ١١: ١٦٠.
- (٤٤) انظر: تفسير الآلوسي ٦: ٧١.
- (٤٥) انظر: ابن عربي، أحكام القرآن ٢: ٦٤.
- (٤٦) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) ٦: ٨٨.
- (٤٧) انظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ٣: ١١.
- (٤٨) انظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٣: ٢٨٤، ١٤١٥هـ؛ أحمد بن محمد الأردبيلي، زبدة البيان: ١٧، تحقيق: محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٢٢.
- (٤٩) انظر: سعيد بن هبة الله الراوندي، فقه القرآن ١: ١٨، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥هـ.
- (٥٠) هكذا ورد في الأصل! ولا وجود لهذه الكلمة في الآية. المعرّب.
- (٥١) انظر: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٣: ٢٨٤، ١٤١٥هـ.
- (٥٢) انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٢٣.
- (٥٣) انظر: المصدر نفسه.
- (٥٤) هكذا ورد في الأصل! المعرّب.
- (٥٥) انظر: ابن عربي، أحكام القرآن ٢: ٦٠؛ قرباني لاهيجي، تفسير جامع آيات الأحكام ١: ٦١، ١٣٨٤هـ.ش.
- (٥٦) انظر: الصابوني، روائع البيان في تفسير آيات الأحكام من القرآن ١: ٥٣٨.
- (٥٧) المصدر السابق ١: ٥٣٨.
- (٥٨) قال الصابوني في تلخيص هذا البحث: «أقول: الباء في اللغة العربية موضوعة للتبعية؛ وكونها زائدةً خلاف الأصل. ومتى أمكن استعمالها على حقيقة ما وضعت له وجب استعمالها على ذلك النحو. فالفرض يجزئ بمسح البعض، والسنة مسح الكل. فما ذهب إليه الشافعية والحنفية أظهر، وما ذهب إليه المالكية والحنابلة أحوط. والله أعلم». الصابوني، روائع البيان في تفسير آيات الأحكام من القرآن ١: ٥٣٨.
- (٥٩) انظر: السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٢: ٢٦٢، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت؛

الراوندي، فقه القرآن ١: ١٧، ١٤٠٥هـ.

(٦٠) الراوندي، فقه القرآن ١: ١٧، ١٤٠٥هـ.

(٦١) الفقيه يوسف بن أحمد بن عثمان، الثمرات البانعة والأحكام الواضحة القاطعة ٣: ٥٩، مكتبة

التراث الإسلامي، صعدة، ١٤٢٣هـ.

(٦٢) انظر: المصدر السابق ٣: ٥٩.

(٦٣) انظر: المصدر نفسه.

(٦٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٢٩١، ١٤٠٣هـ.

فقه العلاقات بين الأديان

قراءة من منظور قاعدة «نفي السبيل»

الشيخ حيدر حب الله

تمهيد

يُقصد بقاعدة «نفي السبيل» في مفهومها الفقهي عدم ثبوت أي ولاية أو هيمنة لغير المسلم على المسلم، مع عدم المانع من ثبوت علاقة بين المسلم وغيره، إنما المهم هو شكل هذه العلاقة. وقد راج تطبيق الفقهاء لها في مواضع عديدة في الفقه. فهي قاعدة فقهية عامة، لم يقصرها الفقهاء على باب الجهاد، وإن كان هذا الباب من أبرز أبوابها وأهمها، بل والمتيقن منها.

وبمراجعة المصادر الفقهية، نجد أنّ الفقهاء طبّقوا هذه القاعدة، إما بعنوانها أو عبر ذكر أدلتها المشهورة في منع الكافر من إرث المسلم^(١)، ومسألة بيع العبد المسلم للكافر^(٢)، ورهن العبد المسلم للكافر^(٣)، وإعارة العبد المسلم للكافر^(٤)، وإيداع العبد المسلم عند الكافر^(٥)، ووقف العبد المسلم للكافر^(٦)، وعدم وصية العبد المسلم للكافر^(٧)، وعدم حق القصاص للكافر على المسلم^(٨)، واستتجار الكافر للمسلم، بمعنى صيرورة المسلم أجيراً عند الكافر^(٩)، وعدم زواج المسلمة من الكافر^(١٠)، وعدم جواز بيع ولا رهن المصحف للكافرين^(١١)، وعدم ولاية الأب الكافر على زواج ابنته مطلقاً، وعدم جواز تولي الكافر شؤون القضاء أو الصغير أو المجنون أو السفية أو أوقاف المسلمين^(١٢)، وعدم جواز علو مسكن الذمي على مسكن المسلم، ولا منارة الكنيسة على منارة المسجد^(١٣)، إلى غيرها من الموارد الكثيرة، التي تمّ الحديث عنها من الناحية التكليفية والوضعية، بمعنى أنّ هذه القاعدة كما تنتج أحكاماً تكليفية

تنتج كذلك أحكاماً وضعيّة من نوع بطلان بعض المعاملات، وغير ذلك. وفي الفترة الأخيرة، وظّف الإمام الخميني هذه القاعدة؛ ليحكم - في ضوءها - بحرمة العلاقات مع الغرب في بعض الموارد، وحكمه ضدّ قانون «كابيتولاسيون»، والذي يعني الحماية القضائية للأمريكيّين في إيران^(٤). وذكر في بعض بحوثه قائلاً: «بل يمكن أن يكون له وجهٌ سياسيٌّ، هو عطف نظر المسلمين إلى لزوم الخروج عن سلطة الكفار بأيّة وسيلةٍ ممكنة؛ فإنّ تسلّطهم عليهم وعلى بلادهم ليس من الله تعالى؛ فإنّه لن يجعل للكافرين عليهم سبيلاً وسلطة؛ لئلا يقولوا: إنّ ذلك التسلّط كان بتقديرٍ من الله وقضائه، ولا بُدّ من التسليم له والرضا به؛ فإنّه تسليمٌ للذلّ والظلم، وأبى الله تعالى ذلك؛ فإنّ العزّة لله ولرسوله وللمؤمنين»^(٥).

ويمكنني أن أعتبر هذه القاعدة من أقرب وألصق القواعد بقضايا العلاقات بين أبناء الديانات المختلفة، ومن أهمّ القواعد ذات الصلة بموضوع فقه الأقليات الدينيّة والتعامل معهم عموماً، ومن ثمّ فهي تنفع في المجالين: الداخلي؛ والخارجي.

ويطلق على هذه القاعدة اسم قاعدة نفي السبيل؛ استناداً إلى نصّ الآية القرآنية القادمة، التي اعتُبرت أحد أهمّ المستندات لها؛ فيما يُطلق عليها أحياناً آخر عنوان قاعدة العلوّ (أو قاعدة العلوّ والارتقاء، كما سمّاها بعض المعاصرين)، استناداً إلى الحديث الشريف الآتي حول أنّ الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه. لكنّ سوف يأتي أنّ مفردة «قاعدة العلوّ» ربّما ينفّتح فيها المجال لأنّ تعطي مضموناً أزيد من قاعدة نفي السبيل، فهي لا تقتصر على نفي سلطنة الآخرين على المسلمين، بل تذهب لنوعٍ من التسامي والتعالي الإسلامي على الآخرين.

انطلاقاً من هذا كلّ تغدو هذه القاعدة أقرب وألصق القواعد بموضوع العلاقة مع الآخر الديني، في فضاء قضية الأقليات، ولهذا سوف نقوم بتشريح أدلّتها ومستداتها الدينيّة والعقلانيّة، وفي ضوء ذلك نفهم أصل وجودها من جهةٍ أولى؛ كما نفهم حدودها ومعناها من جهةٍ ثانية.

منطلقات قاعدة نفي السبيل، ومبرراتها الدينيّة والعقلانيّة

الذي يبدو من التراث الديني والفقهّي أنّ المنطلقات التي تبرّر هذه القاعدة

متنوعة بين: الدينية؛ والمافوق دينية، وهي:

أولاً: المنطلق القرآني للقاعدة

لقد تمّ الاستناد إلى عدّة نصوصٍ من القرآن الكريم؛ لتشديد هذه القاعدة. وأهمُّ ما طُرِحَ في هذا السياق هو التالي:

١- آية البطانة والتباين مع فكرة السلطنة

الآية الأولى: آية البطانة، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (آل عمران: ١١٨). وتقريبُ الاستدلال بالآية أنّها تنهى عن اتّخاذ البطانة من الكافرين وتقريبهم، ممّا يجعل لهم ولايةً وسلطنةً على المسلمين. وهذا يدلّ على رفع أشكال نفوذ غير المسلم في أوساط المسلمين^(١٦).

إلاّ أنّ الاستدلال بهذه الآية غير واضحٍ بالمعنى الإطلاقي؛ فالآية تنهى عن اتّخاذهم بطانةً تتكشف لها بطون الأشياء، ويتعرّفون على الأسرار الموجودة عند المسلمين، فيكاشفهم المسلمون، ويتساهلون في كشف خصوصياتهم لهم، وقد دلّت الآية على تحريم ذلك؛ على أساس أنّ هذا الكافر لا يألو جهداً في إفساد أوضاع المسلمين. وتكملة الآية واضحة في هذا المجال.

وعليه، تكون الآية خاصّةً بموارد المكاشفة مع الكافرين الذين يُلْحَقُونَ الضررَ بالمسلمين، فتؤيّد كون القاعدة جاريةً في باب الجهاد؛ فإنّ مرجع الحكم المذكور فيها - كما هو واضح - إلى حماية مجتمع المسلمين من الفساد الوارد من طرف الكافرين، إلاّ أنّها لا تصلح قاعدةً فقهيةً عامّةً، بل تخصّ حالة ترقّب الضرر من الكافر الذي اتّخذ بطانةً لا غير، فأيّ علاقة لها ببيع العبد وإجارته ورهنه وعاريته أو تولّي الكافر ولاية الوقف أو ولايته على ابنته أو إرثه أو بيع المصحف له، أو بتولّيهِ مسؤوليّات رسميةً ومناصب عامّة، مع أمن الضرر منه، وما شابه ذلك؟

فالآية تفيد مورداً خاصّاً من موارد باب الجهاد، وهو الحماية من حصول اختراقٍ

أمنيّ أو عسكريّ أو نحوه يوجب إلحاق الضرر بالمسلمين في مواجهتهم لأعدائهم، وتؤكد مفهوم القاعدة فيه.

٢- آيات نفي الولاية مع غير المؤمن

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ (النساء: ١٤٤).

إنّ هذه الآية الكريمة تنهى عن جعل الكافرين أولياء، بمعنى المتولّين أو من يُقابلون بالحبّ والمودة، وهذا معناه الحيلولة دون نفوذهم وهيمنتهم على أمور المسلمين. ومثل هذه الآية عددٌ آخر من الآيات تصبّ في الإطار نفسه^(١٧).

إلا أنّ الاستدلال بهذه الآية وأمثالها غير واضح هنا؛ وذلك:

أولاً: إنّ ظاهرها الاختصاص بموالاتة الكافر المحارب للمسلمين، كما هو ظاهر سائر الآيات المشابهة لها؛ فإنّ هذه الآية يُقصد بها أولئك الذين كان المسلمون على خصامٍ معهم. ويلاحظ هذا الأمر من سورة الممتحنة، حيث جاء فيها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (الممتحنة: ١).

ويقوّي ما نقول ملاحظة سياق هذه الآية الكريمة، في ما قبلها وما بعدها، حيث الحديث عن المنافقين الذين قد يميلون هنا وهناك مع الكافرين، ويتركون المؤمنين، قال سبحانه: ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ♦ الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلْيَتُهُمْ الْعِزَّةُ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ♦ وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا ♦ الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحْذِ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعَكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ

عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ♦ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَآؤُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا ♦ مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ♦ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا ♦ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴿ (النساء: ١٣٨ - ١٤٥).

فالسباق واضح في حالة أخص بكثير من فكرة نفي السبيل العامة.

ويؤيد ذلك ما دلّ من الآيات على عدم الحرج من أن يبرّر الإنسان الكافر الذي لا يحارب المسلمين؛ فهذا يدلّ على أنّ العلاقة الطيبة مع غير المحارب لا ضير فيها، فتكون الآية هنا خاصّة بالمحاربين، لا بعنوان الكافر مطلقاً، فلا تؤسّس لقاعدة عامة في العلاقة مع كلّ كافر، فلا يكون لها معنى لتشمل إجارة العبد له، وأمثلة ذلك، ولا سيّما أنّ سياقها هو سياق المنافقين المتربّصين، وكذا سياق الحرب والمواجهة.

ثانياً: إن ما تعطيه هذه الآيات لا يساوي مفاد قاعدة نفي السبيل؛ فإنّ الآية تنهى عن مودّتهم ومحبتهم من دون المؤمنين، أي إنّها تنهى عن استبدال المؤمنين بهم، بحيث يتولّى الإنسان الكافر دون المسلم، أو يجعلهم في المودّة في عرض بعضهم، وأين هذا من قاعدة نفي السبيل بالمعنى الفقهي، كبيع المصحف للكافر أو عدم إرثه من مال المسلم المتوفّى، أو كونه يتولّى منصباً عاماً من بين مئات المناصب التي يتولّاها المسلمون، مثلاً؟ إنّ سياق الآيات بعيد عن مثل هذه الأحكام ومنصرف عنه.

ثالثاً: إنّ هذه الآيات - كالأية القرآنية السابقة - تدلّ على أحكام تكليفية، لا وضعيّة، فلا يستفاد من حرمة بيعهم بطلان البيع، أو من حرمة مناصحتهم بطلان النكاح، ولا سيّما على النظرية الأصولية القائلة بأنّ النهي عن المعاملات لا يقتضي فسادها.

وعليه، فهذه الآيات تدلّ على عدم جواز موادّة الأعداء الذين يحاربون المسلمين، ورُبّما بالدلالة الالتزامية تدلّ على لزوم مواجهتهم، فلا تكون مؤسّسة لقاعدة نفي السبيل بمعناها العام، بل هي قاعدة في باب العلاقة مع المحاربين، وخاصة بباب الجهاد ونحوه.

٣ - آية نفي السبيل وتأسيس قاعدة العلو، دراسة وتأمل

الآية الثالثة: قوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ بِكُفْرٍ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فِتْنٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُم مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٤١).

هذه الآية هي أهم الآيات التي طُرِحَتْ للاستدلال بها على قاعدة نفي السبيل، بل إن اسم القاعدة جاء منها، حَسَبَ الظاهر، كما قلنا سابقاً.

ولكي نفهم آليّة الاستدلال بهذه الآية هنا نلاحظ أنها إن لم تكن في مقام الجعل القانوني والإنشاء التشريعي، الذي يجعلها بصدد تبين مواقف شرعية وحقوقية، فتحرم كل ما يُفْضِي إلى جعل سبيل للكافرين على المسلمين مطلقاً، وتنفي وجود أحكام وقوانين في الشريعة تجعل للكافر سلطة على المسلم، سواء في الحرب أم الاقتصاد أم الثقافة أم العلاقات الاجتماعية، وغير ذلك، فلا أقل من القول بأنها تؤكد - عبر الإطلاق - عدم جعل سبيل تكويني أو تشريعي من الله للكافرين على المسلمين، فيتمسك بإطلاقها لرفع أي ولاية أو هيمنة للكافر على المسلم، فتشمل باب الجهاد، وهو أوضح الأبواب، كما تشمل سائر ما طرحه الفقهاء من تطبيقات للقاعدة، كموارد العبد المسلم، وتوليهم مسؤوليات عامة، وغير ذلك.

وإذا صحّ الاستدلال بهذه الآية الكريمة على مفهوم ذي سعة من هذا النوع، فهذا يعني - كما سوف يأتي بحثه - أنها مقدّمة على جميع الأحكام والأدلة الأولية؛ إذ لا فرق بينها وبين نصوص نفي الضرر ونفي الحرّج في الشريعة. فكما أن تلك لها حكومة وتقدّم فهذه أيضاً؛ إذ لسانها واضح في نفي وجود تشريعات إلهية تجعل للكافر على المسلم سلطنةً وسبيلاً. فكما أن نصوص نفي الضرر تنفي الحكم الضرري في الإسلام فهذه الآية تنفي الحكم الذي يمنح غير المسلم سلطة على المسلم، فتكون حاكمة على إطلاقات وعمومات جميع المعاملات المالية - مثلاً -، فتقيّد أدلتها بأن لا يكون فيها سلطنة للكافر على المسلم^(١٨).

وبهذا يُستنتج من إطلاقية الفهم والتفسير هنا أن هذه الآية الكريمة سوف ينتج عنها حكم تكليفي، وهو حرمة التسليط؛ وحكم وضعي، وهو بطلان مفاد هذا

التسليط للكافر على المسلم^(١٩)، فبيع العبد المسلم للكافر حراماً شرعاً، وهو في الوقت عينه باطلٌ كذلك. وجعل شخصٍ غير مسلمٍ رئيساً لدائرة عامة في بلاد المسلمين حراماً شرعاً، وفي الوقت عينه تكون عملية الجعل هذه باطلة، ولو كانت ضمن وكالة عامة من المسلمين أو نصب من ولي الأمر.

الفرضيات التفسيرية المتصورة في آية نفي السبيل

هذا الاستدلال المشهور بالآية الكريمة يواجه مشاكل جدية؛ وذلك أنها تبدو مفتوحة على احتمالات عدة، أهمها:

أ- الشمول والاستيعاب التكويني والتشريعي معاً (فرضية الإطلاق)

وهو أن يدعى بأن الآية ظاهرة في الإطلاق الشامل للتشريع والتكوين، إلا ما خرج بالدليل، كما شرحناه آنفاً. وهذه الفرضية هي التي انتصر لها أمثال: المحقق المراغي؛ والشيخ يوسف الصانعي^(٢٠).

وسوف تأتي بعض الملاحظات على هذه الفرضية في ثنايا الحديث عن فرضيات أخرى، وسنتركها لحين الانتهاء من محاكمة احتماليات سائر الفرضيات.

ب - نفي السبيل في الآخرة بمعنى الحجّة، أو مطلقاً

وهو أن يُراد نفي الحجّة والدليل للكافر على المسلم يوم القيامة، أو نفي مطلق السبيل له يوم القيامة على المؤمن. وإدخال يوم القيامة في الحساب إنما هو بسبب الجملة التي سبقت جملة الشاهد في الآية؛ فإن الآية تشير إلى أن الله تعالى يحكم يوم القيامة ويقضي بين المؤمنين والكافرين، وأنه لن يجعل للفريق الثاني سبيلاً على الفريق الأول، ممّا يعني أنه لن يكون للكافرين حجّة تُلزم المؤمنين، وستكون المحكمة الإلهية لصالح المؤمنين هناك.

ويظهر من غير واحد من التفاسير ترجيح فهم علاقة الآية بالآخرة، فراجع^(٢١).

وقد عزّزت الأخذ بهذا التفسير بعض الروايات، التي نقلها أهل السنة عن ابن عباس وعلي، والتي تؤيد ذلك^(٢٢)، وهي:

١. ما نُقل عن عليٍّ عليه السلام، في ما أورده الطبري؛ انتصاراً لتفسير الآية بيوم القيامة، مروياً عن أمير المؤمنين، بطرقٍ عدّة، وفي إحدى صيغ الخبر جاء: عن يسيع الحضرمي، قال: كنتُ عند عليٍّ بن أبي طالب رضي الله عنه، فقال رجلٌ: يا أمير المؤمنين، أرايتَ قول الله: ﴿وَكُنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، وهم يقاتلوننا، فيظهرون ويقتلون؟ قال له عليٌّ: «ادنه»، ثم قال: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَكُنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، يوم القيامة. ونحوه غيره، مثل: خبر سليمان يحدث عن ذرٍّ، عن رجلٍ، عن عليٍّ رضي الله عنه، أنه قال في هذه الآية: ﴿وَكُنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، قال: «في الآخرة».

٢. ما نقله ابن جريج، عن عطاء الخراساني، عن ابن عباس: ﴿وَكُنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ قال: «ذاك يوم القيامة»^(٢٣).

وقد اعتبر الشيخ الأنصاري هذا الاحتمال وارداً، يلزمنا اللجوء إليه؛ لمبررات^(٢٤)، سوف نشير إليها. وهو بهذا يناقض ما أفاده هو نفسه من الاستناد إلى هذه الآية الكريمة لسلب ولاية الأبوة عند الارتداد، وولاية الزوج عند إسلام الزوجة، وغير ذلك، في مباحثه في فقه النكاح^(٢٥). والأمر عينه تورط فيه السيد الخوئي؛ ففيما مدح ما أفاده الشيخ الأنصاري؛ استند في «مباني تكملة المنهاج» بنفسه للآية في إثبات عدم ولاية الأب والجد بالارتداد^(٢٦).

أمّا السيد محسن الحكيم فرجّح هذا الاحتمال بقوله: «بقرينة سياق ما قبلها، وهو قوله تعالى: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾. ولوجود حرف الاستقبال فيها يكون الظاهر منها جعل التكويني في ما يتعلق بأمور الآخرة، لا جعل التشريعي، لتكون ممّا نحن فيه»^(٢٧). وقد تبعهم العديد من العلماء^(٢٨).

هذا الاحتمال تعرّض - وقد يتعرّض - لملاحظاتٍ، أبرزها:

الملاحظة الأولى: إنّ هذا الاحتمال يجعل الآية تحتوي تكراراً واضحاً؛ ذلك أنّ معنى الحكم الإلهي بينهم يوم القيامة هو عدم جعل سبيلٍ للكافرين على المسلمين، فإعادة هذه الجملة تكراراً.

ولكنّ هذا الكلام غريبٌ في ما نفهم؛ فإنّ يحكم الله تعالى بين الطرفين لا يدلّ على أنّ النتيجة لصالح المؤمنين، وإنّ كنّا نعرف ذلك من الخارج. ومعه فالآية

تشير إلى أنَّ الله سيحكم يوم القيامة بين الطرفين، وتُلفتنا إلى طبيعة حكمه، وأنه ستكون الحجّة لصالح المؤمنين. وأيُّ تكرارٍ في ذلك؟! بل أيُّ غرابة في تقرير المولى لهذه القضية التي نعلم بوضوحها، وأنَّ الله سوف يكون مع المؤمنين؛ فمثل هذا التقرير للواضحات كثيرٌ في النصِّ القرآني، بل بهذا التقرير غدتْ هذه الأمور واضحةً. وعدمُ جعله للكافر على المؤمن سبيلاً ليس سوى تقريره التكويني؛ لوضوح الحقيقة في ذلك اليوم، وهذا كافٍ.

الملاحظة الثانية: ما ذكره الشيخ اللنكراني، من أنَّ مجرد سبق الحديث في الآية عن يوم القيامة لا يفرض تخصيص الآية بهذا اليوم؛ فالمراد لا يخصُّ الوارد، بل غاية ما يفيد هذا الحديث السابق عن القيامة هو استدعاؤه جعل الجملة الأخيرة منها عامّةً تشمل الآخرة، وبذلك يصبح المعنى: إنَّ الله لن يجعل الغلبة للكافر على المؤمن، لا في مقام التشريع وجعل الأحكام، ولا في يوم القيامة. وهذا المعنى ممّا يساعده ويؤيده تناسب الحكم والموضوع؛ فإنَّ عدم جعل السبيل بهذا النحو الكلّي يناسب عدم ثبوت الغلبة في يوم القيامة^(٢٩).

إلاَّ أنَّ هذه الملاحظة غيرُ مفهومةٍ لي؛ إذ المدّعي يعتبر أنَّ السياق هو سياقٌ أخروي، الأمر الذي يوجب احتمال قرينية السياق لتخصيص الآية بحال الآخرة، وجعل نظرها إلى تلك الحال، فما معنى أنَّ المورد لا يخصُّ الوارد؟! فهناك فرقٌ بين هذه القاعدة وقاعدة حجّة السياق؛ لأننا لا نتكلّم هنا في أسباب النزول، بل نتكلّم في أنَّ السياق السابق يهيئنا للحديث عن الآخرة. وهذه اللغة التعميمية التي تعطيها الجملة الأخيرة من الآية، كما تصلح للتعميم بملاحظة الآخرة، تصلح كذلك بملاحظة الدنيا، والسياق يفرض تخصيصها بملاحظة الآخرة؛ بوصفه القدر المتيقّن في هذه الحال، وغيره لا يُعلم بإرادته؛ لأنَّ خاصية الكلية في الجملة الأخيرة لا تفرض بنفسها تعيّن السعة لحال الآخرة والدنيا معاً، بل تتطلب نفي السلطنة مطلقاً. فإذا فرض السياق في الحديث عن الآخرة دلّت على نفي السلطنة مطلقاً في الآخرة، فلم ينخرم مدلولها في هذه الحال.

بل لا أدري ما علاقة تناسب الحكم والموضوع بهذه الجهة في تفسير الآية الكريمة؛ فهل أنَّ سلب الحجّة للكافر على المسلم يوم القيامة يتطلّب سلب السلطنة

التشريعية له عليه في الدنيا ١٩ وسيأتي مزيدٌ تعميقٍ لهذه القضية.

والمشكلة الرئيسة في مداخلة الشيخ النكراني وغيره هنا أنهم تصوّروا الجملة الأخيرة بمثابة قانونٍ كليٍّ منفصلٍ أتى به ضمن سياقٍ أخصٍّ منه، وكأنّهم قرأوا هذه الجملة لوحدها، ثمّ وضعوها لاحقاً في سياق الآية. مع أنّ ملاحظة السيد الحكيم في خصوص «لن» تبدو منطقيةً، فلو كانت الجملة بصدّد الحديث عن إنشاءٍ تشريعيٍّ لكان من المناسب التعبير بقوله: (ولا يجعل الله للكافرين)، أو (ولم يجعل الله للكافرين)، لا الحديث عن الاستقبال، الذي يرجّح الربط بالآخرة. كما أنّ الكليّة هذه منسجمةٌ جدّاً مع السياق الأخرى؛ فالآية تقول بأنّ الله سيحكم بينكم، وهناك لن يكون للكافر حجةٌ على المسلم، فأیُّ غرابةٍ هنا في هذا التفسير، ولو بوصفه احتمالاً معقولاً؟

الملاحظة الثالثة: إنّ الاستشهاد بالرواية المنقولة عن عليّ وابن عبّاس هنا غيرُ صحيح؛ إمّا لضعفهما سندهما؛ أو لأنّ الغرض المهمّ فيهما نفي جعل السبيل التكويني والغلبة الخارجية، الأمر الذي يكذّبه الوجدان؛ لثبوتها في الخارج وجداناً، ولا دلالة لها على نفي جعل التشريعي إطلاقاً^(٣٠).

وقد فصل المحقّق المراغي (١٢٥٠هـ) في هذه الملاحظة أكثر، حين ذهب إلى أنّ السبيل المنفيّ عامٌّ، شاملٌ للحجّة وغيرها، والرواية لا تفيد الحصر، بل تكشف عن الشمول للآخرة. فضلاً عن أنّ تخصيص خبر الواحد للكتاب العزيز فيه ألفُ كلامٍ. بل هذا التخصيص هنا مستهجنٌ؛ لأنّه يوجب خروج الأكثر. واعتبار هذا الخبر قرينةً على المجاز في الآية، بجعل «السبيل» خاصّاً بالحجّة لا غير، مخالفٌ للظاهر. وبهذا يترجّح حمل الخبر على أنّه يريد بيان بعض الأفراد، كما هو الغالب في أخبار التفاسير.

يُضاف إلى ذلك - والكلام ما يزال في مضمونه للمراغي - أنّ الكافر لو كان مالكاً للمسلم لكان هذا من أعظم الحجج للكافر على المسلم، فحجّة الملك والولاية من أعظمها، فيكون الخبر الدالّ على نفي الحجّة دالّاً على سلب السلطنة، وهو ما نريده بالاستدلال هنا لصالح القاعدة^(٣١).

أمّا الميرزا النائيني ومن تبعه فقد اعتبروا أنّ الآية ظاهرةٌ في ما فهموه منها، وأنّ

الرواية ليست سوى بصدد الحديث عن بطون القرآن الكريم، والتي لا تتنافى مع الأخذ بظاهره^(٣٢).

لكن هذه الملاحظة يمكن التعليق عليها:

أولاً: إنه بصرف النظر عن موضوع الحجية الصدورية للرواية الواردة عن عليّ وابن عباس، فهما غير ثابتتين...، يبدو لي أنّ المناقشين هنا تصوّروا أنّ الإمام يريد فقط صرف نظر السائل عن الارتباط التكويني الدنيوي لصالح الغلبة والحجة الأخروية، فهدفه كان رفع الإشكالية الموجهة على الآية من حيث تحقق السبيل للكاfer على المؤمن في الدنيا، فكأنّ الرواية ناظرة إلى سلب السبيل التكويني الدنيوي، لا أنّها ناظرة إلى حصر مراد الآية بالسبيل الحُجّجي الأخروي... وهذا الكلام مخالفٌ لظاهر الرواية عن عليّ وابن عباس هنا؛ لأنّ الإمام لما ألقت نظر السائل إلى السياق أراد أن يفهمه أنّ الآية ليست ناظرة إلى المشهد الدنيوي، بل هي متحدثة عن الآخرة، وبهذا يكون قد صرفها تماماً عن الدنيا، لا أنّه صرفها عن خصوص الجانب التكويني من الدنيا. وهذا هو الفهم العُرفي للحديث، فراجع وتأمّل. وبهذا نفهم أنّ الرواية لا تريد سلب الجعل التشريعي، بل هي أصلاً غير ناظرة إليه بعينه، وإنّما تريد التركيز على أنّ سياق الآية سياقٌ أخروي، وهذا هو الذي يوجب انهدام سعتها في الدلالة على أمرٍ دنيوي مطلقاً. وبهذا يبدو لي غريباً ما ذكره المراغي من أنّ الآية لا تفيد الحصر، بل تكشف عن الشمول للآخرة؛ فإنّ تركيز الرواية على الآخرة؛ بملاحظة السياق، ظاهرٌ في إرادة صرف نظر السائل عن الدنيا، حتّى يصحّ جواب الإمام، فكيف لا تريد الحصر؟

ثانياً: إنه بصرف النظر عن تخصيص الخبر الأحادي للكتاب، ثمة خصوصية في هذا الخبر، وهو تركيزه على قرينة السياق نفسها؛ فيكون كاشفاً عن أنّ ذكر الآخرة لم يكن لمجرد المورد، بل كان لإنتاج دلالة مقيدة من الأوّل. فالخبر هنا لا يريد أن يخصّص العام، بل يريد التشكيك في انعقاد هذا العام من خلال قرينة واضحة يُبديها في النصّ القرآني نفسه، وأين هذا من تخصيص الكتاب بالخبر الأحادي؟ بل المستشهد بالخبر هنا لا يريد التخصيص، حتّى نجيبه بذلك، بل يريد الكشف عن عدم وجود عموم أصلاً في الآية؛ ببركة الخبر الدالّ على ذلك، فتأمّل جيّداً.

وبهذا يظهر أنّ الحديث عن تخصيص الأكثر لا معنى له هنا. ولا معنى للمجازية أيضاً. بل إنّ نفي السبيل خاصٌّ بالآخرة. وبإمكان المحقّق المراعي هنا أن يفهم السبيل بأيّ معنى واسع يريد، بلا مجازية، وبلا تخصيص أصلاً؛ فالرواية لا تريد سوى التركيز على الخصوصية الأخروية للقانون الذي تعطيه الآية، والباقي غير مهم إطلاقاً. نعم، تخصيص السبيل الأخروي بالحجة - كما يراه هذا الاحتمال - لا داعي له، بل لنا أن نقول بنفي مطلق السبيل للكافر على المؤمن في الآخرة. ولعلّهم ذكروا الحجة باعتبار أنّها هي السبيل المتصوّر أخروياً.

ثالثاً: إنّ ما أثاره المراعي في آخر كلامه بعيدٌ جداً؛ فأی ربط بين السلطنة القانونية الدنيوية وبين السلطنة الأخروية؟! وكيف كان نفي الحجة أخروياً موجباً لنفي السلطنة القانونية دنيوياً؟ هذا ما لم أفهمه بذهني القاصر. ولعلّه يريد أنّ السلطنة الدنيوية تجعل له حقاً في الآخرة، فيكون له حجة. لكنّ هذا لا خصوصية فيه للسلطنة، بل حتّى لو كان الأجير أو العبد كافراً تثبت حقوق أيضاً، بل مطلق المعاملات والعلاقات تثبت ذلك، وإذا قيل بأنّ الكافر لا حقّ له أصلاً فهذا متساوي النسبة لكلّ الحالات، فما معنى التمييز هنا؟

وبهذا يظهر ما في كلام المحقّق النجفي - معلقاً على هذا الاحتمال التفسيري -، حيث قال: «قد يُقال بإمكان الاستدلال بها على التقدير الثاني أيضاً. اللهمّ إلّا أن يراد نفي الحجة من حيث الإسلام والكفر. وعلى كلّ حال فهذه الاحتمالات لا تمنع الاستدلال بالظاهر»^(٣٣). فكيف لا تكون هذه الاحتمالات مانعة عن الاستدلال بظاهر الآية في الفقه؟

رابعاً: إنّ فهم الرواية على أنّها بصدد الحديث عن بطون قرآنية لا يبدو لي واضحاً؛ فإنّ الرواية تستشهد بالسياق، وهذا معناه أنّها تريد لفت نظرنا إلى أمرٍ يمثل جزءاً من تركيبية الدلالة الظاهرية للآية، فكيف يُعقّل أن نفهمها على أنّها بصدد الحديث عن أمرٍ بطوني؟

أمّا لو قصد من البطون فكرة تعدّد المصاديق، كما أثار ذلك بعض العلماء في محلّه^(٣٤)، كان معنى ذلك عين ما ذكر في الفرضية الأولى، فتواجه إشكالية السياق الأخروي التي تقدّمت الإشارة إليها.

الملاحظة الرابعة: ما يظهر من ابن العربي (٥٤٣هـ)، حيث قال: «وأما نفي وجود الحجة يوم القيامة فضعيف؛ لعدم فائدة الخبر فيه، وإن أوهم صدر الكلام معناه؛ لقوله: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، فأخر الحكم إلى يوم القيامة، وجعل الأمر في الدنيا دولة تغلب الكفار تارةً، وتغلب أخرى؛ بما رأى من الحكمة، وسبق من الكلمة، ثم قال: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، فتوهم من توهم أن آخر الكلام يرجع إلى أوله، وذلك يسقط فائدته...»^(٣٥).

وهذه الملاحظة إن قصد منها الملاحظة الأولى، التي سبق ذكرها، فقد تقدّم التعليق عليها؛ وأما إن قصد أن حكم الله يوم القيامة سيكون بتقديم المؤمنين على الكافرين، وهو أمر واضح لا حاجة لبيان، فقد قلنا بأن هذا الأمر الواضح كثيراً ما ذكر مثله في القرآن، بل صار واضحاً بذلك، وأي مانع من التأكيد على المؤمنين بأنهم سوف يكون لهم الغلبة يوم القيامة، كما وقع كثيراً منه في النصّ القرآني والحديثي؟!

ج - نفي الحجة في الدنيا

هذه الفرضية تطابق الفرضية الثانية السابقة، لكن مع تبديل الآخرة بالدنيا، كما ألمح إليه السيد الخميني في كتاب البيع، دون أن يتبناه^(٣٦). ويظهر من الفيض الكاشاني اختيار هذا الرأي^(٣٧). ومال إليه - بوصفه احتمالاً معقولاً - السيد فضل الله^(٣٨)، فيكون المعنى أن المؤمنين يملكون الحجة البالغة على الكافرين في الدنيا، فلا يغلبهم الكافرون في منطقتهم وحجّتهم على دينهم، ويكون الحقّ والنصر لهم في هذا المجال.

وهذا الاحتمال يجعل مفاد الآية خبرياً، لا إنشائياً، كما هو واضح تماماً في الاحتمال الثاني، على خلاف الحال في الاحتمال الخامس؛ فإنه يفيد الإنشائية.

ويتعرّز هذا الاحتمال التفسيري - كما يظهر من الكاشاني نفسه - بالرواية التي نقلها الصدوق بالسند إلى أبي الصلت الهروي، قال: قلتُ للرضا عليه السلام: يا بن رسول الله، إن في سواد الكوفة قوماً يزعمون أن النبي ﷺ لم يقع عليه السهو في صلاته، فقال: «كذبوا، لعنهم الله، إن الذي لا يسهو هو الله الذي لا إله إلا هو». قال: قلتُ: يا بن

رسول الله، وفيهم قوماً يزعمون أنّ الحسين بن عليّ عليه السلام لم يُقتل، وأنّه أُلقي شبهه على حنظلة بن أسعد الشامي، وأنه رفع إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم عليه السلام، ويحتجّون بهذه الآية: ﴿وَكُنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾، فقال: «كذبوا عليهم غضب الله ولعنته، وكفروا بتكذيبهم لنبيّ الله صلى الله عليه وآله في إخباره بأنّ الحسين بن عليّ عليه السلام سيُقتل، والله، لقد قُتل الحسين عليه السلام وقُتل مَنْ كان خيراً من الحسين: أمير المؤمنين والحسن بن عليّ عليه السلام، وما منّا إلاّ مقتولٌ، وإني والله لمقتولٌ بالسّم باغتيال مَنْ يغتالني، أعرف ذلك بعهدٍ معهود إليّ من رسول الله صلى الله عليه وآله، أخبره به جبرئيل عن ربّ العالمين عزّ وجلّ، وأما قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَكُنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ فإنه يقول: لن يجعل الله لكافرٍ على مؤمنٍ حجةً، ولقد أخبر الله عزّ وجلّ عن كفّارٍ قتلوا النبيّين بغير الحقّ، ومع قتلهم إيّاهم أن (لن) يجعل لهم على أنبيائه عليهم السلام سبيلاً من طريق الحجّة»^(٣٩).

ولكنّ الإنصاف أنّ هذا الاحتمال لا شاهد له، ولا قرينة، وإن كان بحدّ نفسه ممكناً؛ على أساس أن الله كأنه في هذه الآيات يردّ على المنافقين، فكأنه بنفسه يقطع الحجّة عليهم، فيجعلها لصالح المؤمنين، إلّا أنّ هذا مجرد افتراض، لا يستظهره القارئ للآية الكريمة، وخاصة مع دخول يوم القيامة على الخطّ فيها.

وأما الرواية، فهي ضعيفة السند جدّاً، فبعد أن لم يروها عدا الصدوق في كتاب واحد، قد وقع فيها تميم بن عبد الله بن تميم القرشي، وهو غير موثّق على الصحيح، بل ضعّفه ابن الغضائري والعلامة الحليّ^(٤٠). وأما ترضي الصدوق عليه أو روايته بعض الروايات الحسنة أو رواية الصدوق عنه... فكلّه لا يكفي للتوثيق، كما حقّقناه في مباحث قواعد علم الرجال والجرح والتعديل. فالرجل مجهول الحال، لا يُعتمد على أخباره.

بل لو صرفنا النظر عنه، فإنّ والده الواقع في السند، وهو عبد الله بن تميم، في غاية الإهمال. وكذلك الحال في أحمد بن عليّ الأنصاري، الذي يروي عنه والد تميم القرشي، فهو أيضاً مُهمَلٌ، وقد أقرّ بعدم ذكرهما حتّى الشيخ النمازي الشاهرودي^(٤١).

د - نفي الغلبة الدنيوية

إنّ المراد بالسبيل في هذه الفرضية هي الغلبة الخارجية الدنيوية للكافر على المسلم، بمعنى أنّ الله تعالى لن يجعل الغلبة والهيمنة للكافرين على المسلمين في الدنيا، فكأنّه وعدٌ أو إخبارٌ منه بذلك إلى يوم القيامة. وقد عزّز هذا الاحتمال ببعض المرويّات أيضاً.

وهذا الاحتمال الذي أثاره بعضهم واجه مشكلة الواقع الخارجي؛ فقد سقطت الدولة العباسية بيد التتار عام ٦٥٦هـ، وخضع المسلمون لسلطة الكافرين. وكذلك الحال في الأندلس. وفي العصر الأخير شواهد أيضاً، حيث تقاسم الكافرون بلاد المسلمين. فإذا كانت الآية إخباراً إلهياً عن مستقبل هذه الأمة فكيف يمكن التوفيق بينها وبين الواقع الخارجي؟! هذا، فضلاً عن معارضة هذا التفسير لرواية أبي الصلت الهروي المتقدمة. من هنا اعتبر الشاطبي (٧٩٠هـ) أنّ هذا النصّ ما دام لا يستقيم مطّرداً لو فهمنا منه الإخبار فيلزم في هذه الحال العدول عن الإخبار فيه إلى بيان الحكم والإنشاء^(٤٢).

من هنا، طرح ابن العربي ثلاثة احتمالات في تفسير الآية: أحدها: الإنشاء التشريعي (قاعدة نفي السبيل)، والبقية قال: «الأوّل: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً يحو به دولة المؤمنين، ويذهب آثارهم، ويستبيح بيضتهم، كما جاء في الحديث: «ودعوتُ ربّي أن لا يسلّط عليهم عدوّاً من غيرهم يستبيح بيضتهم فأعطانيها». الثاني: إنّ الله سبحانه لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً منه، إلّا أن تتواصوا بالباطل ولا تتناهوا عن المنكر وتتقاعدوا عن التوبة، فيكون تسليط العدو من قبلكم، وهذا نفيسٌ جداً»^(٤٣).

وقد دفع هذا الإشكال مثل الشيخ الأنصاري والسيد الخوئي إلى تخصيص الآية بالآخرة، دون الدنيا؛ انطلاقاً من أنّ لسان الآية آية عن التخصيص، ولا يكاد يحصل ذلك إلّا بجعلها تدور مدار الآخرة، لا الدنيا^(٤٤). بمعنى أنّ الآية؛ حيث كانت لا تقبل التخصيص، فالأخذ بإطلاقها ليشمل الدنيا تشريعاً، ثمّ تخصيصها بغير الغلبة التكوينية في الدنيا، يوجب معارضة هذا التمنّع في الآية عن التخصيص، ممّا يضطرّنا لصرفها من الأوّل عن الدنيا، والذهاب بها نحو الآخرة، كما هو مضمون

الفرضية التفسيرية الثانية المتقدمة.

وللخروج من هذه الإشكالية هنا، سواء للقائل بالفرضية الرابعة أو الأولى، طُرحت أكثر من محاولة:

المحاولة الأولى: ما ذهب إليه بعض مَنْ مال إلى مثل هذا الاحتمال إلى تقييد الإخبار الإلهي هذا بأن لا يُهلك المسلمون بعضهم بعضاً. والأمثلة هذه ترجع إلى تشرذم المسلمين، واستند هذا القائل إلى بعض الروايات في المصادر السنية التي ذكرت هذا القيد، ليحلّ مشكلة التعارض هذه، أو نقول بأنّ هذه الآية مشروطة بعمل المؤمنين بلوازم إيمانهم لو دلّت على حال الدنيا^(٤٥).

إلا أنّ هذا القيد لا مستند معتبراً له، كما لا إشارة في الآية إليه إطلاقاً. وإذا كان المراد تخصيص الآية بهذه الروايات فقد تقدّم أنّ لسانها آبي عرفاً عن التخصيص. فهذا التفسير للآية يصطدم بالواقع الخارجي، فلا يمكن الأخذ به؛ أمّا لو تجاهلنا الإباء عن التخصيص فهذا موضوع آخر.

المحاولة الثانية: ما ذكره المحقّق البجنوردي، من نفي إباء العموم عن التخصيص هنا، حيث ذهب إلى خروج الغلبة التكوينية الدنيوية عن سعة الآية الكريمة؛ إذ هو أمرٌ واضح محسوس، ومن ثمّ فالعموم في الآية ليس عقلياً، كي لا يكون قابلاً للتخصيص^(٤٦).

وهذه المحاولة لا تدافع عن الفرضية الرابعة هنا، بل تنفيها، وإنّما تدافع عن الفرضية الأولى المدّعية لإطلاق دلالة الآية الكريمة.

المحاولة الثالثة: ما ذكره السيّد الخميني في معرض تحليله ذيل الآية فقط، حيث ذكر أنّ المراد أن يمنح الله الكافرين سبيلاً على المؤمنين زائداً على العوامل التكوينية العادية، فكأنّ الله يعدُّ بأنّه لن يدعم الكافرين في مواجهة المؤمنين، بل سيدعم المؤمنين بالملائكة والنصر و...، مستفيداً - أعني الخميني - من ذلك لإثبات التعميم في الآية، ويقطع النظر عن صدرها، دون لزوم خدشة^(٤٧).

ولو تأملنا هذه المحاولة، وقارناها بما نقلناه من نصّ ابن العربي آنفاً، لوجدنا النصّ يشير إليها، بل ما نقله الطبرسي عن الجبائي يفيد ذلك أيضاً، فراجع^(٤٨).

إلا أنّ هذا التفسير وإن كان ظريفاً ومحتماً في نفسه، لكنّه غير ظاهر من

الآية عُرْفاً، حتّى لو قطعنا النظر عن الصدر فيها؛ فإنّها تنفي الجعل، وكأنّك تقول: لن أجعل لهم سبيلاً وطريقاً للوصول إليك، فهذا غير ظاهر في رفع الحيثيّة الإيجابيّة فحسب، بل هو ظاهرٌ في إيجاد المانع، تقول: لن أجعل لزيد القدرة عليك، ولن أجعل لعمرو سبيل الوصول إلى النجاح، فهذا اللسان لسان إيجاد المانع، لا لسان نفي مقتضي الأمر الزائد، وهو مثل: الإمداد بالملائكة، فهو خلاف الظاهر عُرْفاً.

وقد حاول الإمام الخميني التأكيد على أنّ صدر الآية قد يُساعد على فهم الاختصاص بهذا المعنى، على أساس أنها عبّرت بالفتح من الله عندما نسبت النصر إلى المسلمين، فيما لم تعبّر بذلك، بل عبّرت بالنصيب في مورد الكافرين، فيكون المراد من الذيل تأكيد المعنى المتقدّم، وهو أنّ الله لن يمدّ - استثنائياً - الكافرين على المسلمين، بل سيمدّ المسلمين فقط. إلا أنّ السيد الخميني عاد وأكد أنّ الذيل يصلح للتعميم، وأنّ ذكر يوم القيامة ليس بشيء^(٤٩).

ومع ذلك لا نجد ظهوراً في أنّ الجعل هنا بهذا المعنى؛ فهذا خلاف المتعارف عربياً جداً؛ فجعل السبيل لشخصٍ على آخر من جانب مَنْ بيده الأمر والخلق يكفي فيه رفع المانع، مضافاً إلى المقتضيات العامّة في الخلقة، بلا حاجةٍ إلى افتراض أمرٍ زائد.

المحاولة الرابعة: وهي قريبة ممّا ذكره الخميني، وهي ما طرحه المراغي في «العناوين»، من أنّ الظاهر من نفي السبيل هو نفي سبيل الحقّ، أمّا ما يحصل في الخارج فهو سبيل الشيطان، الذي أدّى إلى غلبة الكافرين على المسلمين، وليس سبيل الله، فلا يُنسب إلى الله تعالى^(٥٠).

فهذا التفسير كأنه يميّز بين سبيل الله وسبيل الشيطان. وهذا جيّدٌ في القضايا الإنشائيّة الاعتباريّة، لا في مثل القضايا التكوينيّة؛ فإنّ ظاهر الآية النفي التأييدي القاضي بعدم وجود سبيل للكافرين، ولا معنى لنسبة السبيل إلى الشيطان؛ فإنّ هذا إما رجوعٌ إلى كلام الإمام الخميني، وقد تقدّمت مناقشته؛ أو إلى تخصيص الآية بالأمور الإنشائيّة، كما هي الفرضيّة الخامسة الآتية مناقشتها.

المحاولة الخامسة: إنّ المراد بالمؤمنين في الآية ليس مطلق المسلم، بل خصوص الإسلام المقرون باعتقاد الإمامة، ومعه تنتفي بعض الإيرادات السابقة على بعض

● **فقه العلاقات بين الأديان، قراءة من منظور قاعدة «نفي السبيل»**

التفاسير، ومنها: التفسير الأخير مثلاً، حيث لم تكن الغلبة في يوم من الأيام للكافرين على دولة الشيعة.

وهذا الكلام:

أ. غير ثابت تاريخياً؛ فهناك العديد من الشواهد التي تؤكد أنّ الدول الشيعة، بما فيها الإمامية، قد واجهت هزائم أمام خصومها عبر التاريخ، مثل: الدولة القاجارية في صراعها مع الروس.

ب. غير صحيح في بنيته التحتية؛ فعنوان المؤمن في القرآن الكريم يعني المسلم المصدق بالشهادتين، في مقابل الكافر والمنافق. فالمعنى اللغوي والعرفي عصر النزول لهذه الكلمة (المؤمنين)، ولا سيما عند مقابلتها بالكافرين، هو المصدق بالله والرسول، وأما ما هو غير ذلك أو أزيد منه فهو الذي يحتاج إلى دليل، وهو مفقود، وتفصيله في محله.

وقد أقر غير واحد من العلماء بأنّ إطلاق المؤمن على الشيعي إطلاقاً حادث بدأ في عصر الصادقين، حتّى أنّ المحقّق النجفي وصفه بالاصطلاح الجديد، حين قال: «...ضرورة كون الإيمان في السابق مرادفاً للإسلام، فإنّه بالمعنى الأخصّ اصطلاح جديد»^(٥١). بل عندي شخصياً تحفّظ على أصل وجود اصطلاح جديد، ولو لاحقاً، بحيث صار اللفظ يُفهم منه الشيعي، ولو من دون حاجة إلى قرينة موردية، وتفصيله في محله.

ج. إنّ النصوص القرآنية تؤكد أنّ المؤمنين في الأمم السابقة كانوا يتعرّضون لسلطنة الكافرين عليهم، مثل: قصّة أصحاب الأخدود، فهل الآية لا تشمل مؤمني الأمم السابقة؟ بل لو قيل بأنّ بني إسرائيل كانوا كفّاراً فإنّ القرآن يصرّح بأنّهم كانوا يقتلون الأنبياء بغير حقّ، بل هذه الآية نفسها موضع الاستدلال يؤكد مطلعها أنّ المؤمنين تارةً ينتصرون؛ وأخرى يكون للكافرين نصيبٌ، وهذا يدلّ على أنّه يمكن أن ينتصر غيرهم عليهم فيُعْلَبون، إلّا إذا قيل بأنّ المراد الغلبة النهائية!

وعليه، فهذه المحاولات غير مقنعة، ومن ثمّ فهذا التفسير في غير محله. ولو قبلنا بمحاولة السيّد الخميني لسلمت الفرضية التفسيرية الأولى من هذا الإشكال، لكنّها لا تثبت في نفسها بذلك. كما أنّ ثبوت الفرضية الرابعة يوجب بطلان الاستدلال بهذه

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ١٤٣

الآية هنا.

وبصرف النظر عن مجمل ما تقدّم فإنّ هذه الفرضيّة التفسيرية الرابعة لا دليل لصالحها؛ إذ حصر دلالة الآية بالغلبة التكوينية الدنيوية يكاد يكون فاقداً للقرينة، إلّا إذا جعل مطلعها قرينةً سياقية، لكنّ قد تقدّم أنّها قرينة معارضة، لا موافقة.

هـ- اختصاص الآية بنفي السبيل التشريعي والقانوني

بمعنى أن لا تكون لها أيّ علاقة بالأمور التكوينية والإخبارية، لا في الدنيا ولا في الآخرة، وإلّا تدلّ فقط على نفي السبيل الاعتباري التشريعي، بمعنى أنّها تقرّر مبدأ حاكماً في الشريعة يفيد أنّ الله تعالى لم ولن يشرّع أيّ حكم يكون فيه سبيل وتكون فيه طريق للكافر على المسلم. فتكون الآية مشابهةً لأدلة نفي الحرّج ونفي الضرر، في حكومتها على سائر الأدلة الأولى.

وهذه الفرضيّة يبدو اختيارها من بعض العلماء، مثل: السيد البجنوردي والشيخ محمد جواد مغنّية^(٥٢).

والفرق بين هذه الفرضيّة والفرضيّة الأولى، وإنّ كانتا تثبتان قاعدة نفي السبيل، أنّ الأولى مطلقة تستوعب النفي الإنشائي القانوني بإطلاقها، كما تستوعب غيره، بينما هذه خاصّة بهذا النفي لا غير.

وهذا الاحتمال يواجه مشكلة رئيسة هي مشكلة السياق؛ فالآية من أوّلها، بل وما سبقها وما لحقها، حديثٌ عن الحرب والجهاد، وعن المنافقين المتربّسين المتخاذلين، وليس فيها أيّ سياق تشريعي بهذا المعنى، فكيف يمكن - وسط هذا السياق الخبري - افتراض انحصار تفسيرها بالمعنى الإنشائي الاعتباري مع عدم دليل على ذلك ولا شاهد ولا قرينة؟ وكأنّها قفزت من سياق إلى سياق آخر، ومن موضوع إلى آخر!

بل حتّى لو فرضنا عدم الجزم بوقوع الآية ضمن هذا السياق فإنّ احتماليّة الوقوع تظلّ قائمةً ومعقولةً جدّاً، ومعه يصبح هناك احتماليّة معقولة لقرينة سياقية متّصلة، تفرض علينا عدم مخالفتها، والفرضيّة الخامسة تخالف هذه القرينة المتّصلة المحتملة جدّاً.

ولنلاحظ السياق بتأن، وكيف أنّ القضية تتّصل بوقائع خارجية ترتبط بالمنافقين بالدرجة الأولى، وبهذا نجد صدق ما نقول. قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ ❖ بشرّ المنافقين بأنّ لهم عذاباً أليماً ❖ الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَمِيتُوا عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً ❖ وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً ❖ الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فِتْنَةٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ❖ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالاً يُرَآؤُنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا ❖ مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ❖ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا ❖ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ (النساء: ١٣٧ - ١٤٥).

فهل هذا السياق بصدد إنشاء قاعدة نفي السبيل خاصة ولبسان روحه الإنشاء القانوني؛ أو هو بصدد الحديث عن أنّ الله رغم كلّ محاولات الكافرين والمنافقين في الحرب والخداع لن يكتب لهم الغلبة والسلطنة على المؤمنين، وستكون العاقبة لهؤلاء المؤمنين.

وقد أجاب المحقق المراغي هنا عن إشكالية السياق بأنّ العموم لا يُصَرَّف عن ظاهره بهذه الأمور، وحيث أريد نفي السبيل من الشارع لزم نفيه مطلقاً بما يشمل الأحكام الشرعية، فلماذا التخصيص هنا والتضييق؟! (٥٣).

إشكالتان مشتركتان تواجهان الفرضية الأولى والخامسة

ثمّة إشكالتان عامتان تواجهان إثبات قاعدة نفي السبيل بالآية، سواءً عبر الدلالة المباشرة، كما في الفرضية الخامسة، أم عبر الدلالة الإطلاقيّة، كما في

الفرضية الأولى، وهما:

الإشكالية الأولى: ما طرحه المحقق المراغي - وإن لم يقبله -، وحاصله أن الكافرين والمؤمنين في الآية جمعان مُحَلَّيان باللام، مفيدان للعموم، فتدل الآية على أنه تعالى لم يجعل سبيلاً لكل فرد من أفراد الكافر على كل فرد من أفراد المسلم، فيفيد سلب العموم، لا عموم السلب، ولا يناه في جعل السبيل لكل فرد من الكافر على بعض أفراد المسلم، أو لبعض أفراد الكافر على كل فرد من المسلم، أو لبعض منه على بعض منه، وهذا لا يثبت المدعى.

وقد أجاب المراغي عن هذه الإشكالية بأن الظاهر من الآية؛ بقرينة المقابلة والتعليق على الوصف، إرادة الجنس المفرد، فإنه من معاني الجمع المحلّى باللام، فيكون المعنى: لن يجعل الله سبيلاً للكافر على مؤمن، وهذا هو الظاهر من الآية. مع أنه متى ما ثبت عدم السبيل لبعض على كل، أو لكل على بعض، أو لبعض على بعض، يثبت العموم؛ لعموم ما دلّ على الاشتراك في التكليف والأحكام؛ إذ الآية ليست نافية للعموم، وإن لم تكن مثبتة أيضاً، والكافر والمؤمن جعل عنواناً في هذا الحكم، والحكم الثابت على بعض أفراد العنوان، كالمسافر والحاضر والمريض ونحو ذلك من عناوين الأحكام، يعم سائر أفرادها، ما لم يدلّ على التخصيص دليل شرعي، بمقتضى قاعدة الاشتراك، أو يعمّ الباقيين بعدم القول بالفصل^(٥٤).

ولكنني أعتقد بأن أصل هذه الإشكالية ناشئ من ذهنية غير عرفية، بل هي تمارس التدقيق الذي قد يحرف الذهن العرفي عن طريقة تناوله للأمور. وما طرحه المراغي صحيح في الجواب الأول له، لكنّ ببياننا، وذلك أنّ العرف لا يفهم من نفي جعل سبيل للكافرين على المؤمنين هو نفي سبيل أيّ كافر على كل مؤمن؛ فهذا أصلاً غير معقول، ولا معنى لتحقيقه في الخارج إطلاقاً، ولو حتّى في زمن واحد، حتّى تتصدى له الآية، بل لن يكون هناك تحقق أيضاً من سبيل للمؤمنين على الكافرين من هذا النوع في حدود المعقولة التاريخية البشرية، فأيّ خصوصية تريد أن تمنحها الآية الكريمة للمؤمنين هنا؟! فهذه الإشكالية أساساً غير عرفية.

الإشكالية الثانية: ما ذكره السيّد السبزواري، من «أنّ السبيل المنفي ما إذا كان فيه نحو حرازة للمسلم عند متعارف المتشرعة، ومع عدمها فلا وجه للبطلان،

وحينئذٍ مع كون الكافر المالك للمسلم تحت استيلاء الحاكم الشرعي، وضغط في إجباره على البيع، فأُيِّ استيلاءً يتصور للكافر من حيث الكفر على المسلم، بل الظاهر أنَّ الأمر بالعكس. ومنه يعلم حكم الخيار للكافر إذا بيع العبد المسلم عليه، فإنه إذا كان تحت ضغط الحاكم الشرعي أو وكيله فأُيِّ سبيل يتصور حينئذٍ^(٥٥). ويبدو أنه يتابع في ذلك ما ذهب إليه السيد محسن الحكيم في قوله: «التحقيق أنَّ السبيل المنفي ما كان موجِباً لمذلة المسلم ومهانة عليه، لا مطلقاً»^(٥٦).

إلا أنَّ هذا الاستنتاج لو أُريد منه ملاحظة دلالة الآية الكريمة فقط فهو غير واضح؛ لعدم وجود مثل هذا القيد في الآية، ما لم نُقْم بتعديل كلمة «سبيل»، وفهمها بطريقة عُرفيّة تعني نوعاً من الهيمنة السلبيّة عُرفاً، بحيث يكون المؤمن في موقع الضعف قانونياً أمام الكافر، لا مطلق الدخول تحت سلطانه القانوني. فلو فهم الإنسان ذلك عُرفاً فلا بأس بهذه الإشكاليّة في تقييد إطلاقيّة القاعدة، وليس في إبطال أساسها؛ وإلاّ فمقتضى الإطلاق والشمول في الآية الكريمة نفي السبيل بمختلف ألوانه التشريعيّة.

والظاهر أنه بذهنيّة مقارنة لذهنيّة السبزواري انطلق المحقّق الإصفهاني في مقارنة الموضوع، حيث اعتبر أننا لو جعلنا مدرك قاعدة نفي السبيل هو هذه الآية الكريمة فإنّها تسلب سلطنة الكافر على المسلم؛ انطلاقاً من التعديّ بحرف الاستعلاء، فيما لا يتعدّى بها بطبعه؛ كون التعديّ متضمناً للغلبة والظفر والضرر ممّا يتعدّى بها، أمّا الكافر للمسلم فهي ليست غلبة ولا ظفراً ولا ضرراً عليه، إنّما السلطنة على التصرفات هي الضرر والظفر، فنلتزم بالملكيّة ونثبت الحجر، بخلاف جعل مرجعيّة القاعدة هو الحديث النبويّ الآتي في علو الإسلام^(٥٧).

ولا نريد هنا أن نتحدّث عن معقوليّة تمييز الإصفهاني بين الملكيّة والتصرّف في موضوع بحثنا، فهذا ليس موضوعنا^(٥٨)، بل نريد أن نأخذ روح فكرته، وهي أنّه فهم من الآية؛ بقرينة حرف الاستعلاء، نوعاً من الظفر والضرر والسلطنة، وليس مطلق السبيل، فكأنّه يرى أنَّ الآية خاصّة بحال السبيل الموجب لنوع من الغلبة، لا مطلقاً. ولعلّ المقاربة العُرفيّة ترى - خلافاً حتّى لتصورات الإصفهانيّ، ولو في بعض الأزمنة والأمكنة - أنّ منح حتّى السلطنة في بعض أنواع التصرفات لا يمثّل نوعاً من الغلبة

آية نفي السبيل، مقارنة تحليلية استنتاجية

بعد هذه الجولة في الفرضيات التفسيرية في الآية الكريمة يمكننا استخلاص فهمنا وتحليلنا، انطلاقاً من البحوث السابقة، وذلك عبر المقاربة التالية:

إنّ الآية تحتل أن تكون إخباراً عن أمرٍ تكويني؛ كما تحتل أن تكون إنشاءً لأمرٍ تشريعي؛ وتحتل الأمرين معاً. وعلى التقدير الأول وبعض الثالث تحتل الاختصاص بالدنيا؛ وتحتل الاختصاص بالآخرة؛ وتحتل العمومية لهما معاً. لكن ثمة أمر آخر لا بُدَّ أن يُضاف هنا، وهو أنّ الجمع في الكافرين والمؤمنين كما يحتل إرادة الجماعة بوصفها جماعةً، بمعنى أنّ جماعة الكافرين لن يجعل الله لها سبيلاً على جماعة المؤمنين، كذلك يحتل إرادة الجمعيّة، التي لا تتسجم مع جعل سلطنة لأحدٍ من الكافرين على أحدٍ من المؤمنين، كما في مثال إجارة المسلم نفسه للكافر.

وعليه الذي يُستفاد من الآية الكريمة:

أولاً: إنّ سياقها سياقٌ خبري. وهذا السياق وإن احتمل العموميّة، بحيث يكون المقطع الشاهد إشارةً إلى كبرى كلّية تشمل مورد السياق، وهو الأمور التكوينية الإخبارية مثلاً، إلّا أنّ هذه العموميّة تعاني من عائقٍ في استظهارها نتيجة هذا السياق، ولا سيّما مع دخول الحديث عن يوم القيامة على هذا الخطّ.

وليس هذا الكلام خرّقاً لقاعدة (المورد لا يخصّ الوارد)، كما تصوّره بعض^(٥٩)؛ فإنّ هذا ليس من صغريات المورد والوارد، وإلّا لسقطت حجّية السياقات مطلقاً؛ وذلك أنّ هناك فرقاً بين الاعتماد على سياقٍ لفظي لإعاقعة استفادة التعميم وبين الاعتماد على موردٍ خارجي تحدّثت عنه الآية أو الرواية، فالسياق يؤخّذ به؛ لاندراج السياقات ضمن صغريات حجّية الظهور، فتكون حجّةً، وتمثّل قرينةً متّصلة أو محتتمل القرينية المتّصلة الذي يعيق انعقاد الظهور، أما في مثل المورد والوارد فلا بُدَّ. لجريان القاعدة - من إحراز أنّ الموردية لا تمثّل قرينةً من أيّ نوعٍ، وإلّا لما أمكن تطبيق القاعدة؛ لعدم تحقّق موضوعها، فموضوعها عدم القرينية في المورد نوعاً، ومؤدّى ذلك أنّ تطبيق قاعدة «المورد» متفرّع على كوننا قد استفدنا العموميّة من «الوارد»، كما

• **فقه العلاقات بين الأديان، قراءة من منظور قاعدة «نفي السبيل»**

ألمح إليه السيّد محسن الحكيم في بعض أبحاثه^(٦٠). والسياق قرينة متصلة فلا بُدَّ من الفراغ عنه حتّى تنطبق القاعدة، لا اقتطاع الذيل وافترضه عاماً، ثم اعتبار السياق بمثابة المورد.

وبتعبير آخر: إنّ قاعدة المورد وقاعدة السياق لهما تطبيقات جليّة. وتوجد بعض الحالات تمثّل تطبيقات محتملة لقاعدة السياق والمورد معاً، وفي هذه الحال تقع الإشكالية في الفهم. ومع الشكّ في أنّ الحالة المحيطة بالجملة موضع الشاهد هل هي حالة سياقية أو حالة موردية يلزمنا الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو عبارة عن تأثير وجود هذه الحالة المحيطة بالنصّ موضع الشاهد؛ لأنّها سوف تصبح من حالات احتمال قرينية الموجود المتّصل، وهو يوجب الإجمال والأخذ بالقدر المتيقّن، كما ثبت في علم أصول الفقه.

بل يمكن القول: إنّ المورد قد يعيق أحياناً عموميّة الوارد، فليست هذه القاعدة عقلية أو منصوصاً عليها حتّى نأخذ بها مطلقاً، بل المفروض النظر في الدليل، فإنّ كانت الموردية تعيق استظهار العموم لم نأخذ بالقاعدة، وإلاّ أخذنا بها. ونحن نرى أنّ الموردية تعيق أحياناً^(٦١)؛ وذلك انطلاقاً من القدر المتيقّن في مقام التخاطب، الذي ذهب الشيخ الخراساني (١٣٢٩هـ) إلى اعتبار عدمه إحدى مقدّمات الحكمة. وهو وإن لم يكن قاعدة أيضاً، إلاّ أنّه في كثير من الموارد تصدّق مقولة الخراساني هذه بالوجدان، حيث نجدها تعيق استظهار الإطلاق والشموليّة بالمعنى العام للكلمة.

ومن الضروري الالتفات إلى أنّ قواعد باب الألفاظ لا ينبغي أن يُعامل معها بوصفها قواعد باب المنطق، كما يحصل غالباً أو كثيراً، بل المفترض أولاً مراجعة الاستظهار من الآيّة أو الرواية، ويكون هذا الاستظهار حاكماً على أيّ قاعدة، لا تحكيم القاعدة فوراً، ولا سيّما أنّ قواعد الألفاظ تجري - حسب تصريحهم - في غير موارد الظهور الخاصّ بالقرينة ونحوها، كما ذكروا ذلك في باب المفاهيم.

وعليه إذا كان السياق خبرياً لم نعد متأكّدين من نظر الآيّة إلى جوانب تشريعية، فلا يمكن الاستناد إليها لإثبات القاعدة، وخاصّة بملاحظة التعبير عن يوم القيامة.

وفي تقديري أنّ الذي أوقع بعض الباحثين هنا في مشاكل هو تلك المشكلة التي

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ١٤٩

تنتشر في أوساط الدراسات الفقهيّة في ظلّني، وهي أنّ الباحث في الفقه يقرأ الجملة موضع الشاهد من كتب الفقهاء، ويغرق في فهمها بنفسها، ولا يذهب إلى سياقها ومحيطها المذكور في النصّ القرآني، فيتولّد عنده فهم العموم، ثم عندما يضعها في سياقها في مرحلة لاحقة يتصوّر أنّ العموم قد انعقد، وأنّه إذا أمكنه تكييف العموم المنعقد من قبل مع السياق فهذا كافٍ، فيقوم بفرض أنّ هذا السياق أو ذاك لا يستدعي عدم العموم قهراً في الجملة موضع الشاهد. وهذه الطريقة شائعة؛ بسبب أننا لا نقرأ النصّ موضع الشاهد مباشرة داخل سياقه، مع أنّ الطريقة الصحيحة هي أن نقرأه من الأوّل داخل سياقه، لنفهم هل ينعقد معه من البداية عمومٌ أو إطلاق أو لا؟ وفي هذه الحال كثيراً ما تتغيّر النتائج. ولعلّ هذه الظاهرة تمثّل أحد أسباب اختلاف طرائق فهم بعض الفقهاء للنصوص القرآنيّة عن المفسّرين؛ لأنّ المفسّر يقرأ النصّ منذ البداية من داخل سياقه ومحيطه؛ بخلاف بعض الفقهاء الذين يقرأون النصّ منفصلاً، فتتكوّن تفسيراته عندهم، ثم يضعونه لاحقاً داخل السياق - لو وضعوه -، فيكتفون بتكييفه بافتراض انعقاد عمومٍ فيه من قبل.

ثانياً: إن أيّ تقييد أو حصر لا يحمل في داخل الآية مبرّر افتراضه فهو مستبعد، ومن هنا التقييد بالحجّة والدليل، أو بالأمر الاعتباريّة، أو الغلبة الخارجيّة الكلّيّة، ليس له أيّ شاهد، كما بيّنا ذلك من المناقشات المتقدّمة للفرضيّات التفسيريّة، فلا ينبغي الوقوف عنده كثيراً. وعليه الاحتمال الأقوى:

أ. إمّا التعميم لتمام الجوانب. وقد قلنا بأنّه غير متوفّر؛ لعدم إحراز الإطلاق أو الشمول بملاحظة طبيعة السياق.

ب. أو التعميم بملاحظة الآخرة. وهو ممّا لا ضيّر فيه ولا محذور. ويعرّزه، بالإضافة إلى انسجامه مع السياق والإشارة للآخرة صريحاً في الجملة السابقة، أنّ لسان الآية لسان أبٍ عن التخصيص، وإخراج مثل الغلبة الدنيويّة ليس إخراجاً بالتخصّص، ولا بالقرينة المتّصلة اللبّيّة؛ لأنّ شمول الآية له بناءً على التعميم مُحَرَّز، كما أنّ عدم هذه الغلبة عدماً خارجياً لا يُحَرَّز كونه من البداهة في وعي المسلمين آنذاك بحيث يصلح للقرينة المتّصلة الحافّة بالكلام، ولا سيّما أنّ النفي للتأبيد الاستقبالي، فالمسلم يتوقّع مثل هذا الوعد الإلهي، ومعنى ذلك أنّ افتراض التعميم

يخالف اللسان الأبّي عن التخصيص في الآية الشريفة.

ج - أو التعميم الخبري للدنيا والآخرة، أو لخصوص الدنيا، لكن بملاحظة العواقب، لا بملاحظة تمام الفترات الزمنية، بمعنى أنّ الآية لا تنظر لكلّ الفترات الزمنية، وتقول بأنّ المؤمنين دائماً لهم الغلبة، ولا تمكّن للكافر عليهم، بل تقول بأنّ مآلات الأمور على طول الخطّ الزمني تكون للمؤمنين، وأنّ العاقبة للمتقين، فمعنى نفي السبيل أنّ العاقبة للمؤمنين، فيكون حال الآية الكريمة كحال قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾ (غافر: ٥١)، بناءً على أنّ النصر قرين الغلبة، أو لا أقلّ عدم غلبة الآخر.

د - أو فهم الألف واللام في كلمتي: «الكافرين» و«المؤمنين» بنحو الإشارة العهديّة لهم في عصر النبي؛ لأنّ السياق حديث عن وقائع جزئيّة حدثت آنذاك، والآيات استخدمت تعبير: «يحكم بينكم» بلغة التخاطب، فتكون إخباراً عن غلبة المؤمنين الذين كانوا مع النبي وعدم تمكّن الكافرين من غلبتهم في ذلك العصر، وهذا ما تحقّق فعلاً.

هـ - أو أن نلتزم بأنّ نظر الآية إلى السبيل الثابت للجماعة على الجماعة، ونقبل - جَدَلًا - بتعيّن دلالة الآية أو شمولها للجوانب التشريعيّة، وهنا يمكن القول بأنّ مقصود الآية نفي السلطنة التشريعية المفضية لتسلّط عنوان الكافرين بوصفهم جماعة على عنوان المؤمنين بوصفهم كذلك. والسياق يساعد على ذلك؛ لأنّه يتحدث عن علاقات الجماعات، وليس الأفراد، فتكون مثبّته لقاعدة نفي السبيل، لكن في العلاقات الدوليّة وفي فقه الجهاد، لا في الروابط الفرديّة أو الجماعية بغير هذا المعنى. فبيع العبد المسلم للكافر لا يصدق عليه صيرورة الكافرين متسلّطين على المؤمنين، وكذلك نصب شخص غير مسلم (وغير محارب للمسلمين) لمنصب عامّ من نوع الوزارة أو النيابة أو البلديّة أو الجيش لا يصدق معه عادةً أنّ جماعة الكافرين تسلّطوا علينا، فنُثبت بذلك القاعدة. وفي الوقت عينه ننفي السعة التي فهمها بعض الفقهاء منها. وبهذا تكون القاعدة من قواعد فقه السياسة الخارجيّة، لا فقه الأفراد ونحو ذلك. وهذا أمرٌ نقبل بوجوده من أدلّة أخرى أيضاً بحثناها في فقه الجهاد.

ونتيجة البحث في آية نفي السبيل أنّها إنّ لم نقلْ بكونها خاصّة بالمستقبل

الأخروي، أو الدنيوي والأخروي؛ بملاحظة العواقب لا المفردات المتغيرة زمنياً، أو النظر للمؤمنين والكافرين الذين هم مع الرسول في ذلك العصر. والظاهر أنّ الآية لا تخرج عن هذه الاحتمالات، بما يفقدها قدرة إنتاج قاعدة فقهية.. فلا أقلّ من أنّها غير ناظرة للروابط الفردية، بل لسلطنة غير المسلمين عليهم بما هم جماعة دينية، فتكون أضيق بكثير من المدعى، ومختصة بفقه الجهاد والسياسة الخارجية.

ع- آية العزة ومبدأ التفوق والشرف

نقصد بهذه الآية قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (المنافقون: ٨)، فإنّ هذه الآية - تنضمّ إليها مختلف الأدلة القرآنية والحديثية الدالة على مكانة المؤمن وعزّته وشرفه، ومكانة الإسلام وعزّته وشرفه، وما دلّ أيضاً على حرمة إهانة المؤمن وإذلاله، ووجوب تعظيمه وإكرامه، بل وجوب تعظيمه لنفسه وحرمة إذلاله لها... تدلّ على أنّ كل ما يناهز عزّة المؤمن وشرفه ومكانته وتفوّقه على غيره مرفوض؛ لأنّ العزّة ليست إلّا للمؤمن، كما تفيد هذه الآية وغيرها بنحو التأكيد والتشديد. وهذا يعني أنّ ما يخالف قاعدة نفي السبيل منفيّ بمثل هذه الآيات والروايات. وبهذا الدليل لُحق دليلاً آخر ذكره، وهو لزوم تعظيم الشعائر؛ فإنّ المؤمن من أعظمها^(٦٢).

وبهذه الطريقة إمّا نفهم الآية وأمثالها في سياق إنشاء تشريعيّ مباشر، أو أنّها في سياق إخبارات، وهذه الإخبارات لا تتناسب مع تشريعاتٍ منافية لها.

وقد اعتبر السيد البجنوردي هذا من أحسن الأدلّة، معتبراً إياه قائماً على مناسبة الحكم والموضوع، حيث قال: «إنّ شرف الإسلام وعزّته مقتضى، بل علة تامّة، لأن لا يجعل في أحكامه وشرائعه ما يوجب ذلّ المسلم وهوانه، وقد قال الله تبارك وتعالى في كتابه العزيز: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾، فكيف يمكن أن يجعل الله حكماً ويشرّعه يكون سبباً لعلو الكفار على المسلمين، ويلزم المسلم على الامتثال بذلك الحكم، فيكون الكفار هم الأعزّة، ويكون المسلمون هم الأذلة الصاغرون، مع أنّه تبارك وتعالى حصر العزّة لنفسه ولرسوله وللمؤمنين في الآية الشريفة التي تقدّم ذكرها؟! والإنصاف أنّ الفقيه يقطع،

● **فقه العلاقات بين الأديان، قراءة من منظور قاعدة «نفي السبيل»**

بعد التأمل في ما ذكرناه، بعدم إمكان جعل مثل ذلك الحكم الذي يكون سبباً لهوان المسلم وذلك بالنسبة إلى الكافر الذي لا احترام له، وهو كالأنعام، بل أضلّ سبيلاً. وليس هذا الكلام من باب استخراج الحكم الشرعي بالظنّ والتخمين؛ كي يكون مشمولاً للأدلة الناهية عن العمل بالظنّ والقول بغير علم والافتراء على الله، بل هو من قبيل: تنقيح المناط القطعي، بل يكون استظهاراً من الأدلة اللفظية القطعية...»^(٦٣).

وما اعتبره البجنوردي أفضل الأدلة ذكره المراغي، لكثته صنفه على أنه مؤيد قوي، مطلقاً عليه عنوان الاعتبار العقلي^(٦٤).

ومبدأ شرف الإسلام والإيمان من المبادئ المسلّمة في الفقه الإسلامي، حتّى أنّ بعض الفقهاء يرفضون الترخيص في أمور، ولو مع الضرر والمفسدة، حفاظاً فقط على شرف الإسلام، كما فعل الميرزا التبريزي، الذي يرى - احتياطاً - حرمة المصافحة مطلقاً، حتّى لو ترتّب على تركها ضرر ومفسدة^(٦٥)، بصرف النظر عن صحّة كلامه في المورد الذي ذكره فإنّه قابلٌ للمناقشة.

لكن الكلام هنا في عدّة أمور:

١. المساحة التي تغطّيها هذه المعطيات الواردة في هذا الدليل، ولو اجتمعت وتركّبت، وفي صدق عنوان المذلة والإهانة وخلاف العزة للإسلام والمسلم في كلّ موارد قاعدة نفي السبيل؛ إذ نجزم بعدم صدقها في أكثر موارد القاعدة، بل هذا المفهوم يتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والأعراف والأحوال. فلنقل بأنّ كلّ ما يوجب عدم عزة المؤمن أو يوجب المذلة له يكون حراماً وباطلاً، ولنترك التحديد المصداقي للعرف أو للسلطة الشرعيّة، تبعاً لاختلاف نوع الموضوع، ولا نفرض «مسطرة» معيّنة لهذا التحديد، ونسقط تشخيصنا المنطلق من أعرافنا وفضائنا المحيط على جميع الأزمنة والأمكنة. فكون الأجير المسلم يعمل عند غير المسلم ليس فيه أيّ إهانة أو مخالفة للعزة، وكذلك بيع المصحف للكافر في الكثير من حالاته، والذهاب إلى الطبيب غير المسلم، ليس إهانة للمسلم، وغير ذلك الكثير. ففرض تشخيصنا للأمور على الزمان والمكان كلّ لا وجه له إطلاقاً. وبهذا يصحّ ما علّق به الشيخ اللنكراني هنا بقوله: «الظاهر أنّ هذا الوجه أيضاً لا ينطبق على جميع موارد القاعدة»^(٦٦).

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ١٥٣

هذا، وستأتي إشارة إلى هذا الموضوع عند نهاية الحديث عن الاستدلال بالسنة على القاعدة.

٢. إن الاستناد لخصوص هذه الآية هنا بطريقة الاستدلال المباشر غير دقيق؛ لأنها ليست ناظرة لجانب شرعي إنشائي، بل هي تُخبر أن العزة هي لله وللرسول وللمؤمنين، وأن ما يتوهمه المنافقون الذين قالوا بأنهم سوف يُخرجون المؤمنين من المدينة بعد عودتهم إليها؛ لأنهم هم الأعزة والمؤمنون هم الأذلة، هو خيال محض؛ لأن العزة للمؤمنين بعزة الله ولرسوله. ويشهد لهذا الأمر ذيل الآية الكريمة. بل هذا ما فهمه المفسرون منها أيضاً، حيث قالت الآية بأن المنافقين لا يعلمون؛ فإن هذا لا يتناسب مع كون الآية في مقام بيان إنشاء تشريعي، بل يتناسب مع كونهم لا يعرفون بأن الواقع والمستقبل سيكون لعزة المؤمنين، وأن ما توهموه من مذلتهم وضعفهم لا وجه له. وإلا فأَي معنى للتعليق على وَهُمْ المنافقين المشار إليه بالقول بأن الحكم الشرعي هو عزة المؤمنين؟! ولا أقل من أن هذا السياق يربك الاستدلال هنا جداً. ودعوى أن الإخبار مستتبطن لإنشاء مفترض غير واضحة.

وبهذا يصح ما قاله السيد محمد الحسيني الشيرازي (٢٠٠١م) من أن الآية إخبار، وليست إنشاء^(٦٧).

نتيجة البحث في المنطلق القرآني

تبين لدينا أن النصوص القرآنية تَكُرِّس مبدأ عزة المؤمن وعدم مذلتته من حيث هو مؤمن، ولكننا لم نستطع الاقتناع بوجود نص قرآني واضح وجلي يفيد قاعدة نفي السبيل بالمعنى الذي طرحه الفقهاء؛ كي يتم استخدامه في التعامل مع غير المسلم، وخاصة مع الأقليات الدينية. وغاية ما يمكن إثباته، لو تنزلنا عن ذلك كله، هو قاعدة نفي السبيل بصفاتها مبدأ في العلاقات الخارجية بين المسلمين وفي فقه الجهاد، بالمعنى الذي شرحناه في ما سبق، ولا تشمل غير ذلك إطلاقاً.

ثانياً: المنطلق الحديثي للقاعدة (السنة الشريفة)

ثمة روايات عديدة تدل على علو المسلمين على الكافرين، لكن أشهرها

● **فقه العلاقات بين الأديان، قراءة من منظور قاعدة «نفي السبيل»**

الحديث النبوي المعروف المروي في «مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه»: «الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه، والكفار بمنزلة الموتى، لا يحجبون ولا يرثون»^(٦٨). وقد ورد هذا الحديث في المصادر السنّة^(٦٩)، بدون إضافة «عليه» وما بعدها، وفي بعضها جاءت إضافة «عليه»^(٧٠). وقد فهم من هذا الحديث، الذي يمثل أهمّ - ورُبّما الوحيد - بين - أدلّة السنّة الشريفة على قاعدة العلوّ، أنّه يمنع ارتفاع غير الإسلام عليه، بل يراه هو العالي. وهذا ما يفرض تمام نتائج قاعدة نفي السبيل هنا؛ إذ من دونها يكون الاستفادة على العكس تماماً من مدلول الحديث.

والبحث في هذا الحديث تارةً يكون من ناحية الإثبات الصدوري؛ وأخرى من ناحية الدلالة:

أ- الإثبات الصدوري لحديث «الإسلام يعلو...»، وقفه تقويمية

أمّا البحث الصدوري والسندي فالظاهر أنّ الحديث نبويّ مرسل، فلا يُعَدُّ به. إلّا أنّ بعض الفقهاء ذكروا سبلاً للاعتماد عليه أبرزها:

السبيل الأوّل: ما استند إليه أمثال: السيد الخميني^(٧١)، من الاعتماد على المبنى القائل بأنّ مرويات الشيخ الصدوق المرسلّة إما حجّة كلّها على بعض الآراء، أو لا أقلّ من حجّة ما جزم الصدوق بنسبته، كما في مثل: «قال»، دون مثل: «رُوي». والمورد من موارد الجزم، حيث عبّر الصدوق فيه بـ «قال». وقد اختار هذه الفكرة عددٌ من العلماء في مباحث علوم الحديث والرجال.

وهذا السبيل ضعيفٌ، وقد بحثناه بالتفصيل في محله^(٧٢)، فلا نطيل هنا. وليس له وجهٌ سوى الثقة بالشيخ الصدوق، على أساس أنّ جزمه لا بدّ أن يكون إمّا عن حسٍّ أو حدسٍ، فنجري أصالة الحسّ العقلانيّة، ويثبت من ذلك أنّ قول المعصوم قد ثبت للصدوق حسياً، بمعنى أنّه؛ وبسبب كثرة تكرّره وتداوله، بدا له واضحاً بالبدهة، فيؤخّذ به، الأمر الذي لا يجعل هذه القاعدة خاصّةً بالصدوق، بل تشمل حينئذٍ غيره، كما ألمح إليه أستاذنا الإيرواني^(٧٣). وهذا ما يلوح من بعض عبارات مَنْ تبنّى الأخذ بمراسيل الصدوق، حيث عبّر بعضهم بجملة: مراسيل العدل أقوى من مساينده.

ومبرّرنا في تضعيف هذا السبيل هو:

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ١٥٥

أولاً: إنّ أصالة الحسّ العقلانيّة إنّما تجري في غير الموارد التي من هذا القبيل؛ فإنّ كثرة ورود رواية وتداولها حتّى لو جعل الصدوق وغيره يجزمون بصدورها جزماً قاطعاً لا يصيرها حسنيّة، بل الحدسية معلومة هنا، غايته لا يُراد بالحدس الأمر النظري البحت والمحتاج إلى مقدّمات، بل يشمل ما كان واضحاً لكثرة شواهد، إنّما الكلام أن نحتمل سماع الصدوق لشخص النبيّ أو الإمام، وأين هذا من الصدوق عادة؟ وقد سبق لنا أن بحثنا بالتفصيل في أصالة الحسنيّة والحدسيّة، فراجع^(٧٤).

ثانياً: لو كان هذا الحديث بهذه الكثرة من التداول حدّاً صار كالحسنيّ فلماذا لم نجد له عيّناً ولا أثراً في ما وصلنا من كتب حديثيّة حتّى القرن السابع الهجري تقريباً، عدا ما ذكره الصدوق؟ وكيف لم يشتهر في هذه المصادر، وهي المعدّة لذكر الشاردة والواردة؟ إنّ هذا يعني أنّ الحسنيّة هنا مجرد افتراضٍ بحث.

ثالثاً: إنّ جزم الصدوق بالرواية يمكن تفسيره بسهولة وفقاً لنظام التعامل مع الروايات في القرون الخمسة الهجريّة الأولى، وهو نظام القرائن والوثوق. فيمكن أن لا يكون ذكره للسند لعدم حصوله على سندٍ محدّد له، إلّا أنّه حصل له وثوقٌ به؛ لجملة قرائن لا نعرفها، كما هو ديدنهم آنذاك، ولا نحرز أنّه لو وصلتنا هذه القرائن كان يحصل لنا الوثوق منها، فيكون الوثوق حجّةً على الصدوق، لا على غيره، بل لعلّه وجده منسجماً مع النصوص القرآنية والحديثية الأخرى في عزّة الإسلام والإيمان، وصحيح المضمون في نفسه؛ فهذا السبيل باطلٌ من أساسه مطلقاً، في الصدوق وغيره.

السبيل الثاني: التمسك بكبرى جبر عمل المشهور لضعف السند، على أساس أنّ مشهور الفقهاء قد عملوا بهذا الخبر، واعتمدوا عليه في مباحثهم الفقهيّة، فهذه الشهرة العمليّة جابرة لضعفه السندي، كما ذكره غير واحد^(٧٥). ويضاف إلى ذلك تداول الخبر بين أهل السنّة أيضاً، ممّا يزيد في الوثوق بصدوره.

ويُنَاقَشُ بأننا لم نجد اعتماداً من الأصحاب المتقدمين على هذا الخبر؛ فقد وجدناه عند الطوسي، ثم تبعه ابن البرّاج وابن زهرة وابن إدريس، ثم اشتهر بين اللاحقين عليهم، ولم نجد له أثراً بين غيرهم إلى أواسط القرن السابع. مضافاً إلى أنّ الطوسي وابن البرّاج في غير موضعٍ من مواضع تمسُّكهما بالخبر جعلاه أحد الوجوه والأدلة^(٧٦)، وفي مثل ذلك لا يُعَلَمُ تحقُّق الشهرة العمليّة الاستناديّة؛ لأنّ المقصود بها

● **فقه العلاقات بين الأديان، قراءة من منظور قاعدة «نفي السبيل»**

اشتهار الاعتماد على الخبر، ومعه لعلهم ذكروه للحشد والتأييد. كما أن ابن زهرة ذكر الخبر كذلك معبراً بـ «يحتج على المخالف بما رووه» في تمام الموارد التي تحدث فيها عنه^(٧٧). كما عبر بذلك ابن إدريس في بعض المواضع^(٧٨). وفي جوّ كهذا كيف يمكن تحصيل الوثوق بخبر كهذا، مع أنّ المواضع بأجمعها إلى ابن إدريس لا تزيد على الخمسة عشر موضعاً! أفهل يُعدّ هذا شهرةً عمليةً جابرة ضمن هذا التوصيف الذي بيّناه؟

أمّا الشهرة بين المتأخرين فلا نرى لها وجهاً هنا؛ لأنها لا تفيد الوثوق وجبر السند، فهذا الخبر بهذه الحال لا حجّة له.

بل لنا ذكرٌ مؤيّدٌ هنا، وهو أنهم لو كانوا يعملون بهذا الحديث بما يفهم منه قاعدةً عريضة للزم أن يكون المطلوب هو علوّ المسلم بوصفه غايةً منشودة، فكيف لم يذكروا تقييد نصوص مثل: النهي عن الزواج من الشركات لمثل هذه القاعدة، مع أنّ الزواج منهم يحقّق العلوّ بفهم الفقهاء للقضية؟

وأما عمل أهل السنّة به فلعله منطلق من وروده في صحيح البخاري^(٧٩)، عن ابن عباس. وهم يأخذون به مطلقاً؛ لاعتبارات اجتهادية نختلف معهم فيها. فلا تكون شهرته بينهم جابرةً لضعف سنده. كما قد يكون ذلك لتصحيحهم سند الحديث عندهم؛ لاعتبارات اجتهادية.

وأما سند الحديث عند أهل السنّة فما جاء له في البخاري ونحوه ليس بحجّة؛ لأنّه جاء فيه حديثاً موقوفاً على ابن عباس، ولعله لم يصدر من النبي ﷺ. وما جاء مروياً عن النبي^(٨٠) ورد فيه: حشر بن عبد الله بن حشر، عن أبيه. وهما مجهولان، كما نقل ذلك الزيلعي في نصب الراية^(٨١)، فلا يوجد سندٌ صحيحٌ لهذا الحديث في مصادر السنّة والشيعة.

وعليه فالصحيح ما ذكره بعض العلماء من عدم صحّة هذا الحديث من حيث الصدور والسند^(٨٢).

ب - الفضاء الدلالي لحديث: «الإسلام يعلو...»، تفاسير وملاحظات

وأما البحث الدلالي فقد ذكر في استظهار الدلالة أنّ الرواية تدلّ على علوّ

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ١٥٧

الإسلام على غيره، لا علوٌ غيره عليه، ولا مساواته له. وهذا هو مقتضى الجمع بين صدر الرواية وذيلها، الذي يفهم منه عدم علو الكفر وغيره على الإسلام؛ لاندراجهم ضمن «الغير» الذي لا يعلو على الإسلام. وعليه فالمراد بالعلو أحد احتمالات: **الاحتمال الأول:** علو الشرف والرتبة، أي أن الإسلام يعلو غيره من الأديان شرفاً ومكانة. وهذا مستبعدٌ لأمر:

أحدها: تبادر العلو الحسي من كلمة «يعلو» وما كان قريباً من هذا العلو، كالسلطة والسيطرة.

وثانيها: إنه على هذا التقدير ينبغي أن يقال: عالٍ، لا أن يقال: يعلو.

وثالثها: إنه على هذا التقدير تصير الرواية بياناً لأمرٍ بديهيٍّ ومن أوضح الأمور عند المسلمين.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد الإخبار عن زيادة شوكة الإسلام، بحيث يتغلب على سائر الأديان، ويزداد أنصاره عنها. وهذا الاحتمال مردودٌ:

أولاً: بأن هذا الإخبار ليس من وظيفة الشارع من حيث هو شارع.

وثانياً: عدم صحته خارجاً، ولا سيما أنه نفى ذلك مطلقاً وفي تمام الأزمنة.

الاحتمال الثالث: وبعد بطلان الاحتمالين الأولين، ينحصر تفسير الرواية بقصد الإنشاء والجعل التشريعي، وتكون تعبيراً عن الحكم الإلهي بعلو الإسلام في تمام الموارد، وبهذا يثبت عدم ولاية أو تسلط الكافر على المسلم.

بل يمكننا تقوية دلالة الحديث بذيله الذي تحدّث عن أمورٍ تشريعية مرتبطة بباب الإرث ومسألة الحجب، مما يعزّز السياق الإنشائي في الحديث^(٨٣).

وقد ذكر السيد الخوئي أنّ هذا الحديث فيه إجمالٌ، إذ يُحتمل فيه ثلاثة احتمالات: **أحدها:** علو الإسلام من حيث الحجّة والبرهان على غيره؛ **وثانيها:** كونه أشرف المذاهب؛ **وثالثها:** غلبته على سائر الأديان^(٨٤). وقد تابعه في طرح هذه الاحتمالات تلميذه السيد محمد صادق الروحاني، مضيفاً احتمالاً آخر، وهو أنّ الإسلام لا يُنسخ، معتبراً أن تفسير المستدلّين لو لم يكن خلاف الظاهر فهو متساوٍ مع غيره^(٨٥)، دون أن يلاحظ الخوئي والروحاني مثل أجوبة المراغي على بعض هذه الاحتمالات أو يردّها عليها. وفي موضعٍ آخر استظهر الروحاني احتمال الغلبة على سائر

● **فقه العلاقات بين الأديان، قراءة من منظور قاعدة «نفي السبيل»**

الأديان^(٨٦). فيما رجَّح الخميني الصيغة الإخبارية للحديث ضمن ثنائِيَّة الغلبة، كما في عصر المهديّ، أو الغلبة بالحجَّة والبرهان^(٨٧). واعتبر السيد فضل الله أنَّ المراد بالحديث هو رفعة الإسلام في نُظْمه وقوانينه وحُجَّجه^(٨٨).

وقد حاول السيّد البجنوردي تبني فكرة الغلبة، مع إدخال تعديلات؛ للفرار من مشكلة عدم مطابقة الرواية للواقع، مثل: احتمال يوم القيامة، أو في عصر ظهور الإمام المهديّ، وما شابه ذلك^(٨٩).

أمّا السيّد محمد تقي القمّي فأورد على الدلالة بأنّها تدلّ على علوّ الإسلام، ولا ملازمة بين علوّ الإسلام وعلوّ المسلم^(٩٠).

والذي نراه في الحديث أنَّ المقطعين الواردين فيه إمّا من باب ضمّ الرواية إلى الرواية، بمعنى أنَّهما حديثان مستقلّان، غايته أنَّ الصدوق جمعهما؛ وإما مرتبطان ببعضهما من باب ضمّ المرويّ إلى المرويّ:

أ. فعلى الاحتمال الأوّل، وهو فرض انفصال المقطع الشاهد عن الجملة اللاحقة، وهو واقع في نقل الروايات، تكون الرواية إمّا جملة، حيث لا يفهم منها معنى العلو؛ أو تكون ظاهرة في تقدّم هذه الديانة على غيرها في الحقانيّة والأشرفيّة والحجّة والمضمون وما شابه ذلك؛ إذ هذا هو أقرب المعاني التي لا محذور فيها، بلا إدخال حساب الدنيا والآخرة ممّا لا شاهد له في لسان الرواية.

وانطلاقاً من ذلك نعلّق على ما أفاده المحقّق المراغي وغيره، وذلك:

أوّلاً: إنّ القول بأنّه على هذا التفسير تكون الرواية مبيّنة لأمرٍ واضح عند المسلمين فقد علّقنا مراراً على هذا الكلام في مواضع أخرى، وحاصله أنّ ما نعتبره اليوم بديهياً واضحاً من غير المعلوم أن يكون كذلك عصر النبيّ ﷺ؛ فإنّ وضوحه لنا إنّما جاء من بيانه في ذلك العصر. وأبسط الواضحات اليوم لم تكن كذلك في الصدر الأوّل، بل صارت كذلك بعد بيانها في الكتاب والسنة، وخاصّة أننا نتكلّم عن السنة النبويّة. وقد لاحظتُ أنّ بعض الفقهاء قد تورّط في هذا الالتباس في غير موضع في الفقه.

نعم، عبارة الصدوق لا تؤكد أنّه يروي الحديث عن النبيّ، لكنّ قبله وبعده نصوصٌ نبويّة، مع احتمال أنّ الحديث يرويه عن غير النبيّ؛ لأنّه لا يصحّ بالمرويّ عنه،

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ١٥٩

بل يقول: (قال عليه السلام)، ولعل الأرجح أنه نبوي.

ثانياً: إن القول بتبادر العلوّ الحسّي أو القريب منه يبدو أغرب من سابقه؛ إذ بمجرد أن يكون موضوع القضية أمراً معنوياً، كالإسلام، ولم يقل المسلم، يصلح ذلك وحده قرينة على استظهار غير المعنى الحسّي وما يقاربه للكلمة اللاحقة، وهي «يعلو»، لا أن تُفترض الكلمة قرينة على أن المراد بالإسلام هو المسلم مثلاً، فهذا أبعد عن الذوق العربي، بل أي مانع أن يكون معنى الحديث: إن الإسلام يرتفع فوق غيره في الشرف والمكانة.

ثالثاً: إن القول بأن المفترض على هذا التفسير التعبير بـ «عالٍ»، وليس بـ «يعلو»، يمكن مناقشته بأن الفعل المضارع يفيد الاستمرارية، فالرواية لا تريد بالفعل المعنى الحدّثي المستبطن لحصول شيء بعد عدمه، بل ثبوت الوصف للموضوع على نحو الاستمرار، وهذا مستعمل كثيراً في اللغة العربية، تقول: الموضوع يتقدّم على المحمول، أي هو متقدّم دائماً، وتقول: حركة اليد تتقدّم على حركة المفتاح عند فتح الباب به باليد في تعبير عن الحالة الدائمة لهذه الوضعية، وما شابه ذلك.

رابعاً: إن ما كثر تداوله بين بعض الفقهاء - كما فعله المراغي - من أن الشارع ليس من وظيفته الإخبار هو من الأخطاء المنهجية التي وقع فيها جمع من الفقهاء؛ إذ:

١- إننا غير متأكّدين من أن المتكلّم هنا (وهو النبي) كان يتكلّم بوصفه شارعاً؛ إذ هذا فرع استظهار الإنشائية. ولعله كان يريد الإخبار، كما أخبرنا عن أشياء كثيرة تحدث من بعده. وأخبرنا عن البرزخ والآخرة وآخر الزمان... فاستظهار الإنشائية ليس متفرّعاً على إحراز كونه شارعاً في هذه الجملة، لكن كونه شارعاً متفرّعاً على استظهار الإنشائية. فلا يوجد شيء اسمه أصالة الإنشائية في كلام المعصومين، نجريه حين الشك بدعوى أن المعصوم مشرّع، وكأننا لم نر في المعصوم إلا فقيهاً، مع أن نصف الأحاديث أو أقلّ بقليل لم يرد في مجال الأمور الشرعية.

واللافت أن الفقهاء في العادة ينظرون إلى القرآن الكريم على أن التشريع فيه هو الحالة الأقلّ جدّاً، لا تزيد عن نصف سدس القرآن أو ما نسبته الواحد إلى الاثني عشر، بينما في السنة يعتبرون أن الأصل في النبي أو الإمام هو الجانب الشرعيّ الفقهي!

٢. لو سلّمنا أنّ الرواية - أيّ رواية - يتكلّم فيها المعصوم بوصفه مشرّعاً فلا يعني ذلك أنه لا بُدّ دائماً أن تكون إنشاءً، لا إخباراً، إذ ما هو الدليل على ذلك؟ وفي هذا الصدد نرى أنّ المعصوم له شخصيّات عدّة، منها: الشخصية التبليغيّة؛ والشخصيّة الحكوميّة؛ ونرى إضافةً شخصيّةً ثالثةً له تتّصل بالأحكام، لكنّها ليست بياناً إنشائياً للحكم، ونزعم أنّ جملةً من الروايات جاءت على هذا السياق، وهو ما نسمّيه «الشخصيّة الموضوعيّة»، نسبةً إلى موضوع الحكم، أي ما يتّصل به. فما المانع أن يخبر المعصوم أنّ ورق الشاي من غير المأكول ولا الملبوس، فيساعد بذلك على بيان الأحكام؛ لكي يعرف المسلم بعض مصاديق ما يجوز له السجود عليه وما لا يجوز. ولماذا افترض المعصوم مبلغاً للكلّيات فقط، كأنّما أسقطنا عليه شخصيّة الفقيه المعاصر الذي اعتاد أن يعطي الفتوى بلا علاقة له بتحقيق موضوعها؟ ما المانع في أن يساعد المعصوم المكلفين في تنظيم تطبيق الحكم عندما لا يتيسّر - في زمنٍ ما - لهم ذلك نوعاً؟ لنفرض أنّ معيار القصر والإفطار للمسافر هو التعب والمشقة النوعية، وأنّ ذلك ثبت بدليلٍ ما، هل يكون تحديد المسافة بالأمتار أو بالزمن دليلاً على بطلان نظريّة التعب النوعي، كما فعل بعض الفقهاء المعاصرين؟ ألا يمكن افتراض أنّ هذه النصوص قد جاءت لضبط التحقيق الميداني لإجراء الحكم في ذاك العصر ما دام مشكلاً مثلاً؟ أو يكون مساعدةً على هذا الضبط؟ إنّ تجاهل وجود هذه الشخصيّة في المعصوم أدّى إلى نشوء قاعدة أصالة الإنشائيّة الكلّيّة فيه، وهي من الأخطاء التي لا يوجد برهان لصالحها.

خامساً: إنّ المعنى الإنشائي المفيد لقاعدة نفي السبيل غير ظاهر من الرواية إطلاقاً؛ فإنّ هذا اللسان ليس لسان تشريع أحكام، بل لسان إخبار، والجملة الخبريّة وإن وقعت بمعنى الإنشاء أحياناً، أو كان ناتجها مفيداً لنا في معرفة الأحكام، إلّا أنّ هذا الأمر لا بُدّ أن تكون عليه قرينة تفيد استظهاره، وإلّا كان الكلام إخباراً. ولو كان ظاهر هذا الحديث هو الإنشاء بمجرد هذا التركيب فلماذا لا يستدلّون مباشرةً لصالح قاعدة نفي السبيل بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٣، والصف: ٩؛ وانظر: الفتح: ٢٨)؟

وأما القول بأنّ الإخبار عن علوّ الإسلام لا يتناسب مع كون المخبر يؤسّس في شريعته أحكاماً تفيد خفض الإسلام ودنوّه فهذا صحيح، لكنّ مشكلته أنّه يحتاج للعبور من مفهوم علوّ الإسلام إلى مفهوم علوّ المسلم. فإذا كان المراد بعلوّ الإسلام مطلق علوّه بالمسلمين فهذا مناقضٌ للواقع؛ لأنّنا عندما نفرض الجملة خبريّة، ثم نريد من إخبارها العبور الاستنتاجي نحو المعرفة الأحكاميّة بالطريقة المتقدّمة، فلا يمكننا التحرّر من الزاوية الخبريّة في الجملة، والمفروض أنّ هذه الزاوية دنيويّاً ليست على إطلاقها، بل هي منقوضة، ولهذا يلزم تفسير الحديث بما يتناسب مع الإخبار غير المفضي إلى الكذب ومناقضة الواقع، وأيّ معنى نفرضه في هذه الحال لن يفضي إلى إثبات الانتقال لقاعدة نفي السبيل؛ لأنّ الإخبار عن علوّ الإسلام بالحجّة أو البرهان أو الشرف أو آخر الزمان أو القيامة أو عصر النبيّ أو غير ذلك لا يمكن من خلاله الانتقال لكليّة قاعدة نفي السبيل، كما هو واضح، فلا بدّ من فرض الحديث يخبر عن مطلق العلوّ الخارجي للإسلام بالمسلمين، لننتقل إلى مطلق العلوّ الإنشائي، والمفروض أنّ مطلق العلوّ الخارجي غير واقعي، كما صار واضحاً.

بل لو سلّمنا بالإنشائية فقد يقال بأنّها غير منحصرة بإفادة قاعدة نفي السبيل؛ إذ لعلّ المراد إنشاء وجوب إعلاء الإسلام على المسلمين، فيجب عليهم أن يجعلوا الإسلام عالياً على سائر الأديان والأمم، كما احتمله الخميني^(٩١)، وإن قيل بأنّه يلزم أن يكون الحديث: «ولا يُعلّ»، وليس «ولا يُعلّى»^(٩٢).

سادساً: إنّ فرضيّة أنّ المراد بهذا الحديث هو نفي النسخ تبدو لي بعيدة؛ لأنّه لا يفهم العُرف من هذا التعبير إرادة نفي النسخ. نعم، قد يفهم منه معنى عامّاً يكون عدم النسخ من مصاديقه، وهذا غير أنّ يكون المعنى والمدلول هو نفي النسخ. وبهذا يظهر أنّه على احتمال انفصال المقطع - الشاهد من الرواية عن غيره، لا يُستفاد من الرواية قاعدة نفي السبيل.

ب - وأما على الاحتمال الثاني، وهو فرض اتّصال المقطع الشاهد بالجملة اللاحقة، فإنّ فُرص الإنشائية تغدو أكبر حينئذٍ؛ على أساس أنّ ذيل الحديث واردٌ في قضايا إنشائية تشريعيّة، وإنّ احتُمل أيضاً من سياق ترتيب المقاطع أنّ النبيّ كأنّه كان يتكلّم بكلامٍ طويل يقرّر فيه جملة قضايا منفصلة عن بعضها؛ بعضها تشريعي؛

وبعضها غير تشريعي.

ومع تقرر الإنشائية بقرينة السياق - مع استبعاد الاحتمال المذكور آنفاً - لا وجه لما أفاده بعضهم من التفكيك بين الإسلام والمسلم، فإنه لو لم نربط الذيل بالصدر أمكن القول بأن الرواية تُصدر قاعدة تقضي بموجبها بعدم شرعية أي شيء يوجب علو غير الإسلام بوصفه ديانةً، وهذا ما يربط القاعدة بباب الجهاد والعلاقات الدولية. وأما استتجار الكافر للمسلم فلا يُحرز أن فيه علواً للكفر على الإسلام بما هو إسلام، ومع الشك يكون التمسك بالرواية أشبه بالتمسك بالعام في الشبهة المصادقية له.

أما لو ربطنا الصدر بالذيل فإن الرواية نفسها تطبق القاعدة في مورد المسلم، لا الإسلام، فيكون ذلك شاهداً على بطلان التفكيك المذكور، ويؤخذ حينئذٍ بإطلاق لسان الرواية لإثبات قاعدة نفي السبيل.

لكن ثمة خصوصية هنا، وهي أنه لو فرضنا في آية نفي السبيل أو غيرها إمكان التخصيص وعدم تمنعها عنه، كما قاله بعض، لكن في المقام يبدو أن لسان الحديث أب عن التخصيص؛ إذ لا يعقل أن يريد أن الإسلام يصبح دانياً ولو في بعض الحالات، وخاصة بمساهمة من المشرع نفسه. ومعه ثمة موارد يكون غير المسلم مسلطاً فيها على المسلم وله نحو سلطنة، مثل: حالات المعاهدات المسموح بها شرعاً، والتي تعطي الكافر نحو سلطنة، ولو مؤقتة، بل إن الكثير من أحكام أهل الذمة (بل وأحياناً مطلق أهل الكتاب) فيها اعتراف بهذه السلطنة، مثل: ضمان ما أتلفه المسلم لهم، وحق الزوجة من أهل الكتاب بالمهر والنفقة، بل حقوق الوالدين غير المسلمين في غير ما يعصى الله به، وحالات اقتراض المسلم للكافر، وبعض النصوص تدلّ على ذهاب الإمام علي عليه السلام للقاضي مع حكمه لصالح غير المسلم على أمير المؤمنين، وغير ذلك، فكيف يمكن فهم الأمر ضمن هذا السياق؟ وما الفرق بين الحجب وغيره؟

وربما يُقال بضرورة التمييز هنا بين ما يُقدم المسلم عليه، فيلزم نفسه به، وما تجعله الشريعة للكافر عليه من سلطنة، دون سبق ذلك بإقدامه هو على ذلك.

وقد حاول الفاضل اللكراني الجواب عن هذه الإشكالية بالقول: «والجواب

عن الأوّل وضوح كون الدليلين، سيّما الآية المشتملة على كلمة «لن»، آيين عن التخصيص؛ ضرورة منافاة لحنهما لعروض أيّ تخصيصٍ عليهما. وعن الثاني، مضافاً إلى النقض بما إذا أرادت المرأة المؤمنة تزويج نفسها من الكافر، فإنه لا فرق بينه وبين صورة الاقتراض بوجه، مع أنّهم لا يقولون بالجواز في النكاح...، أنّ منشأ التسلّط في هذه الفروض أيضاً جعل الشارع وحكمه بلزوم أداء القرض إلى المقرض، وكون الإتلاف سبباً للضمان؛ ضرورة أنّه مع عدم هذا الجعل لم يكن المقرض ملزماً بالأداء، ولا المتلف ضامناً لماله أصلاً، فالإشكال لا يندفع بمثل ذلك. ويمكن الجواب عن النقض بأنّ عدم جواز تزويج المرأة المؤمنة نفسها من الكافر مستندٌ إلى الروايات الخاصّة الواردة في مورده، ولم يعلم أنّ الوجه فيه هي قاعدة نفي السبيل، بل يمكن أن يكون بملاكٍ آخر لا يوجد في مثل: الاقتراض والضمان^(٩٣).

وبعد أن اتّضح الموقف من الاحتمالين، والنتائج المترتبة عليهما، يجب أن نتوقّف قليلاً عند احتمالية الاحتمال الأوّل. فإذا كان وارداً سوف يربك الاستدلال بالحديث، ونقصد باحتماليّته معقوليّته العمليّة، وليس الفرضية المنطقية الخالصة فيه.

والذي يبدو أنّه احتمالٌ معقول؛ ويشهد لذلك مجموعة شواهد متكاثرة:

الشاهد الأوّل: إنّ الحديث ورد في مصادر أهل السنّة، بل لعلّ أصله عندهم، وفي جميعها لم تردّ فيه الجملة التالية. وهذا ما يعزّز أنّ الشيخ الصدوق ضمّ هذه الرواية إلى روايةٍ أخرى، مستفيداً من التقريب والربط بينهما.

الشاهد الثاني: إنّ الحديث عن أنّ الصدوق يمارس الإدراج في الحديث الشريف شائعٌ، وهذا من أخفّ أنواعه إذا صحّ التعبير. فوجود مثل هذه الشبهة في الصدوق، ولو لم تثبت، توجب رفع الاحتمال.

الشاهد الثالث: إنّ الصدوق في هذا الحديث كان يسوق شواهد على فكرة معيّنة، ولم يكن ينقل مجرد الأحاديث، ممّا يعزّز احتمال أنّه حشد رواياتٍ عدّة مع بعضها. فلنلاحظ نصّه بدقّة، حيث قال: «باب ميراث أهل الملل: لا يتوارث أهل ملّتين، والمسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم؛ وذلك أنّ أصل الحكم في أموال المشركين أنها فَيءٌ للمسلمين، وأنّ المسلمين أحقّ بها من المشركين، وأنّ الله عزّ وجلّ إنّما حرّم على الكفار الميراث عقوبةً لهم بكفرهم، كما حرّم على القاتل عقوبة

● **فقه العلاقات بين الأديان، قراءة من منظور قاعدة «نفي السبيل»**

لقتله، فأما المسلم فلا يجرم وعقوبة يحرم الميراث؟ وكيف صار الإسلام يزيد شرّاً؟ مع قول النبي ﷺ: الإسلام يزيد ولا ينقص، ومع قوله ﷺ: لا ضرر ولا إضرار في الإسلام. فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا يزيد شرّاً، ومع قوله ﷺ: الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، والكفار بمنزلة الموتى، لا يحجبون ولا يرثون. ورؤي عن أبي الأسود الدؤلي أنّ معاذ بن جبل كان باليمن، فاجتمعوا إليه، وقالوا: يهودي مات، وترك أخاً مسلماً، فقال معاذ: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: الإسلام يزيد ولا ينقص، فورث المسلم من أخيه اليهودي...»^(٩٤).

الشاهد الرابع: إنّ قسمًا من الجملة الأخيرة من الحديث ورد لوحده منفصلاً في مصادر أهل السنة أيضاً، مروياً عن الإمام علي عليه السلام. فقد روى الدارمي (٢٥٥هـ)، بسنده إلى «الحكم عن إبراهيم، أنّ علياً وزيداً قالا: المملوكين وأهل الكتاب لا يحجبون ولا يرثون»^(٩٥). ومثله ورد في مصادر عديدة أخرى^(٩٦). فلعل الصدوق أخذ الروايتين عن علي عليه السلام منفصلتين.

الشاهد الخامس: إنّ جميع فقهاء الإمامية المتقدمين نقلوا - في ما يبدو - هذا الحديث من دون ذيله في كتبهم الفقهية، فراجع وتأكد من ذلك. وهذا يشي بأنهم لم يأخذوا هذا الحديث على أنّه مركّب من جملتين، بل من الجملة الأولى فقط. ولعلهم اعتبروه سنّياً، فاعتبروا أنّ الصدوق أخذه من مصادر أهل السنة، وليس فيها الذيل، فيكون الحديث مستقلاً عن ذيله.

الشاهد السادس: العطف بالواو بين الجملتين، بينما المناسب أكثر لو كانتا متّصلتين أن يكون العطف بفاء التفريع.

بهذه العناصر نجد معقوليّة احتمال ضمّ الرواية إلى الرواية هنا، فيصعب استظهار المدلول الإنشائي من الحديث، فلا يكون دليلاً على قاعدة نفي السبيل. وهذه العناصر تعطي المعقوليّة وإن لم تكن قويّة بحيث ترفع مستوى الاحتمال جداً.

وعليه، بناءً على الاحتمال الثاني لا يكون الكلام سوى في حجّة الرواية نفسها. وقد تقدّم عدم ثبوتها. بل حتّى مع ثبوت سندها لا نعتمد عليها لوحدها؛ لما تقرّر في مباحث أخبار الأحاد عندنا من عدم حجّة غير الخبر المطمأنّ بصدوره، وخاصة في القضايا الخطيرة، وهذه منها؛ لأنّ الرواية هنا تشكّل قاعدة كبرى في الفقه

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ١٦٥

الإسلامي.

هذا كله في النبوي المشهور. وقد ذكرت روايات أخرى يرجع معظمها إلى أن الله لا يرضى الذل لعبده المؤمن. وهو أمر مستفاد من النص القرآني أيضاً. وهي روايات موجودة في المصادر الشيعية والسنية، إلا أنها - كما قلنا سابقاً - حتى لو تمت سنداً أجنبية عن المقام؛ لعدم صدق الذل وأمثال ذلك على أكثر موارد قاعدة نفي السبيل، كالإجارة وبيع المصحف وأمثال ذلك. هذا، والعديد من هذه الروايات بصدد الحث على طلب العزة.

نعم، يمكن أن تكون بعض مصاديق التشريعات المنسجمة مع قاعدة نفي السبيل من العزة، لكن يقتصر فيه على دليله، وذلك من نوع الخبر الذي رواه عبد الرحمن بن أعين، عن أبي جعفر (عليه السلام)، في النصراني يموت وله ابن مسلم، قال: «إن الله عز وجل لم يزدنا بالإسلام إلا عزاً، فنحن نرثهم ولا يرثونا»^(٩٧). فقد رتب على العزة حرمانهم من الإرث، وثبوته لنا، فنأخذ بهذا الذي أشارت إليه الرواية، وأما غيره فننظر لما يثبتته العرف والعقلاء، بل لو دلت هذه الرواية على شيء كلي فليست سوى خبر آحادي، وبعض طرقه ضعيف بموسى بن بكر، وبعضها الآخر بمحمد بن سنان، وإن كان هناك طريق ثالث معتبر.

والنتيجة أن إثبات قاعدة نفي السبيل بعرضها العريض بعدد محدود من أخبار الآحاد، التي تخضع لمناقشات سندية ودلالية، غير تام.

ثالثاً: المنطلق التوافقي (دليل الإجماع والشهرة)

تمسك غير واحد من العلماء هنا بالإجماع^(٩٨)، على أساس أنهم أجمعوا على أنه لم يجعل في الإسلام حكم يوجب علو الكافر على المسلم، وهذا يعني أنهم استنتجوا الإجماع من عملية استقرائية موسعة في النتائج الفقهية للفقهاء، فرأوا أننا لا يمكن أن نعثر على حكم فقهي يوجب علو الكافر على المسلم، بل العكس هو الصحيح، مثل: عدم تزويج المسلمة من الكافر، وعدم جواز ملك الكافر للعبد المسلم، وحرمة بيع المصحف للكافر، وغير ذلك. فنستنتج من ذلك اتفاق الفقهاء على روح القاعدة، وإلا لوجدنا لهم مواقف فقهية ناقضة لها.

● **فقه العلاقات بين الأديان، قراءة من منظور قاعدة «نفي السبيل»**

يقول المحقق المراغي: «أحدها: الإجماع المحصل القطعي الحاصل من تتبع كلمة الأصحاب في المقامات التي ذكرناها في الباب، فإنهم متسالمون على عدم وجود السبيل للكافر على المسلم، ويرسلونه إرسال المسلمات من دون نكير. وهذا كاشف عن رضا الشرع بذلك، وحكمه به. وثانيها: الإجماعات المنقولة حد الاستفاضة، بل التواتر، من الأصحاب. كما لا يخفى على المتتبع.، المؤيدة بالشهرة العظيمة البالغة حد الضرورة»^(٩٩).

ولكن الاستناد لهذا الإجماع المحصل أو المنقول، بل للشهرة، يواجه مشاكل، أهمها:

أولاً: إنه غير مُحَرَّز تاريخياً (صغروباً)؛ إذ لم تطرح قاعدة من هذا النوع في كتب الفقهاء المتقدمين، بل وقسم من المتأخرين، فكيف يُحَرَّز هذا الإجماع؟ مضافاً إلى أنه لو أريد استكشافه فلا بُدَّ أن يكون ذلك عبر متابعة الموارد التطبيقية لقاعدة نفي السبيل، وهي موارد لا يحرز إجماع فيها؛ فقد اختلفوا في مسألة بيع المصحف وبيع العبد المسلم للكافر واستئجار الكافر للمسلم، ولم ينعقد إجماع فيها. وفي المواضع التي انعقد عليها إجماع لا نُحَرِّز أن هذا الإجماع كان على أساس مفهوم نفي السبيل، بل يلوح من كلامهم أحياناً أنه على أساس دليلٍ مورديٍّ خاصٍّ، مثل: عدم جواز نكاح الكافر للمرأة المسلمة، أو ما يتعلق بباب القصاص، وأنه لا يُقَاد مسلمٌ بكافر، أو ما يخص باب الإرث، فإن هذه الموارد وردت فيها أدلة خاصة، فلعلها هي التي كانت مورد إجماع الفقهاء وسببه.

ومعه، لا يُحَرَّز إجماع في هذا المضمار، إلا عن طريق الحدس به والتحليل النظري. وهو غير حجّةٍ ما لم يبلغ درجة الوضوح في النسبة إليهم. نعم، يمكن القول بانعقاد إجماع المسلمين على الأخذ بالقاعدة في باب الجهاد والعلاقات الدولية والمجتمعية، فهذا ما يُطمأن به على مستوى التتبع التاريخي.

ثانياً: حتى لو انعقد هذا الإجماع - ولو في دائرة باب الجهاد والعلاقات العامة - لا حجّة له؛ لاحتماله المدركية جداً، مع وجود الأدلة الأخرى هنا، وهي بمرأى منهم ومسمع، ومعه يسقط عن الحجّة. فما أفاده الشيخ اللنكراني من مناقشة هذا الإجماع بالمدركية^(١٠٠) صحيح.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ١٦٧

رابعاً: المنطلق العقلي والاعتباري

استند بعض العلماء إلى العقل أو الاعتبار أو الضرورة هنا، كما استندوا إلى ما أسموه مناسبات الحكم والموضوع، وكذا تنقيح المناط؛ ليعمّموا المفهوم من بابهِ المتيقّن، وهو مثل: هيمنة الكفار على بلاد المسلمين، إلى موارد أخرى^(١٠١).

يقول المحقّق المراغي: «ورابعها: ما دلّ من الأدلّة الخاصّة في بعض الموارد، كباب النكاح، فإنّ النصوص قضت بعدم جواز تزويج المؤمنة للكافر، وغير ذلك مما دلّ على اشتراط الإسلام في الوليّ على المسلم، فإنّ المستفاد منها أنّ العلة في ذلك كلّهُ عدم رضا الشارع بتسلّط الكافر على المسلم، فيتسرّى إلى سائر المقامات؛ بتنقيح المناط؛ أو بالعلّة المنصوصة المستفادة من كلام الشرع، وإنّ كان من حيثيّة تعليق الحكم على الوصف. وأظنّ ورود التعليل صريحاً في روايات النكاح، فينبغي الرجوع إليها»^(١٠٢).

وقد سبق أن عرضنا لهذه المقاريات، فلا نعيد، بل نشير فقط إلى أنّ حكم العقل بكمال شريعة الإسلام وجامعيّتها، وأنّها لا تُسَخ، وأنّ الإسلام أشرف الديانات، وأنّ المسلمين أشرف الخلق، وكذا تنقيح المناط وغيره، لا يفيد قاعدة نفي السبيل. نعم، قد يفيد المقدار الأضيّق، كما في باب الجهاد. وكذا القول بأنّ الله تحدّث عن العزّة في القرآن وأنه بمناسبات الحكم والموضوع لا بدّ من الأخذ بقاعدة نفي السبيل، فإنّ هذه الوجوه لا ترجع إلى محصل، كما قلنا سابقاً.

بل الاستقراء الذي مارسه المراغي هنا لا ينفع؛ وذلك لأنّ هذه الموارد لو كانت ذات صلة بقاعدة نفي السبيل لكتّا أمام احتمالين: أحدهما: ثبوت القاعدة بعرضها العريض؛ وثانيهما: ثبوت القاعدة بمعنى نفي ما يلزم منه ذلّة المؤمنين والإيمان. وكون هذه الموارد في ذلك الزمان مصداقاً عرفياً وعقلائياً لذلك، فجرى تحريمها لا بعنوانها، بل بعنوان كون هذه المصاديق - كزواج المسلمة من الكافر، وولاية الكافر على الصغير أو الصغيرة المسلميّين - عيّنات ميدانية بحسب أعراف ذلك الزمان للهوان والمذلّة للمؤمنين، فلماذا رجّح المراغي الاحتمال الأوّل على الثاني، رغم أنّه ربط بين القاعدة وبين هذه المصاديق، والمفروض أنّ القدر المتيقّن من القاعدة والمتفق عليه بين الجميع هو حالة تحقّق الذلّ والهوان وزوال العزّة والكرامة؟!

● **فقه العلاقات بين الأديان، قراءة من منظور قاعدة «نفي السبيل»**

ليس أمام المراغي هنا سوى إطلاق النصوص الواردة في المصاديق، وهو إطلاق غير تام بعد فرض ارتباط القاعدة بهذه المصاديق، بما يفتح احتماليّة وجود مقيد لُبّي سياقي تاريخي. وقد حقّقنا في محله أنّ فرضيّة هذا النوع من المقيدات يوجب الأخذ بالقدر المتيقّن من الأدلّة^(١٠٣).

نعم، مثل هذه الوجوه تفيد عندما تطبّق على الجماعة الإسلاميّة. وهذا واضح لدى الفقهاء من خلال تراكم نصوص كثيرة لا تسمح بذلّة الأمتّة الإسلاميّة، دون حاجة إلى قاعدة نفي السبيل بعرضها العريض. كما تفيد في كلّ مورد نحرز فيه عرفاً وعقلائيّاً أنّه مصداق لعزّة الكفر على الإسلام أو لهوان المسلمين أو نحو ذلك، وهو أمرٌ يختلف باختلاف الزمان والمكان والظرف والحال.

نتيجة البحث في مبدأ العلوّ أو قاعدة نفي السبيل

الذي توصّلنا إليه من مجموعة الأبحاث السابقة في هذه القاعدة أنّه لا وجود لقاعدة فقهيّة أو دينيّة عامّة باسم قاعدة نفي السبيل بعرضها العريض، وأنّ ما تعطيه النصوص الدينيّة هو ثبوت هذه القاعدة بوصفها قاعدة في علاقات الجماعات ببعضها، فلا يُسمح بذلّ المؤمنين والإيمان، أو بضعفهم وهوان مجتمع المؤمنين. وبهذا نبني على صحّة هذه القاعدة بأدلة مشروعيّة الجهاد الدفاعيّ نفسها أيضاً، وبخصوص آخر، فتكون جارية في باب العلاقات الدوليّة والمجتمعيّة، وتؤسّس لمبدأ الاستقلال والتحرّر، ولها دورٌ كبير في صياغة شكل العلاقات الدبلوماسية بين الدول المسلمة وغيرها.

بل لو عمّمناها فهي تتفع في كلّ حالة يصدق فيها عرفاً وعقلائيّاً أنّ الإيمان والمؤمن بما هو مؤمنٌ وقع في الذلّ والهوان والضعف والانكسار، فقيّد الإيمان في المؤمن هنا ضروريٌّ؛ لأنّ النصوص الدالّة على عزّة الإسلام والإيمان والمؤمن والمؤمنين ونحو ذلك ناظرة لعدم ذلّهم من حيث هم مؤمنون، فلو أنّ الأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة لم تُعدّ تلاحظ هذا الانتماء الديني فإنّ العنوان هنا يتغيّر، ولا يصدق أنّ هذا المؤمن صار ذليلاً وغير عزيز من حيث هو مؤمنٌ، ولا أنّ إيمانه صار ذليلاً. ولهذا لا تخرق قوانين الجنايات والجزاء، وكذا قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

الإجتاهد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ١٦٩

وكذا قواعد التربية الأسرية، وكذا كل أنواع السلطانات بين المؤمنين أنفسهم...، لا تخرق مفهوم عزّة المؤمن وقيمة الإيمان؛ لأنها لا تنظر ولا تلاحظ في الزاوية الاجتماعية عنصر الإيمان، بحيث يصبح هذا العنصر هو الدليل غير العزيز، وإلا لزم تجميد كل هذه الأدلة؛ لأنها تستبطن نوعاً من ذلّة المؤمن أو المسلم. والتخصيص يكاد يكون مستهجناً عرفاً هنا.

توابع القاعدة (المرجع في التشخيص/حدود القاعدة والعلاقة بين المذاهب)

ثمة توابع لا بُدَّ من رصدها لهذه القاعدة، وفقاً لما فهمناه منها. وأبرز هذه التوابع

ما يلي:

أولاً: مَنْ هو الذي يَعيّن أنّ الحالة الفلانية ممّا يصدق عليه أنّها نحو تسلُّطٍ للكافرين على المسلمين أو لا؟

إذا قلنا بأنّ مجرى هذه القاعدة في الشأن العامّ المجتمعيّ فقط فهذا معناه أنّ مَنْ له ولاية الشأن العامّ هو المخوّل في البتّ في التشخيص، تبعاً لحدود وسعة ولايته؛ لأنّ هذا هو مفاد دليل جعل الولاية له. بينما لو قلنا بأنّ هذه القاعدة تجري مطلقاً فإنّ المخوّل في ذلك في غير الشأن العامّ هو المكلف نفسه، تبعاً لتشخيصه الواقعي، مستنداً فيه إلى وعي كامل بالموضوع، أو راجعاً فيه إلى أهل الخبرة بما يحصل له منهم الوثوق.

وبهذا لا يكون تشخيص الفقيه أو المرجع حجّة في حقّ المكلف، بل ولا حتى وليّ الأمر ما دامت ولايته غير شاملة لهذه الدائرة أو تلك، وفرضنا أنّه لم يصدر حكماً ولائياً، أو أصدره ولم ترَ حجّة حكمه الولائي في هذه الدائرة. وهذا ما يفرض تغيير الفتاوى وصيغها إذا كانت منبثقة عن مثل هذه القاعدة فقط، لتصبح معلّقة، بدل أن تكون منجزّة، فبدل أن يقول: يحرم على المؤمن إجارة نفسه للكافر يلزمه أن يقول: يحرم على المؤمن إجارة نفسه للكافر إذا لزم من ذلك هوان الإيمان أو المؤمن أو جماعة المؤمنين، وهكذا.

ثانياً: هل يمكن تسرية القاعدة لغير علاقة المسلمين بالكافرين، مثل: علاقة المؤمنين ببعض الفرق غير الصحيحة، أو ما يسمّى بالضالّة أو المنحرفة، أو علاقة

● **فقه العلاقات بين الأديان، قراءة من منظور قاعدة «نفي السبيل»**

المذهب الحقّ عند المكلف بسائر مذاهب المؤمنين؟

ميّز الشيخ عليدوست هنا في الجواب بين المباني الاستدلالية. فإذا بنينا على مرجعية غير العقل في إثبات القاعدة لزم القول بالاختصاص بالعلاقة بين المسلم وغيره؛ أمّا لو بنينا على مرجعية العقل في القاعدة، على أساس حماية هوية المسلمين وهدايتهم، فلا معنى للتخصيص بالكافر؛ لأنّ حكم العقل لا يقبل التخصيص^(١٠٤).

إلا أنّ الكلام هنا في أصل تقريب دليل العقل؛ فقد جيّره الشيخ عليدوست لمفهوم الهداية والضلالة والهوية الإيمانية، مع أنّ هذا ليس هو المطابق العيني المنتج لقاعدة نفي السبيل، بل هو دليل آخر ينتج قاعدة أخرى. فقاعدة نفي السبيل تدلّ على حماية المسلمين ومكانتهم وتفوّقهم وعزّتهم وعدم سلطة الكافر عليهم جماعةً أو فرداً، ومن نتائجها حفظ الهوية وحماية الدين؛ بينما قاعدة حفظ الهوية الدينية والإيمانية هي في الحقيقة قاعدة أخرى، يجب فصلها عن هذه القاعدة؛ إذ من الممكن تسلّط الكافر على المسلم دون أن يكون هناك تهديد للهوية، والعكس صحيح. فالدليل العقلي يتّصل بالقاعدة في بعض مصاديقها، لا أنّه يُنتجها.

من هنا نرى أنّ الصحيح هو عدم انطباق قاعدة نفي السبيل، وفقاً لمفهومها وأدلتها، على العلاقات بين المذاهب الإسلامية، ولو كان هناك من محدّدات لهذه العلاقات فهي قاعدة أخرى، يجب فصلها تماماً عن هذه القاعدة.

الهوامش

(١) اللكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٤٣؛ ومعجم القواعد الفقهية الإباضية ١: ٢٢٦.

(٢) تذكرة الفقهاء ١: ٤٦٣؛ وغنية النزوع: ٢١٠؛ والمدوّنة الكبرى ٢٢: ٨٤٨.

(٣) قواعد الأحكام ١: ١٢٤.

(٤) جامع المقاصد ٦: ٦٢؛ وقواعد الأحكام ١: ١٩.

(٥) مفتاح الكرامة ٤: ١٨٠.

(٦) المكاسب ٣: ٦٦.

(٧) كنز العرفان ٢: ٤٤.

(٨) اللكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٥٢.

- (٩) قواعد الأحكام ١: ١٢٤.
- (١٠) المراغي، العناوين ٢: ٣٥١؛ والمدونة الكبرى ٢٩: ٥٦٤.
- (١١) المبسوط ٢: ٦٢؛ ومختلف الشيعة ٥: ٤٤٠.
- (١٢) العناوين ٢: ٣٥٠؛ ٣٥١.
- (١٣) انظر: معجم القواعد الفقهية الإباضية ١: ٢٢٧.
- (١٤) راجع: محمد رحمانى، قاعدة نفي السبيل، مجلة فقه أهل البيت، العدد ٣٢: ١٨٨ - ١٩٢.
- (١٥) الخميني، كتاب البيع ٢: ٧٢٥.
- (١٦) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٤: ١٨٠ - ١٨١.
- (١٧) النساء: ١٣٩، التوبة: ٢٣؛ هود: ١١٣، المجادلة: ٢٢، الممتحنة: ١.
- (١٨) انظر محاولات الاستدلال بهذه الآية وتقريباته - بصرف النظر عن تبنيهم للقاعدة -: النجفي، جواهر الكلام ٢٢: ٣٣٤ - ٣٣٥؛ والإصفهاني، حاشية المكاسب ٢: ٤٤٣؛ والحكيم، نهج الفقاهة: ٣١٤؛ والفائسي، كتاب المكاسب والبيع ٢: ٣٤٤ - ٣٤٥؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ١: ١٨٧ - ١٨٨؛ واللكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٣٤ - ٢٣٥؛ وابن العربي، أحكام القرآن ١: ٦٤١؛ والتبريزي، صراط النجاة ٦: ٢٦٩.
- (١٩) انظر: فاضل الصفّار، فقه العلوّ والارتقاء: ٢٢.
- (٢٠) انظر: المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٣٥٧؛ والصابغى، قاعدة نفي سبيل: مفاد وأدله، مجلة مطالعات فقه معاصر، العدد ٤: ١٤ - ١٥؛ والسيّفى المازندراني، حلقات الفقه الفعّال ٧: ٦٧ - ٦٨.
- (٢١) انظر: الطوسي، التبيان ٣: ٣٦٤؛ والطباطبائي، الميزان ٥: ١١٦؛ وفضل الله، تفسير من وحي القرآن ٧: ٥١٢ - ٥١٣؛ وفقه القضاء ١: ٩٨.
- (٢٢) الجامع لأحكام القرآن ٥: ٤١٩.
- (٢٣) الطبري، جامع البيان ٥: ٤٤٧ - ٤٤٨.
- (٢٤) انظر: الأنصاري، المكاسب ٣: ٥٨٤.
- (٢٥) انظر: الأنصاري، كتاب النكاح: ١٢٧ - ١٢٨، ٣٩٨، ٤٠١.
- (٢٦) انظر: الخوئي، كتاب النكاح ٢: ٣١٢؛ ومباني تكملة المنهاج ١: ٣٣٥ - ٣٣٦؛ ومصباح الفقاهة ٣: ٣٤٠ - ٣٤٢.
- (٢٧) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٤٨٣.
- (٢٨) انظر: السبزواري، مهذب الأحكام ١٦: ٣٨٥؛ ومحمد تقي القمي، الأنوار البهية في القواعد الفقهية: ١٤٠ - ١٤١.
- (٢٩) انظر: اللكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٣٥ - ٢٣٦.
- (٣٠) انظر: اللكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٣٦؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ١: ١٨٩.
- (٣١) انظر: المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٣٥٧ - ٣٥٨؛ والإصفهاني، حاشية المكاسب ٢: ٤٤٧.
- (٣٢) انظر: النائيني، المكاسب والبيع ٢: ٣٤٥؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ١: ١٩٠.
- (٣٣) جواهر الكلام ٢٢: ٣٣٧.

- (٣٤) انظر: الإيرواني، نهاية النهاية ١: ٦٠ - ٦١؛ والعراقي، نهاية الأفكار ١ - ٢: ١١٧ - ١١٨.
- (٣٥) ابن العربي، أحكام القرآن ١: ٦٤٠.
- (٣٦) الخميني، كتاب البيع ٢: ٧٢١.
- (٣٧) انظر: الكاشاني، تفسير الصافي ١: ٥١٢؛ ولا حظ: الخوئي، مباني العروة (كتاب النكاح) ٢: ٣١٢.
- (٣٨) انظر: محمد حسين فضل الله، فقه القضاء ١: ٩٨.
- (٣٩) الصدوق، عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ٢: ٢١٩ - ٢٢٠.
- (٤٠) انظر: رجال ابن الغضائري: ٤٥؛ وخلاصة الأقوال: ٣٢٩.
- (٤١) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ١: ٣٧٠ - ٣٧١؛ ٤: ٤٩٥.
- (٤٢) انظر: الشاطبي، الموافقات ١: ١٥٦.
- (٤٣) ابن العربي، أحكام القرآن ١: ٦٤٠ - ٦٤١.
- (٤٤) الأنصاري، المكاسب ٣: ٥٨٤؛ والخوئي، مصباح الفقاهة ٣: ٣٤٠ - ٣٤١.
- (٤٥) انظر: تفسير المراغي ٥: ١٨٥ - ١٨٦؛ والطباطبائي، الميزان ٥: ١١٦.
- (٤٦) انظر: البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ١٨٩.
- (٤٧) الخميني، كتاب البيع ٢: ٧٢١ - ٧٢٣.
- (٤٨) انظر: مجمع البيان ٣: ٢٢٠.
- (٤٩) الخميني، كتاب البيع ٢: ٧٢٤.
- (٥٠) المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٣٥٩.
- (٥١) جواهر الكلام ٣٠: ٩٦؛ وانظر: العناوين الفقهية ٢: ٣٥٩.
- (٥٢) انظر: البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ١٨٧ - ١٨٨، ١٨٩ - ١٩٠؛ ومغنية، التفسير المبين: ١٢٧.
- (٥٣) انظر: العناوين الفقهية ٢: ٣٥٧.
- (٥٤) انظر: العناوين الفقهية ٢: ٣٥٨ - ٣٥٩.
- (٥٥) السبزواري، مهذب الأحكام ١٦: ٣٨٥.
- (٥٦) الحكيم، نهج الفقاهة: ٣١٧.
- (٥٧) الإصفهاني، حاشية المكاسب ٢: ١٦٨ - ١٦٩.
- (٥٨) يُشار إلى أنّ الشيخ يوسف الصانعي اعتبر أنّ التفكيك بين الملكية والسلطنة أشبه بالقول بأنّ هناك إمام جماعة من دون مأموم، ومرجعاً من دون مقلّدين، وأستاذاً من دون تلامذة، فأَيُّ معنى للمالكية بلا أثر قانوني للمالك؟! انظر له: قاعده نفي سبيل: مفاد وأدله، مجلّة مطالعات فقه معاصر، العدد ٤: ١٢.
- (٥٩) الرحمانى، قاعدة نفي السبيل، مجلّة فقه أهل البيت، العدد ٣٢: ١٨٠.
- (٦٠) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٢: ٣٥٠.
- (٦١) طبّق هذه الفكرة بعضُ العلماء في بعض أبحاثهم، فراجع: محمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج، الطهارة ٢: ٢٧٧؛ وكاظم الحائري، القضاء: ٥٠٩.

- (٦٢) انظر لمزيد اطلاع: جواهر الكلام ٢١: ٢٨٤؛ ومائة قاعدة فقهية: ٢٩٤؛ وكشف اللثام ١١: ٣٢٢؛ ورياض المسائل ١٣: ٨٠؛ والمناهل: ٧١٤؛ واللكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٤٢؛ والسيفي المازندراني، حلقات الفقه الفعال ٧: ٦٨.
- (٦٣) القواعد الفقهية ١: ١٩٢.
- (٦٤) انظر: العناوين الفقهية ٢: ٣٥٢.
- (٦٥) انظر: التبليغي، صراط النجاة ٢: ٣٧٢.
- (٦٦) اللكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٤٢.
- (٦٧) انظر: الشيرازي، الفقه (الجهاد) ٤٨: ٨٩.
- (٦٨) مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٤؛ وانظر: تفصيل وسائل الشيعة ٢٦: ١٤، ١٢٥؛ وعوالي اللآلي ٣: ٤٩٦؛ ومستدرك الوسائل ١٧: ١٤٢.
- (٦٩) صحيح البخاري ٢: ٩٦؛ وسنن البيهقي ٦: ٢٠٥.
- (٧٠) انظر: النووي، شرح صحيح مسلم ١١: ٥٢؛ وابن حجر، فتح الباري ٩: ٣٤٦.
- (٧١) انظر: كتاب البيع ٢: ٧٢٦.
- (٧٢) انظر: حيدر حب الله، الحديث الشريف: حدود المرجعية ودوائر الاحتجاج ١: ٣٨١ - ٣٩٦.
- (٧٣) الإيرواني، دروس تمهيدية في القواعد الرجالية: ٢١٥.
- (٧٤) انظر: حيدر حب الله، منطق النقد السندي ١: ١٣٠ - ١٣٥؛ والحديث الشريف ١: ٣٧ - ٤٢.
- (٧٥) انظر: المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٣٥٢ - ٣٥٣؛ والأنصاري، المكاسب ٣: ٥٨٢؛ والبجنوردي، القواعد الفقهية ١: ١٩٠؛ والخميني، البيع ٢: ٧٢٦؛ والسبزواري، مهذب الأحكام ٢: ١١٣.
- (٧٦) الخلاف ٤: ٢٤، و٦: ٤١٩؛ والمبسوط ٨: ٧١؛ وجواهر الفقه: ٥١.
- (٧٧) غنية النزوع: ٢١٠، ٣٢٨.
- (٧٨) السرائر ٣: ٢٦٦.
- (٧٩) صحيح البخاري ٢: ٩٦.
- (٨٠) سنن البيهقي ٦: ٢٠٥.
- (٨١) نصب الراية ٣: ٤٠٤.
- (٨٢) انظر: الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٧٥٢، و٣: ٣٤٨؛ والروحاني، فقه الصادق ٢: ٣٣٣؛ ٣: ٣٠٧؛ ١٤: ١٥٧؛ ١٥: ٦٠، مع أنه في ١٣: ٧٥؛ ٢١: ٢٠٥، صحَّح سنده بجزم الصدوق به تارةً؛ وبعمل الأصحاب أخرى؛ والقمي، مباني منهاج الصالحين ٢: ٤٢٢؛ ٧: ٢١٣؛ ٩: ٩؛ ٦: ١٠؛ ٢٨١؛ والأنوار البهية: ١٤٢؛ والمصطفوي، مائة قاعدة فقهية: ٢٩٤.
- (٨٣) انظر: المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٣٥٣ - ٣٥٦.
- (٨٤) انظر: الخوئي، التنقيح (الطهارة) ٨: ٩١؛ ومصباح الفقاهة ١: ٧٥٢؛ ٣: ٣٤٨؛ ورجَّح محسن الحكيم فرضية الغلبة، كما في المستمسك ١٤: ٤٨٣؛ فيما رجَّح القمي فرضية البرهان والحجة في موضع وفرضية شرافة الإسلام في موضع آخر، فانظر: مباني منهاج الصالحين ٧: ٢١٣؛ ٩: ٩؛ ٦: ١٠؛ ٢٨١.

- (٨٥) الروحاني، فقه الصادق ١٣: ٧٥ - ٧٦، و١٥: ٦٠.
- (٨٦) انظر: منهاج الفقاهة ١: ٢٢٨؛ وفقه الصادق ١٤: ١٥٧.
- (٨٧) انظر: كتاب البيع ٢: ٧٢٦ - ٧٢٧.
- (٨٨) انظر: فضل الله، فقه القضاء ١: ١٠٠.
- (٨٩) البجنوردي، القواعد الفقهية ٥: ٣٦٣.
- (٩٠) القمي، الأنوار البهية في القواعد الفقهية: ١٤٢.
- (٩١) انظر: كتاب البيع ٢: ٧٢٧.
- (٩٢) انظر: الصفار، فقه العلو والارتقاء: ٩٧ - ٩٨.
- (٩٣) اللكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٤٠ - ٢٤١.
- (٩٤) مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٤.
- (٩٥) سنن الدارمي ٢: ٣٥١.
- (٩٦) انظر: الثوري، الفرائض: ٢٢، ٣٨؛ والصنعاني، المصنّف ١٠: ٢٧٩ - ٢٨٠؛ ومسنّد ابن الجعد: ٥٠؛ والكوفي، المصنّف ٧: ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٥؛ وابن عبد البر، الاستذكار ٥: ٣٧٦.
- (٩٧) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٤ - ٣٣٥؛ وانظر: الكافي ٧: ١٤٣؛ والاستبصار ٤: ١٩٠، ١٩٢؛ وتهذيب الأحكام ٩: ٣٦٦، ٣٧٠.
- (٩٨) يلوح من: الأنصاري، المكاسب ٣: ٥٨٢.
- (٩٩) العناوين الفقهية ٢: ٣٥٢.
- (١٠٠) انظر: اللكراني، القواعد الفقهية ١: ٢٣٤.
- (١٠١) انظر: السيفي المازندراني، مباني الفقه الفعّال ١: ٢٤٧ - ٢٤٨؛ ومحمد رحمانی، قاعدة نفي السبيل، مجلة فقه أهل البيت (ع)، العدد ٣٢: ١٧٢ - ١٧٥.
- (١٠٢) العناوين الفقهية ٢: ٣٥٢.
- (١٠٣) انظر: حيدر حبّ الله، حجّة السنّة في الفكر الإسلامي: ٦٦١ - ٧٤٠.
- (١٠٤) انظر: عليدوست، قاعده نفي سبيل، مجلّة مقالات وبررسیها، العدد ٦٧: ٢٤٤ - ٢٤٧.

قاعدة «بناء العقلاء»

دراسة تحليلية في العناصر اللفظية والتطبيقات والمرتكزات

السيد رضا الشيرازي^(*)

ترجمة: حسن علي البصري

المقدمة

حيث إن علم الأصول وليد علم الفقه^(١) فإن الاستفادة من قاعدة «بناء العقلاء» الأصولية في الفقه يأتي طرحها قبل بحثها في علم الأصول وتقيح أبحاثه. وعلى الرغم من إمكانية العثور على التمسك بـ «طريقة [...] جميع أرباب العقول»^(٢)، و«طريقة الناس»^(٣)، و«الطريقة المستمرة على مرور الدهور والأعصار»^(٤) في كلمات تلاميذ الوحيد البهبهاني (١٢٠٦هـ)، بيد أنه يجب إرجاع التوظيف الواسع لـ «بناء العقلاء» إلى تلاميذ شريف العلماء المازندراني (١٢٤٦هـ)^(٥). هذا في حين أننا نجد الجهود الأولى - من أجل تحديد ماهية وضبط هذه القاعدة الأصولية - في كلمات الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ)^(٦). ظلّ هذا البحث في علم الأصول على مدى قرنٍ كاملٍ من الزمن دون أن يكتسب عنواناً مستقلاً، حتّى قام الشيخ المظفر في كتابه «أصول الفقه»^(٧)، والسيد الشهيد الصدر في دروس بحث خارجة^(٨)، بتخصيص عنوانٍ خاصٍّ له في ضوء تقيح أبحاثه.

بناء العقلاء بحسب المصطلح

لا يخفى على المحقّق - بالالتفات إلى جدوائية دائرة «بناء العقلاء» في علم الفقه

(*) أستاذ السطوح العليا في الحوزة العلمية في مدينة مشهد، وأستاذ في جامعة المصطفى (عليه السلام) العالمية. وقد دوّنت هذه المقالة بإشراف الشيخ أبو القاسم عليدوست.

● قاعدة «بناء العقل» دراسة تحليلية في العناصر اللفظية والتطبيقات والمرتكزات

والأصول - أن الوصول إلى معنى واضح وجامع ومانع في مورد هذا العنوان أمر في غاية الصعوبة، بل بالالتفات إلى أن هذا المصطلح قد دخل إلى الفقه والأصول بالتدريج، ولم يتم التعاقد أو الوضع بشأنه، لا يمكن الحصول على تعريف كامل ومقبول له من قبل الجميع. وتوضح هذه المعضلة بشكل أكبر عندما ندرك أن الفقهاء والأصوليين، على الرغم من الاستعمال الواسع لهذا المصطلح، لم يقدموا له سوى تعريف قليلة.

وعلى الرغم من أن التتبع والتدبر في هذه التعاريف المحدودة والقليلة لا تقدم للمحقق تصوراً دقيقاً لمفهوم بناء العقل، إلا أنها توضح الكثير من النقاط بشأنه. وعليه من المناسب أن نتخذ موقفاً متوازناً من هذه التعاريف القليلة، فلا نعمل على نقضها وإبرامها بشكل مفرط، ولا النظر إليها نظرة عابرة وغير علمية، كما يجب عدم التقصير في تقديم التعريف الدقيق لهذا المصطلح.

الأمر الآخر الذي يبدو ضرورياً هو «وجوب تحليل التطبيقات والمرتكزات»، أي إنه من أجل إيضاح مفاهيم من قبيل: «بناء العقل»، وأي مصطلح علمي معقد آخر، يجب أن نبحث ونحلل التطبيقات العلمية لهذه الألفاظ والمرتكزات التي يستخدمها أصحاب هذه المصطلحات؛ للعثور على العناصر المعتبرة والمؤثرة للمفردات، والعمل بذلك على بيان حدودها.

وعلى أي حال ربما كان أقدم تعريف لبناء العقل هو التعريف الذي قدمه المحقق التبريزي (١٣٠٥هـ)، حيث قال في تعريفه: «الاتفاق على أمر من جهة عقول المتفقين»^(٩).

إن عبارة «الاتفاق على أمر» بمنزلة الجنس في هذا التعريف، وقوله: «من جهة عقول المتفقين» يمثل الفصل فيه. وبالالتفات إلى فصل هذا التعريف يجب اعتباره تفرعاً عن العقل. وهناك من ذهب إلى القول بأن «الكاشفية عن حكم العقل» هي الملاك في بناء العقل^(١٠). وفي الحقيقة إن هذه الطائفة ترى الوصف في تركيب «بناء العقل» دالاً على العلية، وبعبارة أخرى: البناء الذي يكون منشؤه هو «إدراك العقل»^(١١). وعلى هذا الأساس يجب أن نستنتج أن الأبنية التي يكون منشؤها «عدم المبالاة»، و«الركون إلى الراحة»، و«طلب المصلحة»، و«العادة»، و«تقليد الآخرين»، أو «الطاعة النبوية للأنبياء لأو الدين بعبارة أخرى»، تخرج عن بناء العقل تخصصاً. ومع ذلك يتم تقسيم

هذه الطائفة من أبنية العقلاء إلى قسمين، وهما: «بناء العقلاء بما هم عقلاء»؛ و«بناء العقلاء لا بما هم عقلاء»^(١٢).

وقد قدّم المحقّق النائي (١٣٥٥هـ) تعريفاً آخر لبناء العقلاء؛ إذ قال في تعريفه: «استمرار عمل العقلاء - بما هم عقلاء - على شيء»^(١٣).

لقد جعل «العمل» في هذا التعريف جنس وماهية بناء العقلاء، كما تمّ اعتبار «استمرار» العمل و«كونه عقلائياً» بوصفه من الخصائص والفصول.

وبالالتفات إلى تصريحه في موضع آخر^(١٤)، وتتبع موارد تمسّكه ببناء العقلاء^(١٥)، ندرك أن مراده من قيد «بما هم عقلاء» «هو أن تتطوي على منشئ عقلائي ارتكازي فطري». ويبدو أن المراد من «الانطواء على منشئ عقلائي» هو عودة «العمل» إلى القضايا المشهورة بالمعنى الأخصّ^(١٦)، الأعمّ من «التأدييات الصلاحية»^(١٧) و«الخليقات والانفعاليات» و«الاستقرايات». وهذا هو ممكن تمايز هذا التعريف من التعريف السابق؛ إذ إن منشأ الاتفاق في التعريف السابق يعود إلى «اليقينيّات»^(١٨)، الأعمّ من «البديهيّات الأولية» و«المشاهدات» (الأعمّ من المحسوسات والوجدانيات) و«التجربيات» و«المتواترات»^(١٩).

«ميلٌ عامٌّ عند العقلاء نحو سلوكٍ معيّن، دون أن يكون للشرع دورٌ إيجابيٌّ في تكوين هذا الميل»^(٢٠).

إن بناء العقلاء في هذا التفسير - خلافاً للعبارة السابقة - يمثّل «حالة باطنية»، وإن السلوك الخارجي للأفراد كاشفٌ عنها. والشرط الوحيد المطروح في هذا البيان هو عدم كون الدين منشأً في ظهور هذه الحالة بين العقلاء. يذهب صاحب هذا التعريف إلى الاعتقاد بأن الذي يقع مورداً لإمضاء الشارع من بناء العقلاء هو «الأمر الارتكازي - العقلائي»، وليس «السلوك الخارجي».

وفي تعريف آخر تمّ تفسير بناء العقلاء بـ «السلوك التلقائي للعقلاء»^(٢١).

وبالتالي فقد عمد المحقّق المظفر في نهاية المطاف إلى توسيع دائرة بناء العقلاء من خلال تعريفه بالأفعال التي يتجنّبها العقلاء^(٢٢).

تفسير «بناء العقلاء» بأسلوب تحليل التطبيقات والعثور على العناصر

تكمن نقطة اشتراك جميع التعاريف المطروحة لـ «بناء العقلاء» في أساليب

● قاعدة «بناء العقلاء» دراسة تحليلية في العناصر اللفظية والتطبيقات والمرتكزات

أصحابها، بتوضيح أن أصحابها؛ بالالتفات إلى تصوُّرهم لهذا المصطلح، يعملون أولاً على تقديم تعريف له، ثم يقومون ببيان العناصر والأبعاد المؤثرة فيه، ليؤسِّسوا عليه الأبحاث الأصولية المتعلقة به. والذي لم يتمَّ العثور عليه في أيِّ واحد من التفسيرات المطروحة بشأن «بناء العقلاء» هو البحث عن تطبيقات هذه العبارة في مؤلفاتهم. فهل يردُّ هذا اللفظ في مختلف الأبحاث الفقهية والأصولية بمعنى واحد؟ وكيف تعاطى أصحاب هذه الأبحاث مع هذه المفردة؟ وما هي العناصر التي تنضمُّ إلى بعضها كي يمكن توظيف هذه المفردة؟ وما هي العناصر القطعية، وما هي العناصر المشكوك فيها إن وجدت؟

وعليه يبدو من الضروري البحث عن بعض تطبيقات^(٢٣) هذا المصطلح قبل كل شيء. ومن هنا لا بدُّ من التدقيق في الموارد التالية:

١. «إن الدليل على حجّة الظاهر منحصرٌ في بناء العقلاء»^(٢٤).
٢. «لا يبعد حجّة ظواهر تلك الأفعال؛ لقيام سيرة العقلاء على العمل بها والاحتجاج عليها»^(٢٥).
٣. «إن العمل بأخبار العادل وترتيب الأثر على قوله ممّا جرى عليه بناء العقلاء»^(٢٦).
٤. «إن دعوى وجوب دفع الضّرر المحتمل غير مسلمة، كيف وبناء العقلاء على عدم الاعتناء به، ولذا يسافرون إلى البلاد النائية، ويركبون السفن في البحار الغامرة، مع احتمال التعب في الطريق»^(٢٧).
٥. «إن بناء العقلاء وعمل الناس كان على اعتبار اليد وترتيب آثار الملكية على ما في اليد لصاحبها»^(٢٨). «الأدلة دلّت على إمضاء الشارع لما عليه بناء العقلاء [...] من اعتبار اليد وإفادتها الملك»^(٢٩).
٦. «وذهب جماعة، تبعاً للمحقّق الثاني، إلى حصول الملك، ولا يخلو عن قوّة؛ للسيرة المستمرة على معاملة المأخوذ بالمعاطاة معاملة الملك في التصرف فيه بالعق والبيع والوطء والإيصاء وتوريثه وغير ذلك من آثار الملك»^(٣٠). «تدلّ على صحتها لأي المعاطاة السيرة المستمرة العقلانية... فلو كانت غير صحيحة لدى الشارع، أو غير مفيدة للملكية، مع بناء العقلاء عليها، ومعاملة الملكية مع المأخوذ بها مطلقاً، لكان

عليهم البيان القابل للردع»^(٣١).

٧. «بناء العقلاء على حمل فعل الغير على الصحة».

٨. «بالإضافة إلى أدلة العقل، فإن من بين الأدلة الدالة على قبح الخيانة بناء العقلاء، بمعنى أن جميع عقلاء العالم يحكمون بقبح الخيانة، أي إن قبح الخيانة والوفاء بالعهد من الآراء المحمودّة لجميع العقلاء في العالم»^(٣٢). «بناء العقلاء على وجوب العمل بالتزامه وتعهده، وقبح التخلف ورفع اليد عن ذلك الالتزام»^(٣٣).

٩. «إن حُسن الإحسان والعدل، وقُبْح الفساد والظلم، من موارد بناء العقلاء»^(٣٤).

١٠. «لقد قال الإصفهاني - خلافاً للمشهور - إن وجوب التَّبعية للقطع ليس عقلياً،

بل قامت السيرة وبناء العقلاء على وجوب اتِّباع القطع»^(٣٥).

١١. «بناء العقلاء على الاستحقاق وحكم العقل بقبح التجرّي»^(٣٦). «بناء العقلاء

على الاستحقاق المستكشف من عدم تقبيحهم لمؤاخذة المولى العبد على مخالفته لمقتضى قطعه»^(٣٧).

١٢. «مع الشكّ في إمكان شيء وامتناعه يحكم بإمكانه في مرحلة الظاهر؛

لبناء العقلاء على الإمكان في مثله»^(٣٨).

قال الشيخ المظفر في إيضاح المورد الأوّل: «إنه من المقطوع به الذي لا يعتريه الرّيب أن أهل المحاورة من العقلاء قد جرت سيرتهم العملية وتبانيهم في محاوراتهم الكلامية على اعتماد المتكلّم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده، ولا يفرضون عليه أن يأتي بكلامٍ قطعيٍّ في مطلوبه لا يحتمل الخلاف. وكذلك، تبعاً لسيرتهم الأولى، تبنوا أيضاً على العمل بظواهر كلام المتكلّم والأخذ بها في فهم مقاصده، ولا يحتاجون في ذلك إلى أن يكون كلامه نصّاً في مطلوبه لا يحتمل الخلاف».

بالالتفات إلى التوضيح المتقدّم، والتدقيق في الموارد من المورد الثاني إلى الرابع، يتّضح أن المراد من «بناء (أو سيرة) العقلاء» فيها هو «أسلوب وسلوك الناس». ومن ذلك، على سبيل المثال، أن طريقة الناس في التفهيم والتفاهم القولي أو الفعلي يقوم على أساس الظواهر، بمعنى أن ما يبدو من ظاهر كلام أو فعل المتكلّم هو الذي يشكل ملاكاً لسلوك المخاطب، أو أن سلوك الناس تجاه الأخبار التي يسمعونها من الأشخاص الذين يثقون بهم أنهم يرتّبون الأثر عليها، أو الذي يُشاهد من الناس عملياً

هو عدم اعتنائهم بالأضرار المحتملة.

كما أن العبارات الأولى في الموردين الخامس والسادس تشتمل على هذه الحالة أيضاً. بيد أن «بناء العقل» قد أطلق في العبارات الثانية في هذه الموارد على «الحكم المفهوم من سلوك الناس»، عندما يقال: «إن بناء العقل على إفادة اليد للملك» أو «إن بناء العقل على إفادة المعاطاة للملكية» فإن المراد هو أن الذي يفهم من سلوك الناس تجاه البضاعة التي يرونها في يد الشخص أو التي يشتريها بالمعاطاة، من قبيل: العتق والبيع والوصية والميراث من الغير، هو «ملكية» ذلك الشخص والشاري. ونلاحظ هذا الأمر بالنسبة إلى المورد الأول أيضاً، وعندما يقال: «إن بناء العقل على حجّة الظواهر أو حجّة خبر العادل» فالمراد هو أن الذي يفهم من سلوك الناس في ما يقال ويُسمع هو «الحجّة». بالالتفات إلى ما تقدّم يتّضح تفسير العبارة السابعة، عندما يقال: «إن بناء العقل على أصالة الصحة» فالمعنى هو أن ما يرى في سلوك الناس يتطابق مع أصالة الصحة. وبعبارة أخرى: إن هذه القاعدة تستنتج من سلوك الناس.

من خلال التدقيق في المثال الخامس والموارد المتعددة الأخرى في كلمات الفقهاء والأصوليين، من قبيل:

«الدليل عليه [اعتبار أصالة الصحة] هو بناء العقل [...] لو كانت تلك القاعدة [أصالة الصحة] كقاعدة اليد، وكالعمل بخبر الثقة، معمولاً بها بين الناس، منتحلهم بالديانات وغيرهم، والمسلمون كانوا يعملون بها كسائر طبقات الناس»^(٣٩).
«الذي يقتضيه التحقيق ويشهد به التتبع والتأمل في الأخبار وسيرة الناس في جميع الموارد هو أن كل احتمال ينافيه أصالة السلامة لا يلتفت إليه؛ لأن أصل السلامة أصل معتبر معتمد عليه عند العقل كافي»^(٤٠).

وبذلك يتم اصطلياد نكتة أخرى، وهي أن «بناء العقل» أو «سيرة العقل» هي في الحقيقة تعبير آخر عن «سلوك الناس»^(٤١). وليس هناك خصوصية في إضافة مفردة «العقل» في هذا التركيب. وبعبارة أخرى: إن هذه الإضافة لا تدلّ على «أن هذا البناء لا يكون إلا بمقتضى عقل العقل»، أو أن هذا البناء وتأسيس العقل يعود بجذوره إلى عقولهم، وأن العقل يدركه، ويعمل أصحاب العقول على توظيفه.

وفي العبارات من الثامنة إلى الثانية عشرة تم إطلاق «بناء العقل» على «حكم

العقلاء» أو «اتفاق آراء العقلاء» على قضية في المصطلح المنطقي من «التأديبات الصلاحية»؛ إذ إن الذي يُشاهد من سيرة وسلوك الناس في المجتمع ليس هو الوفاء بالعهد وعدم الخيانة. كيف والمحاكم في جميع أنحاء العالم زاخرة بالشكاوى؛ بسبب الخيانات وعدم الوفاء بالعهود؟ كما أن بناء العقلاء على حُسن العدل أو قُبْح الظلم لا يعني أن سلوك الناس في مختلف المجتمعات يتطابق مع العدل وتجنُّب الظلم، وإلا لم تكن هناك حاجة إلى إرسال الرسل وإنزال الكتب والبيئات، كما ورد في محكم الكتاب الكريم^(٤٢). أجل، يتفق العقلاء على وجوب الوفاء بالعهد، واستحقاق العادل للثواب (أو المدح)، واستحقاق الظالم للعذاب (أو الذم). إن امتلاك القاطع للحجة (بمعنى كونه معذوراً) أو استحقاق المتجرى للعقاب، وإمكان الشيء في حالة دورانه بين الإمكان والامتناع، كلها أحكام عقلية أو عقلانية (وليس سلوكاً خارجياً للناس).

إن وجه شبه هذا المعنى بالمعنى السابق يكمن في «الحكم»، ونقطة افتراقهما تكمن في منشأ الفهم. ففي التفسير السابق لبناء العقلاء كان «الحكم» يُفهم من التصرف والسلوك الخارجي للناس، وأما هنا فإن منشأ «الحكم» هو «العقل» و«تطابق آراء العقلاء».

ويبدو أن التطبيق الثالث لـ «بناء العقلاء» في الفقه والأصول لا يخلو من التسامح. والذي يمكن العثور عليه في كلمات الفقهاء والأصوليين (باستثناء ما ندر، من قبيل: العبارات المتقدمة) هو التطبيق الأول والثاني. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن عبارات من قبيل: «بناء العقلاء على حرمة الغصب»، و«بناء العقلاء على حرمة السرقة»، و«بناء العقلاء على حُسن الصدق وقُبْح الكذب»، و«بناء العقلاء على وجوب أداء الدين»^(٤٣)، أو العبارات المشابهة لذلك، لا تجدها في الكتب الفقهية. إن العبارات المتقدمة بمعنى «اتفاق آراء العقلاء» على متعلقاتها، وعلى الرغم من عدم إمكانية القول: إن مثل هذه التطبيقات لبناء العقلاء خطأ، إلا أن «بناء العقلاء» بوصفه مصطلحاً فقهياً وأصولياً لا يشمل مثل هذا الاستعمال.

بناءً على ما تقدّم لا يمكن أن يُراد في الفقه والأصول من «بناء العقلاء» الاتفاق على قضايا من سنخ «القضايا التحليلية والنظرية البحتة»، من قبيل: القضايا

● قاعدة «بناء العقلاء» دراسة تحليلية في العناصر اللفظية والتطبيقات والمرتكزات

الرياضية»، أو بعبارة ثانية: «القضايا التي يستتج محمولها من تحليل الموضوع»، أو بعبارة ثالثة: «كفاية التصور الصحيح للموضوع والمحمول في حصول العلم بالنسبة»، من قبيل: « $2 \times 2 = 4$ »، أو «استحالة اجتماع النقيضين»^(٤٤). ولا يبدو أن بالإمكان العثور على بناء للعقلاء بحيث لو تمّ بيانه ضمن إطار لفظي ظهر على شكل هذه القضايا^(٤٥). وكذلك يبدو اجتناب تطبيق «بناء العقلاء» في مورد القضايا التي هي من قبيل: «حُسن العدل» و«قُبْح الظلم» بشكل أفضل.

عناصر مصطلح «بناء العقلاء»

تعرفنا في الأبحاث السابقة إلى حدٍّ ما على عناصر «بناء العقلاء». بيدَ أنه كان من الضروري بحثها ضمن عنوانٍ مستقلٍّ، نفصل فيه بين العناصر القطعية والعناصر غير القطعية.

إن الجنس المقوم لـ «بناء العقلاء» الذي تتفق عليه جميع التعاريف والمرتكزات هو «العمل، والسلوك الموحد»^(٤٦) من قبل الناس، بمعنى أن للعقلاء في بعض الأحيان سلوكاً موحداً، من قبيل: العمل بظواهر الكلام؛ وتارةً يعملون على أساس قاعدة خاصة، من قبيل: أصالة اليد.

إن هذا العمل والسلوك الواحد يجب أن يكون «عاماً وشاملاً»^(٤٧). وعلى هذا الأساس لو قامت سيرة أبناء منطقة بعينها على أمرٍ لا يمكن القول: إنها من «بناء العقلاء». ورُبما أمكن إرجاع قيد «استمرار السيرة» - الذي تمّ التصريح به في بعض التعاريف - إلى هذا الأمر. ويمكن لهذا السلوك أن يكون وجودياً وعدَمياً. فلربما يجمع الناس على تجنّب بعض الأمور أو يحجمون عن العمل ببعض القواعد.

كما أن «وجود منشأ عقلائي» يُعدّ من العناصر التي صرّح بها بعضهم في تعاريفهم. يؤيد ذلك المحقّق النائيني في قوله: «إن استقرار الطريقة العقلانية لا بدّ أن يكون ناشئاً عن منشأ عقلائي ارتكازي فطري»^(٤٨)، والشهيد الصدر في قوله: «اتفاق العقلاء في أعمالهم ومسالكتهم على شيءٍ إيماناً منهم ولو ارتكازاً بنكتة عامة موجودة في قريحة تمام العقلاء»^(٤٩).

على الرغم من أن كلمات بعض الفقهاء تشعر^(٥٠) أو تصرّح^(٥١) بأن «بناء العقلاء»

يشمل «مرتكزاتهم» أيضاً، إلا أن الاختلاف الماهوي بينهما يتّضح من دراسة النصوص الفقهية والأصولية. إن بناء العقلاء لا يطلق على ارتكاز العقلاء ما لم يصل إلى مرحلة العمل أو يظهر على سلوك العقلاء. يؤيد ذلك استناد مرتكزات العقلاء على بناء العقلاء، وتصريح بعض الفقهاء بأن مرتكزات العقلاء يجب أن تصل إلى مرحلة العمل؛ كي يغدو إمكان ردعها متحققاً^(٥٢). إن ارتكازية الكثير من أبنية العقلاء لا يشكل سبباً لاعتبار بناء العقلاء شاملاً لمرتكزاتهم.

إن «إفادة العمل أو كونه مستحسناً»^(٥٣)، وعدم وجود المنشأ الديني^(٥٤)، والتساوي في الأزمنة، والتلقائية^(٥٥)، من العناصر التي صرّح بعضهم خطأ بأنها من العناصر المؤثرة في تبلور بناء العقلاء. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن ادّعاء بناء العقلاء على الربا^(٥٦)، والقياس^(٥٧)، والقمار، والرشوة، ليس مستبعداً، في حين أنه ليس مفيداً ولا مستحسناً. لا يبعد أن يكون منشأ تقسيم أيام الأسبوع إلى سبعة أيام، واعتبار يوم واحد منها يوم عطلة، وتقسيم السنة إلى اثني عشر شهراً، دينياً، في حين أنها في الوقت نفسه تُعدّ من أبنية العقلاء المستحكمة. وفي حالة اشتراط التساوي في الأزمنة يجب إخراج الأبنية المستحدثة. وكذلك يجب إخراج الأبنية المنسوخة، من قبيل: الاسترقاق، أيضاً. إن اشتراط اتصال بناء العقلاء بعصر المعصوم، الذي يقول به أكثر الفقهاء، يشكل دليلاً على عدم صحّة اشتراط «التساوي في الأزمنة». وعلى الرغم من أن بعض أبنية العقلاء تلقائية، إلا أن الكثير من أبنيتهم - من قبيل: خيار الشرط - تتمّ بشكلٍ واعٍ ومُدرك. وعليه لا يمكن اعتبار هذا العنصر مؤثراً.

بناءً على ما تقدّم يمكن تفسير بناء العقلاء - المصطلح في علم الفقه والأصول - بـ «السلوك أو القاعدة المستتبطة من السلوك الموحد والشامل للناس، والذي يكون له منشأ عقلائي».

آلية تحصيل بناء العقلاء

كي تتمكّن من التمسك ببناء العقلاء في الفقه، بوصفه سنداً للأحكام الشرعية، لا بدّ من اجتياز بعض المراحل، وهي:

- الحصول على بناء العقلاء بشكلٍ من الأشكال.

- إثبات استمرار السيرة إلى عصر المعصوم.

- إثبات حجيتها.

إن أكثر الأبحاث التي تمّ طرحها في باب سيرة العقلاء ترتبط بالمرحلة الثالثة. وقد اقترح السيد الشهيد الصدر بعض الآليات للمرحلة الثانية^(٥٨). ولكن في حدود بحثنا لم نجد هناك مَنْ قدّم منهجاً وأسلوباً لتحصيل بناء العقلاء.

إن النقطة الجديرة بالبيان، ويجعل الاهتمام ببحثها في المرحلة الأولى والعثور على آليات لها ضرورياً، هو توهم بناء العقلاء والسيرة العقلانية حيث لا يكون هناك وجودٌ لمثل هذا البناء والسيرة. «إن ادّعاء بناء العقلاء دون إثباته بدليل معتبر، واختيار أداة غير كاشفة في هذا الأمر، يؤدي في منظومة الفقه إلى أحكام خاطئة. إن اجتياز المسافة الواقعة بين توهم بناء العقلاء إلى إثبات واقعيته يحتاج إلى تدقيق، وفي بعض الأحيان إلى بحث في الآراء والأفكار، والرجوع إلى القوانين الوضعية والتحقيق الميداني، فلا يكفي الاعتماد على مجرد الأذهان والمرتكزات الشخصية»^(٥٩).

وهنا لا بدّ من التدقيق في كلام المحقّق النائيني، إذ يقول: «قد استقرّت الطريقة العقلانية على العمل بالحالة السابقة وعدم الاعتناء بالشك في ارتفاعها، كما يُشاهد ذلك في مراسلاتهم ومعاملاتهم ومحاوراتهم، بل لولا ذلك يلزم اختلال النظام [...] وليس عملهم على ذلك لأجل حصول الاطمئنان لهم بالبقاء، أو لمحض الرجاء [...]، بل لكون فطرتهم جرّت على ذلك، فصار البناء على بقاء المتيقّن من المرتكزات في أذهان العقلاء».

في حين عمد تلميذه المحقّق الكاظمي إلى تهميش هذا الكلام، قائلاً: «أقول: ولعمري، إن جميع ذلك من باب الوثوق النوعي الحاصل في نظائره من ظواهر الألفاظ وسائر الموارد التي تجري على طبق الغالب، لا أنه من باب التعبّد والأخذ بأحد طريفي الشكّ تعبّداً»^(٦٠).

كما يجب التدقيق في الكلام التالي: «الطريق إلى إحراز حجة الظهور في المدلول الالتزامي شرعاً بعد سقوط الدلالة المطابقة ليس إلاّ بناء العقلاء، وهو لم يثبت على ذلك؛ لعدم توفر شاهدٍ عرّف لدينا [...] هذا، ولكنّ الإنصاف أن بناء العقلاء قائمٌ على الأخذ بالمدلول الالتزامي، ولو لم يكن المدلول المطابقي حجة»^(٦١).

إن الأمثلة المتقدّمة تمثّل نماذج من الرجوع إلى الذهنية والمرتكزات الشخصية. وعلى الرغم من أن الذي يُشَمَّ من فحوى كلمات كبار علماء الفقه والأصول هو لزوم «المراجعة» و«التتبُّع» و«النظر» و«الملاحظة» و«التدبُّر والتأمُّل»، و«التدقيق» في «طريقة» و«سيرة» و«سلوك» و«محاورات» و«معاملات» و«سياسات» العقلاء^(٦٢)، إلّا أن الذي يتمّ العثور عليه في أغلب الموارد هو ادّعاء بناء العقلاء فقط.

إن العناصر التي يتمّ الاستناد إليها في علم الفقه والأصول أحياناً، ويمكن اصطليادها من خلال تتبُّع موارد التمسُّك ببناء العقلاء، على النحو التالي:

١. ادّعاء الضرورة والبداهة والقطع. ونظائر ذلك - بوجود البناء الخاص^(٦٣).
٢. الاستدلال التمثيلي، بمعنى ذكر مثال أو أمثلة على البناء المدّعى^(٦٤).
٣. الاستدلال النقضي، بمعنى أن عدم وجود بناء للعقلاء كما هو مدّعى يؤدّي إلى محذور^(٦٥).

٤. السلوك، بمعنى تحليل السلوك والعتور على منشأ وجود بناء العقلاء^(٦٦).
٥. استكشاف بناء العقلاء من الروايات^(٦٧).

وفي أغلب الموارد يتمّ اتّخاذ تركيبة من الأساليب السالفة. وفي بعض الموارد النادرة نشاهد الاستدلال العقلي على بناء العقلاء^(٦٨). وعلى أيّ حال إن الصفة المشتركة بين جميع هذه الأساليب هو سذاجتها وبساطتها، بحيث يجب العمل بشكلٍ جادّ على تهذيبها وتشذيبها، وهذا ما لا تتّسع له هذه المقالة^(٦٩).

والظاهر بل الصريح من كلام الأصوليين والفقهاء هو أن التعبُّد بسيرة العقلاء لا معنى له^(٧٠). والدليل على ذلك أن العقلاء لا يتّصفون بالمولوية والتشريع، في حين أن التعبُّد يحتاج إلى شخصٍ تجب إطاعته، وبعبارةٍ أخرى: إن التعبُّد من شؤون المولى.

إذا كان المراد من هذا الكلام هو أن تبلور سيرة العقلاء يحتاج دائماً إلى منشأ فهو كلامٌ صحيح. وبعبارةٍ أخرى: إن مجرد وجود سيرة للعقلاء والكشف عن إمضائها من قبَل الشارع لا يمثّل تعبُّداً للمكلّف، بل أقصى ما يحمله على عاتق المكلّف هو ذات هذه السيرة بجميع خصائصها. وعليه إذا كان منشأ السيرة هو الاطمئنان فإن الحكم إنما يترتّب في حقّ المكلّف عند حصول الاطمئنان؛ وإن كان المنشأ شيئاً آخر كان ذلك المنشأ هو الشرط في تحميل الحكم على عاتق المكلّف. ومن ذلك - على

● قاعدة «بناء العقلاء» دراسة تحليلية في العناصر اللفظية والتطبيقات والمرتكزات

سبيل المثال - أن ملكية ذي اليد ليست من جهة أن الشارع قد تعبّدنا بها، بل لأن اليد تمثّل طريقاً وعلامة على الملكية، وقد تبلورت سيرة لدى العقلاء على أساس ذلك، وقد عمد الشارع إلى إمضاء هذه السيرة.

وأما إذا كان المراد منه نفي وجود التعبّد في الأحكام التي تستكشف من سيرة العقلاء، كما هو مقتضى استدلال المنكرين للتعبّد، فهو محلّ تأمّل. هناك سيرٌ للعقلاء هي في الأصل سيرة للتعبّد. ومن ذلك، على سبيل المثال، أن تنفيذ الأوامر في التشكيلات العسكرية وإطاعة المراتب الدنيا للمراتب العليا يندرج ضمن الأمور التعبّدية. وكذلك تنفيذ العامل للأمر الصادر له من المهندس، وهكذا حلّ الطلاب للتمارين التي يكلفهم بها المدرّس. فإذا أضحت هذه السير متعلّقة بالأحكام، واستتبعت إمضاء من قبل الشارع، سوف يتمّ اكتشافها بتركيباتها التعبّدية^(٧١).

وفي تطبيق آلية الاستناد إلى بناء العقلاء يتمّ اقتراح ما يلي:

المعرفة السلوكية؛ لتحقيق وحدة وشمولية سلوك خاصّ. إن العثور على منشأ مثل هذا السلوك، بمعنى أن نرى إلى أيّ واحدٍ من المشهورات بالمعنى الأخصّ يرجع هذا السلوك (التأدييات الصلاحية، والخلفيات والانفعاليات، والاستقرائيات). وفي حالة الرجوع إلى التأدييات الصلاحية لا وجود لإمضاء مثل هذه السيرة^(٧٢)، وفي حالة الرجوع إلى غيرها يكفي إحراز معاصرة هذه السيرة للمعصوم، وعدم ثبوت الردع عنها^(٧٣).

ودليل الحجّة في حالة رجوع السيرة إلى التأدييات الصلاحية يتّضح من تعريف التأدييات الصلاحية، من حيث إن اتفاق الآراء في هذا النوع من القضايا إنما هو من جهة المصلحة العامة في الحفاظ على النظام^(٧٤). وإن دعامة وسند الفقهاء في الإفتاء بوجوب حفظ النظام هو حكم العقل^(٧٥). ومضافاً إلى ذلك يمكن تأييد هذا الحكم العقلي برواياتٍ من قبيل: «فرض [الله] الأمر بالمعروف مصلحة للعامة (للعوام)»^(٧٦)؛ ومضمون بعض الآيات القرآنية^(٧٧)؛ واستناد الفقهاء إلى هذه العلة في أحكام من قبيل: المهادنة^(٧٨)، وحفظ الثغور^(٧٩)، والإنفاق على اللقيط المحكوم بالكفر^(٨٠)، والجوائز على مسابقات الفروسية^(٨١)، وتخصيص مراتع لخيّل الجهاد وغيرها من الأنعام والمواشي المأخوذة من الجزية وغيرها^(٨٢)، وجواز نكاح الأمة في عصر الغيبة دون

إخراج خمسها^(٨٣)، والجعالة على التجسس والحصول على أخبار الأعداء^(٨٤)، والجعالة على وحدات خاصة من الجيش في مهام خاصة (التفيل)^(٨٥)، وعدم الضمان في الأفعال التي تشتمل على مصلحة المسلمين^(٨٦).

الاستنتاج

إن «بناء العقلاء» - المصطلح في علم الفقه والأصول - هو «السلوك أو القاعدة المستنبطة من السلوك الموحد والشامل للناس، والذي يكون له منشأ عقلائي».

إن إطلاق المصطلح الأصولي الذي هو «بناء العقلاء» على «حكم العقلاء» أو «اتفاق آراء العقلاء» على قضية هي في المصطلح المنطقي من «التأديبات الصلاحية»، من قبيل: الوفاء بالعهد، غير صحيح.

لقد تمسك الفقهاء والأصوليون لكشف بناء العقلاء - في بعض الأحيان - بدعوى الضرورة والبداهة والقطع وأمثال ذلك، كما تمسكوا في بعض الموارد الأخرى بالاستدلال التمثيلي، والاستدلال النقضي، والمعرفة السلوكية، واستكشاف بناء العقلاء من الروايات، وفي موارد نادرة تم التمسك بالاستدلال العقلي. وإن المعرفة السلوكية من أشملها وأهمها، حيث تشتمل على إمكانية توثيقية.

إن الآلية المقترحة في الاستناد إلى بناء العقلاء ما يلي:

- المعرفة السلوكية لتحقيق موحد وشامل لسلوك خاص.

- العثور على منشأ مثل هذا السلوك، بمعنى أن نرى إلى أي واحد من المشهورات بالمعنى الأخص يرجع هذا السلوك (التأديبات الصلاحية، والخلقيات والانفعاليات، والاستقرائيات).

- في حالة الرجوع إلى التأديبات الصلاحية لا حاجة إلى إمضاء مثل هذه السيرة، وفي حالة الرجوع إلى غيرها يكفي إحراز معاصرة هذه السيرة للمعصوم، وعدم ثبوت الردع عنها.

المواشم

- (١) انظر: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ١: ٤٣، دار المنتظر، ط١، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- (٢) انظر: أبو القاسم القمي، القوانين المحكمة في الأصول ١: ٤٣٩، إحياء الكتب الإسلامية، ط١، قم، ١٤٣٠هـ.
- (٣) انظر: أسد الله الكاظمي، مقابس الأنوار ونفائس الأسرار: ٢٥٥، مؤسسة آل البيت (ع)، ط١، قم؛ جواد العاملي الغروي، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ١٥: ٣٢٧، ٣٣٦، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٩هـ.
- (٤) انظر: جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمة الشريعة الغراء ١: ١٤٦، انتشارات دفتر تليغات إسلامي، ط١، قم، ١٤٢٢هـ.
- (٥) انظر: الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٦٨ و٧٤ و٧٨ و١٠٨، مجمع الفكر الإسلامي، ط١، قم، ١٤٢٨هـ؛ الأنصاري، كتاب المكاسب ٤: ٢٩٣، ٣٠٠؛ ٥: ١١٣ - ١١٤، ٣٥٦ - ٣٥٥، المؤتمر العالمي لإحياء ذكرى الشيخ الأنصاري، ط١، قم، ١٤١٥هـ؛ إبراهيم القزويني، ضوابط الأصول: ٢٨٠، السطر ٢٢: ٣٩٣، السطران ٦ - ٧: ٤٠٩، السطر ٧: ٤٢٠، السطر ١٠، إعداد: حسن بن السيد أحمد الموسوي الخوانساري، ١٣٧١هـ.
- (٦) انظر: موسى التبريزي، أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٤٦٧، نشر: كتيبي نجفي، ط١، قم، ١٣٦٩هـ؛ ش: حبيب الله الرشتي، بدائع الأفكار: ٤١٢، مؤسسة آل البيت (ع)، ط١، قم؛ محمد حسن الآشتياني، بحر الفوائد في شرح الفرائد ٣: ٥٢، مكتبة السيد المرعشي النجفي، ط١، قم، ١٤٠٣هـ.
- (٧) محمد رضا المظفر، أصول الفقه ٢: ١٧١، إسماعيليان، ط٥، قم، ١٣٧٥هـ.ش.
- (٨) محمد باقر الصدر، مباحث الأصول (تقرير: السيد كاظم الحائري): ٩٣، فما بعد، مكتب الإعلام الإسلامي، ط١، قم، ١٤٠٨هـ.
- (٩) التبريزي، أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٤٦٧. (بتصرفٍ يسير).
- (١٠) انظر: الآشتياني، بحر الفوائد في شرح الفرائد ١: ١٧١؛ ٣: ٥٢؛ حسين البروجردي، نهاية الأصول (المقرر: الشيخ حسين علي المنتظري): ٤٧١ - ٤٧٢، نشر تفكر، ط١، طهران، ١٤١٥هـ.
- (١١) يُرجى التدقيق في التعبير القائل: «من المناسب عدم إطلاق بناء العقلاء على غير التأسيس المنظم من إدراك العقل... إن بناء العقلاء في الحقيقة يمثل تبلور وتعيّن المدركات العقلية القابلة للتعين». انظر: (أبو القاسم علي دوست، فقه وعُرف: ١٢٢، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ وأندیشه إسلامي، ط٢، طهران، ١٣٨٨هـ.ش).
- (١٢) انظر: أبو القاسم علي دوست، فقه وعُرف: ١١٥ - ١١٦. وعلى الرغم من أن مقتضى ظاهر العبارات المنقولة في بيان مراد هذه الطائفة هو ما جاء في النص (الكاشفة عن حكم العقل وعلية وصف العقلاء)، ولكن هناك احتمالاً آخر أيضاً، سوف نأتي على ذكره لاحقاً.
- (١٣) النائيني، فوائد الأصول (المقرر: محمد علي الكاظمي) ٣: ١٩٢، جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية في قم، ط١، قم، ١٣٧٦هـ.ش. بالالتفات إلى أن كلمة «العقلاء» تشمل عقلاء جميع الأمم والأديان فإن عبارته اللاحقة تعتبر توضيحاً لهذا التعريف.
- (١٤) انظر: النائيني، كتاب الصلاة ١: ٣٣١، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤١١هـ.

- (١٥) لقد تمسك سماحته ببناء العقلاء في الأصل العدمي الذي يعود إلى الاستصحاب أو الأصول اللفظية، والعمل بالاطمئنان عندما يكون المتكلم في مقام البيان (للحصول على الإطلاق من كلامه)، والرجوع إلى أهل الخبرة، والعمل بخبر العادل، والاستصحاب، وقاعدة اليد، وحجية الظهور. وعليه انظر: النائيني، منية الطالب في حاشية المكاسب (المقرر: موسى الخوانساري) ١: ٣٨٢، المكتبة المحمدية، ط١، طهران، ١٣٧٣هـ؛ النائيني، أجود التقريرات (المقرر: السيد أبو القاسم الخوئي) ١: ٤٨٩، ٥٢٩؛ ٢: ٩٥، ١٠٥، ٣٥٧، ٤٥٥، مطبعة العرفان، ط١، قم، ١٣٥٢هـ؛ النائيني، فوائد الأصول (المقرر: محمد علي الكاظمي) ٣: ١٣٥.
- (١٦) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: ٣٦، نشر البلاغة، ط١، قم، ١٣٧٥هـ؛ محمد رضا المظفر، المنطق: ٣٤٠، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٣، قم، ١٤٢٤هـ.
- (١٧) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: ٣٦؛ المظفر، المنطق: ٣٤٢.
- (١٨) انظر: المظفر، المنطق: ٣٢٧.
- (١٩) قيل في بيان وجه الاختلاف بين القضايا العقلية والأحكام العقلانية: «إن القضايا العقلية هي القضايا التي يحكم العقل بالارتباط بينها بمجرد تصوّر المقدم والتالي، دون الالتفات إلى حفظ النظام وما إلى ذلك [البديهيات الأولية]... إن بناء العقلاء والأحكام العقلانية تتوقف على حفظ النظام والمصلحة العامة [التأديبات الصلاحية]، ولا تنطوي أحكام العقل على مثل هذا التوقف» (انظر: أبو القاسم علي دوست، فقه وعقل: ٢١٩، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ واندیشه إسلامي، ط٤، طهران، ١٣٨٦هـ.ش). يبدو أنه لا وجه لاختصاص المشهورات بالمعنى الأخصّ بالتأديبات الصلاحية، واليقينيات بالبديهيات الأولية، وإخراج سائر أقسامها، وسوف نذكر الدليل على ذلك لاحقاً.
- (٢٠) الصدر، دروس في علم الأصول ١: ٩٨.
- (٢١) انظر: محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ١٩١، المجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام)، ط٢، قم، ١٤١٨هـ.
- (٢٢) انظر: المظفر، أصول الفقه ٢: ١٧١. لم نعثر على نصّ التعريف في موضع الإحالة، المعربّ.
- (٢٣) جديرٌ بالذكر أن ذكر موارد تطبيق «بناء العقلاء» من قِبَل الفقهاء والأصوليين في جميع مواضع هذه المقالة لا يدلّ على قبول كاتبها بوجود مثل هذا البناء من قِبَل العقلاء في الموارد المذكورة.
- (٢٤) انظر: المظفر، أصول الفقه ٢: ١٤٧.
- (٢٥) انظر: الطباطبائي اليزدي، حاشية المكاسب ٢: ٣٧٢، حاشية السيد الكلبيكاني.
- (٢٦) النائيني، أجود التقريرات (المقرر: السيد أبو القاسم الخوئي) ٢: ١٠٥.
- (٢٧) التبريزي، أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٧٠.
- (٢٨) النائيني، فوائد الأصول (المقرر: محمد علي الكاظمي) ٤: ٦٠٢ - ٦٠٣، جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية في قم، ط١، قم، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٢٩) محمد آل بحر العلوم، بلغة الفقيه ٣: ٣٠٨، منشورات مكتبة الصادق، ط٤، طهران، ١٤٠٣هـ.
- (٣٠) الأنصاري، كتاب المكاسب ٣: ٤٠.
- (٣١) الخميني، كتاب البيع ١: ٨٩، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، طهران.
- (٣٢) عادل ساريخاني، جاسوسي وخيانة به كشور (التجسس وخيانة الوطن): ٢٩٥، مركز انتشارات
١٩٠. **الإجتهد والتجديد** - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ

- دفتري تبليغات إسلامي، ط ١، قم، ١٣٧٨ هـ. ش. (مصدر فارسي).
- (٣٣) حسن البجنوردي، القواعد الفقهية ٥: ٢٠٢، نشر الهادي، ط ١، قم، ١٤١٩ هـ.
- (٣٤) أبو القاسم علي دوست، فقه وعُرف: ٢٠٦.
- (٣٥) المصدر نفسه. إن جميع ما نُسب إلى المحقق الإصفهاني في الفقرتين التاسعة والعاشر موضع تأمل بالنسبة إلى كاتب هذه المقالة. انظر: محمد حسين الإصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢: ٤١ فما بعد؛ ٣١١ فما بعد، دار سيد الشهداء، ط ١، قم، ١٣٧٤ هـ. ش.
- (٣٦) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٨.
- (٣٧) الأشثاني، بحر الفوائد في شرح الفرائد ١: ١٦.
- (٣٨) التبريزي، أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٥٩.
- (٣٩) الخميني، الرسائل ١: ٣٢٠، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، ط ١، قم، ١٤١٠ هـ.
- (٤٠) رضا الهمداني، مصباح الفقيه ٤: ٦٦، مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث، ط ١، قم، ١٤١٦ هـ.. وانظر على سبيل المثال مصادر أخرى، من قبيل: أبو القاسم الخوئي، المستند في شرح العروة الوثقى / كتاب الإجارة (المقرر: مرتضى البروجردي): ٣٤٧؛ أبو الفضل النجم آبادي، الرسائل الفقهية (تقارير: المحقق النائيني والمحقق العراقي): ٦١٧، انتشارات مؤسسه معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام، ط ١، ١٤٢١ هـ؛ محمد رضا المظفر، حاشية المظفر على المكاسب ٢: ١٠، تحقيق: الشيخ جعفر كوثراني؛ عبد الحسين اللاري، التعليقة على المكاسب ١: ٥٠١، مؤسسة المعارف الإسلامية، ط ١، قم، ١٤١٨ هـ؛ الخميني، تهذيب الأصول (المقرر: جعفر السبحاني) ٢: ١٦٦، دار الفكر، ط ١، قم، ١٣٨٢ هـ. ش؛ النائيني، منية الطالب في حاشية المكاسب (المقرر: موسى الخوانساري) ٢: ٧٥، المكتبة المحمدية، ط ١، طهران، ١٣٧٣ هـ. ش. قارن ذلك بكلام السيد الخوئي في مصباح الفقاهة (المقرر: محمد علي التوحيد) ٦: ٣٠٦، وغيره. ولا حظ أيضاً تعريف الشيخ المظفر لبناء العقل.
- (٤١) الرؤية هنا إلى مفردة «العقل» في تركيب العبارة. وليس المراد نفي المعنى الثاني من «بناء العقل»، الذي سنأتي على ذكره لاحقاً، وإن كانت دعوى مجازية المعنى الثاني لبناء العقل ليست جزافاً.
- (٤٢) انظر: الحديد: ٢٥.
- (٤٣) دقق في هذه العبارة: «قد أجمع العقل كافة على تحريم الغصب» (الحلي، تحرير الأحكام ٤: ٥٢٠)، «ما اتفقت عليه آراء العقل [...] حرمة الأمور الخمسة [...] قتل النفس المحترمة بغير حق، والزنا، والظلم، والسرقة، وترك الصنائع التي يتوقف عليها حفظ النظام» (السبزواري، مهذب الأحكام ٢٧: ٢٦٦)، «جميع العقل يستقبحون الكذب ويستكروونه ويتجنبون منه ويلومون فاعله» (محمد الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٤٤٢، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ط ١، قم، ١٢٩٦ هـ)، «يجب بحكم العقل والعقل والشرع وأداء الدين» (الخميني، البيع: ٣٤٩). كما صرح الحكماء بأن قضايا من قبيل: «سلب مال الإنسان قبيح»، «الكذب قبيح»، هي من قبيل: المشهورات بالمعنى الأخص. (انظر على سبيل المثال: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: ٣٦، دار البلاغة، ط ١، قم، ١٣٧٥ هـ. ش).
- (٤٤) أبو القاسم علي دوست، فقه وعُرف: ١٠٥.
- (٤٥) لم يتمكن كاتب السطور من الحصول على مثال من سيرة العقل لـ «القضايا التحليلية» و«البدهييات الأولية» و«المتواترات». ومن ذلك مثلاً أننا إذا اعتبرنا قضية «حسن الحذر والعمل

بالاحتياط» من البديهيّات الأولى فبالالتفات إلى كثرة الخسائر الناجمة من الحوادث المروية، أو المترتبة على الإدمان، وحالات الطلاق، والسجناء، وما إلى ذلك، لا يمكن لنا إثبات سيرة العقلاء على أساسها. كما أن أمثلة من قبيل: سيرة العقلاء في الاستفادة من الظرف والوعاء الأكبر للمظروف الأصغر وما إلى ذلك لا يبدو مقنعاً جداً؛ حيث إن المتيقّن في المتواترات بشأن صدق المخبرين لا ربط له ببناء العقلاء. وعليه يبدو أنه لا يمكن اعتبار القضايا التحليلية والبديهيّات الأولى والمتواترات منشأ لبناء العقلاء. ولكن هناك أبنية للعقلاء منشأها «التجربيات» و«المشاهدات»، من قبيل: رعاية قوانين الانقباض والانبساط في الأدوات (التجربيات)، والزواج (الوجدانيات)، والاستفادة من وسائل وأجهزة التدفئة والتبريد، من قبيل: المدفئات والمبردات (المحسوسات). وعلى أي حال يبدو أنه حتى إذا كانت هناك أبنية للعقلاء ناشئة من حكم العقل، ولا يكون حكمها الشرعي واضحاً، فإن الاستفادة الاستقلالية من بناء العقلاء في إثبات حكمه الشرعي لن تكون له موضوعية.

(٤٦) لاحظ التعريفات المتقدمة لـ «بناء العقلاء»، ودقق أيضاً في تعابير من قبيل: «لا معنى للبناء العقلاني إلا العمل» (الإصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية ٣: ٣٣، دار سيد الشهداء، ط١، قم، ١٣٧٤هـ.ش)، و«ضرورة أن بناء العقلاء عملي» (مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٣: ٩٩، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١، قم، ١٤١٨هـ)، و«ولا يمكننا إحراز بناء العقلاء في هذه المسألة؛ لعدم تعارفها بينهم حتى نرى سيرتهم فيها» (الخميني، كتاب البيع: ٥٢٨). (٤٧) إن مفردة «العقلاء» و«الناس» في هذه التعاريف من الجمع المحلّ ب (ال)، وهي من الصيغ الدالة على العموم.

(٤٨) النائيني، كتاب الصلاة ١: ٣٣١، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤١١هـ. (٤٩) الصدر، مباحث الأصول (تقرير: السيد كاظم الحائري): ٩٧. (٥٠) انظر على سبيل المثال: الخوئي، مصباح الفقاهة (المقرر: محمد علي التوحيد) ٦: ٣١٣؛ ٧: ٥٣، ٧٦؛ الخميني، الاجتهاد والتقليد: ٦٣، ٨١. (٥١) انظر: الصدر، مباحث الأصول (تقرير: السيد كاظم الحائري) ٤: ٢٣٤. (٥٢) انظر: الخميني، الرسائل ٢: ١٥٧ - ١٥٨؛ الخوئي، مصباح الفقاهة (المقرر: محمد علي التوحيد) ٦: ٣١٣؛ ٧: ٥٣، ٧٦. (٥٣) انظر: محمد جعفر جعفري لنكرودي، دانشنامه حقوقی ٢: ٦٠، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٧٦هـ.ش.

(٥٤) انظر: تعريف السيد الشهيد الصدر. يبدو أن اشتراط هذا الشرط يأتي في سياق إخراج سيرة المسلمين، وفي هذه الحالة يكون المراد من «الدين» هو الإسلام. وعلى أي حال إذا كانت الأديان الأخرى سبباً في تبلور بناء عند العقلاء لا يمكن اعتباره جزءاً من سيرة المسلمين. (٥٥) انظر: تعريف السيد الحكيم.

(٥٦) انظر: محمد حسين الطباطبائي، حاشية الكفاية ٢: ٢٠٥، بنياد علمي وفكر علامه طباطبائي، ط١، قم.

(٥٧) انظر: النائيني، أجود التقريرات (المقرر: السيد أبو القاسم الخوئي) ٢: ٣٥٨.

(٥٨) انظر: الصدر، مباحث الأصول (تقرير: السيد كاظم الحائري): ١٠٢ - ١١٨.

(٥٩) أبو القاسم علي دوست، فقه وعرف: ٤٣٩. (بتصرف يسير).

- (٦٠) النائيني، فوائد الأصول (المقرّر: محمد علي الكاظمي) ٤: ٣٣٢.
- (٦١) محمد الروحاني، منتقى الأصول (تقرير: السيد عبد الصاحب الحكيم) ٢: ٣٨٨، مكتب السيد محمد الحسيني الروحاني، ط١، قم، ١٤١٣هـ [قارن ذلك ب: الخوئي، محاضرات في أصول الفقه (المقرّر: محمد إسحاق الفيض) ٣: ٧٨، دار الهادي للطبوعات، ط٤، قم، ١٤١٧هـ].
- (٦٢) انظر على سبيل المثال: محمد رضا الكلبايكاني، إفاضة العوائد ٢: ٥٩ (الهامش)، دار القرآن الكريم، ط٢، قم، ١٤١٠هـ؛ الخميني، كتاب الطهارة ١: ٥٢؛ النائيني، أجود التقريرات (المقرّر: السيد أبو القاسم الخوئي) ٢: ٤٨٣؛ الخميني، أنوار الهداية في التعليق على الكفاية ١: ٢٤١، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط٢، قم، ١٤١٥هـ؛ الخوئي، المستند في شرح العروة الوثقى / كتاب الإجارة (المقرّر: مرتضى البروجردي) ٤٥٩.
- (٦٣) انظر على سبيل المثال في الأصول: الخميني، الرسائل ١: ٢٥٨؛ الخوئي، محاضرات في أصول الفقه (المقرّر: محمد إسحاق الفيض) ٣: ٧٨. وفي الفقه: الخراساني، حاشية المكاسب: ١٢؛ محمد هادي الميلاني، محاضرات في فقه الإمامية (صلاة المسافر وقاعدتي الصحة واليد): ٤١٤، مؤسسة مطبوعات ومنشورات جامعة فردوسي، ط١، مشهد، ١٣٩٥هـ.
- (٦٤) انظر على سبيل المثال في الأصول: الخراساني، كفاية الأصول: ٢٢٢؛ الخميني، أنوار الهداية في التعليق على الكفاية ٢: ٤١٧؛ الخوئي، دراسات في علم الأصول (المقرّر: السيد علي الهاشمي) ١: ٣٨٣، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي على مذهب أهل البيت (عليه السلام)، ط١، قم، ١٤١٩هـ. وفي الفقه: محمد الفشاركي، الرسائل الفشاركية: ٢٣٣ - ٢٣٤، مؤسسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤١٣هـ؛ الخوئي، المستند في شرح العروة الوثقى / كتاب الإجارة (المقرّر: مرتضى البروجردي): ٣٤٧.
- (٦٥) انظر على سبيل المثال: النائيني، أجود التقريرات (المقرّر: السيد أبو القاسم الخوئي) ١: ٥٢٩؛ الخوئي، فقه الشيعة ٦: ١٦١.
- (٦٦) انظر على سبيل المثال: محمد آل بحر العلوم، بلغة الفقيه ٣: ٣٣٨ - ٣٤٤ [ولا سيما ص ٣٤٢]؛ ناصر مكارم الشيرازي، قواعد فقهية ١: ١١٩ - ١٢٠، مدرسة الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام)، ط٣، قم، ١٤١١هـ؛ وغيرهما.
- (٦٧) انظر على سبيل المثال: رضا الهمداني، مصباح الفقيه ٤: ٦٧ - ٦٨؛ مصطفى الخميني، تحريرات في الأصول ٥: ٢٨٥ - ٢٨٦.
- (٦٨) انظر: ضياء الدين العراقي، كتاب القضاء (المقرّر: أبو الفضل نجم آبادي): ٣٢، مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا (عليه السلام)، ط١، قم، ١٤٢١هـ.
- (٦٩) جدير بالذكر أن أغلب هذه الأساليب والأساليب الأخرى في علوم من قبيل: «الإنثروبولوجيا الثقافية» [فرع من علم الاجتماع]، و«علم النفس الاجتماعي»، يتمّ التدقيق فيها والاستفادة منها. ويجب التدقيق في أن العلماء والمختصين في هذه العلوم يستفيدون من هذه الأساليب بطريقة أخرى. ومن هنا يقترح على الباحثين والمختصين في علم الفقه والأصول العمل على تنقيح وتشذيب هذه الأساليب؛ بغية توظيفها.
- (٧٠) انظر: الآشتياني، بحر الفوائد في شرح الفرائد ٣: ١٩٢؛ الطباطبائي اليزدي، حاشية المكاسب ٢: ١٢٨ [الكلام المنقول هو المراد في كلا الموردين]، وغيرهما.
- (٧١) انظر: الآشتياني والطباطبائي اليزدي في الهامش السابق [نقدهما للكلام المنقول]؛ حسين علي

- المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٢: ١٠٢، انتشارات تفكر، قم، ١٤٠٩هـ.
- (٧٢) انظر: أبو القاسم علي دوست، فقه وعقل: ٢٢٠، وانظر أيضاً: ٢١٧ (الهامش ٤): محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٦: ٣١٧، مؤسّسة المنار، ط١، قم، ١٤١٤هـ.
- (٧٣) حيث تمّ في أصول الفقه إشباع البحث حول حاجة بناء العقلاء إلى إمضاء الشارع أو إثبات عدم ردعه أو عدم إثبات ردعه لم نجد حاجةً لبحث هذا الأمر في هذه المقالة؛ رعاية للاختصار.
- (٧٤) انظر: المظفر، المنطق: ٣٤٢.
- (٧٥) انظر: أبو القاسم علي دوست، فقه ومصلحت: ١٢٦ - ١٢٧، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ وأندیشه إسلامي، ط١، طهران، ١٣٨٨هـ.ش.
- (٧٦) انظر: نهج البلاغة، الحكمة رقم ٢٥٢؛ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٥٦٨، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط٢، قم، ١٤١٣هـ.
- (٧٧) انظر: الرعد: ١٧؛ الحديد: ٢٥؛ البقرة: ٢١٩؛ الحج: ٢٨؛ الأعراف: ٥٦، ٨٥، وغيرها.
- (٧٨) انظر: الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٢: ٥٠، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ط٣، طهران، ١٣٧٨هـ؛ المحقق الحلّي، شرائع الإسلام ١: ٣٠٣.
- (٧٩) انظر: ابن فهد الحلّي، المهذب البارع في شرح المختصر النافع ٢: ٢٩٨، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤٠٧هـ.
- (٨٠) انظر: العلامة الحلّي، تذكرة الفقهاء: ٣٥٥ - ٣٥٦، مؤسّسة آل البيت، ط١، قم.
- (٨١) انظر: الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٦: ٢٩٢؛ العلامة الحلّي، تذكرة الفقهاء: ٣٥٥ القديمة).
- (٨٢) انظر: الطوسي، الخلاف ٣: ٥٢٨ - ٥٢٩، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط١، قم، ١٤٠٧هـ.
- (٨٣) انظر: العلامة الحلّي، المعتبر ٢: ٦٣٦.
- (٨٤) انظر: الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٢: ٢٧.
- (٨٥) انظر: العلامة الحلّي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ٢: ١٧٨، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، ١٤٢٠هـ؛ العلامة الحلّي، تذكرة الفقهاء ٩: ٢٠٣ - ٢٠٤.
- (٨٦) انظر: العلامة الحلّي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، ٥: ٥٤٠.
- وفي جميع الموارد المتقدمة تتمّ رعاية مصلحة عامّة المسلمين، وليس مصلحة عامّة البشر، وبذلك تكون أخصّ من المدعى، ولكن لا بأس بذكرها كمؤيّدات.

القبض والبسط النظري للفقهاء

. القسم الأول .

د. أبو القاسم فنائي^(*)

ترجمة: حسن الهاشمي

لو فكر كل واحد منا على نمط واحد لما فكر أي واحد منا. (فولتير ليبمان).

١- مدخل

بحثنا في موضع آخر طرق الحل التقليدية المقترحة لتحسين قابلية وفاعلية الفقه في مواجهة تحديات العصر الجديد، ولم يكن أي منها ناجعاً وتاماً. وكما ذكرنا فإن عدم جدوائية وعدم تمامية هذه الحلول إنما تنشأ عن أنها تأخذ العقلانية الفقهية القائمة أمراً مفروضاً عنه، حيث يقوم التصور على أنها خالية من كل عيب أو نقص أو شائبة. وقد أمطنا اللثام عن بعض أهم نقاط الضعف التي تعاني منها العقلانية الفقهية الراهنة. ونرى أن العلاج الصحيح في هذا الشأن يكمن في العودة إلى العقلانية العرفية، وإعادة النظر في معايير العقلانية الفقهية، والعمل على تصحيحها في ظل العقلانية العرفية. وبعبارة أخرى: نرى أن المشكلة التي يواجهها الفقه في العصر الراهن تنبثق من المباني والقواعد المعرفية أو أخلاق الاجتهاد أو أخلاق التحقيق والبحث الفقهية، ومن هنا فإن حل هذه المشكلة رهناً بإصلاح تلك المباني والأخلاق. وهنا سوف نبحت في بعض الحلول الحديثة أيضاً. وإن من أهم هذه الحلول الهامة: «القبض والبسط النظري للفقهاء»، و«بسط تجربة الفقه النبوي»، و«الترجمة الثقافية

(*) أستاذ في جامعة المفيد، وأحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

لنصوص الدينية». إن هذه الحلول في الحقيقة مستفادة من ثلاث نظريات مختلفة، تمّ عرضها أو شرحها وبسطها من قبل بعض المفكرين الجُدد في الشأن الديني، وخاصة الدكتور عبد الكريم سروش. وبطبيعة الحال إن دائرة هذه النظريات أوسع من الدين بالمعنى الخاص للكلمة، بمعنى «الشريعة» و«الفقه»، وتشمل مجموع الدين والمعرفة الدينية، إلا أننا سوف نقتصر هنا على مجرد بحث نتائج تطبيق هذه النظريات على خصوص الفقه والشريعة. وسوف نبحت هذه النظريات الثلاث.

إن نظرية القبض والبسط النظري للشريعة، أو نظرية تكامل المعرفة الدينية، نظرية في مجال تحوّل أو تكامل المعرفة الدينية. منذ نشر مقالات القبض والبسط وحتى الآن تمّ نشر الكثير من الكتب والمقالات في نقد هذه النظرية. إن القبض والبسط نظرية بشرية، ولذلك فهي قابلة للنقد والإصلاح والتشذيب. وقد صرّح الدكتور سروش بأن هذه النظرية تشمل نفسها أيضاً؛ إذ يمكن أن تكون لهذه النظرية أفهام وتفسيرات مختلفة، وأن تكون لها إدراكات سطحية وعميقة وأكثر عمقاً^(١). إن لهذه النظرية فرضيات كثيرة، وإن دراستها بأجمعها يحتاج إلى متّسع لا يستوعبه هذا البحث. وسوف نسعى هنا في البداية إلى تقديم تقرير مختصر لهذه النظرية، ومن ثم نخوض في بيان بعض الملاحظات والانتقادات التي يمكن طرحها على هذه النظرية من وجهة نظرنا. إن نقدنا لنظرية القبض والبسط نقد متعاطف، فنحن في المجموع نوافق هذه النظرية، وفي الوقت نفسه نعتقد بأن هذه النظرية تشتمل على بعض موارد الغموض، فهي بحاجة إلى مزيد من الشرح والبسط والتتقيد والتكميل.

٢- إطلالة على نظرية القبض والبسط

لخصّ الدكتور سروش ادّعاء القبض والبسط في الأصول الثلاثة التالية:

١- إن الفهم (الصحيح أو السقيم) للشريعة مُستفادٌ ومُسْتَمَدٌّ بأجمعه من المعارف البشرية، ومتناسب معها. وإن بين المعرفة الدينية وغير الدينية تعاطياً وحواراً متواصلاً (أصل التزويد والتناسب).

٢- لو تعرّضت المعارف البشرية للقبض والبسط فإن فهمنا للشريعة، تبعاً لذلك،

سيتعرَّض للقبض والبسط أيضاً.

٣. تتعرَّض المعارف البشرية (فهم الإنسان للطبيعة والوجود والعلم والفلسفة) للتحوُّل والقبض والبسط (أصل التحوُّل)^(٢).

وفي هذا القسم سوف تكون لنا جولة سريعة على أهمِّ فرضيات وأركان نظرية القبض والبسط. إن لهذه النظرية - من وجهة نظرنا - «ذاتيات» و«عرضيات». ويبدو أن تفكيكها نافعٌ وضروري. لا نهدف في هذا المقام إلى بيان صورة جامعة وكاملة لنظرية القبض والبسط، وإنما سنكتفي بشكل خاص بتلك الأبعاد والزوايا التي تبدو قابلةً للنقد من هذه النظرية، والتي تبدو بحاجةٍ إلى المزيد من الدراسة والبحث والتمحيص^(٣).

أ- الدافع من طرح نظرية القبض والبسط

إن دراسة الدافع الكامن وراء بيان نظرية ما تساعد على فهمها الصحيح أو الأفضل والأعمق؛ لأنَّ كلَّ نظرية يُراد منها حلَّ مسألةٍ، ولا شكَّ في أن إدراك تلك المسألة سوف يساعد على الفهم الصحيح أو الأفضل. من هنا فإن الخوض في دوافع طرح النظرية إذا كان من أجل الإدراك الصحيح أو الأفضل لن يستلزم ذلك الخلط بين «الدافع» و«الحكم» بشأن صحة وخطأ أو حُسن وقُبْح «الحكم» على أساس «الدافع» (مقام الفهم والتصور هو غير مقام الحكم والتصديق).

ذهب الدكتور سروش، من خلال إطلالته على المسيرة التاريخية لإحياء الدين في العالم الإسلامي، ودراسة النظريات الجديدة، إلى نتيجة مفادها أن المجدِّدين التقليديين كانوا يصدد إعادة الحياة لجوهر الدين، ورفع الدين إلى منزلته اللائقة، إلا أن الهمَّ الرئيس الذي يشغل بال المجدِّدين في عصر الحداثة يكمن في الجمع بين «الثابت» و«المتغيِّر»، أو على حدِّ تعبير إقبال اللاهوري: «التوفيق والمواءمة بين الخلود والتغيير»^(٤). يذهب الدكتور سروش إلى الاعتقاد بأنَّ المجدِّدين المعاصرين يواجهون مشكلةً كبيرة، وهي على حدِّ تعبيرنا عبارة عن: «مفارقة التجديد».

ويمكن تقرير مفارقة التجديد في إطار قضية شرطية منفصلة تقول: إما أن يكون الدين ناقصاً، وعندها يكون تجديده عبثاً، وإن إحياءه هو من شؤون الأنبياء،

وليس من شؤون المجددين، لأن وظيفة المجدد هي التفسير، دون التشريع؛ أو أن يكون كاملاً، فيكون تجديده وإحيائه في هذه الحالة من قبيل: السالبة بانتفاء الموضوع، وتبعاً لذلك لن يكون هناك من معنى معقول لمفهوم التجديد الديني.

إن دافع الدكتور سرروش من وراء طرح نظرية القبض والبسط في الحقيقة هو بيان الحل المناسب لهذه المفارقة؛ إذ يقول: «إن التوفيق بين الأبدية والتغيير، والمقدس وغير المقدس، والفصل بين الثابت والمتغير، والظرف والمظروف، وإحياء الاجتهاد، والعتور على الفقهاء المندفعين، وإحداث نقلة في الفقه وحفظ الروح وتغيير الصورة، والتوفيق بين الإسلام والعصر، والتأسيس لكلام جديد، كان ولا يزال غاية مطمح لعموم المصلحين. أقول: إن هذا التوفيق بحاجة إلى نظرية معرفية، وهذا هو ما يمكن لنظرية القبض والبسط النظري للشرعية أن تضعه بين أيدي المصلحين والمجددين بكل تواضع. إن الحلقة المفقودة في جهودهم تكمن في أنهم لم يكونوا يرون فرقاً بين الدين والمعرفة الدينية، ولم يكونوا يعتبرون المعرفة الدينية معرفة بشرية، كسائر المعارف الأخرى، وهذا الأمر هو الذي كان يؤدي بأحكامهم إلى الوقوع في مطبات التعارض أحياناً، أو أن يزوغ الحل المطلوب من بين أيديهم»^(٥).

وبعبارة أخرى: إن حل مفارقة التجديد رهناً بفصل «الدين» عن «المعرفة الدينية». ومن خلال هذا الفصل يمكن للمجددين أن يبينوا أن موضوع ودائرة التجديد المنشود لهم ليس هو ذات الدين، وإنما هو المعرفة الدينية، بمعنى أن المعرفة الدينية هي التي تتعرض للنقص والانحطاط، وتكون بحاجة إلى الإصلاح والتجديد والتكميل، وليس ذات الدين. إن الدين أمر مقدس وسماوي وثابت وأبدى ومنزه من العيب والنقص، أما المعرفة الدينية فهي أمر أرضي وبشري ومتغير وناقص، وبحاجة إلى تجديد وإعادة نظر وتشذيب وإصلاح مستمر.

وعليه فإن الإصلاح الديني لا يعني إصلاح ذات الدين، بل يعني إصلاح المعرفة الدينية. بيد أن إصلاح المعرفة الدينية إنما يكون معقولاً ومنطقياً فيما إذا اعتبرنا هذه المعرفة «ناقصة وغير خالصة وغير كافية ومتأثرة بالثقافات»، وباختصار: «بشرية» و«تاريخية»، وليست «مقدسة» و«ما فوق تاريخية»^(٦). إن المجددين، «وهم خبراء مخلصون في الشأن الديني، يرجحون فهماً للدين على فهم آخر (لا أنهم يرجحون كلمتهم على

كلمة الدين). ومن خلال القول بخلود الكتاب والسنة نجعل معرفتنا للدين متجددة ومتكاملة، والذي يكون ثابتاً هو الدين، وأما المتغير فهي معرفتنا الدينية، وهكذا تحدث الموازنة بين الأبدية والتغير^(٧).

ب - فصل «الدين» عن «المعرفة الدينية»

إن نقطة انطلاق نظرية القبض والبسط تبدأ من طرح «الفصل بين الدين والمعرفة الدينية». إن هذا الفصل يمثل أحد أهم مقدمات أو ذاتيات نظرية القبض والبسط. وقد عمد الدكتور سروش في فصل الدين عن المعرفة الدينية إلى التأكيد على اختلاف خصائص وآثار وعلامات هذين الأمرين^(٨).

وإن هذه الخصائص والآثار عبارة عن:

١. خلوّ الدين من الاختلاف والتعارض والتناقض، بينما المعرفة الدينية مفعمة بهذه الأمور.

٢. اشتمال الدين على كلّ ما هو حقّ، واختلاط المعرفة الدينية بالحقّ والباطل.

٣. اكتمال الدين، ونقصان المعرفة الدينية.

ينطلق الدكتور سروش من اختلاف الخصائص والآثار الدينية والمعرفة الدينية، وكون الدين ذا منشأ إلهيّ وقديسي، بينما مناشئ المعرفة الدينية بشرية بحثية، ليستنتج أن الدين «ثابت» والمعرفة الدينية «متغيرة»^(٩).

إن لاعتبار «الدين» و«المعرفة الدينية» شيئاً واحداً، وتسرية أحكام وآثار الدين إلى المعرفة الدينية، عللاً وأسباباً متنوعة، تناول الدكتور سروش بعضها في كتاب القبض والبسط بالدراسة والتحليل. ومن بينها يمكن الإشارة إلى الأمور التالية:

١. انعدام الرؤية التاريخية.

٢. العجز عن الرؤية الخارجية للدين والماوراءانية؛ بسبب الجهل بالمعرفة التاريخية.

٣. القول بالواقعية المجردة بفعل الفهم الخاطئ لطبيعة الحقيقة، والتشكيك، والنسبية، والواقعية، والبنية الإدراكية للإنسان، وآلية عمل القوة العاقلة.

٤. الفهم الخاطئ لحجية الظنون.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ١٩٩

٥. الغفلة عن هندسة وجغرافيا المعرفة.
 ٦. الفهم الخاطئ لصفاء وخلوص الفكر الديني.
 ٧. تجاهل الركن الخارجي من المعرفة الدينية، وإنكار سكوت الشريعة.
 ٨. الحتمية والاستبداد المعرفي.
- ولكن، مضافاً إلى هذه العناصر ذات الصبغة المعرفية، هناك عوامل أخرى أيضاً مؤثرة في هذا الشأن، هي أولاً وبالذات ذات صبغة «أنطولوجية»، بمعنى أنها تتحدث عن ذات الدين، وليس عن المعرفة الدينية، وإن كان الفهم الخاطئ لهذه الأمور يترك تأثيراً مباشراً على المعرفة الدينية للفرد. وإن بعض هذه العناصر على النحو التالي:

١. الفهم الخاطئ لكمال الدين وخلوده.
٢. الفهم الخاطئ للمساحة الدينية، واعتبارها مطلقة، وتقسيم كل شيء إلى: ديني؛ وغير ديني، أو إلى: إسلامي؛ وغير إسلامي.
٣. الفهم الخاطئ للخاتمية.
٤. الفهم الخاطئ للعصمة.
٥. الفهم الخاطئ لسرّ حاجة الإنسان إلى الدين.
٦. تجاهل الناحية البشرية والتاريخية من الدين وأولياء الدين.

ج - أنواع المعرفة

إن من بين المسائل الدخيلة في تصوّر وتصديق نظرية القبض والبسط التفكيك بين أنواع المعرفة. وإن هذا التفكيك يمثل في حقيقته واحداً من مبادئ أو مقدّمات نظرية القبض والبسط. وقد عمل الدكتور سروش على الفصل والتفكيك بين نوعين من أنواع المعرفة، وهما:

١. المعرفة السابقة.

٢. المعرفة اللاحقة.

إن هذين النوعين من المعرفة يختلفان عن بعضهما من جهاتٍ متعدّدة. يستخدم الدكتور سروش مصطلح المعرفة السابقة للإشارة إلى جانبٍ من «الميتافيزيقا» أو «ما

بعد الطبيعة»، التي يتمّ فيها بحث «وجود» و«ماهية» العلم، وطريقة ظهور التصوّرات والتصديقات في ذهن الإنسان. إن موضوع المعرفة السابقة هو العلم بمعنى الصورة الذهنية الموجودة في ذهن آحاد الأفراد. يمكن تسمية هذا النوع من المعرفة بـ «أنطولوجيا العلم» أو «ميتافيزيقا العلم». أما الحكماء والفلاسفة من المسلمين فيبحثون هذا النوع من المعرفة ضمن عنواني: «الوجود الذهني»؛ و«اتحاد العاقل والمعقول»، وأما في العالم الراهن فيتّم تداول هذه المباحث في «السيكولوجيا الإدراكية»^(١٠)، و«العلوم المعرفية»^(١١)، و«فلسفة الذهن»^(١٢).

إن الأسئلة المحورية التي تخضع لتحقيق هذا النوع من المعرفة عبارة عن: «هل العلم موجود في ذهننا؟»، أي «هل يمكن من الناحية الميتافيزيقية تقسيم الوجود إلى: وجود عيني؛ ووجود ذهني؟»، و«هل العلم جوهر أم عرض (كيفية نفسانية أو إضافية) أم هو فاقد للماهية أصلاً وفوق مقولة أو شكل من الوجود؟»، و«ما هي نسبة الوجود الذهني (المعلوم بالذات) إلى الشيء الخارجي (المعلوم بالعرض)؟»، أي «هل العلم بشيء يعني حضور ماهية ذلك الشيء في ذهن العالم، أم بمعنى حضور شبحه، أم بمعنى مجرد إقامة نسبة معه؟»^(١٣)، و«هل الصور الذهنية مجردة أم مادية؟»، و«ما هي النسبة القائمة بين العلم والعالم والمعلوم؟».

إن المعرفة السابقة تبحث كذلك في سيكولوجيا المعرفة، بمعنى كيفية ظهور وتبلور التصوّرات والتصديقات في الذهن أيضاً، وتعمل على إدراج المفاهيم الموجودة في الذهن ضمن مختلف المقولات^(١٤). إن اعتبار هذا النوع من المعرفة سابقاً يعني عدم وجود دور فيها لمعرفة «تاريخ العلم»، «علم الاجتماع المعرفي»؛ لأن التحقيق في مجال وجود وماهية العلم بالمعنى المذكور لا يتوقّف على الازدهار التاريخي للمعرفة، وتبلور الهوية القائمة والجماعية للعلم بفعل التعاطي بين العلماء. ومن هذه الناحية يمكن اعتبار هذا النوع من المعرفة نوع معرفة من الدرجة الأولى.

ومن ناحية أخرى فإن الدكتور سروش يستعمل مصطلح المعرفة اللاحقة للإشارة إلى جانب أو فرع من الفلسفة الحديثة، التي يُبحث فيها عن الهوية القائمة والجامعية للعلم، وربط الفروع العلمية المختلفة ببعضها، وبحث «هندسة» و«جغرافيا» المعرفة. إن هذا النوع من المعرفة يستند إلى «تاريخ العلم» تماماً، ويُعدّ من المعارف

الثانوية. إن المعرفة اللاحقة تمثل أحد أهم فروع الفلسفة التحليلية في الغرب، وليس لها سابقة في الفلسفة الإسلامية.

إن الموضوع الذي يُبحث في علم المعرفة اللاحقة ليس هو العلم بمعنى الصورة الذهنية، وإنما هو العلم بوصفه فرعاً علمياً يشمل مجموعة من آراء العلماء وأقوالهم الصحيحة والباطلة، وهي هويّة جماعية قائمة ومستقلة عن آحاد العلماء^(١٥). في هذا النوع من المعرفة يُعدّ الرجوع إلى تاريخ العلم والتحقيق في مجال سلوك العلماء وأسلوبهم في الأخذ والعطاء ضرورة حيوية؛ لأن هذا النوع من المعرفة مسبوق بالتحقق العيني للفرع العلمي مورد البحث، بمعنى أنه لولا الولادة والنمو التاريخي للفرع العلمي ستكون المعرفة اللاحقة النازرة له سائلة بانتفاء الموضوع^(١٦). يُضاف إلى ذلك أن بعض فلاسفة العلم يذهبون إلى القول بأن المعرفة اللاحقة إنما هي في الحقيقة إصلاح عقلائي لتاريخ العلم.

تكمن أهميّة الفصل والتفكيك بين هذين النوعين من المعرفة أولاً: في أن نظرية القبض والبسط ترتبط بدائرة المعرفة اللاحقة. وثانياً: لا يمكن الحكم بشأن صحة أو خطأ هذه النظرية من خلال ما قاله الحكماء والفلاسفة المسلمون في مجال المعرفة اللاحقة. إن موضوع نظرية القبض والبسط هو المعرفة الدينية بوصفها فرعاً من فروع المعرفة، وليس آحاد القضايا المتعلقة بالمعرفة الدينية، ولا حتى مجموع الآراء الحقّة أو الآراء الحقّة والباطلة المقبولة لعالم ديني بعينه. إن المراد من المعرفة الدينية في نظرية القبض والبسط معرفة ممنهجة ومضبوطة لها هويّة قائمة وجماعية، وهي خليط من القضايا الصادقة والكاذبة. إن نظرية القبض والبسط ناظرة إلى «هندسة» و«جغرافيا» هذه المعرفة، وتعمل على فحص وبيان الربط والنسبة القائمة بين هذا الفرع من المعرفة وسائر فروع المعرفة الأخرى.

أما التفكيك والفصل الهام الآخر الذي يتعيّن علينا الإشارة إليه هنا فهو عبارة عن: فصل «العلم في مقام التعريف» أو «العلم كما يجب أن يكون» عن «العلم في مقام التحقق» أو «العلم كما هو». إن العلم في مقام التعريف (أو مقام الوجوب) يتمتع بالخصائص التالية: «كامل»، و«حقّ محض»، و«خالص» (مجموعة من القضايا الصادقة). وعلى هذا الأساس فإن العلم في مقام التعريف - كسائر الأمور الكاملة

● القبض والبسط النظري للفقه / القسم الأول

الأخرى - لا يقبل التحوُّل والتكامل، أما العلم في مقام التحقق (أو مقام الكينونة) فهو شيء «ناقص»، و«غير خالص» (خليط من الحقِّ والباطل)، و«تاريخي»، وهو في حالة من التحوُّل والتكامل المستمر. والمعرفة الدينية لا تستثنى من هذه القاعدة. بالالتفات إلى هذا التفكيك يمكن القول: إن موضوع نظرية القبض والبسط معرفة دينية في مقام التحقق، وليست معرفة دينية في مقام التعريف^(١٧).

وبالإضافة إلى هذا فإن الدكتور سروش يفصل بين «مقام الحكم»^(١٨) و«مقام الكشف»^(١٩) أو «مقام الجمع»^(٢٠). إن هذين المقامين موجودان في جميع فروع المعرفة. وإن المراد من أسلوب التحقيق في فرعٍ علميٍّ إنما هو في الحقيقة أسلوب التبرير أو الحكم والتقييم، وليس أسلوب جمع المواد الخام والمعطيات والنظريات. «إن إحدى ملاكات التكامل في أيِّ معرفة التكامل في أساليب أحكامها»^(٢١). وعلى أيِّ حال إن الارتباط المعرفي للعلوم لا ينحصر بمقام الحكم، وإن مختلف فروع المعرفة تتعاطى فيما بينها في مقام الكشف والجمع.

د - أركان نظرية القبض والبسط

إن لنظرية القبض والبسط ثلاثة أركان رئيسة، وهي:

١- التوصيف.

٢- التفسير.

٣- التوصية.

إن ركن التوصيف يُثبت، من خلال الاستناد إلى الشواهد التاريخية المفصلة، أن المعرفة الدينية طوال تاريخها كانت في حالة قبضٍ وبسط، وتحوُّل وتكامل. وأما ركن التفسير فيسعى إلى استكناه سرِّ هذا التحوُّل والتكامل؛ ليقدم تفسيراً معرفياً لهذه الظاهرة. وبالتالي فإن الركن الثالث من هذه النظرية، وهو ركن التوصية، يقترح على المختصين والباحثين في الشأن الديني - انطلاقاً من ذلك التفسير - أنهم إذا أرادوا تنقيح وتكميل وعصرنة معرفتهم الدينية فعليهم شحذ الهمم من أجل تنقيح وتكميل وعصرنة المعلومات الماورادية.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢٠٣

١- ركن التوصيف

لقد تمّ شرح وبيان ركن التوصيف من نظرية القبض والبسط بالحدّ الكافي. وهناك من الناقدين مَنْ خالف القبض والبسط على ما ادّعاه الدكتور سرّوش «برمته» في باب تحوّل المعرفة الدينية، أي إن هؤلاء رفضوا توصيفه لتاريخ المعرفة الدينية؛ إذ يرون أنه بالإمكان إثبات أن بعض أجزاء المعرفة الدينية (القطعيّات) قد بقيت ثابتة طوال التاريخ، وهذا يُمثّل من وجهة نظرهم شاهداً نقضياً على تعميميّة ركن التوصيف من نظرية القبض والبسط.

بيد أن الدكتور سرّوش يجيب عن هذا الإشكال بجوابين:

الأوّل: إن الهدف الرئيس من نظرية القبض والبسط يكمن في بيان استناد وتبعية المعرفة الدينية للمعرفة غير الدينية، بمعنى أن المدعى الجوهرية لهذه النظرية عبارة عن أن المعرفة الدينية بشقيها (الثابت والمتغيّر) تابعة في ثباتها وتغيّرها لثبات وتغيّر المعارف غير الدينية. وعليه فإن بقاء جزء من المعرفة الدينية على ثباته - لو سلّمنا به - لا ينقض ما تدّعيه نظرية القبض والبسط؛ لأن ثبات فهم الدين لا يدلّ على استقلال واكتفاء المعرفة الدينية بذاتها، وعدم حاجتها إلى المبادئ الخارجية^(٢٢). إن الخير المعرفي يفسّر سبب ثبات وتحوّل المعرفة، وليس بصدد إيجاد التحوّل في المعرفة، أو الحفاظ على ثباتها^(٢٣).

الثاني: إن المراد من التحوّل في الفهم ليس مجرد «الانتقال من الحقّانية إلى البطلان، أو من البطلان إلى الحقّانية»^(٢٤). وعلى هذا الأساس يمكن للقطعيّات والضروريات والبدهيّات الدينية والعلمية والرياضية والفلسفية أن تكون «ثابتة»، إلا أن «فهمنا» لها هو الذي يتعرّض للتغيّر والتحوّل. إن التأثير الذي يتركه تحوّل المعارف غير الدينية على المعرفة الدينية لا ينحصر في الإثبات (أو التأييد) والإبطال التصديقي، وإنما يشمل حتّى فهم وتصوّر الدعاوى الدينية أيضاً. وبعبارة أخرى: إن ثبات التصديق ينسجم مع تحوّل الفهم، وإن المراد من التحوّل في نظرية القبض والبسط هو الأعمّ من التحوّل التصديقي والتحوّل التصوّري. يمكن لنا أن نحصل على إدراكات سطحية وعميقة وأكثر عمقاً لقضية ما، وإن الإدراكات الطولية لمفردات قضية ما يمكن أن تجتمع مع ثبات تصديق تلك القضية. «إن الصدق والكذب ليس ذا مراتب، ولكنّ

يمكن لفهم كلٍّ من القضية الصادقة أو الكاذبة أن يكون ذا مراتب^(٢٥).

٢- ركن التفسير

إن ركن التفسير من نظرية القبض والبسط عبارة عن: إصلاح عقلانية تاريخ المعرفة الدينية. وفي هذا الجانب يسعى الدكتور سروش إلى اكتشاف منطق التحوّل والقبض والبسط في المعرفة الدينية، وأن يعمل من خلال عرض مختلف الشواهد والأدلة على تأييد هذا المدّعى القائل بأن ثبات وتحوّل المعرفة الدينية يستند بشكل كامل إلى ثبات وتحوّل المعارف والعلوم البشرية وغير الدينية. يذكر الدكتور سروش مختلف العلاقات والروابط القائمة بين مختلف أنواع المعرفة. إن الربط أمرٌ معقول ونظري، وليس محسوساً ولا مشهوداً، وإن إنكاره وتصديقه إنما يمكن في ظلّ النظرية والخلفية المعرفية. وعلى هذا الأساس لا يمكن إبطال دعوى الربط من خلال التمثيل بنماذج لا يكون ربطها مشهوداً. فلإبطال هذا المدّعى يجب إثبات عدم وجود ربط في تلك الموارد، أو عدم إمكان وجوده أصلاً^(٢٦). إن مجرد «عدم رؤية» الربط لا يصلح دليلاً لإثبات هذا المدّعى القائل بـ «عدم وجود الربط».

يُضاف إلى ذلك أن ربط أمرين ببعضهما لا ينحصر بالربط الثبوتي (العَلِّي والمعلولي) والربط الإنتاجي (القياسي - المنطقي). وإن تمايز موضوعات العلوم من بعضها ووجود الحائل المنطقي بين مختلف فروع المعرفة لا ينفي وجود أنواع الروابط المعرفية بين فرعين علميين.

أ- أنواع الارتباط بين مختلف فروع المعرفة

إن أحد أهمّ العلاقات القائمة بين مختلف العلوم عبارة عن: «المنهج المعرفي»، وهي علاقة غير قياسية، وغير منطقية، وتقع في مقام الإثبات، دون مقام الثبوت؛ فإن تصديق وتكذيب الدعاوى العلمية يقوم على مقدّمات معرفية، وهذه المقدّمات المعرفية مشتركة بين مختلف العلوم^(٢٧). إن هذا النوع من العلاقة والربط شبيهٌ بالعلاقة والربط القائم بين البضائع المتنوعة التي يتمّ وزنها بميزان واحد^(٢٨). فليس هناك أيّ علاقة أو نسبة ثبوتية وعينية أو قياسية - منطقية بين وزن البضائع المختلفة، وإن العلاقة والربط

الوحيد الذي يمكن أن ندّعيه هنا هو الربط المعرفي القائم بين علمنا بوزن البضاعة (أ)، وعلمنا بوزن البضاعة (ب) استناداً إلى ميزانٍ واحد. ليس هناك بين أوزان البضائع علاقة علّية ومعلولية، ولا يمكن من خلال القياس المنطقي أن نستنتج وزن البضاعة (ب) من خلال علمنا بوزن البضاعة (أ)، غير أن علمنا بوزن هاتين البضاعتين يستند إلى ميزانٍ واحد.

يرى الدكتور سروش أن تقسيم العلوم بحسب الموضوع ناظرٌ إلى مقام الثبوت، ومتعلّق بالمعرفة السابقة، في حين أن تقسيم العلوم بحسب الأسلوب ناظرٌ إلى مقام الإثبات، ومتعلّق بالمعرفة اللاحقة^(٢٩). وهنا يعمل الدكتور سروش على فصل العلوم الحقيقية عن العلوم الاعتبارية، ويقسم العلوم الحقيقية إلى ثلاثة أقسام: «تاريخية» «نقلية»؛ و«تجريبية» «استقرائية»؛ و«عقلية»^(٣٠). إن هذا التقسيم يأتي من حيث «أسلوب الحكم». إن وحدة الأسلوب تستوجب في مقام الإثبات أن ترتبط العلوم النقلية ببعضها، وأن ترتبط العلوم العقلية ببعضها، وأن ترتبط العلوم التجريبية ببعضها. «هناك ثلاثة موازين لقياس ثلاث مجموعات من المسائل. وإن أجزاء كلّ واحد من هذه المسائل ترتبط ببعضها بشكلٍ كامل؛ بسببٍ من وحدة المقياس»^(٣١).

إلا أن ارتباط العلوم ببعضها لا يقتصر على هذا المقدار، وإن العلوم النقلية والعقلية والتجريبية، رغم التمايز المعرفي فيما بينها، تتعاطى مع بعضها باستمرار^(٣٢). يمكن القول بمعنى من المعاني: إن جميع العلوم مرتبطة ببعضها من الناحية المعرفية. وإن هذا الترابط والاتحاد يتمّ عبر النظريات المعرفية الرابطة^(٣٣). إن من شأن المعرفة الرابطة أن «تنظر في العقل والحس والمنطق واللغة والمنهج والحقيقة واليقين والإدراك والمعرفة، وأن تحكم من خلال تلك النظريات بشأن مختلف المعارف البشرية، وموقع كلّ واحدةٍ منها، وبيان جنسها، وأصناف النّسب والتبادل القائم بينها، وحجم إظهارها للواقع، ومستوى الوثوق بها والاعتماد عليها»^(٣٤)، وهذا هو معنى «اندراج وتناغم المعارف البشرية تحت نظرية معرفية واحدة»^(٣٥).

إن الربط المعرفي بين العلوم، في عين كونه رباطاً «منطقياً»، ليس «إنتاجياً»، ولا «قياسياً»، بمعنى أن استنتاج قضية علمية من المقدمات الفلسفية الخالصة، وبالعكس، لا يزال مستحيلاً، وهكذا. وعلى هذا الأساس، وعلى الرغم من وجود

الحائل المنطقي بين فروع المعرفة المختلفة، يمكن من خلال تركيب مقدمات عقلية أو تجريبية مع مقدمات عقلية، أو بالعكس، التوصل إلى نتائج جديدة، تعتبر من الناحية المنطقية مبررة ومعتبرة، ولا تنقض الحائل المنطقي القائم بين الفروع المعرفية المختلفة. ومضافاً إلى ذلك هناك أنواع أخرى من التأثير والتأثر بين مختلف فروع المعرفة التي تمت دراستها وبحثها في القبض والبسط بالتفصيل.

إن للربط المعرفي أنواعاً مختلفة. وإن أحد هذه الأنواع هو الربط الإنتاجي - الاستهلاكي القائم بين العلوم «الاستهلاكية» والعلوم «الإنتاجية». في ظل هذا الربط يتم استهلاك بعض المقدمات التي يتم إثباتها في فرع من الفروع العلمية من قبل فرع آخر، وإن القضية التي تعتبر مسألة في علم تعتبر فرضية في علم آخر. وعليه؛ بالالتفات إلى هذه العلاقة والربط، يمكن تقسيم العلوم إلى قسمين: العلوم «المنتجة» (الولودة)؛ والعلوم «المستهلكة» (المستوعبة). وإن الارتباط والاتحاد بين العلوم المنتجة والعلوم المستهلكة يتم عبر ثلاث طرق. وبعبارة أخرى: يمكن لنا الفصل والتمييز بين ثلاثة أنواع من الإنتاجية وبين ثلاثة أنواع من الاستهلاكية:

النوع الأول: من طريق «توسيع دائرة الرؤية والتساؤل».

النوع الثاني: من طريق «توسيع وتضييق المعنى، وتوجيه فهم النصوص».

النوع الثالث: من طريق «فرض القيود، عبر تجاهل بعض الاحتمالات»^(٣٦).

النوع الآخر من الربط المعرفي هو الربط «الحواري». وهذا الربط هو ذات الربط القائم بين السؤال والجواب. يمكن لنا أن نقدم عدّة إجابات عن سؤال واحد، ففي الوقت الواحد يمكن أن نعطي لسؤال واحد إجابات مرتبطة، وفي الوقت نفسه مختلفة. هناك من العلوم ما كأنه يُجيب عن تساؤلات العلوم الأخرى، ولذلك فإن هذه العلوم تؤثر في بعضها من حيث القبض والبسط، دون أن يكون هناك ارتباط إنتاجي أو قياسي بينها^(٣٧).

النوع الآخر من الربط بين مختلف فروع المعرفة هو الربط من خلال إثارة المسائل. فالعلوم المختلفة تعمل على إثارة المسائل لبعضها الآخر. فإن تطوّر كل علم إلى حدٍّ ما رهنٌ بمواجهة ذلك العلم للمسائل الجديدة. وهذا غير الإجابة عن الأسئلة أو تلبية حاجة سائر العلوم. إلا أن المسائل الجديدة لا تنبثق من نفس العلم فقط^(٣٨).

وهناك نوعٌ خاص من الارتباط المعرفي يرى الدكتور سروش أنه قائمٌ بين القضايا العلمية التجريبية فقط. وطبقاً لهذا الارتباط تكون القضايا، التي تبدو بحسب الظاهر غير مرتبطة، مرتبطةً في الحقيقة، وتؤيد بعضها. إن هذا الارتباط يتمُّ بحثه في فلسفة العلم تحت عنوان «مفارقة التأييد»^(٣٩).

وأخيراً هناك نوعٌ آخر من الارتباط بين جميع العلوم، وهو النوع الذي يقوم على قاعدة امتناع التناقض، ولزوم رفع التعارض^(٤٠). إن اكتشاف مورد جديد، وهو المورد الذي يبدو بحسب الظاهر مبطلاً في واحدٍ من العلوم، من الممكن من الناحية المنطقية أن يسري إلى المبادئ البعيدة لذلك الفرع العلمي، والتي هي مبادئ لعلومٍ أخرى أيضاً، وقد يضطر العلماء؛ لرفع التعارض، إلى التصرف في المبادئ البعيدة لعلومهم. وبطبيعة الحال فإن «أصل المحافظة» يُعدّ واحداً من أركان المنهج العلمي، ولكن لإثبات وجود مثل هذا الربط يكفي أن نثبت أن إبطال المبادئ البعيدة والمشاركة بين تلك العلوم «ممكّن».

إن لجميع هذا الروابط طبيعةً معرفية، وليست من سنخ الروابط النفسية (تداعي المعاني)^(٤١). وإن كشف هذه الروابط إنما يتمُّ عبر «المشاهدات المعرفية». ولكي نصل إلى هذه المشاهدات نضطرُّ إلى النظر إلى الموضوع من «الزاوية المعرفية»^(٤٢). إن حجّة التجربة (الاستقراء) والقياس والتواتر (وخبير الواحد) آراء معرفية؛ حيث إن المقدمات المنهجية في كلّ علمٍ متقدّمة عليه، فإن علم المعرفة متقدّم على فروع المعرفة الأخرى (الأعمّ من العقلية والنقلية والتجريبية). هناك بين فروع مختلف المعرفة حوائل منطقية، إلا أن هذه الحوائل لا تبطل الارتباط المعرفي بين العلوم^(٤٣).

٣- ركن التوصية

إن الركن الثالث من أركان نظرية القبض والبسط عبارةٌ عن ركن التوصية. وبالمقارنة مع الركنين الآخرين، اللذين تمّ البحث عنهما في القبض والبسط بشكلٍ مشبع ومسهب، لم يتمّ البحث في ركن التوصية إلا بشكلٍ محدود جداً. وفي هذا الشأن يقول الدكتور سروش: لو قبلنا بأن فهم الدين يستند إلى المباني الخارجية، وأن

المعرفة الدينية تقوم على ركنين: داخلي؛ وخارجي، لا مندوحة لنا من القول بأن الفهم الصحيح للدين رهناً بتنقيح المبادئ الخارجية، بمعنى تنقيح مقدمات فهم الكتاب والسنة، والتي تؤخذ من خارج الدين، أي من العلم والفلسفة وما إلى ذلك، ويتم استهلاكها في المعرفة الدينية. إلا أن هذه التوصية لا تقوم على مغالطة «الوجوب» و«الكينونة»؛ لأن هذا الوجوب ليس «وجوباً» اعتبارياً، بل هو «وجوب» «منطقي» و«منهجي». وإن «الواجبات» من النوع الثاني تستتج من «الكينونات» الحقيقية^(٤٤).

هـ- تبرير نظرية القبض والبسط

وفي ما يلي حان الوقت كي نرى ما هو التبرير أو التبريرات التي يمكن لنا أن نسوقها لصالح نظرية القبض والبسط.

إن ركن التوصيف من نظرية القبض والبسط لا يمكن تبريره أو تأييده إلا من خلال الشواهد التاريخية. إلا أن الدكتور سروش يتمسك لإثبات ركن التفسير من هذه النظرية بمختلف الأدلة؛ إذ يقول: «إن الحوار المستمر بين مختلف أنواع المعارف البشرية - بما فيها المعرفة الدينية -، واستجابتها للمتغيرات الحاصلة في بعضها، ومشاركتها في إيجابيات وسلبيات بعضها، وتناغمها وانسجامها المتواصل، وباختصار: إن الهوية المشتركة للمعارف البشرية، أمرٌ قابل للتأييد والإثبات من الناحية المنطقية والاستقرائية»^(٤٥).

إن مراد الدكتور سروش من «التأييد المنطقي» هنا عبارة عن تأييد المدعى من خلال التمسك بالقواعد المنطقية. إن المعلومات والمعطيات الجديدة التي تدخل إلى الذهن تكون نسبتها إلى المعلومات السابقة على ثلاثة أنحاء مختلفة، وهي:

١. الإبطال والتعارض.

٢. التأييد.

٣. الحياد.

إن المعطيات المؤيدة للمعلومات السابقة تؤيدها على المستوى المنطقي. والمعطيات المعارضة (والمبطلّة) إما أن تستوجب رفع اليد عن المعلومات السابقة؛ أو أن تعمل على تغيير فهمها وتفسيرها. وهذا الأمر يقوم على أصلٍ منطقي، وهو الأصل القائل بامتناع

واستحالة التناقض.

وكما هو واضح فإن هذين الموردين إنما يؤيدان دعوى القبض والبسط على نحو «جزئي». وإن الدكتور سروش؛ لكي يثبت مدّعاء ونظريته بشكل كامل، مضطراً إلى إثبات أن المعطيات التي تبدو في ظاهرها حيادية إنما هي في واقعها مرتبطة بالمعلومات السابقة. ولكي يثبت هذا الارتباط يعتمد الدكتور سروش إلى الاستفادة من مفارقتين، وهما: «مفارقة التأييد»؛ و«مفارقة الرهان».

وفي ما يتعلق بمفارقة التأييد قال الدكتور سروش: «إن المنطق يعلمنا أن الحيادي ليس حيادياً، وإن فهمنا الراهن للأمور يترقّب على الدوام ما الذي سيقوله المستقبل»^(٤٦). وهذه المفارقة تقوم على قاعدة منطقية في باب عكس النقيض. تقول هذه القاعدة: من الناحية المنطقية «تكون القضايا الحملية مساوية (أو في قوة) عكس نقيضها»^(٤٧)، أي إن نفي وإثبات وتأييد كلّ شيء يعادل نفي وإثبات وتأييد الآخر. وحيث إن الأمثلة التي تبدو في ظاهرها حيادية وغير ذات صلة مصداقاً لعكس النقيض فإن تأييدها يكون تأييداً للقضية الأصل، والعكس كذلك أيضاً.

على سبيل المثال: إن عكس نقيض «كلّ ورقة خضراء» عبارة عن: «كل ما ليس أخضر ليس بورقة». وعليه فإن العثور على مصداق جديد للورقة الخضراء بحسب الظاهر لا ربط له بمعلوماتنا السابقة بشأن القضايا التي تتحدث عن «صفرة الأبقار» و«حمرة الأزهار» و«بياض الطيور» و«سواد الغريان»، ويبدو أنها حيادية بالنسبة إليها، بمعنى أنها بحسب الظاهر لا تؤيدها ولا تبطلها. بيد أن واقع الأمر ليس كذلك؛ لأن تأييد القضية القائلة: «كلّ ورقة خضراء» هو تأييد لعكس نقيضها القائل: «كلّ ما ليس أخضر ليس بورقة» أيضاً، وإن تأييد «كلّ غير أخضر غير ورقة» يُعدّ من الناحية المنطقية تأييداً للقضية القائلة: «كلّ بقرة صفراء»، و«كلّ حمامة بيضاء»، وما إلى ذلك، وهكذا العكس أيضاً.

وعليه فإن الأمور التي تبدو بحسب «الظاهر» غير ذات صلة هي في «الواقع» ذات صلة.

إن النتيجة التي يصل إليها الدكتور سروش من هذا البحث هي أن القضايا التي يتمّ تحقيقها في مختلف فروع العلوم التجريبية لها ارتباط خفي، وإن تأييد قضية

في واحد من العلوم التجريبية يؤدي إلى تأييد القضايا غير ذات الصلة بحسب الظاهر في سائر العلوم التجريبية.

كما يدعم الدكتور سروش هذا الادعاء من خلال التمسك بأصل العلية أيضاً؛ إذ يقول: إن أصل العلية يقول لنا: «إن سيرورة الورقة خضراء مرتبطٌ مئة بالمئة بصيرورة الأزهار حمراء، وصيرورة الأبقار صفراء، وصيرورة الطيور بيضاء، وصيرورة الغريبان سوداء»^(٤٨).

إن هذه العلاقة والارتباط من وجهة نظر الدكتور سروش إنما تقوم بين القضايا التجريبية فقط، والتي هي نوعٌ خاصٌ من القضايا الحقيقية، لا بين القضايا التجريبية وغير التجريبية (العقلية أو النقلية)، ولا بين القضايا الحقيقية والاعتبارية. وعلى هذا الأساس؛ لكي ينسحب هذا التأييد في خارج دائرة العلوم التجريبية إلى القبض والبسط أيضاً، يجب أن نضم إليها أنواعاً أخرى من الروابط المعرفية، وهي الروابط الموجودة بين جميع القضايا.

كما أن «مفارقة الرهان»، أو «أحجية الاستقراء الجديدة»، شاهدٌ آخر على كلفة وشمولية مدعى القبض والبسط. إن هذه المفارقة تثبت بدورها أن الأمور التي تبدو غير ذات صلة قد تصبح ذات صلة فيما بعد؛ لأن عدم الارتباط أمرٌ نسبي وغير ثابت؛ إذ يُحتمل أن يكون للعالم فصول مثل: فصول السنة، وإذا كان الأمر كذلك فإن القوانين التي تحكي عن هذه البنية ستكون فصلية أيضاً، وإن ما يُعتَبَر اليوم مصداقاً لمفهومٍ كلي، ومحكوماً لقانونٍ علمي، قد لا يكون كذلك في الفصول الأخرى، وهذا يعني حصول إدراكٍ جديد للعالم والإنسان. فعلى سبيل المثال: إن الحكم بأن «الورقة خضراء» و«الماء سائل» ناشئٌ عن استمرار وتواصل فصل الصيف، وإن انقضاء هذا الفصل وحلول الشتاء سوف يحوّل الورقة التي كانت خضراء إلى صفراء، ويحوّل الماء الذي كان سائلاً إلى شيءٍ متجمدٍ^(٤٩).

أما الدليل الثالث الذي يسوقه الدكتور سروش؛ لإثبات ركن التفسير من القبض والبسط، فهو الأمثلة والنماذج التاريخية - الاستقرائية^(٥٠).

إلا أن التمسك بالنماذج التاريخية - الاستقرائية لتأييد وإثبات نظرية القبض والبسط يواجه الإشكال والغموض من جهتين:

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢١١

الأولى: إن الدكتور سرروش يرى أن معضلة الاستقراء غير قابلة للحل، وإن الاستقراء عقيم. وهذا يعني أننا لا نستطيع إثبات الأحكام الضرورية والكليّة من خلال الاستقراء^(٥١).

والثانية: ليس من المعلوم أصلاً أن تكون نظرية القبض والبسط نظريةً علمية أو نظرية فلسفية. أما في الحالة الأولى فإن ذكر الشواهد والأمثلة التاريخية - الاستقرائية غير مُجَرّد؛ فإنه بمجرّد العثور على مثال واحد مبطل يجب التخلّي عن هذه النظرية. وأما في الحالة الثانية فإن التمسك بمثل هذه الشواهد والأمثلة يُعدّ من الأساس أمراً اعتباطياً؛ لأنّ تأييد أو إثبات النظريات الفلسفية من هذا الطريق أمرٌ مستحيل.

يقول الدكتور سرروش في جوابه عن هذا الإشكال:

أولاً: إن أدنى ما تقدّمه لنا النماذج والأمثلة الاستقرائية هو أنها تضع بين أيدينا فرضية لم يتمّ إبطالها. وعليه ليست نظرية القبض والبسط فرضيةً غير باطلة فحسب، بل هناك شواهد لصالحها. و«إن أكثر المعلومات البشرية لا تعدو أن تكون مجرد فرضيات»^(٥٢). ويمكن القول في تأييد هذا الكلام: في الأساس لا وجود في مجال العلم لفرضية ثابتة على نحو القطع واليقين، بحيث يُعتَبَر الشك والترديد بشأنها ضرباً من المحال. وإن الأسلوب العلمي يقتضي من العلماء في مثل هذه الحالة أن يعملوا من بين الفرضيات بما كان يتمتع بأفضل تفسير متوفّر لديهم، ما لم يتمّ الكشف عن فرضية أخرى، تخلو من نقاط ضعف وسلبات هذه الفرضية، أو تتمتع بمزايا أفضل منها. وفي ما نحن فيه يمكن القول: إن نظرية القبض والبسط أفضل فرضية وتفسير نمتلكه حالياً عن كيفية ارتباط الفروع المعرفية المختلفة، أو عن كيفية ارتباط المعرفة الدينية بسائر الفروع المعرفية الأخرى.

ولكن يردّ هنا إشكالٌ على هذا المدّعى؛ إذ يبدو أنه يتنافى مع المباني التي يذهب إليها الدكتور سرروش نفسه في مجال الاختلاف بين العلم والفلسفة، ومعيار الفصل بين المدّعات العلمية والمدّعات الفلسفية؛ إذ طبقاً لهذه المباني لا بدّ أولاً من إثبات أن القبض والبسط نظرية علمية؛ كي يمكن لنا أن نبلور مثل هذا الفهم بشأنها، في حين أن الأمر ليس كذلك؛ إذ إن القبض والبسط نظريةً معرفية أو فلسفية، وليس نظريةً علمية.

يُضاف إلى ذلك أن الدكتور سروش يدّعي بأن نظرية القبض والبسط «قابلةٌ للإبطال»، وأنه لو «قدّم شخصٌ مثلاً واحداً لفهم الكتاب والسنة لا يستند إلى المعلومات الخارجية (ولو مثلاً واحداً لا غير) فإن هذه النظرية ستكون باطلةً بطبيعة الحال»^(٥٣).

إلا أن هذا الادّعاء يبدو بدوّره متناقضاً أيضاً مع المباني التي يلتزم بها سماحته في ما يتعلّق بالفصل بين العلم والفلسفة.

كما يذكر الدكتور سروش دليلاً آخر على تمسّكه بالنماذج والأمثلة الاستقرائية لتأييد نظرية القبض والبسط. وطبقاً لهذا الدليل لا تُعدّ هذه الأمثلة والنماذج في الأساس استقرائية. يقول الدكتور سروش: «تعتبر كثرة النماذج... ذات موضوعية» في الاستقراء، و«إن الاستقراء عقيم؛ إذ لا وجود لنموذج خالص (أو الفرد بالذات بحسب المصطلح الفلسفي) في العالم». إلا أن النماذج المذكورة في القبض والبسط ليست نماذج استقرائية، بل هي نماذج خالصة أو من الفرد بالذات، وفي هذه الحالة يكفي نموذجٌ واحد لإثبات الحكم الكلّي. إن مشكلة الاستقراء تكمن في أننا لا نستطيع من خلاله الوصول إلى الفرد بالذات أو النموذج الخالص. وحيث إن كلّ فردٍ مصداقٌ للكثير من الكلّيات لا يمكن من طريق الاستقراء الكشف عن أن الخصوصية والتأثير المنشود «مستندٌ إلى أيّ واحد من تلك الكلّيات»، ولذلك لا يمكن تعميم حكم الفرد على الكلّي، ومن الكلّي إلى سائر الأفراد^(٥٤). يذهب الدكتور سروش إلى القول بأن العثور على الفرد بالذات في ما يتعلّق بالمعرفة وإن كان ممكناً في الرياضات والمنطق، ولكنه مستحيلٌ بالنسبة إلى العلوم التجريبية. يقول الدكتور سروش: «...ليس هناك أيّ وثوقٍ واطمئنان في ما يتعلّق بالأمر الطبيعي الخارجية، بحيث نستطيع التوصل إلى طبيعة الشيء. لا يمكن لأيّ شخص أن يدّعي أنه توصل إلى حقيقة الماء، أو أنه فهم حقيقة النور، حتّى إذا رأى أثراً في شعاع نور أمكن له القول بأن جميع الأشعة النورية لها ذات الأثر أيضاً. ليس لدينا طريق للتعرف على طبائع الأشياء، ولكن عندما نكون نحن الصانعين فإن الوقوف على ماهية شيء سوف يكون أيسر، كما هو الحال بالنسبة إلى الفنّ والصناعة وما إلى ذلك، أو في بعض العلوم التي هي عقليةٌ مَحْضَةٌ، أو التي تعود في نهاية المطاف إلى ظواهر تكرار المعاني.

فعندما نرسم مثلاً لا نعني به مثلاً بعينه (وعلى حدّ تعبير باركلي: إنه خاصٌّ ننظر إليه بنظرةٍ عامّةٍ)، بمعنى أننا إذا أثبتنا حكماً في هذا المثلث سيكون صادقاً بحقّ كلّ مثلث، وما ذلك إلّا لأننا لا نلاحظ في هذا المثلث سوى المثلثية (المثلث الخالص). وهذا إنما يكون بالنسبة إلى بعض الفنون، لا دائماً... وفي العلوم الطبيعية يتعدّر العثور على مثل هذا الفرد الخالص^(٥٥).

٣-دراسة ونقد نظرية القبض والبسط

في هذا العنوان نسعى إلى نقد نظرية القبض والبسط. بيدَ أننا لا نهدف من ذلك إلى إبطال هذه النظرية، وإنما غايتنا بسطها، وإزالة بعض الغموض عنها. ويبدو في الوقت الراهن أن هذه النظرية تمثّل أفضل تفسير لطبيعة المعرفة الدينية، وارتباطها ونسبتها إلى سائر الفروع المعرفية. وإن مسؤوليتنا العقلانية تقتضي منا الالتزام بها، ما لم نعثر على نظريةٍ أخرى، تشتمل على محاسنها، وتخلو من عيوبها.

أ- مفارقة الإصلاح

إذا كانت نظرية القبض والبسط ناظرةً إلى حلّ مفارقة التجديد - وهي كذلك - ففي هذه الحالة لن تكون بديلةً عن سائر النظريات الإصلاحية الأخرى، وإنما تكون متممةً لها، بمعنى أنها توفرّ المبنى والأرضية المعرفية لها، وتمكّن المصلحين الدينيين من الدفاع عن أعمالهم دفاعاً عقلانياً، وأن يخلصوا أذهانهم وأذهان مخاطبيهم من التشويش والاضطراب. وبطبيعة الحال فإن هذا الكلام لا يعني أن نظرية القبض والبسط منسجمة وقابلة للجمع مع كافّة النظريات الإصلاحية الأخرى. إنما الادّعاء أن هذه النظرية لا تغنينا عن النظريات الأخرى.

وعلى الرغم من ذلك يمكن لنا أن ندّعي أن نظرية القبض والبسط هي في وقتٍ واحد نظريةٌ معرفية، ونظريةٌ إصلاحية أيضاً.

فمن الناحية المعرفية تعتبر هذه النظرية هي «الحلقة المفقودة» لمساعي المصلحين الدينيين؛ لأن هؤلاء ما لم يتمكنوا من الفصل بين الدين والمعرفة الدينية، وما لم يعترفوا ببشرية وتاريخية المعرفة الدينية، وامتزاجها بالثقافات البشرية، وارتباطها

الوثيق بسائر الفروع المعرفية الأخرى، لن يتمكنوا من المضي في مشاريعهم الإصلاحية قُدماً، بل إن أصل الإصلاح الديني بمعزل عن هذه النظرية سيكون عرضةً للتشكيك^(٥٦).

إلا أن نظرية القبض والبسط في الوقت نفسه نظرية إصلاحية؛ لأن عدم فصل الدين عن المعرفة الدينية يعني سريان الأوصاف الدينية إلى المعرفة الدينية، وتوهم استقلال المعرفة الدينية عن سائر المعارف البشرية، والغفلة عن الركن الخارجي لفهم الدين، مما يُعدّ في حدّ ذاته من أهم الآفات التي تطل الفکر الديني. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن الإصلاح المنشود لنظرية القبض والبسط تتقدّم على سائر أنواع الإصلاح في المجتمع الديني. وإن من بين الأدلة التي يمكن إقامتها لصالح هذا التقدّم أن الآفات المذكورة لا تقتصر على جمهور المؤمنين فحسب، بل تطل حتى المصلحين والمجدّدين الدينيين بشكلٍ وآخر.

وعلى أيّ حال، وكما تقدّم، فإن إصلاح المجتمع الديني لا يبدو ممكناً إلا من خلال الإصلاح الديني، وإن الإصلاح الديني يعني إصلاح التفكير الديني، وإن إصلاح التفكير الديني لا يمكن إلا من خلال إصلاح الأسس والقواعد المعرفية والأخلاقية المهيمنة على هذا التفكير (العقلانية). وهذا موضوع هامّ يتجاهله الكثير من المصلحين الدينيين، ولذلك نجد النظريات الإصلاحية التي يقدمونها، والوصفات التي يكتبونها؛ لعلاج المشكلة وإصلاح الفساد، تقوم على إدراك ناقص لأسباب الآفات والمفاسد. ولذلك لا تكون هذه الصفات مشتملة على الإلتقان والاعتبار اللازم، وإن العمل بها يعطي نتائج معكوسة، بل وكارثية أحياناً^(٥٧).

ب - ثبات الدين وتحول المعرفة الدينية

كما ذكرنا فإن الدكتور سروش يرى أن أحد مفردات الاختلاف بين الدين والمعرفة الدينية تكمن في «ثبات» الأول، وتحول وتغيّر «الثاني». يقول الدكتور سروش في نظرية القبض والبسط: حيث إن للدين منشأً إلهياً فهو ثابت، وحيث إن للمعرفة الدينية منشأً بشرياً فهي متغيّرة.

ولكن في تقديرنا لا وجود لأي ملازمة هنا؛ إذ يمكن أن يكون للدين منشأ

إلهي ومع ذلك يكون متغيّراً، كما يمكن للمعرفة الدينية أن تكون بشرية ومع ذلك تكون ثابتة، بمعنى أن ثباتها ليس مستحيلاً، رغم أن تاريخ المعرفة الدينية يشهد على تغيّرها. كما أن قدسية الدين إنما تعني أنه حقٌّ، وأنه يخلو من التعارض والتناقض، لا أنه ثابتٌ وغير متغيّر. وإن كمال الدين - كما صرّح الدكتور سروش في موضع آخر - إنما هو كمالٌ في حدّه الأدنى^(٥٨).

تأتي أهميّة هذا الأمر من أن الدكتور سروش يصل إلى نظرية «بسط التجربة النبوية» في إطار تحوّل الفكر، وهي نازرة إلى قبض وبسط ذات الدين. وقد تحدّث في توصيف هذا الأمر الذي ينشأ من اختلاف هاتين النظريتين، قائلاً: «في ما يتعلّق بالقبض والبسط النظري للشريعة كان يتمّ الحديث عن بشرية وتاريخية وأرضية المعرفة الدينية، وأما هنا (في بسط التجربة النبوية) فيتمّ الحديث عن بشرية وتاريخية ذات الدين والتجربة الدينية»^(٥٩).

من هنا فإن الدكتور سروش في بسط التجربة النبوية يُعيد النظر في «ثبات الدين، بعد أن كان من فرضيّات نظرية القبض والبسط. يمكن التساؤل: «هل يشكل نفي ثبات الدين مشكلةً لنظرية القبض والبسط أم لا؟». في النظرة الأولى تبدو الإجابة عن هذا السؤال محسومة بالإيجاب؛ لأن نظرية القبض والبسط أخذت ثبات الدين بوصفه أمراً مفروغاً عنه، واعتبر ذلك في الحقيقة طريقاً لحلّ مفارقة التجديد والتوفيق بين الأبدية والتغيير.

ولكنّ إعادة النظر هذه لا تضرّ من وجهة نظرنا بصدق نظرية القبض والبسط؛ لأن «ثبات الدين» واحدٌ من عرَضيات نظرية القبض والبسط، وليس من ذاتيّاتها. إن الأفق الرئيس لنظرية القبض والبسط؛ بوصفها نظرية معرفية، عبارة عن تفسير طبيعة المعرفة الدينية، وبيان ربطها ونسبتها إلى المعارف غير الدينية. وعلى هذا الأساس ليس من اللازم لصدق هذه النظرية أن نفترض ثبات الدين. إن هذه النظرية تتعلّق بقبض وبسط «المعرفة» الدينية، ويمكن للمعرفة الدينية أن تشمل القبض والبسط، سواء أكان الدين ثابتاً أم متغيّراً. وفي الوقت نفسه هناك مسائل هامة يجدر التأكيد عليها. لو لم يكن الدين أو جزء منه ثابتاً، وكان مشمولاً للقبض والبسط، يطرح هذا السؤال نفسه: ما هو الدور الذي يمكن أو يجب أن يلعبه قبض وبسط الدين في

قبض وبسط المعرفة الدينية؟ وبعبارة أخرى يمكن القول: إن القبض والبسط في المعرفة الدينية يمكن أن ينبثق عن منشأين مختلفين: أحدهما: قبض وبسط المعارف غير الدينية؛ والآخر: قبض وبسط ذات الدين. وفي هذه الحالة لا بُدَّ للنظرية الجامعة في باب منشأ تحوُّل وتكامل المعرفة الدينية أن تشتمل على تفسير وبيان لكلا هذين النوعين من القبض والبسط، في حين أن نظرية القبض والبسط إنما تفسّر مجرد القبض والبسط الحاصل إثر قبض وبسط المعارف غير الدينية في المعرفة الدينية. وبعبارة أخرى: إن نظرية القبض والبسط إنما هي بصدد تفسير وتوضيح القبض والبسط الحاصل بفعل تحوُّل «الركن الخارجي» للمعرفة الدينية في المعرفة الدينية، في حين أن «الركن الداخلي» من المعرفة الدينية قد يتعرّض للتحوُّل والتغيير، وإن تأثر هذا التحوُّل والتغيير في المعرفة الدينية بحاجة إلى التوضيح والتفسير أيضاً.

إن هذا الأمر لا يتضمّن - بطبيعة الحال - انتقاداً لنظرية القبض والبسط؛ لأن هذه النظرية لا تشتمل على ادّعاء في هذا المورد. إن مرادنا هنا هو مجرد التأكيد على أننا بحاجة إلى نظرية أخرى أيضاً لتبيّن لنا القبض والبسط الحاصل - تبعاً لقبض وبسط ذات الدين - في المعرفة الدينية، وفي تصوُّرنا أن رواية جديدة لنظرية بسط التجربة النبوية يمكنها أن تقدّم لنا مثل هذا التفسير^(٦٠).

يؤكد الدكتور سرّوش في الكثير من المواضع على أن «ثبات الدين» هو اعتقاد يتبنّاه المؤمنون. وهذا التأكيد ضروريٌّ من جهتين:

الأولى: إن نظرية القبض والبسط نظرية معرفية، والعالم المعرفي يأخذ عقائد المؤمنين أمراً مفروغاً عنه، ولا يكشف عن متبنياته الدينية^(٦١).

والأخرى: إن مفارقة الإصلاح والتجديد إنما هي في الحقيقة اعتراض يُطرح من قِبَل المؤمنين المخلصين تجاه المصلحين الدينيين، فهؤلاء؛ حيث يعتقدون أن الدين ثابت وكامل، يُشكّلون على المصلحين الدينيين، ولا يطبقون أفكارهم الإصلاحية.

في اعتقادنا، وبالاتفات إلى نظرية بسط التجربة النبوية، يمكن القول: إن حلّ مفارقة التجديد والإصلاح ليس رهناً بالقول بثبات الدين. يمكن القول: إن الإصلاح والتجديد يعني بسط التجربة النبوية في جميع أبعادها، والدين في عالم الثبوت^(٦٢) يتألّف من قسمين: ثابت (المُحكّمات أو الذاتيات)؛ ومتغيّر (المتشابهات أو العرَضيات)^(٦٣)، ومن الناحية الثبوتية في حالة انبساطٍ تدريجي. وبعبارة أخرى: لحلّ

مفارقة الإصلاح والتجديد يكفي مجرد الفصل والتفكيك بين الدين والمعرفة الدينية، بمعنى أنه يكفي لحل هذه المفارقة أن نثبت أن الإصلاح ناظرٌ إلى التفكير الديني، وأن التفكير الديني يتغير أو يجب أن يتغير، سواء أكان الدين نفسه ثابتاً أم متغيراً.

إن الشيء الذي يجب التأكيد عليه هو أن ثبات الدين لا يستلزم ولا يقتضي ثبات المعرفة الدينية، كما يمكن أن تكون هناك إدراكات مختلفة ومتغيرة للثوابت الدينية. وهذا هو الشيء الذي نجحت نظرية القبض والبسط في بيانه بشكل جيد. إلا أن تغيير الدين في اللوح المحفوظ يقتضي أيضاً نوعاً آخر من التغيير في المعرفة الدينية، ولم يرد كلام عن هذا الموضوع في القبض والبسط. ويبدو أن تأكيد الدكتور سروش في القبض والبسط على ثبات الدين يحمل في الغالب صبغة دفاعية، أي إنه يأتي في سياق دفع توهّم المنتقدين. وينشأ هذا التوهّم من فرضية خاطئة مفادها أن ثبات وتحول «الدين» وثبات وتحول «المعرفة الدينية» متلازمان من الناحية الأنطولوجية أو المنطقية، بمعنى أنه لا يمكن أن يحدث تغيير في المعرفة الدينية دون أن يحدث تغيير وتحول في ذات الدين. هناك الكثير ممن يتصور أنه حيث كان للدين منشأ إلهي وسمائي فإنه يكون ثابتاً، ولا يطاله التغير والتحول، وحيث كان الدين ثابتاً لا محالة تكون المعرفة الدينية ثابتة أيضاً، وستبقى ثابتة إلى الأبد؛ لأن ثبات وتحول العلم يتفرع عن ثبات وتحول المعلوم.

ولكن لدفع هذا التوهّم، ونفي هذه الملازمة، ليس من الضروري أن نفترض ثبات الدين. وإنما الشيء الذي نحتاج إليه لدفع هذا التوهّم هو تأييد هذه القضية القائلة: «سواء أكان الدين ثابتاً أم متغيراً من الممكن للمعرفة الدينية أن تتغير وتحول»^(٦٤). إن الشواهد التاريخية التي تشهد على «وقوع» التغير والتحول في المعرفة الدينية إنما تدلّ - في الحقيقة - على «إمكان» تغير وتحول المعرفة الدينية. وبعبارة أخرى: إن توهّم ثبات المعرفة الدينية ينشأ من عدم رؤية أو تجاهل الركن الخارجي من المعرفة الدينية، وعليه لا بدّ لدفع هذا التوهّم من إثبات وجود هذا الركن وتأثيره وأهميته في المعرفة الدينية.

- يتبع -

المواشم

- (١) لقد تمّ التأكيد على هذا الموضوع في مواضع مختلفة من كتاب القبض والبسط، ومن بينها انظر: سروش، «قبض وبسط تئوريك شريعت، نظرية تكامل معرفت ديني»: ١١٦، ١٣٦، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط.
- (٢) انظر: المصدر السابق: ٣٤٧.
- (٣) لقد قدّم الدكتور النراقي في «لبّ لباب نظريه قبض وبسط تئوريك شريعت، نظريه تكامل معرفت ديني»: ٤٢٩ - ٤٩١ (انتشار صراط، طهران) خلاصة دقيقة وجامعة وواضحة عن نظرية القبض والبسط.
- (٤) انظر: سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، نظريه تكامل معرفت ديني: ٤٧ - ٥١، ٤٩٣ - ٥٠١، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط.
- (٥) المصدر السابق: ٥١ - ٥٢.
- (٦) انظر: المصدر السابق: ٥٣.
- (٧) انظر: المصدر السابق: ٥٥. يؤكّد الدكتور سروش في الكثير من الموارد على ثبات الدين والشريعة، انظر على سبيل المثال: سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، نظريه تكامل معرفت ديني، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط: ١٧٩، ٢٠٣، ٢٠٦، ٤٩٥، ٥٠٣، ٥١٠.
- (٨) انظر: المصدر السابق: ٥٠٢ - ٥٠٣.
- (٩) انظر: المصدر السابق: ٢٤٨، ٥٠٣.

(10) cognitive psychology.

(11) cognitive science.

(12) philosophy of mind.

(١٣) يبدو أن القول بالشبح في مجال الصور الذهنية ينسجم مع المباني المعرفية الحديثة والواقعية المعقدة، ويؤدي إلى التواضع العقلائي، في حين أن القول بالماهية لا ينسجم مع هذه المباني. إن هذه الرؤية تمثل فرضية للواقعية المجردة، وتؤدي إلى الجمود والحتمية الجازمة.

(١٤) في نصوص الفلسفة الإسلامية التقليدية يتمّ تداول بعض المباحث المعرفية الجديدة بشكل باهت للغاية ضمن البحوث المرتبطة بأبحاث الأنطولوجيا المعرفية. فإن الفلاسفة المسلمين مثلاً يعرفون «العلم الحصولي» بـ «حضور ماهية المعلوم في ذهن العالم»، ويعرفون «إظهار الواقع» أو «الصدق» بـ «المطابقة الماهوية للصورة الذهنية مع عالم الخارج»، ويرى هؤلاء أن الطريق الوحيد لمعالجة التشكيك يكون من خلال إحراق المشكّكين.

(١٥) إن العلم بالمعنى الأول (الصورة الذهنية) يتعلّق بالعالم (١)، والعلم بالمعنى الثاني (الفرع العلمي) يتعلّق بالعالم (٢)، لبوبر.

(١٦) للوقوف على سائر الاختلافات بين هذين النوعين من أنواع المعرفة انظر: نراقي، «لب لباب نظريه قبض وبسط تئوريك شريعت، نظريه تكامل معرفت ديني»: ٤٣٠ - ٤٣٧، انتشار صراط، طهران.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢١٩

(١٧) انظر: سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، نظريه تكامل معرفت ديني: ٩٦ - ٩٩، ٤٠٠، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط.

(18) context of justification.

(19) context of discovery.

(٢٠) انظر: سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، نظريه تكامل معرفت ديني: ٩٣ - ٩٦، مؤسسه فرهنگي صراط، طهران.

(٢١) المصدر السابق: ٩٥.

(٢٢) انظر: المصدر السابق: ٣٦٢.

(٢٣) انظر: المصدر السابق: ٣٣٠، ٣٦١ - ٣٦٢.

(٢٤) انظر: المصدر السابق: ٢٧٩.

(٢٥) المصدر السابق: ١١٨، ٣٣٥ - ٣٣٨. وبطبيعة الحال فإن القول بعدم وجود مراتب للصدق والكذب لا ينسجم مع الرأي القائل بالتقرب إلى الحقيقة. مع الشكر الجزيل لسماحة الأستاذ العزيز مصطفى ملكيان على هذا التنويه.

(٢٦) انظر: المصدر السابق: ٣٧٥ - ٣٧٩.

(٢٧) انظر: المصدر السابق: ٣٧٩.

(٢٨) انظر: المصدر السابق: ٣٨٠.

(٢٩) انظر: المصدر السابق: ٣٨٢. يبدو أن هناك شيئاً من الغموض في هذا الكلام؛ إذ يرى الدكتور سروش أن المعرفة السابقة تخوض في «وجود العلم»، وموضوعها هو العلم بما هو حالة ذهنية / نفسية (knowledge)، في حين أن موضوع تقسيم العلوم، سواء أكان هذا التقسيم ناظراً إلى مقام الإثبات أو إلى مقام الثبوت، عبارة عن فرع علمي (discipline). وإن ربط ونسبة تقسيم العلوم إلى معرفة وجود العلم غير واضحة. مع الشكر الجزيل لسماحة الأستاذ مصطفى ملكيان على بيان هذا الإشكال.

(٣٠) انظر: المصدر نفسه.

(٣١) المصدر السابق: ٣٨٣.

(٣٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣٣) انظر: المصدر السابق: ٤١٠.

(٣٤) انظر: المصدر السابق: ٤١١ - ٤١٢.

(٣٥) انظر: المصدر السابق: ٤١١.

(٣٦) انظر: المصدر السابق: ٤٢٤ - ٤٢٥.

(٣٧) انظر: المصدر السابق: ٤١٨ - ٤١٩، ٥٠٥.

(٣٨) انظر: المصدر السابق: ٤٢٠ - ٤٢٤.

(٣٩) انظر: المصدر السابق: ٢١٣ - ٢١٥، ٤١٨.

(٤٠) انظر: المصدر السابق: ٤١٨؛ نراقي، «لبّ لباب نظريه قبض وبسط تئوريك شريعت، نظريه تكامل معرفت ديني»: ٤٧٥ - ٤٧٧، انتشار صراط، طهران.

- (٤١) انظر: سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، نظريه تكامل معرفت ديني: ٣٨٥، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط.
- (٤٢) انظر: المصدر السابق: ٣٨٦.
- (٤٣) انظر: المصدر السابق: ١٦٥.
- (٤٤) انظر: المصدر السابق: ٣٦٣.
- (٤٥) المصدر السابق: ٢١٢.
- (٤٦) المصدر السابق: ٢١٣.
- (٤٧) المصدر نفسه.
- (٤٨) المصدر السابق: ٢١٤.
- (٤٩) انظر: المصدر نفسه.
- (٥٠) انظر: المصدر السابق: ٢١٥ - ٢٤٤.
- (٥١) انظر في هذا الشأن:
- سروش، «مباني منطقي استقراء أز نظر شهيد آية الله محمد باقر صدر»، در تفرّج صنع، گفتارهايي در مقولات أخلاق وصنعت وعلم إنساني: ٤٢٦ - ٤٦٧ (طهران، انتشارات سروش).
- سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، نظريه تكامل معرفت ديني: ١٥١ - ٥٢١، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط.
- (٥٢) انظر: سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، نظريه تكامل معرفت ديني: ١٥١.
- (٥٣) انظر: المصدر نفسه.
- (٥٤) انظر: المصدر السابق: ٥١٥ - ٥١٦.
- (٥٥) المصدر السابق: ٥١٩ - ٥٢٠.
- (٥٦) يقول الدكتور سروش: «إن لهذا الأمر [الفصل بين الدين والمعرفة الدينية] توابع ولوازم كثيرة، وإن الشجاعة في إحياء التفكير الديني تنبثق في واقع الأمر من هذا الشيء الهام. وأنا أرى أن بؤرة المشاكل تكمن في إخفاق البعض في التفكيك بين هذين الأمرين، أو لأنهم لم يؤمنوا أساساً بوجود مثل هذا الفصل والتمايز». (انظر: سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، نظريه تكامل معرفت ديني: ٥٠٤، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط).
- (٥٧) إن أدلجة الدين، ومزجه الخاطئ بالسياسة والسلفية في عام الإسلام، من نماذج وأمثلة هذا النوع من الجهود الإصلاحية. لنقد أدلجة الدين انظر:
- سروش، «عقيده وآزمون»، وذلك في: فربه تر أز إيديولوژي.
- سروش، سقف معيشت بر ستون شريعت، وذلك في: مدارا ومديريت: ٤٧ - ٦٣.
- وقد تعرّضت لنقد الأفهام الخاطئة لربط الدين بالسياسة في (أخلاق دينداري). إن السلفية أو الأصولية الدينية تفترض تقدّم الدين على الأخلاق، أو إحلال الفقه محلّ الأخلاق الاجتماعية. بغية النقد التفصيلي لهذه الفرضية انظر كتابنا: «دين در ترازوي أخلاق» (الدين في ميزان الأخلاق).
- (٥٨) انظر:

- سروش، «بسط تجربته نبوي»، وذلك في: بسط تجربته نبوي: ٢٤ - ٢٥.
- سروش، «دين أقلّي وأكثرّي»، وذلك في: بسط تجربته نبوي: ٨٣ - ١١٢.
- ومن الواضح أنه ما لم يتمّ التعرّف على مقولة ما بعد الطبيعة، مثل: «الدين»، و«القبض»، و«البسط»، و«الثبات»، و«التغيّر»، لا يكون أدعاء القبض والبسط والثبات والتغيّر قابلاً للنفي والإثبات. هل الدين خصيصة (property) أم نسبة (relation) أم واقعة (event) أم مسار (process) أم مجموعة (set) أم دلالة ونصّ (text) أم ليس دلالة ولا نصّاً أم هو أمر آفاقي أم أنفسي أم...؟ إن مقولة الدين، وكذلك الأوصاف التي تنسب إلى الدين، يجب أن تكون واضحةً كيما يمكن إدراك أن الأوصاف التي يراها الشخص للدين قابلةً للإسناد إلى تلك المقولة أم لا؟ مع الشكر الجزيل لسماحة الأستاذ مصطفى ملكيان على طرح هذا السؤال. في تصوّري يمكن طرح هذا السؤال بشأن الدين بالمعنى العام للكلمة، كما يمكن طرحه بشأن الدين بالمعنى الخاص للكلمة (الشريعة التي هي موضع دراسة الفقه). وهنا سوف أسعى إلى بيان رؤيتي في مقولة ما بعد الطبيعة للشريعة؛ لأن موضوع هذا الكتاب وهذا الفصل هو الدين بالمعنى الخاص للكلمة يعني الشريعة. إن الشريعة عبارة عن مجموعة المعايير الدينية (الواجبات والمحرمات والمستحبات والمكروهات والمباحات) التي إما أن تنبثق عن إرادة الإله الشارع أولاً وبالذات (الأحكام التأسيسية) أو أن تكون مورداً لتأييده وإمضائه (الأحكام الإمضائية). وعلى هذا الأساس فإن الشريعة «مجموعة» من الأحكام الاعتبارية. إن مرادنا من القبض والبسط في هذه المجموعة هو تغيير أفراد هذه المجموعة، وإن هذا التغيير ينشأ من تغيير الإرادة التشريعية للإله المشرّع. وإن المراد من ثبات وتغيّر الدين هنا هو ثبات وتغيّر أفراد هذه المجموعة على طول الشريط الزمني. فلو أضيف حكم إلى هذه المجموعة الاعتبارية، أو تخلّى حكم من هذه المجموعة عن مكانه لصالح حكم آخر، يكون قد حدث تغيير في هذه المجموعة، وتكون قد تعرّضت للقبض والبسط.
- (٥٩) سروش: ٢٤ - ٢٥؛ وبطبيعة الحال فإن كلام الدكتور سروش هنا ناظرٌ إلى توصيف كتاب «بسط التجربة النبوية»، وليس ناظرٌ إلى توصيف نظرية بسط التجربة النبوية، بيدّ أنه يمكن الادّعاء أن سائر المقالات الموجودة في هذا الكتاب تبحث بنحو من الأنحاء مختلف جوانب التجربة النبوية وشخصية النبي، التي يرى الدكتور سروش أن حقيقة الدين تنبثق منها، وإن كل واحدة من تلك المقالات تسعى إلى بيان بشرية وتاريخية الدين نفسه. وعلى أيّ حال فإن هذا التوصيف صادق بشأن نظرية بسط التجربة النبوية أيضاً.
- (٦٠) كان الدكتور سروش في فترة كتابته لمقالات القبض والبسط يذهب إلى الاعتقاد بأن «الشريعة الإلهية لا تحتاج إلى إصلاح؛ فهي من صنع الخبير العليم». (انظر: سروش، قبض وبسط تتوريك شريعت، نظريه تكامل معرفت ديني: ٢٤٩، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط). ولكن - كما سنرى في الفصل القادم - فإن الشريعة الإلهية تحتاج بدورها إلى إصلاح أيضاً، رغم أن الذي يقوم بهذه العملية الإصلاحية هو الله العليم الذي أوجدها، وهذا الادّعاء هو مضمون قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩).
- (٦١) انظر: سروش، قبض وبسط تتوريك شريعت، نظريه تكامل معرفت ديني، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط.

(٦٢) إن المراد من الدين في عالم الثبوت هو الدين في ظرف تحقّقه. إن الدين بهذا المعنى هو المعرفة الدينية، وبذلك لا يكون مرتبطاً بمعرفة الناس، بمعنى أنه يتمتع بنوع من العينية الأنطولوجية والمعرفية. إن الدين بهذا المعنى مستقل عن النصوص الدينية أيضاً، بمعنى أن النصوص الدينية قناة لاكتشاف ومعرفة الدين، وليست عين الدين. يُضاف إلى ذلك أن الدين مستقل عن الوحي أيضاً، بمعنى أن الوحي أيضاً مجرد قناة إلى كشف ومعرفة الدين، وليس هو نفس الدين، رغم أن ظرف تحقق الدين هو ذاته ظرف نزول الوحي. وعليه هذا الأساس لا يمكن اعتبار «الإسلام» هو عين النصوص المقدسة للدين الإسلامي؛ فالإسلام شيء يمكن فهمه من خلال هذه النصوص. إن التعبير الذي يتم استعماله في الثقافة الإسلامية للإشارة إلى الدين في نفس الأمر أو عالم الثبوت، عبارة عن «الدين في اللوح المحفوظ». وعليه لو قبلنا بالتقسيم الثلاثي للإسلام: الإسلام (١)؛ والإسلام (٢)؛ والإسلام (٣)، فعلينا القول في مثل هذه الحالة: إن «الإسلام» لا يساوق «الإسلام (١)»، بل هو شيء وراء ذلك، بمعنى أن مفاد النصوص الإسلامية المقدسة الذي يتم التعبير عنه بـ «الإسلام (١)» قد يكون مطابقاً لـ «الإسلام»؛ وقد يكون «مخالفاً» له. مع الشكر الجزيل للأستاذ مصطفى ملكيان على إثارة هذا التساؤل بشأن ميتافيزيقا اللوح المحفوظ، وما هو الدليل على وجوده؟ أو ما هي الإلزامات المترتبة على افتراض وجوده؟ الأمر الذي استدعى ضرورة إضافة هذا التنويه.

(٦٣) إن دليلي على اعتبار «المحكمات والمتشابهات» و«الذاتيات والعرضيات» أمراً واحداً آية من القرآن الكريم. هناك اختلاف بين المفسرين في تفسير هذه الآية، ولكن يبدو أن عبارة «أم الكتاب» التي نسبت إلى المحكمات تعتبر قرينة صالحة للقول بأن المراد من المحكمات هو الذاتيات أو الأصول الثابتة في الدين، والمراد من المتشابهات تطبيق تلك الأصول على الأوضاع والأحوال الخاصة. مع جزيل الشكر للأستاذ مصطفى ملكيان على مطالبته بالدليل على هاتين المعادلتين.

(٦٤) سوف يأتي نقد القول بثبات الدين ولوازمه وتبعاته المرفوضة في الفصل القادم.

أئمة أهل البيت عليهم السلام

واختلاف أصحابهم في خصائصهم ومكانتهم المعرفية

د. علي آقا نوري (*)

ترجمة: وسيم حيدر

إن الاعتقاد بأنّصاف الأئمة الاثني عشر - المنصوص عليهم بالإمامة - بصفة العلم (اللدني والغيبى) والعصمة من الذنوب والزلل والخطأ في فهم وبيان أحكام الشريعة يُعدّ اليوم من الأركان والمعتقدات الأساسية والكلامية عند التشيع الإمامي. ولكن مع ذلك؛ وبالالتفات إلى الشواهد الروائية والتاريخية، لم يكن أصحاب بعض الفرق الشيعية وحدهم الذين لم يذهبوا إلى هذا الاعتقاد فحسب، بل حتّى بعض الخاصّة من أصحاب الأئمة وأتباعهم في الفقه والكلام، والقائلين بالنصّ والوصيّة، والمؤمنين بأنّ الأئمة مفروضو الطاعة، لم يكونوا بشكلٍ عامّ على وتيرة واحدة في هذا الشأن. وإن بعضهم لم يكونوا يكتفون بعدم إعطاء كلام الأئمة تلك المكانة اللازمة فحسب، بل كانوا يسمحون لأنفسهم بإبداء الرأي في مقابل كلام الإمام، بل الاعتراض على رأي الإمام^(١)، بل كانوا في بعض الأحيان يطرحون عليهم الأسئلة اختباراً؛ ليقفوا على حقيقة أعلميتهم. صحيحٌ أنهم كانوا يرونّ للأئمة - بالقياس إلى الآخرين - مكانةً خاصة، ومن هنا كانوا يرونّهم - في الحد الأدنى، ومن الناحية النظرية، وفي الجملة - مفترضي الطاعة عليهم، ولكن في المجموع، ومن خلال مطالعة الروايات التاريخية والحديثية والرجالية، يتّضح لنا أن هؤلاء الأصحاب كانوا يختلفون فيما بينهم اختلافاً كبيراً حول ضرورة وكيفية ومساحة عصمة الأئمة^(٢)، كما يختلفون في حجم ومبنى

(*) باحثٌ وأستاذٌ مساعدٌ في جامعة الأديان والمذاهب.

● أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، واختلاف أصحابهم في خصائصهم ومكانتهم المعرفية

ومنشأ وموارد علم الأئمة وحدود وثغور مقاماتهم^(٣)، بل قد اختلفوا حتى في ما يتعلق بالخصائص الظاهرية والخارجية (من قبيل: العمر، وجمع ذلك مع الأخ) اختلافاً كبيراً. كما يمكن إرجاع مقدار كبير من روايات أهل البيت (عليهم السلام) - ولا سيما في عصر الصادقين (عليهم السلام) - فصادراً. في مجال شؤون وخصائص ووظائف الإمامة إلى هذا النوع من الاختلاف المحتدم بين الأصحاب. وفي ما يلي نخوض في أحد أهم محاور هذا البحث، وهو علم الإمام (عليه السلام). يمكن بحث اختلاف الأصحاب بشأن علم الأئمة ضمن المبحث الرئيس الكامن في حدود دائرة ومنشأ وأدوات هذا العلم.

المقال الأول: اختلاف الأصحاب حول مساحة ومنشأ علم الإمام

في ما يتعلق بالمكانة العلمية للأئمة بين الشيعة - بشكل عام - لم تكن الاختلافات بالحجم الذي يستحق الذكر. وقد أشار أبو الحسن الأشعري، عند تقسيم الأصحاب من الإمامية وتقرير اختلافهم في هذا الشأن، إلى أن الاختلاف الرئيس بين كلتا الجماعتين إنما كان في مساحة علم الإمام، وليس في أصل وجود العلم الخاص عند الأئمة، الذي يُعتبر الأساس في اعتبارهم أئمة مفروضي الطاعة على العباد؛ إذ لولا الالتفات إلى مثل هذا العلم بشأن التعاليم الدينية لما كان هناك من معنى محصل للأحكام الإلهية. بل يجب في الأساس اعتبار وجوب طاعتهم من لوازم حصولهم على العلم الإلهي، كما أشاروا هم أنفسهم إلى هذه النقطة الجوهرية والهامة^(٤). كما كان حتى المخالفون والخصوم الفكريون لأهل البيت (عليهم السلام) يعترفون - في الجملة - بهذه الحقيقة الهامة في ما يتعلق بعلمهم بالأمور المرتبطة بالشرعية والسنة، وإن لم يُضاه هذا الاعتراف والإذعان منهم ما عليه الاعتقاد الشيعي. ومع ذلك كله فإن من بين الأبحاث المطروحة والهامة في دائرة اختلاف الأصحاب نظرتهم المختلفة إلى مساحة وحدود ومنشأ علم الأئمة الخاص، وكيفية امتيازهم العلمي من الآخرين، وتفوقهم العلمي عليهم. وإن الذي سوف نذكره هنا مجرد تقرير الشواهد على اختلاف الآراء والأنظار في هذا الشأن فقط. وأما دراسة وكيفية الجمع بين هذه الأحاديث، وكذلك نقد ومناقشة الروايات التي تثبت علم الأئمة بجميع الأمور، فهي خارج نطاق هذه الرسالة^(٥). كما نحيل اختلاف المتكلمين الشيعة - الذي نجم لاحقاً كنتيجة لاختلاف الروايات

التاريخية في هذا الشأن - إلى كتب أهل الفن أيضاً^(٦).

وفي المجموع يمكن تقسيم آراء الأصحاب في ما يتعلق بالقول بحصول الأئمة على العلم والأخبار بالأحداث الغيبية، وكذلك عصمة الأئمة في ما يتعلق بالمعارف والتعاليم الدينية، إلى مجموعتين رئيسيتين، وهما: المعتقدون؛ والمنكرون. وقد تمّ تقديم شواهد تاريخية وحديثية لكلا الطرفين. كما عمد أبو الحسن الأشعري إلى تقسيم آراء الأصحاب من الإمامية في هذا الشأن إلى قسمين رئيسيين، وهما:

١. أولئك الذين يعتقدون بأن الإمام يعلم بجميع أمور الدين والدنيا (يعلم كلّ ما كان، وكلّ ما يكون، وكلّ ما هو كائن)^(٧).

٢. المجموعة التي تذهب إلى الاعتقاد بأن الإمام؛ بالالتفات إلى رسالته، يعلم بالأمور المتعلقة بأحكام الشريعة^(٨).

وبطبيعة الحال هناك روايات تتحدّث عن وجود اختلافاتٍ حتّى في حدود ومساحة ومنشأ علم الأئمة بالتعاليم الدينية والحلال والحرام أيضاً. إن البحث عن علم الإمام تواصل بين المتكلمين والمحدثين الشيعة حتّى بعد انقضاء عصر حضور الأئمة عليهم السلام، وقالوا - بالالتفات إلى مسؤولية الإمام ووظيفته - بأن علمية الإمام بالأمور الدينية من أهمّ شرائط الإمامة^(٩)، بل هناك مَنْ أضاف الأمور الدنيوية أيضاً^(١٠). وذهب البعض إلى أبعد من ذلك أيضاً، وقال: إن الإمام يجب أن يعلم بجميع اللغات الأجنبية بالكامل^(١١). وبطبيعة الحال إن هناك مَنْ لا يقبل هذا المستوى من السعة^(١٢). ومع ذلك كلّه فإن منشأ جميع هذه الآراء المتفاوتة والمختلفة يعود إلى رواياتٍ مأثورة عن الأصحاب أيضاً. ولكن قبل تقرير الآراء المختلفة في هذا الشأن من الضروري أن نلقي نظرةً على خلفيات تبلور بحث علم الإمام.

خلفيات التأكيد على علم الإمام في عصر الحضور

يجب البحث عن طرح موضوع علم الإمام في المجتمع الإسلامي لعصر الحضور - مثل سائر المسائل الكلامية - في الخلفية التاريخية والاجتماعية الخاصّة له على نحو أكثر من جميع المسائل الأخرى. طبقاً للتقارير التاريخية بدأ طرح هذا البحث منذ عصر الإمام الباقر عليه السلام فما بعد، وتمّ تناوله في مجتمع عصر الإمام الصادق عليه السلام على

● أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، واختلاف أصحابهم في خصائصهم ومكانتهم المعرفية

نحوٍ أوسع. ومن هنا كان الحجم الكبير من روايات كتاب بصائر الدرجات مأثوراً عن هذين الإمامين الصادقين (عليهما السلام)؛ وذلك لكون موضوع هذا الكتاب إنما يصبّ في بيان الفضائل العلمية للأئمة^(١٣)، رغم أنه قيل: إن أهل البيت منذ عصر الإمام الباقر (عليه السلام) فصاعداً؛ وبسبب هواجس الحكام ورجال السلطة من جهة؛ وكذلك ظهور منافسين لهم، من أمثال: بني الحسن، من جهةٍ أخرى، وكذلك إساءة استغلال الغلاة للأوضاع، لم يكن بإمكان الأئمة بيان شؤونهم الخاصة - ومن بينها: فضائلهم العلمية - كما كانوا يرغبون بشكلٍ صريح^(١٤).

بيد أنه بالالتفات إلى انفصال زيد بن عليّ، وعدم قبوله بإمامة الأئمة المنصوص عليهم بالإمامة، وكذلك الحضور الصارخ لتيار بني الحسن، وانفصالهم عن الأئمة الشيعية، وادّعائهم الإمامة لأنفسهم، وتأكيدهم على إمامتهم السياسية على الأمة من جهة؛ وظهور مالك بن أنس وأبي حنيفة بوصفهما من أئمة الفقه عند أهل السنة من جهةٍ أخرى، انصبَّ جهدُ أئمة الشيعة من حينها على المزيد من التأكيد على تلك المجموعة من خصائصهم، التي لم تكن في السابق مطروحةً بشكلٍ واضح. ومن بين تلك الخصائص علمهم بالشريعة، والنصّ على إمامتهم من قِبَل النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله)، ولا سيما أن الشيعة - طبقاً لرواية الكشي - لم يكن لديهم قبل إمامة الإمام الباقر (عليه السلام) أيّ معرفةٍ بعلم الشريعة، وأن الأرضية المعرفية في هذا الشأن قد تمّ البدء برصفها منذ عصر هذا الإمام الهام فما بعده، وقيل: إن بني الحسن قاموا بتثبيت موقعيتهم ومشروعيتهم الدينية منذ المرحلة الأولى من قيام الدولة العباسية، وكانوا في مواجهة العباسيين يدّعون بأن مصداق آية «الطاعة لأولي الأمر»^(١٦) هم الذين يقومون بالسيف ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. وكانوا في هذا السياق يتّهمون أئمة الشيعة بالحسد، وينكرون علمهم الخاص^(١٧). وفي هذه المرحلة الزمنية شرع الأئمة يؤكّدون على عنصر النصّ وعلم الإمام بوصفهما من الصفات الضرورية للإمامة، وبدأوا يروّجون لذلك في العقيدة الشيعية؛ إذ إن الأئمة في هذه المرحلة كانوا يواجهون منافسين من الأسرة النبوية، من أمثال: زيد بن عليّ، ومحمد بن عبد الله «النفيس الزكية»، وإبراهيم بن محمد، ويحيى بن زيد، ومنذ ذلك الحين لم يعد التأكيد على الانتساب لرسول الله (صلى الله عليه وآله) - بالالتفات إلى عدم توفر الأرضية للزعامة السياسية -،

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢٢٧

وضرورة الترويج للإمامة المذهبية والعلمية، كافياً في إثبات الإمامة الصادقة، دون لحاظ خصائص أخرى، من قبيل: النص، والعلم المعصوم عن الخطأ في الشريعة والمعارف الدينية. ومن هنا أخذ الأئمة في هذه المرحلة يؤكدون على العلم والنص من قبل الإمام السابق بوصفهما شرطين لإثبات الإمام الحق^(١٨). ومن هنا قيل: إن الأئمة بعد الإمام الحسين عليه السلام أخذوا يسعون - أكثر من ذي قبل - إلى بيان التمايز بين الإمامة بمفهومها الشيعي وبين الحكم وممارسة السلطة، والقول بأن وظيفة الإمامة الشيعية الحقّة تكمن في هداية المجتمع إلى المسائل الدينية والشرعية، ولأزم هذه الوظيفة - بالإضافة إلى النص - حصولهم على العلم الشامل بالشرعية، وهو علم لا يتطرق إليه الخطأ. ولا يخفى - بطبيعة الحال - أنهم كانوا من أجدر الأشخاص وأصلحهم لتولي منصب الرأس في السلطة السياسية، ولكن بالالتفات إلى امتلاكهم لمثل هذه الخصائص والوظائف التي تثبت إمامتهم حتى إذا انتقلت السلطة السياسية إلى غيرهم بأي نحو من الأنحاء لن يضر ذلك بمنصبهم في الإمامة والمرجعية الدينية أبداً. هذا، في حين أن الفهم العام لدى الشيعة في المرحلة السابقة لم يكن كذلك.

وبهذا التحليل هناك مَنْ يذهب إلى القول بأن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، من خلال اعتزالهما عن الأمور السياسية، قد أسهما في بلورة فكرة ورؤية جديدة بين الشيعة الإمامية في ما يتعلق بمفهوم الإمامة الشيعية. وفي هذه المرحلة أخذ الإمام يُعرف في تفكير أكثر الشيعة الإمامية بوصفه أعلم الناس بالحلال والحرام، وأن مهمته تتلخص في الحفاظ على الدين من الانحراف والتحريف. وقد كان لهذه النظرية لوازم وتداعيات، ويمكن الإشارة من بينها إلى اختلاف علم الأئمة عن علم سائر العلماء في عصرهم. وفي هذه الرؤية كان علم الإمام يعود إلى شخص النبي الأكرم، واعتبار ذلك حقيقة لا تقبل التشكيك، ويتمّ التعاطي مع هذا العلم - من الناحية العملية - كما يتمّ التعاطي مع الوحي الإلهي^(١٩). كما كان تأكيد الأئمة على النص مقترناً بهذه الخصوصية. قلنا: إن أصحاب الأئمة انقسموا بشأن دائرة وسعة علم الأئمة في المجموع إلى طائفتين: طائفة المعتقدين بسعة دائرة العلم الخاص للإمام بالأمور الدينية وغير الدينية؛ وطائفة المنكرين لذلك. ولكن أفراد كلتا الطائفتين يجمعون في الجملة على امتلاك الأئمة للعلوم الخاصة بالشرعية، ويقرّون لهم بالمرجعية الدينية، وفي الحقيقة إن

● أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، واختلاف أصحابهم في خصائصهم ومكانتهم المعرفية

ردّهم وإنكارهم يعود إلى محورين:

١. المساحة والدائرة.

٢. الجهات والمناشئ.

ومن ناحية أخرى لا يمكن اعتبار الحديث في هذه المسألة الهامة واهتمام الشيعة بها في جميع مراحل أهل البيت على وتيرةٍ ونسقٍ واحد. ومن هنا فإننا سوف نتناول في هذه المقالة مختلف آراء أصحاب الأئمة بشأن هذه المسألة في مقطعين زمنيّين. والذي نراه جديراً بالذكر هنا أن علم الإمام بأحداث المستقبل والإخبار بالغيب أو الأمور التكوينية بالنسبة إلى الأصحاب من الإمامية، قياساً إلى العلم بالتعاليم الدينية والشريعة، لم يكن على تلك الدرجة من اللغظ والصخب الذي نشهده حالياً. ويبدو أن وجود هذا العلم وعدم وجوده - ولا سيّما بالنظر إلى الرسالة الرئيسة للأئمة والمتمثلة بالهداية المعنوية والدينية للمجتمع، أو مع اقتران ذلك في الحدّ الأقصى بالإمامة السياسية - لم يكن على تلك الأهمية والخطورة. رغم أن هناك اليوم بين الشيعة من يعتبر ذلك امتيازاً لهم، بحيث يُعدّ إنكاره نوعاً من العدول والانحراف عن التشيع، ويتمّ الطعن في مَنْ ينكر هذا النوع من العلوم لهم.

المرحلة الأولى: منذ عصر الإمام عليّ (عليه السلام) إلى عصر الإمام السجّاد (عليه السلام) (عصر التحوّلات السياسية والاهتمام الإجمالي بموضوع علم الإمام)

إن الموضوعات الكلامية والجزئيات المرتبطة بها قلّما كانت تحظى بالاهتمام في هذه الفترة الزمنية؛ وذلك بالنظر إلى الأوضاع السياسية التي ضربت بكلّ كلّها على المجتمع، الأمر الذي شغلت فيه الأحداث السياسية حيّزاً كبيراً من اهتمام الناس. ولم يكن البحث حول جزئيات علم الإمام استثناءً من هذه القاعدة. ولكنّ هذا لا يعني أن المقامات والمراتب العلمية للأئمة - ولا سيّما الإمام عليّ (عليه السلام) -، والأهمّ من ذلك كله العلم بالمعارف الدينية، لم تكن محطّ اهتمام بعض الأصحاب. ففي الحدّ الأدنى قال بعض الكبار من الأصحاب كلاماً سامياً يثبت تميّز المكانة العلمية والمعنوية للإمام عليّ (عليه السلام) من سائر الصحابة^(٢٠).

الإجتهااد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢٢٩

أولاً: العلم بالأمور الدينية والمرجعية العلمية للإمام علي عليه السلام

من بين التقارير الروائية والتاريخية نواجه عدداً كبيراً من الروايات الدالة على اعتقاد بعض كبار أصحاب النبي صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام بالأفضلية العلمية للإمام علي عليه السلام سائر الصحابة، بحيث إن البعض - بالالتفات إلى هذه التقارير الموجودة حتى في المصادر التاريخية لأهل السنة - قال بنوع من التشيع الاعتقادي في عصر الإمام علي عليه السلام والحسنين عليه السلام^(٢١). فهذا سلمان يروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله رواية ترى أن الطريق للخلاص من الضلال يكمن في التمسك بالإمام علي عليه السلام^(٢٢). كما روي عنه، عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، أن الإمام علياً عليه السلام أفضل الأمة وأعلمها في القضاء^(٢٣). وبناءً على نقل آخر يتم وصف الإمام علي عليه السلام بأنه حامل أسرار النبي صلى الله عليه وآله، وأن خسارته بمنزلة خسارة العلم^(٢٤). وطبقاً لرواية الكشي فإنه لأي سلمان الفارسي، وآخرين من أمثال: أبي ذر والمقداد وأبي ساسان وأبي عمرة، من الذين وقفوا على المنزلة الحقيقية والمراتب العلمية للإمام علي عليه السلام^(٢٥). وبطبيعة الحال لا يمكن من خلال هذه التعابير إثبات عدم خطأ علم الإمام في المسائل الدينية ١٠٠٪، بيد أن هناك بين هذه الأحاديث كلمات مأثورة عن الأصحاب تثبت أن القدر المتيقن منها هو الاعتقاد بالمرجعية العلمية للإمام علي عليه السلام الآخرين، وأنه أعلم من الجميع. ومن ذلك، على سبيل المثال، أن المقداد اعترض على عثمان بعد توليه الخلافة، وأعلن عن مخالفته لقرار الشورى، مستنداً على ذلك بأن الإمام علياً عليه السلام هو أعلم والأفقه في دين الله، وأبصر الناس بالصراط المستقيم^(٢٦). وأهم شاهد تاريخي على اعتقاد سلمان أيضاً بالمرجعية العلمية للإمام علي عليه السلام الكلام الذي نقل عنه بعد حادثة السقيفة، فقد نقل أنه بعد أحداث السقيفة حذر أبا بكر من قبول تولي الخلافة؛ إذ قال له: «يا أبا بكر، إلى من تسند أمرك إذا نزل بك القضاء؟ وإلى من تفزع إذا سئلت عما لا تعلم؟ وفي القوم من هو أعلم منك»^(٢٧). ففي هذه الرواية تم التأكيد صراحة على لزوم العلم بأمور الدين والشرعية للحاكم على أمور المجتمع، وتم اعتبار العلم أحد شرائط الإمامة على المجتمع.

وأوضح من ذلك كلام أبي ذر الذي يعتبر الإمام علياً عليه السلام هو المرجع الديني الوحيد للأمة بعد رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. فقد كان أبو ذر الغفاري - طبقاً للتقارير التاريخية - يقف في عهد عثمان على باب مسجد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، ويعرف بالإمام

● أئمة أهل البيت عليهم السلام، واختلاف أصحابهم في خصائصهم ومكانتهم المعرفية

علي عليه السلام بوصفه وارثاً لعلم رسول الله صلى الله عليه وآله، ويضيف قائلاً: «أما لو قدمتم من قدم الله، وأخرتم من أخر الله، وأقررتم الولاية والوراثة في أهل بيت نبيكم، لأكلتم من فوق رؤوسكم ومن تحت أقدامكم، ولما عال ولي الله، ولا طاش سهم من فرائض الله، ولا اختلف اثنان في حكم الله، إلا وجدتم علم ذلك عندهم من كتاب الله وسنة نبيه»^(٢٨). إن ظاهر هذه العبارة يثبت اعتقاده بعصمة علم الإمام علي من الخطأ في شريعة الإسلام. كما أنه أوصى رجلين من الشيعة، ذهباً للقاءه عندما كان منفياً في الريدة، وقال لهما: إذا تعرضت الأمة للفتن فالزموا كتاب الله والإمام علياً عليهما السلام. وكان من بين الأوائل من الصحابة الذين وصفوا الإمام علياً عليه السلام بأنه أمير المؤمنين والفاروق بين الحق والباطل، والصديق الأكبر^(٢٩). وفي موضع آخر كان يدعو الناس إلى اتباع أهل بيت الوحي والرسالة، ويقول: «أهل بيت نبيكم هم أهل بيت النبوة، وموضع الرسالة، ومختلف الملائكة، وبيت الرحمة، ومعدن العلم»^(٣٠). كما روى أبو ذر عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال: «ألا إن مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق»^(٣١).

كما كان عمّار بن ياسر من بين خاصة أصحاب الإمام علي عليه السلام. وكان يراه عالماً، لا يضيف الآخرون إلى علمه شيئاً^(٣٢). وقد عرّف بالإمام علي عليه السلام، في خطبة له قالها في الكوفة قبل حرب الجمل، واصفاً إياه بأنه: أعلم الناس بالقرآن وسنة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وقال ما يشبه ذلك بعد انتهاء معركة الجمل في الاحتجاج على عائشة: «إني والله اخترت لنفسي في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، فرأيت علياً أقرأهم لكتاب الله - عز وجل -، وأعلمهم بتأويله، وأشدّهم تعظيماً لحرمة، وأعرفهم بالسنة»^(٣٣).

وكذلك كان زيد بن صوحان يدعو الناس في الكوفة إلى اتباع ونصرة الإمام علي عليه السلام، في كلمة له قبل حرب الجمل، وعرّف الإمام علياً عليه السلام بأنه أعلم الناس بكتاب الله وأفقههم في الدين^(٣٤).

كما أن حذيفة بن اليمان - الذي يُعرف بصاحب سرّ رسول الله صلى الله عليه وآله - والعالم ببعض الأمور الخافية - كان يرى أن الإمام علياً عليه السلام «أرجح الناس علماً»^(٣٥).

وقال ثابت بن قيس - كبير الأنصار - للإمام بعد مبايعته: «والله، يا أمير المؤمنين، لئن كانوا تقدّموك في الولاية فما تقدّموك في الدين، ولئن كانوا سبقوك

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢٣١

أمس فقد لحقتهم اليوم، ولقد كانوا وكنتم، لا يخفى موضعك، ولا يجهل مكانك، يحتاجون إليك في ما لا يعلمون، وما احتجت إلى أحد مع علمك»^(٣٦).

وقال خزيمة بن ثابت قريباً من هذا الكلام عند مخاطبة الإمام علي عليه السلام، واصفاً إياه بأعلم الناس وأكثرهم إيماناً^(٣٧).

وأما مالك الأشتر فقد استعمل في وصف الإمام علي عليه السلام عبارة «وصي الأوصياء، ووارث علم الأنبياء»^(٣٨).

وقد وصفه عقبة بن عمرو بأنه «الأهدى الذي لا يخاف جوره، والعالم الذي لا يخاف جهله»^(٣٩).

وبناءً على نقل الأصبع بن نباتة فإن الناس عندما بايعوا علياً عليه السلام قال في كلمته لهم: «سلوني قبل أن تفقدوني، سلوني فإن عندي علم الأولين والآخرين. أما والله، لو ثبتت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم... والله، إني لأعلم بالقرآن وتأويله من كل مدع علمه. ولولا آية في كتاب الله تعالى لأخبرتكم بما يكون إلى يوم القيامة»^(٤٠).

ثم قال الإمام عليه السلام: «...فوالذي فلق الحبة وبرأ النسمة، لو سألتهموني عن آية آية لأخبرتكم بوقت نزولها، وفيما نزلت؟ وأنبأتكم بناسخها من منسوخها، وخاصها من عامها، ومحكمها من متشابهها، ومكيها من مدنيها...»^(٤١).

ويبدو من المفيد التذكير بأن نقل هذا الكلام عن الإمام علي عليه السلام عموماً يعني الالتزام بمضمونه والاعتقاد بمعناه، ومن هنا فإنه يرى أن الإمام علياً عليه السلام أعلم من غيره بالقرآن وتأويل الآيات، ويعلم بجواب كل سؤال يطرح عليه، بل إنه بالإضافة إلى الإسلام يعلم بالأديان الأخرى، من قبيل: المسيحية واليهودية، أيضاً. وقد نقل عنه في هذا الشأن كلمات هامة أخرى أيضاً^(٤٢).

وكان ابن مسعود يرى أن علم الظاهر والباطن عند الإمام علي عليه السلام، وأن علم الصحابة بالقياس إلى علم علي عليه السلام مثل: القطرة إلى البحر^(٤٣).

وقال حجر بن عدي، عند دعوته الناس في الكوفة إلى نصرة الإمام علي في

● أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، واختلاف أصحابهم في خصائصهم ومكانتهم المعرفية

حرب الجمل، واصفاً إيَّاه بأنه أفضل الناس من حيث العلم والعمل^(٤٤). وفي نقل آخر: إن حجراً عندما علم بقصد ابن ملجم إلى اغتيال الإمام علي (عليه السلام) توجه إلى بيت الإمام مسرعاً؛ كي يخبره بالأمر، ولكن حيث كان الإمام قد سلك طريقاً آخر إلى المسجد فإنه لم يتمكن من رؤيته. إن هذه الرواية تثبت أنه لم يكن يعتقد بأن الإمام علياً (عليه السلام) لم يكن عالماً بهذا الأمر. بالالتفات إلى هذه الرواية كان حجر يرى أن الإمام علياً (عليه السلام) عالمٌ بأمور الدين، ولكن قد لا يعلم بأحداث المستقبل^(٤٥).

كما كان عدي بن حاتم وعبد الله بن حجل يعتبران الإمام علياً (عليه السلام) أعلم الصحابة بأمور الدين^(٤٦).

وقد تمت الإشارة إلى هذه المنزلة في مصادر أهل السنة أيضاً^(٤٧). إن هذه المنزلة العلمية كانت موضع تأييد من قبيل الخلفاء الثلاثة الأوائل، الذين كانوا يعرفون بوصفهم خصوماً سياسيين للإمام علي (عليه السلام)، وقد صرّحوا بأفضلية الإمام علي على أنفسهم، ولم يكونوا يجدون حرجاً في الاعتراف بذلك. بل كانوا يراجعونه في العضلات العلمية التي تشكل عليهم. ولو دققنا في العبارة المشهورة عن الخليفة الثاني، والتي رددتها في أكثر من موضع، إذ يقول: «لولا عليُّ لهلك عمر»، أو «معضلة وليس لها أبو الحسن»، لوجدناها تعبيراً عن تواضعه أمام علم الإمام علي (عليه السلام).

وكما ذكرنا يمكن لنا من أكثر هذه التعابير أن نعلم إجمالاً بأفضلية علم الإمام بالشرعية والمعارف الدينية وإدارة الأمة، وأما عدم خطأ علم الإمام في هذا الشأن فيجب أن ندركه من خلال قرائن أخرى، ولا سيما الروايات والأحاديث النبوية، وأحياناً من نصوص كلام الإمام علي (عليه السلام) نفسه.

يفهم من هذه الروايات المتقدمة بوضوح، ومن غيرها ممّا لم نذكره، أن القول بألمية وأفضلية الإمام علي (عليه السلام) وغيره من الأئمة في القرن الأول يميل بشكل عام إلى الأفضلية العلمية والعلم بالتعاليم الدينية، وكون كلامهم في هذا الشأن يمثل فصل الخطاب، وأن موضوع علم الأمة بالغيب والأمور الأخرى، ولا سيما أحداث المستقبل، لم يكن هو المنظور، رغم أن التعلق العام - ولا سيما في المجتمعات المأزومة سياسياً واجتماعياً - بهذه الأمور أشدّ، وهو ما سوف نتعرّض إلى بيانه ضمن الفقرة التالية.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢٣٣

ثانياً: علم الإمام بالأمور الغيبية وغير الدينية

في ما يتعلّق بعلم الأئمة بالغيب والأخبار المتعلقة بأحداث المستقبل، وغيرها من المسائل التي لا يمكن الحصول عليها من القنوات العادية، هناك روايات كثيرة، وقد حظيت باهتمام خاص من قبل الرواة والعلماء الشيعة أيضاً^(٤٨). وقد ورد بعضها في نهج البلاغة أيضاً^(٤٩). وبناءً عليها يشير الإمام إلى بعض أحداث المستقبل، ويقرّ بامتلاكه العلم بالأحداث التي لا يمكن فهمها والوصول إلى علمها بالطرق العادية الميسورة للجميع، والتي يصطلح عليها بـ (أخبار الغيب). كما ذكر الشيخ المفيد في كتاب «الإرشاد» موارد من علم الإمام بالأحداث والمسائل الغيبية أيضاً^(٥٠).

إن الروايات الخاصة بهذا الجانب من علم الإمام عليّ عليه السلام لم تُؤثّر عن الخاصة من أصحابه فحسب، بل رواها كذلك بعض أصحابه العاديين، بل وأذعن بها حتّى أعداؤه أيضاً. ومن بين الخاصة من أصحاب الإمام عليّ عليه السلام يمكن الإشارة إلى تنبؤ الإمام بكيفية وطريقة استشهاد ميثم التمار^(٥١)، ورشيد الهجري^(٥٢). وفي هذه الموارد كان الرواة هم أنفسهم الأشخاص الذين تنبأ الإمام بمصيرهم. كما أن توقّع عمّار بن ياسر ما إذا كان الإمام عليّ عليه السلام يعلم بقرب زمن استشهاد أم لا يعبر عن اعتقاده بأن الإمام يعلم بالأمور الغيبية^(٥٣). وهناك شواهد تثبت أن ابن عباس كان يرى أن الإمام علياً عليه السلام يعلم أحياناً بالأمور الخفية بواسطة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، ولكنّه في أغلب الموارد كان قلقاً من عدم تحقّق نبوءة الإمام. ومن ذلك مثلاً أنه يروي أن الإمام علياً عليه السلام تنبأ في منطقة ذي قار بأن ألف رجل من أهل الكوفة سيأتون للبيعة، لن ينقص منهم واحدٌ ولن يزيد عليهم واحدٌ. يقول ابن عباس: «فجزعت لذلك أن ينقص القوم عن العدد أو يزيدون عليه، فيفسد الأمر علينا»^(٥٤). ولكن بطبيعة الحال زال قلقه عندما تحققت نبوءة الإمام عليّ عليه السلام. كما نقل أنه عندما تنبأ الإمام عليّ عليه السلام قبل بدء معركة الجمل بانتصاره على طلحة والزبير ثقل هذا الأمر على أحد أصحابه، وصرّح بذلك إلى ابن عباس، فقال له ابن عباس: «لا تعجل حتّى ننظر ما يكون». يقول المشكك: فلما كان من أمر البصرة ما كان أتيتّه يعني ابن عباس، فقلت: لا أرى ابن عمك إلّا قد صدق في مقاله! فقال: «ويحك، إنا كنّا نتحدّث أصحاب محمد أن النبي صلى الله عليه وآله عهد إليه ثمانين عهداً لم يعهد شيئاً منها إلى أحدٍ غيره، فلعلّ هذا ممّا عهده إليه»^(٥٥).

● أئمة أهل البيت عليهم السلام، واختلاف أصحابهم في خصائصهم ومكانتهم المعرفية

إن تأييد ابن عباس لعلم الإمام علي عليه السلام بالغيب يثبت أنه كان يؤمن بالمقام العلمي للإمام عليه السلام. يبيد أن تفسيره لمصدر هذا العلم، وأنه كان يقول الشيء نفسه بالنسبة إلى سائر الصحابة، يجعل رأيه على مستوى رؤية أهل السنة في هذا الشأن. صحيح أن هذا النوع من العلم لا صلة له بالإمامة ورسالة الأئمة في الهداية، وأن إنكاره لا يقلل من مكانتهم، كما نفى القرآن عن النبي صلى الله عليه وآله علم الغيب بهذا النوع من الأمور، وحذر الآخرين من سؤال النبي عن أمور خارجة عن الرسالة النبوية^(٥٦)، إلا أن أهمية بعض الأحداث، والفضاء السياسي والاجتماعي المتوتر في ذلك الزمن، يدفع البعض إلى التطلع نحو معرفة مصير الأحداث وعواقب الأمور. ومن هذه الناحية كانوا يرغبون أن يطلعهم أحد على مصير الأحداث والأشخاص، كما هو الحال في المجتمعات الراهنة، حيث يبحث الجميع عما ستكون عليه مآلات الأمور. وبطبيعة الحال هناك في البين بعض الروايات التي لا تخلو من إنكار بعض الأصحاب لعلم الإمام بالأخبار الغيبية، وهو ما سندكره في الفقرة اللاحقة.

ثالثاً: إنكار العلم السابق للإمام علي والحسين عليهما السلام بالأحداث والمسائل غير الدينية

إن الشواهد التي سبق ذكرها على إثبات المكانة العلمية الرفيعة للإمام علي عليه السلام وغيره من أئمة أهل البيت عن لسان الأصحاب كانت تشير إلى علمهم بالأمور الدينية. وفي الأساس إن المرتكز الذهني للأصحاب بشأن العلم الخاص للإمام وأهل البيت لم يكن يتجاوز هذا الحد. وإن سيرة الأصحاب في فترة حياة الإمام علي عليه السلام والحسين عليهما السلام لم تكن تتجاوز النظرة العادية والبشرية لهم. صحيح أنهم كانوا يفضلون الأئمة على غيرهم، ويعطونهم المكانة الأسمى والأرفع، وينظرون إليهم نظرة خاصة ومتميزة، ولكن ليس بأيدينا أيُّ شاهدٍ على أنهم كانوا يعتبرون الإمام عالماً بما كان وما يكون، أو أن يتوقعوا منهم شيئاً خارجاً عن طاقة سائر البشر، بل ربما كان الأئمة أنفسهم يتعرضون للمشاكل التي يتعرض لها سائر الناس، ولا يستطيعون دفعها. ولم يكن شائعاً بين الأصحاب الحديث عن طلب المعجزات أو الاستشفاء أو الشفاعة، رغم أن إخلاص الطاعة من خاصة أصحابهم المعاصرين لهم كانت أكثر

إخلاصاً وصدقاً من أولئك الذين تبنّوا هذه الرؤية لاحقاً، وأضحّت اليوم هي السمة الغالبة في المناسبات التي تعقد إحياءاً لأمرهم. ومن الشواهد التاريخية أن حجر بن عديّ عندما اطّلع على نيّة ابن ملجم وعزمه على اغتيال الإمام عليّ عليه السلام سارع إلى منزله؛ لكي يحذّره. ومن الواضح أن هذا الصحابي الوفيّ للإمام كان يفترض أن الإمام لم يكن يعلم بهذا الأمر، وإلاّ لما وجد حاجةً إلى إخباره^(٥٧). وقد نقل بشأن ميثم التمار أنه كان من أصحاب سرّ الإمام عليّ عليه السلام، ولكنه مع ذلك عندما أخبره الإمام عن استشهاده واستشهاد حجر بن عديّ ومحمد بن أكثم في المستقبل قال له، بعد إبداء شكّه في ذلك: «إن علياً ليخبرنا بالغيب، فقلتُ له: أوْ كائن ذاك يا أمير المؤمنين؟ فقال: إي وربّ الكعبة، كذا عهد إليّ النبيّ...»^(٥٨).

المثال الآخر أن مزرع بن عبد الله - أحد أصحاب الإمام عليّ عليه السلام - ذكر واحدة من مغيبات الإمام عليّ لأبي العالية - وهو بدوّه من أصحاب الإمام عليّ أيضاً -، فتعجّب أبو العالية من ذلك، وقال: أتخبر عن الغيب؟^(٥٩).

وكذلك عندما أخبر الإمام عليّ عليه السلام قبل وقوع معركة الجمل بانتصاره على طلحة والزبير بدا من الصعب على أحد أصحاب الإمام تصديق ذلك، ومن هنا فقد عبّر لابن عباس عن شكوكه في هذا الشأن، فقال له ابن عباس: «لا تعجل حتّى ننظر ما يكون... فلعل هذا ممّا عهده إليه»^(٦٠).

وفي روايةٍ أخرى عندما أخذ الإمام عليّ عليه السلام يُخبر بأحداث المستقبل والوقائع الدامية قال له بعض أصحابه: لقد أُعطيت يا أمير المؤمنين علم الغيب، فضحك عليه السلام، وقال للرجل، وكان كلبياً: يا أخا كلب، ليس هو بعلم غيب، وإنما هو تعلّم من ذي علم [يعني: رسول الله ﷺ]، وإنما علم الغيب علم الساعة^(٦١).

وطبقاً لبعض الروايات الأخرى المأثورة عن أهل البيت، والتي ينفون فيها علمهم بالغيب، يبدو أن مرادهم من علم الغيب هو العلم الذاتي. وإن ذهب بعض المتكلّمين الشيعة إلى الاعتقاد بفساد القول بعلم الغيب للأئمة^(٦٢) ناظرين إلى هذا المعنى.

إن ابن عباس - كما سبق أن ذكرنا - لم يكن مطمئناً لعلم الإمام بالأمر الغيبية، ولذلك عندما أخبر الإمام بقدوم ألف رجل من الكوفة للبيعة ساوره القلق بشأن تحقّق نبوءة الإمام عليه السلام أو عدم تحقّقها، وكان سيرة الإمام باستثناء بعض الموارد

• أئمة أهل البيت عليهم السلام، واختلاف أصحابهم في خصائصهم ومكانتهم المعرفية

الخاصة . ولا سيَّما بالالتفات إلى عدم استعداد المجتمع في ذلك العصر . كان يقتضي من الإمام بشكل عام أن يوضَّح مكانته الخاصة بالالتفات إلى رسالته في الهداية والصفات الضرورية للإمام والإمامة . إن الذي كان يبدو أهمَّ من الجميع هو إثبات مقدرته العلمية بتعاليم القرآن والسنة ، وهداية المجتمع إلى المسار الصحيح ، والتأكيد على التعريف بنفسه بوصفه تلميذاً للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله ، والاهتمام الخاص الذي خصَّه به رسول الله . وحتى إذا قبلنا بجميع الروايات التاريخية المرتبطة بعلم الإمام بالغيب وإخباره عن المغيبات يجب اعتبار ذلك من الموارد الاستثنائية ، وكونها قضية في واقعة ، وليس قاعدة وأصلاً ثابتاً في سيرة ومسار الإمام عليه السلام ، وسائر الأئمة الآخرين تبعاً له .

وهناك روايات من هذا القبيل بشأن أصحاب الإمامين الحسن والحسين عليهما السلام أيضاً؛ فإن كتابة مسلم بن عقيل إلى الإمام الحسين عليه السلام يحذِّره من القدوم إلى الكوفة ، وكذلك ما قام به عبد الله بن جعفر . وهو زوج السيدة زينب الكبرى ، ومن المقربين من الإمام الحسين عليه السلام . وعبد الله بن عباس . وهو من العالمين بتأويل القرآن . من الكتابة إلى الإمام الحسين بعدم الذهاب إلى كربلاء؛ خوفاً عليه من القتل ، دليل على أنهم يرون أن الإمام لا يعلم بالغيب وأخبار المستقبل . كما أن كاتب هذه السطور لم يعثر على رواية يستذكر فيها الأئمة طرح هذا التصوُّر من قِبَل أصحابهم المقربين . وهذا خلافاً لموقف الأئمة من أولئك الذين كانوا ينكرون علم الأئمة بالشرعية .

كما أن اعتراض أصحاب الإمام الحسن عليه السلام ، من أمثال: سفيان بن أبي ليلى^(٦٣) ، وحجر بن عدي^(٦٤) ، وسليمان بن صرد^(٦٥) ، الماثورة في كتب التاريخ والسير ، والتي سنبحثها في محلها^(٦٦) ، تثبت أنهم لم يكونوا يقولون بعصمة علم الإمام الحسن عليه السلام ، بل رُبَّما اعتبروا أنفسهم أعلم منه بالأمور . وإن بعض الخاصة من أصحاب الإمام علي عليه السلام لم يكونوا يرون للإمام الحسن عليه السلام تلك المنزلة التي كانوا يرونها للإمام علي ، ومن ذلك . على سبيل المثال . أن عبد الله بن عباس . وقد سبق أن ذكرنا موقفه من علم الإمام علي عليه السلام . تحدَّث في مجلس إلى محمد بن الحنفية بشأن الإمام الحسن عليه السلام ، قائلاً : «ما بال هؤلاء القوم يفتخرون علينا ، يقولون: إنهم أعلم منا ، فقال محمد: ما ولداهم إلَّا مَنْ ولدني»^(٦٧) . وفي عصر الإمام الحسين عليه السلام أيضاً لا نجد شيئاً يُذكر . وعلى الرغم من وجود بعض الموارد في الروايات العاشورية ، التي تثبت علم

الإمام باستشهاده، ولكنها وقعت مورداً لإنكار بعض الباحثين والمحققين في الشأن التاريخي، أو أن هناك - في الحد الأدنى - مَنْ يعتبرها من تلك الطائفة من الأخبار الغيبية التي سبق أن أخبرهم بها رسول الله ﷺ. وفي التقارير التي تلوح من كلمات أصحاب الإمام الحسين عليه السلام، بل وحتى أبنائه، وكذلك المفاوضات التي جرت بين الإمام وأعدائه وأصحابه أيضاً، لا يُفهم صراحةً أن أصحاب الإمام قد ضحوا بأنفسهم في ركابه ومن أجله انطلاقاً من هذا الفهم والرؤية، رغم أنه عند اقتراب الحادثة كانت هناك شواهد وقرائن على أن مصيرهم لم يكن سوى الاستشهاد.

وفي مرحلة الإمام السجاد عليه السلام ورد التأكيد من قبله على علم الإمام في إطار الأدعية وبعض الأحاديث الأخرى الماثورة عنه، والتي يمكن لها أن تكون جواباً على مَنْ أنكر المراتب العلمية للأئمة من هذه الناحية. وقد تمّ بيان بعض هذه النقاط في إطار الأدعية، ومن ذلك - على سبيل المثال - أن الإمام زين العابدين يقول في موضعين من أدعيته:

«اللهم إنك أنزلته على نبيك محمد ﷺ مجملاً، وألهمته علم عجائبه مكملاً، وورثتنا علمه مفسراً».

- «ربّ صلّ على أطائب أهل بيته، الذين اخترتهم لأمرك، وجعلتهم خزنة علمك».

هناك مَنْ فهم من تعبير الإمام السجاد عليه السلام بـ «علم العجائب»، والإطلاق في «خزنة العلم الإلهي»، أنهم عليه السلام كانوا يعلمون بالأمور غير الدينية والحوادث الغيبية، رغم إمكان حمل هذه التعابير على العلوم الدينية والأمور المرتبطة بهداية البشر.

هناك في المصادر الروائية الشيعية الإمامية ما يقرب من عشرة روايات ماثورة عن الإمام زين العابدين عليه السلام بشأن علم الأئمة، وأكثرها منقولاً عن ثابت بن دينار، المعروف بـ «أبي حمزة الثمالي»، وهو من أصحاب الأئمة السجّاد والباقر والصادق والكاظم عليه السلام^(٦٨). وفي إحدى هذه الروايات: «علم رسول الله ﷺ علياً عليه السلام كلمة يفتح ألف كلمة، يفتح كلّ كلمة ألفي كلمة»^(٦٩). وطبقاً لرواية أخرى عنه عليه السلام: «والله، إنا لخزان الله في سمائه، وخزّانه في أرضه»^(٧٠). وعلى الرغم من ذلك كلّه فإنه في عصر الإمام السجاد عليه السلام، ولا سيّما بالالتفات إلى غلبة الجوّ السياسي على المجتمع، لا يمكن اعتبار هذا البحث بحثاً مطروحاً وموضع جدل بين الأصحاب، رغم قلّة هذه

● أئمة أهل البيت عليهم السلام، واختلاف أصحابهم في خصائصهم ومكانتهم المعرفية

الروايات.

المرحلة الثانية: من عصر الصادق عليه السلام إلى الغيبة الصغرى (عصر الحضور واتساع رقعة الأفكار الكلامية والاهتمام التفصيلي ببحث علم الإمام)

يمكن عدّ ظهور الأفكار المذهبية والجدل الكلامي من الخصائص والسمات البارزة لهذه المرحلة. لقد أدّى ظهور الفكر الزيدي، ومدّعيات بعض العلويين في دائرة الإمامة في فضاء الفكر الشيعي، إلى مضاعفة الحاجة إلى طرح الأبحاث المتعلقة بالإمامة وشؤونها ووظائفها.

ومن هنا تمّ التأكيد في هذه المرحلة وما بعدها على علم الإمام بشكل أكبر. لقد كان تأكيد الأئمة في هذه المرحلة على المنزلة المعرفية وعلم الإمام من جهة؛ والاختلافات الفكرية لأصحابهم من جهة أخرى، قد تسببت بظهور التيارات الفكرية المختلفة في هذه المرحلة بشأن علم الإمام، بحيث أخذنا نواجه في هذه المرحلة وما بعدها اتجاهين بشأن علم الإمام، ولا سيّما بالنظر إلى الأمور الدينية؛ حيث ظهر الاتجاه القائل؛ والاتجاه المنكر، في الدائرة الشيعية بالمعنى العام، وبين أصحاب الأئمة أنفسهم بشكل خاص. ولا بدّ من التذكير هنا بأن الهاجس الرئيس في هذه المرحلة كان يكمن بشكل أكبر في العلوم الدينية، وما يرتبط بشكل وثيق برسالتهم المتعلقة بهداية الناس. وفي هذا الشأن كان الشك والترديد يأتي في الغالب من قبل المنشقين عن التشيع ومدرسة الأئمة، أو الذين كان إنكارهم يعود في الغالب إلى الأمور غير الدينية أو إلى الأمور الدينية بصيغتها الشاملة والواسعة.

١. المنكرون للعلم الذي لا يقبل الخطأ.

٢. القائلون بالعلم الذي لا يقبل الخطأ.

أولاً: المنكرون لعلم الأئمة

صحيح أن هناك الكثير من الروايات التي تتحدّث عن العلم الخاص لأهل البيت عليهم السلام بأحكام الشريعة، وعلمهم الغيبي بسائر الموضوعات غير الدينية، بل وحتى أحداث المستقبل والماضي السحيق. وقد تمّ جمع هذه الطائفة من الروايات في الجوامع

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢٣٩

الروائية - بطبيعة الحال - دون لحاظ صحتها وخطئها ونقد ودراسة روايتها^(٧١). وبالالتفات إلى ظواهر هذه الأحاديث لا يعود من الجائز إبداء أدنى تشكيك في علم الغيب الشامل لهؤلاء العظماء. ولكن على الرغم من ذلك هناك الكثير من الشواهد التاريخية والروائية التي تثبت إنكار وتشكيك أصحاب الأئمة في هذا المعتقد الكلامي، ولا سيما في نوعه المطلق، بحيث ندرك أن المعطيات والافتراضات الكلامية السائدة بين الشيعة لا يمكن أن تنطبق على القضايا التاريخية، وكذلك روايات الأصحاب من الإمامية في الجملة. وفي ما يلي نشير إلى بعض النماذج من ذلك:

إن من بين المنكرين لعلم الإمام بعض أصحاب الأئمة من الذين عرفوا بين الإمامية - بعد طرح أفكار من هذا القبيل بطبيعة الحال - بضعفاء الشيعة، بل وحتى مرجئة الشيعة أيضاً^(٧٢). ومن هؤلاء، على سبيل المثال: الحكم بن عتيبة (١١٤) أو ١١٥ هـ). فهو على الرغم من احترامه للمقام العلمي للإمام الباقر^(٧٣)، بل إنه كان أستاذاً لأمثال: زرارة بن أعين وحرمان والطيار^(٧٤)، وكان يعتبر الإمام أفهم أهل زمانه، ويرى أن الإمام علياً^(٧٥) كان محدثاً^(٧٦)، إلا أنه في حوارهِ وبُحثهِ مع الأئمة^(٧٧) كان يرفض كلام الإمام الباقر^(٧٨)، الأمر الذي يدفع بالإمام إلى مخاطبته قائلاً: لو أنك جئت الشرق والغرب لن تجد العلم الصحيح إلا عند الأئمة^(٧٩). وفي إحدى تلك المشاجرات اضطر الإمام الباقر إلى إرسال ولده؛ كي يحضر كتاب علي^(٨٠)؛ ليؤكد للحكم بن عتيبة صحة كلامه من كتاب علي^(٨١). وربما لهذا التوجه كان زرارة يعتبر الحكم بن عتيبة من البلهاء^(٨٢).

وكان سالم بن عتيبة (١٣٧ هـ) - وهو من المذهب البُثري - ينكر المقام العلمي للإمامين الباقر والصادق^(٨٣) صراحةً. ومن ذلك - على سبيل المثال - أنه في حوارهِ مع زرارة أشار إلى أن الإمام الباقر^(٨٤) قد سألَه أسئلةً ساذجةً، مستنكراً أن يكون الجاهل بها جديراً بالإمامة: (عن زرارة قال: لقيتُ سالم بن أبي حفصة، فقال لي: ويحك يا زرارة، إن أبا جعفر قال لي: أخبرني عن النخل عندكم بالعراق ينبت قائماً أو متعرضاً؟ قال: فأخبرته أنه ينبت قائماً، قال: فأخبرني عن ثمركم حلواً هو؟ وسألني عن حمل النخل كيف يحمل؟ فأخبرته، وسألني عن السفن تسير في الماء أو في البر؟ قال: فوصفت له أنها تسير في البحر، ويمدونها الرجال بصدورهم. فأنتم بإمام لا يعرف

● أئمة أهل البيت عليهم السلام، واختلاف أصحابهم في خصائصهم ومكانتهم المعرفية

هذا (٧٩).

عن أبي بصير قال، قيل لأبي عبد الله عليه السلام، وأنا عنده: إن سالم بن أبي حفصة يروي عنك أنك تكلم على سبعين وجهاً لك من كلها المخرج؟ قال: فقال عليه السلام: «ما يريد سالم مني، أريد أن أجيء بالملائكة» (٨٠). وقد وصفه زرارة في حوار له مع الإمام الصادق عليه السلام بأنه، مثل الحكم بن عتيبة، من البلهاء (بمقام الإمامة) (٨١). ولكته مع ذلك كله - لا ينكر الكثير من فضائل الإمام علي عليه السلام، ويروي أحاديث تم فيها وصف الإمام علي عليه السلام بأنه كان عالماً بالقضاء، وأنه مصداق ﴿مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ﴾ في القرآن الكريم (٨٢).

وكان عمر بن رباح في بداية أمره من أصحاب الإمام الباقر عليه السلام، معتقداً بإمامته، ثم غير عقيدته، والتحق هو وعدد محدود من أصحابه - بتأثير منه - بالبثرية (٨٣). وقد ذكر أن سبب تغيير عقيدته يعود إلى الأجوبة المتناقضة التي سمعها من الإمام عن سؤال واحد (٨٤).

وكان من أشدهم سليمان بن جرير، زعيم الزيدية السليمانية؛ إذ كان من أشدّ المخالفين للإمامية، وكان يبدي معارضة شديدة للمقام العلمي للأئمة. وقد نقل عنه أن أئمة الرافضة يبررون أخطاءهم تحت رداء التقية والبداء (٨٥). وقد أشار ضمن هذا الكلام إلى أن الروافض يعتقدون بأن أئمتهم يعلمون بما كان وما يكون، ويعلمون أيضاً بكل ما يعلمه الأنبياء، بل إنهم يمتلكون حتى الأسباب التي يعلم الأنبياء بالأمور من خلالها (٨٦). في حين أنه كان في بداية الأمر يُعدّ واحداً من المقربين من أصحاب الإمام عليه السلام.

إذا استثنينا هؤلاء؛ بسبب انتمائهم الزيدي، فهناك أيضاً بعض آخر من خاصّة أصحاب الأئمة، وقد أنكروا المقامات العلمية للأئمة؛ أو أنهم تردّدوا بشأنها في الحد الأدنى. وهناك شواهد لهذا التردّد حتى من قبل بعض مشاهير أصحاب الأئمة. فقد روي عن الإمام الباقر عليه السلام حديثٌ يشير إلى إنكار علم الإمام من قبل بعض أصحاب الأئمة، ومن ذلك الراوية التالية: «عن ضريس قال: سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول، وأناس من أصحابه حوله: إني أعجب من قوم يتولّوننا، ويجعلوننا أئمة، ويصفون بأن طاعتنا عليهم مفترضة كطاعة الله، ثم يكسرون حجّتهم ويخصمون أنفسهم بضعف قلوبهم؛

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢٤١

فينقضون حقنا... أتروُن أن الله تبارك وتعالى افترض طاعة أوليائه على عباده ثم يخفي عنهم أخبار السماوات والأرض^(٨٧). إن هذه الرواية تثبت وجود جماعة بين أصحاب الإمام عليه السلام، وأن هذه الجماعة، رغم اعتقادها بوجوب إطاعة الأئمة على أنفسهم، لا يرون لزوماً لعلم الأئمة بالأمور المذكورة. وربما كان هذا المدعى موافقاً لما ذكره النوبختي في فرق الشيعة بشأن اختلاف الشيعة بعد استشهاد الإمام الرضا عليه السلام، وذهاب البعض إلى توظيف الأئمة للقياس. رغم أن هذه الجماعة - بالالتفات إلى اعتقادها بعصمة الإمام - ترى حجية قول الأئمة في توظيفهم للقياس، ولكن ربما أمكن القول: إن هذا النوع من العلم يقع في أدنى مستويات العلم، بالمقارنة إلى ذلك العلم الذي يحصل من الطرق غير الاعتيادية.

وقد أشار النوبختي إلى جماعاتٍ مختلفة من الشيعة في تلك المرحلة. وكانت إحدى هذه الجماعات تجيز استعمال القياس للأئمة^(٨٨). لا شك في أن الذي يذهب إلى مثل هذا الاعتقاد لا يرى الأئمة عالمين بجميع الأمور الدينية.

يروى هشام بن الحكم أن الإمام الصادق عليه السلام سألته عن ابن طيار، فأخبره أنه مات، فقال الإمام: «رحمه الله، ولقاه نضرة وسروراً، فقد كان شديد الخصومة عنا أهل البيت^(٨٩)». إن المراد من «شديد الخصومة» ليس هو العداء، وإنما هو الجدل والنقاش العلمي. إن هذه الرواية تشير إلى أنه حتى إذا كان الطيار غير مؤمن بإمامة الإمام، وكان يرى طاعة الإمام فرضاً عليه، ولكنه كان يأخذ رأيه بنظر الاعتبار أيضاً.

وفي حديث آخر عندما بلغ سمع أبي بصير أحد الأجوبة العلمية للإمام الكاظم عليه السلام بشأن رجم الزانية المحصنة لم يستوعب هذا الجواب، وقال لذلك الصحابي: «ما أظن صاحبنا [أي الإمام الكاظم عليه السلام] تناهى حلمه [أو حكمه]»، وفي عبارة أخرى: «ما تكامل علمه»^(٩٠).

وقد تحدّث الشيخ المفيد في كتاب (الاعتقادات) عن جماعة من أهل قم بوصف «الشيعة المقصرة»؛ إذ كانوا يعتقدون بأن الأئمة لا يعلمون بالكثير من أحكام الشريعة، وأنهم كانوا يعتمدون في فهمهم على الآراء والظنون. كما نقل عن زرارة بعض التقارير بشأن تردده في المقام العلمي للأئمة، ومن ذلك - على سبيل المثال -:

● أئمة أهل البيت عليهم السلام، واختلاف أصحابهم في خصائصهم ومكانتهم المعرفية

يمكن الإشارة إلى إصراره على نظرية الاستطاعة قبل الفعل، رغم مخالفة الإمام الصادق عليه السلام له في ذلك. قيل: إنه عندما علم بمخالفة الإمام الصادق عليه السلام لرأيه قال: «أما أنه قد أعطاني الاستطاعة من حيث لا يعلم، وصاحبكم هذا ليس له بصَرٌ بكلام الرجال»^(٩١). وما نُقل بشأن الاستطاعة منسوباً إلى زرارة نُقل ما يشبهه بالنسبة إلى محمد بن مسلم أيضاً^(٩٢). وهذا بطبيعة الحال لا يعني أنهم كانوا يشككون في كلام الإمام بشأن الأمور المرتبطة بالحلال والحرام، ولا يرونها حجةً، وإنما كان تردُّدهم في أن الأئمة هل يعلمون بآراء الآخرين في المعارف الكلامية بشكلٍ كامل أم لا؟ وليس التردد في علمهم الخاص بمسائل الحلال والحرام.

ومن ذلك مثلاً أن هشام بن الحكم نقل عنه كلامٌ ثبت أنه كان في مرحلة يرى في الحد الأدنى أن الأئمة إنما يعلمون الأمور الفقهية (الحلال والحرام)، وليس لديهم اطلاع بشأن المسائل الكلامية، حتى كان منه أن طرح خمسمائة مسألة كلامية على الإمام الصادق عليه السلام في منى، وأجاب عنها الإمام. فتعجَّب هشام، وقال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام بمنى عن خمسمائة حرفٍ من الكلام، فأقبلتُ أقول: يقولون كذا وكذا، قال عليه السلام: قل: كذا وكذا، قلتُ: جُعِلتُ فداك، هذا الحلال وهذا الحرام، أعلم أنك صاحبه وأنت أعلم الناس به، وهذا هو الكلام، فقال لي: ويحك يا هشام، لا! يحتجُّ الله تبارك وتعالى على خلقه بحجةٍ لا يكون عنده كلُّ ما يحتاجون إليه»^(٩٣).

وكان عبَّاد بن كثير البصري من أصحاب الإمام الصادق، وقد رآه الإمام قد ارتدى ثياباً غليظة للشهرة، فقال له: «يا عبَّاد، ما هذه الثياب؟ فقال: يا أبا عبد الله، تعيب هذا علي؟ قال: نعم، قال رسول الله ﷺ: مَنْ لبس ثياب شهرة في الدنيا ألبسه الله ثياب الذل يوم القيامة، قال عبَّاد: مَنْ حدَّثك بهذا؟ قال: يا عبَّاد، تتهمني؟! حدَّثني آبائي عليهم السلام، عن رسوله ﷺ»^(٩٤). إن هذا الموقف من عبَّاد يثبت أنه كان ينظر إلى الإمام الصادق عليه السلام بوصفه شخصاً عادياً، وأنه لا يتجاوز أن يكون راوياً للحديث، ولا يقبل قوله إلا إذا كان مسنداً إلى رواية ماثورة عن رسول الله ﷺ.

عن سعد بن أبي الأصبع قال: كنتُ عند أبي عبد الله عليه السلام جالساً، إذ دخل عليه الحسن بن السري الكرخي، فسأل أبا عبد الله عليه السلام عن شيء، فأجابه، فقال له: ليس

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢٤٣

كذلك! فقال أبو عبد الله عليه السلام: هو كذلك، وردّها عليه مراراً، كلّ ذلك يقول أبو عبد الله عليه السلام: هو كذلك، ويقول هو: لا، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أترى مَنْ جعله الله حجةً على خلقه يخفى عليه شيء من أمورهم»^(٩٥).

كما نقل عنه أنه كان يخفي شيئاً عن الإمام الصادق عليه السلام، فسأله الإمام عنه مراراً، وكان هو يصرّ على إنكاره، حتّى قال له الإمام في نهاية المطاف: «أترى مَنْ جعله الله حجةً على خلقه يخفى عليه شيء من أمورهم»^(٩٦).

يمكن مشاهدة المنعطف التاريخي لهذا الاختلاف بعد استشهاد الإمام الرضا عليه السلام، وإمامة ولده الصغير، حيث انعكس هذا الخلاف في التقارير التاريخية والروائية أيضاً. وقد بيّن النوبختي هذا النزاع الفكري الذي أدّى إلى تصدّع الكيان الشيعي إلى عدّة فرق على النحو التالي: «كان سبب الفرقتين اللتين اتّمتّ واحدة منها بـ (أحمد بن موسى)، ورجعت الأخرى إلى القول بالوقف، أن أبا الحسن الرضا عليه السلام توفّي وابنه محمد ابن سبع سنين؛ فاستصوبوه واستصغروه، وقالوا: لا يجوز الإمام إلاّ بالغاً، ولو جاز أن يأمر الله - عزّ وجلّ - بطاعة غير البالغ لجاز أن يكلف الله غير بالغ، فكما لا يعقل أن يحتمل التكليف غير بالغ فكذلك لا يفهم القضاء بين الناس ودقيقه وجليله وغامض الأحكام وشرائع الدين وجميع ما أتى به النبي صلى الله عليه وآله وما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة من أمر دينها ودنياها طفلاً غير بالغ... ثم إن الذين قالوا بإمامة أبي جعفر محمد بن عليّ بن موسى عليه السلام اختلفوا في كيفية علمه؛ لحدّاته سنّه، ضرورياً من الاختلاف: فقال بعضهم لبعض: الإمام لا يكون إلاّ عالماً، وأبو جعفر غير بالغ، وأبوه قد توفّي، فكيف علم؟ ومن أين علم؟».

وقد تحدّث النوبختي هنا عن رؤيتين مختلفتين، وبيّن الاختلاف الشديد بين أصحاب الإمام على النحو التالي: «قال بعضهم: قبل البلوغ هو إمامٌ على معنى أن الأمر له دون غيره إلى وقت البلوغ، فإذا بلغ علم، لا من جهة الإلهام والنكّات ولا الملك ولا لشيء من الوجوه التي ذكرتها الفرقة المتقدّمة؛ لأن الوحي منقطع بعد النبي صلى الله عليه وآله بإجماع الأمة، ولأن الإلهام إنما هو أن يلحقك عند الخاطر والفكر معرفة بشيء قد كانت تقدّمت معرفتك به من الأمور النافعة، فذكرته، وذلك لا يعلم به الأحكام وشرائع الدين على كثرة اختلافها وعللها قبل أن يوقف بالسمع منها على شيء؛ لأن

● أئمة أهل البيت عليهم السلام، واختلاف أصحابهم في خصائصهم ومكانتهم المعرفية

أصحّ الناس فكراً وأوضحه خاطراً وعقلاً وأحضره توفيقاً لو فكّر وهو لا يسمع بأن الظهر أربع والمغرب ثلاث والغداة ركعتان ما استخرج ذلك بفكره، ولا عرفه بنظره، ولا استدلّ عليه بكمال عقله، ولا أدرك ذلك بحضور توفيقه، ولا لحقه علم ذلك من جهة التوفيق أبداً، ولا يعقل أن يعلم ذلك إلا بالتوفيق والتعليم، فقد بطل أن يعلم شيئاً من ذلك بالإلهام والتوفيق. لكن نقول: إنه علم ذلك عند البلوغ من كتب أبيه، وما ورثه من العلم فيها، وما رسم له فيها من الأصول والفروع. وبعض هذه الفرقة تجيز القياس في الأحكام للإمام خاصة على الأصول التي في يديه؛ لأنه معصوم من الخطأ والزلل، فلا يخطئ في القياس، وإنما صاروا إلى هذه المقالة لضيق الأمر عليهم في علم الإمام وكيفية تعليمه؛ إذ ليس هو ببالغ عندهم. وقال بعضهم: الإمام يكون غير بالغ ولو قلّت سنّه؛ لأنه حجة الله، فقد يجوز أن يعلم وإن كان صبيّاً، ويجوز عليه الأسباب التي ذُكرت من الإلهام والنُّكُت والرؤيا والمَلَك المحدث ورفع المنار والعمود وعرض الأعمال، كل ذلك جائزٌ عليه وفيه، كما جاز ذلك عن سلفه من حجج الله الماضين^(٩٧). إن هذا النزاع - طبقاً لكلام الأشعري القمي - لم يؤدّ إلى اختلاف الأصحاب بشأن علم الإمام وكيفيته فحسب، بل أدى إلى تشعُّبٍ كامل في صفوف الشيعة بشكل عام^(٩٨).

الجماعة الثانية: المعتقدون بعلم الأئمة وعصمة علمهم من الخطأ

إن المراد من العلم الذي لا يتطرّق إليه الخطأ هنا هو العلم بالأحكام والمعارف الدينية، وليس العلم بالحوادث والأمور غير الدينية، التي قد يكون علم غير الله فيها مشمولاً للبداء والتغيّر.

كان الجارودية وأكثر أصحاب الأئمة يعتقدون بعصمة علم الأئمة من الخطأ. وطبقاً للتقارير الروائية والتاريخية كان الجارودية وحدهم من بين الزيدية الذين يعتقدون بأن علم الحلال والحرام بعد النبي الأكرم عليه السلام يوجد حصراً عند أهل بيت النبي (من ولد فاطمة). قيل: إن أبا الجارود رئيس الفرقة الجارودية كان يعتقد «بأن الحلال ما أحله أهل بيت النبي عليه السلام، والحرام ما حرّمه، وأن عندهم جواب كل ما تحتاجه الأمة كاملاً، لا فرق في ذلك بين صغيرهم وكبيرهم، وأن كل من يبلغ منهم

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢٤٥

سنّ الرشد، وتكتمل فضائله الأخلاقية، تكون له الأرجحية على الآخرين^(٩٩). وقيل: إنه كان يرى أن علم الإمام يكون بواسطة الإلهام الإلهي، ويرى أن الإمام متى ما احتاج أن يعلم بأحكام الحوادث المختلفة حصل له العلم بها إلهاماً من الله^(١٠٠). وقد كان مرادهم من أهل البيت - بطبيعة الحال - الأعمّ من الذين نراهم نحن بوصفهم أئمة الشيعة.

ولو استثنينا الجارودية فهناك الكثير من أصحاب الإمامية الذين يعتقدون بالعلم المعصوم من الخطأ بالنسبة إلى الأئمة، وأحياناً على نحوٍ مطلق يشمل العلم بالأمور الدينية وغير الدينية أيضاً. وفي حديثٍ عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «يا عجباه لأقوام يزعمون أنا نعلم الغيب! ما يعلم الغيب إلا الله، لقد هممتُ بضرب جارياتي فلانة، فهربت منّي، فما علمتُ في أي بيوت الدار هي؟»^(١٠١). إن هذا الحديث وإن كان ينفي علم الغيب عن الإمام، إلا أنه في الوقت نفسه لا يدلّ على وجود مثل هذا الاعتقاد في ذلك الحين أيضاً.

قال أبو بصير: «قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: إنهم [الغلاة] يقولون لعنك أموراً، قال: وما يقولون؟ قلتُ: تعلم قطر المطر وعدد النجوم وورق الشجر ووزن ما في البحر وعدد التراب، فرفع يده إلى السماء، وقال: سبحان الله، سبحان الله، لا والله، ما يعلم هذا إلا الله»^(١٠٢).

وجاء في حديثٍ آخر عن ابن المغيرة: «كنتُ عند أبي الحسن عليه السلام، أنا ويحيى بن عبد الله بن الحسن عليه السلام، فقال يحيى: جُعِلْتُ فداك، إنهم [الغلاة] يزعمون أنك تعلم الغيب؟ فقال: سبحان الله، سبحان الله، ضَعْ يدك على رأسي، فوالله، ما بقيت في جسدي شعرةٌ ولا في رأسي إلا قامت، قال، ثم قال: لا والله، ما هي إلا وراثَةٌ عن رسول الله ﷺ»^(١٠٣).

كما كان هذا النوع من الاختلاف بشأن مقدار علم الأئمة بالشريعة، ومنشأ علمهم، موجوداً أيضاً، وسوف نتعرّض لذلك في مواضع أخرى.

وفي المجموع، رغم اعتقاد أكثر الأصحاب بأفضلية الأئمة العلمية، ولا سيّما في ما يتعلّق بالتعاليم الدينية، ولكنّ هذا لم يكن يعني أنه لم يكن هناك أيّ اختلافٍ في كيفية وأدوات وجهات علمهم. ومن هنا لا بُدَّ من التفكيك والفصل بين مختلف

● أئمة أهل البيت عليهم السلام، واختلاف أصحابهم في خصائصهم ومكانتهم المعرفية

آراء المعتقدين بعصمة علم الأئمة عليهم السلام.

المواش

(١) انظر على سبيل المثال: رجال الكشي: ٢٧١، ٢٨٠، ٤١٠، ٤٩٠، ٤٣٩؛ الكليني، الكافي ٨: ٢٨٥؛ ٣٨٥.

(٢) في ما يتعلّق بسبب الاطلاع على الاختلاف بشأن العصمة انظر: رجال الكشي، رقم ١٤٤، ٤٥٦؛ الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ١٥١؛ رجال السيد بحر العلوم ٣: ١٨٧، ٢١٣ - ٢٢٠. وفي ما يتعلق باعتراض بعض الأصحاب على الأئمة واختلافهم معهم انظر: الصدوق، التوحيد: ٩٧ - ١٠٤؛ رجال الكشي: ٢٧٩ - ٣٢٢، ٣٣٦، ٣٩١ - ٣٩٢، ٤٠٧، ٥٣٩ - ٥٤٣، ٥٧٢، ٥٧٤.

(٣) انظر: تاريخ الإمامية: ١٣٧ - ١٥٣؛ فرق الشيعة: ٦٠ - ٦٤، ٨٨ - ٩٠؛ المقالات والفرق: ٧٢ - ٧٦، ٩٦ - ٩٧. وللوقوف على الشواهد الروائية حول هذه الاختلافات انظر: مكتب در فرايند تكامل (مصدر فارسي): ٢٨ - ٧٢. كما يمكن اعتبار ظاهرة الغلو والغلاة إلى حدٍّ ما معلولة لإدراك بعض الخاصة من الأصحاب لمقام ومنزلة الأئمة وعدم تحمّلهم لبعض كرامات أهل البيت.

(٤) انظر: الكليني، الكافي ١: ٢٦٢؛ الصفار، بصائر الدرجات: ١٢٤.

(٥) لقد ذكر المجلسي طائفة من هذه الروايات، تحت عنوان: (باب أنهم لا يعلمون الغيب ومعناه)، وعمل على الجمع بينها. وقد اعتبر هناك أن علم الإمام بالغيب نسبي، وقال في هذا الشأن: ظاهر أنهم إذا تعلموا في بدو إمامتهم علماً لا يقفون في تلك المرتبة، ويحصل لهم؛ بسبب مزيد القرب والطاعات، زوائد العلم والحكم والترقيات في معرفة الربّ تعالى. (بحار الأنوار ٢٦: ٢١). ولمزيد من الاطلاع حول آراء علماء الشيعة بشأن علم الإمام انظر: محمد حسن نادم، مجموعه مقالات علم إمام (مصدر فارسي).

(٦) لقد كان المتكلمون الشيعة منذ البداية مختلفين بشأن محورين هامين، وهما: العصمة؛ وعلم الغيب بالنسبة إلى الأئمة. فكان منهم مَنْ يعتبر علم الأئمة في هذا الشأن محدوداً، ومنهم مَنْ لا يراه محدوداً. (انظر: المفيد، أوائل المقالات: ٧٧، الفصول المختارة ١: ٧٠. وانظر أيضاً: محمد حسن نادم، مجموعة مقالات علم إمام (مصدر فارسي): ٦٥٦ فما بعد، ٧٥٨ - ٧٥٩). ومن ذلك على سبيل المثال أنهم في ما يتعلّق بعصمة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله من السهو قد اتّهموا الشيخ الصدوق والقميين القائلين بعدم جواز السهو على النبي بالغلو. (انظر: الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه: ٢٩٦ - ٢٩٧). وفي المقابل قال بعض المتكلمين - من أمثال: الشيخ المفيد والبغداديين - بعدم جواز سهو النبي، واتهموا المخالفين لهم بالتقصير في حقّ المعصومين عليهم السلام. (انظر: مصنّفات الشيخ المفيد ١٠، عدم سهو النبي، حيث عمد الشيخ المفيد في هذه الرسالة إلى إثبات عدم سهو النبي). وفي ما يتعلّق بباب علم الغيب ذهب الكثير من المتكلمين إلى القول بعلم المعصومين عليهم السلام بالغيب في الحوادث الجزئية، بالإضافة إلى العلم بالأحكام الكلية للإسلام، وقالوا بأن الأئمة يعلمون بما كان وما يكون وما هو كائن، رغم أن هذا

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢٤٧

النوع من علم الغيب إنما هو رشفة من علم الغيب الإلهي. (انظر: محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية؛ العلامة الطباطبائي، رسالة في علم النبي والإمام بالغيب، مطبوع في مجلة نور علم، العدد ٤٩). وقال بعض المتكلمين: إن المعصومين لا يعلمون إلا بالموارد التي يأذن الله لهم بعلمها من الأمور والأحداث الجزئية. (انظر: مصنفات الشيخ المفيد ٤، أوائل المقالات: ٦٧). وفي ذلك قال الشيخ المفيد: (فأما إطلاق القول عليهم بأنهم يعلمون الغيب فهو منكر بين الفساد... وعلى قولي هذا جماعة أهل الإمامة، إلا مَنْ شذَّ عنهم من المفوضة ومَنْ انتمى إليهم من الغلاة). ومن بين العلماء المعاصرين الشيعة ذهب العلامة الطباطبائي إلى ادعاء التواتر في هذا الشأن بنحو من الأنحاء، وقال بأن هذا النوع من العلم مرتبط بالناحية الإلهية والنورانية من وجودهم. (انظر: محمد حسن نادم، علم إمام (مصدر فارسي): ٣٥٢ - ٣٥٦). وفي المقابل قال صالح نجف آبادي: لا توجد هناك أي رواية بشأن علم الإمام اللامحدود، بل هناك روايات تثبت عكس ذلك. (انظر: المصدر السابق: ٣٥٧). وعلى أي حال إن جذور الاختلاف في كلا البابين يعود إلى روايات واردة لصالح كلا الطرفين المتخاصمين. (انظر: الكليني، الكافي ١: ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٧٤، ٢٩٦، ٢٩٧). وللاطلاع على هذا الموضوع انظر إلى: ١. علم الإمام، مؤلفه: محمد رضا المظفر. ٢. آكاهي سوم وعلم غيب (مصدر فارسي)، مؤلفه: جعفر سبحاني. وكذلك يمكن الرجوع إلى: وسائل السيد اللاري، ورسالة المعارف السلمانية. والأكثر تفصيلاً من الجميع: كتاب مجموعة مقالات علم إمام (باللغة الفارسية)، مؤلفه: محمد حسن نادم.

(٧) وإن كنا لا نستطيع أن نفهم من عبارة (كل ما كان وما يكون وما هو كائن) إثبات العلم المطلق للأئمة بجميع أمور الدين والدنيا وأحداث الغيب والأمور الجزئية بشكل صريح؛ إذ ربّما كانت هذه العبارة ناظرة إلى مجموع علمهم بتأويل القرآن وتطبيقه في زمان كل واحدٍ منهم. (انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ١٩٥، ج ٤ و٦).

(٨) انظر: أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٥٠، تصحيح: هيلموت ريتز.

(٩) انظر: الطوسي، تمهيد الأصول: ٣٥٩ - ٣٦٥.

(١٠) انظر: الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل: ٤٣٠.

(١١) انظر: المجلسي، معتقد الإمامة: ١٠٣.

(١٢) انظر: المفيد، أوائل المقالات: ٢١. وللوقوف إجمالاً على هذا النوع من الاختلافات انظر: مجموعة من المؤلفين، معارف كلامي شيعه، كليات إمامت (مصدر فارسي): ١٧٢ - ١٧٤، ٢٩٧ - ٣٠٣.

(١٣) يُعدّ هذا الكتاب من المصادر الشيعية القديمة والمعتبرة. وإن مؤلفه من أصحاب الإمام الحسن العسكري (عليه السلام). وكانت رواياته على الدوام محطّ اهتمام واستاد كبار المجتمع الشيعي. ومع ذلك كله فإنه يشتمل على أحاديث عجيبة وغالية بشأن المراتب والمقامات العلمية للأئمة على نحو واسع، إلى الحدّ الذي يذهب البعض معه إلى اعتبار رواياته غالية. قال المامقاني في تنقيح المقال، نقلاً عن العلامة المجلسي: ربّما كان سبب عدم رواية ابن الوليد - أستاذ الشيخ الصدوق - لبصائر الدرجات (كما أشار النجاشي والطوسي في فهرستيهما) يعود إلى اشتماله على الغلوّ في شأن الأئمة.

(١٤) انظر: غرامي: ١٢٨ - ١٣٠. وانظر بعض الشواهد الروائية على ذلك في: الكافي ١: ٢٥٧، ٢٦١.

٣٦٦.

(١٥) انظر: الجعفري، تشييع در مسير تاريخ: ٣٠٨ - ٣٠٩. (مصدر فارسي).

(١٦) انظر: النساء: ٥٩.

(١٧) انظر: الكليني، الكافي ١: ٣٥٨ - ٣٦٠.

(١٨) وقبل ذلك كان الأئمة يؤكّدون على هذه النقطة كثيراً في معرض الاحتجاج على خصومهم.

ويمكن الوقوف على نماذج من ذلك في كلمات الأئمة عليّ والحسن والحسين (عليهم السلام). انظر: الجعفري،

تشييع در مسير تاريخ: ٢٨٩ - ٢٩١، ٤٣٣ - ٤٤٣. (مصدر فارسي).

(١٩) انظر: حسين المدرسي الطباطبائي، مكتب در فرايند تكامل: ٣٣ - ٩٣. (مصدر فارسي).

(٢٠) انظر نماذج من ذلك في المصادر التالية: المفيد، الإرشاد ١: ٣٠. وللمزيد من الاطلاع بشأن

التعابير السامية للأصحاب في وصف الإمام عليّ (عليه السلام) انظر: الإسكافي، المعيار والموازنة.

(٢١) انظر: جعفریان، تاريخ تشييع (مصدر فارسي)، المباحث المرتبطة بمعرفة أقسام التشييع.

(٢٢) انظر: الصدوق، الأمالي: ٧٧٤.

(٢٣) انظر: المصدر السابق: ٥٤٨.

(٢٤) انظر: المفيد، الأمالي: ١٣٨ - ١٣٩.

(٢٥) انظر: رجال الكشي: ١١، رقم ٢٤.

(٢٦) انظر: تاريخ اليعقوبي ٢: ١٦٣.

(٢٧) انظر: الصدوق، الخصال ٢: ٤٦٣.

(٢٨) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٧١.

(٢٩) انظر: رجال الكشي: ٢٦، رقم ٥١.

(٣٠) الصفار، بصائر الدرجات: ٧٥.

(٣١) رجال الكشي: ٢٦.

(٣٢) انظر: الإسكافي، المعيار والموازنة: ١٠٧، ترجمه إلى اللغة الفارسية: الدامغاني؛ المفيد، الجمل:

١٣٧.

(٣٣) الطوسي، الأمالي ٢: ١٤٣، مع مقدّمة بحر العلوم.

(٣٤) انظر: الإسكافي، المعيار والموازنة: ١١٠، ترجمه إلى اللغة الفارسية: الدامغاني.

(٣٥) انظر: المفيد، الفصول المختارة: ٢٦٣.

(٣٦) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٧٩.

(٣٧) انظر: المصدر نفسه.

(٣٨) انظر: المصدر نفسه.

(٣٩) المصدر السابق: ٧٧، طبعة مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات.

(٤٠) المفيد، الإرشاد ١: ٣٤ - ٣٥. وعلى الرغم من وجود الإشكالات الجادة في سند هذه الرواية، إلّا

أن مقاطعها المختلفة قد نقلت في المصادر الأخرى أيضاً. انظر: إبراهيم بن محمد الثقفي، الفارات ١:

٨؛ ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٦: ١٣٦؛ الصدوق، التوحيد: ٣٠٥ - ٣٠٦.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢٤٩

- (٤١) المصدر نفسه.
- (٤٢) انظر: الصفار، بصائر الدرجات: ١١١؛ رجال الكشي: ٥، ١٠٣. وانظر مزيداً من ذلك في: رجال الكشي: ٢١ - ٢٨.
- (٤٣) انظر: المفيد، الجمل: ١٣٨؛ الإسكافي، المعيار والموازنة: ١٢١، ترجمه إلى اللغة الفارسية: الدامغانى.
- (٤٤) انظر إلى موارد من آراء الصحابة وكلمات الإمام علي عليه السلام في: المفيد، الإرشاد: ١ - ١٠، ٧١، ٣٣ - ٣٨.
- (٤٥) انظر: الناشئ الأكبر، المسائل العامة: ٢٣ - ٢٤.
- (٤٦) انظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: ١٢١ - ١٥٢.
- (٤٧) انظر: محمد بن سعد، الطبقات الكبرى ٢: ٣٣٧ - ٣٣٨.
- (٤٨) للوقوف على هذا النوع من الروايات التاريخية والحديثية بشأن علم الإمام علي وغيره من الأئمة انظر: الحر العاملي، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات؛ التستري، إحقاق الحق ٨: ٨٧ - ١٨١؛ البحراني، مدينة المعاجز، حيث ذكر هذا المحدث الشيعي في هذا الكتاب أكثر من ستمائة مورد من موارد علم الأئمة بالغيب. وبطبيعة الحال فإن البحث في هذه المصادر ومقدار صحة أو سقم هذا الكم الكبير من الأخبار والانتقادات الواردة عليها، وتوفر الدعاوى المختلفة بشأن عدم الشك في اختلاق بعضها، خارج عن نطاق هذه المقالة. هذا وقد تعرض ابن أبي الحديد إلى هذه المسألة في هامش بعض الخطب التي تحدث فيها الإمام عن الأخبار الغيبية.
- (٤٩) انظر على سبيل المثال: الخطب رقم ١٣، ٥٧، ٥٨، ١٧٥، ٨٩، ٥٩.
- (٥٠) انظر: المفيد، الإرشاد: ١ - ٣١٢ - ٣٥٢. وللوقوف على الموارد الأخرى انظر: الكليني، الكافي: ١ - ٣٤٣ فما بعد.
- (٥١) انظر: رجال الكشي: ٨٣ - ٨٤.
- (٥٢) انظر: المصدر السابق: ٧٥ - ٧٧.
- (٥٣) انظر: المصدر السابق: ٢٩ - ٣٠.
- (٥٤) المفيد، الإرشاد: ١ - ٣١٥.
- (٥٥) المفيد، الأمالي: ٣٣٤ - ٣٣٥.
- (٥٦) انظر: هود: ٣١، الأعراف: ١٨٨، آل عمران: ٤٩، ١٧٩، النمل: ٦٥. وفي الوقت نفسه فإن القرآن الكريم لا يرى في بعض الأحيان محذوراً في تزويد بعض الأنبياء - بمقتضى رسالتهم ولبعض الضرورات الأخرى - بموارد من علم الغيب. انظر في هذا الشأن: هود: ٤٩، الجن: ٢٦ - ٢٧.
- (٥٧) انظر: المفيد، الإرشاد: ١ - ٢٠.
- (٥٨) رجال الكشي: ٨٥، الرقم ١٤٠.
- (٥٩) انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ٢: ٢٩٤ - ٢٩٥.
- (٦٠) ابن عقدة، فضائل أمير المؤمنين: ٦٨.
- (٦١) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٢٨. نستنتج من عدم اعتبار الإمام هذه النوع من الأخبار إخباراً
٢٥٠. الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢. السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ

- بالغيب أن علم الغيب في عصر الإمام كانت له مساحة خاصة، وربما كان المراد على حدّ تعبير البعض هو العلم الذاتي، وليس العلم بتعليم الغير، ولا يشمل جميع أنواع الإخبار عن الظواهر التي لا يمكن فهمها من الطرق العادية للجميع. وفي الحقيقة إن الإمام في هذه الخطبة يحصر علم الغيب بالموارد التي اعتبر القرآن الكريم علمها من مختصات الله تعالى، وتمّ نفي هذا النوع من العلم بالغيب في القرآن الكريم على لسان رسول الله بتعابير من قبيل: «ما أدري» و«ما تدري نفس».
- (٦٢) انظر: المفيد، أوائل المقالات: ٦٧. وللمزيد من الاطلاع انظر: مجموعة مقالات علم الإمام: ٥٤٢ فما بعد، مقال الأستاذ جعفر السبحاني بعنوان: «اختصاص العلم بالغيب بالله».
- (٦٣) انظر: أبو الفرج الإصفهاني، مقاتل الطالبين: ٤٤.
- (٦٤) حسين بن حمدان الخصيبي، الهداية الكبرى: ١٩٢.
- (٦٥) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: ١٨٨.
- (٦٦) للوقوف على موارد من هذا القبيل انظر: أبو الفرج الإصفهاني، مقاتل الطالبين: ٧٠ - ٨٠.
- (٦٧) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٥٥، الرقم ١٠٥. سبق أن أشرنا إلى الاحترام الكبير الذي كان يوليه ابن عباس للمقام العلمي للإمام علي (عليه السلام). وفي الجمع بين هذه الموارد المذكورة يمكن القول: إنه على الرغم من اعتبار الإمام علي (عليه السلام) أعلم الصحابة، إلا أنه لم يكن يرى ذلك بالنسبة إلى الإمامين الحسن والحسين (عليهما السلام).
- (٦٨) رجال النجاشي: ١١٥ - ١١٦.
- (٦٩) الصفار، بصائر الدرجات: ٣٠٩.
- (٧٠) المصدر السابق: ١٠٤.
- (٧١) انظر الكثير من النماذج لهذه الروايات في: الصفار القمي، بصائر الدرجات. ويبدو أن الغاية الرئيسة من تأليف هذا الكتاب كانت هي إثبات هذا الموضوع.
- (٧٢) انظر: الأشعري القمي، المقالات والفرق: ٧٣، ١٤٧.
- (٧٣) انظر: المفيد، الإرشاد ٢: ١٦٠.
- (٧٤) انظر: الكليني، الكافي ٧: ٢٤.
- (٧٥) انظر: رجال النجاشي: ٣٦٠؛ الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٢٠٩ - ٢١٠.
- (٧٦) انظر: الكليني، الكافي ١: ٣٩٩.
- (٧٧) انظر: رجال النجاشي: ٣٦٠.
- (٧٨) انظر: رجال الكشي: ١٤٢.
- (٧٩) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٢٣٤.
- (٨٠) انظر: المصدر نفسه. مراد سالم بن أبي حفصة أن كلام الإمام متناقض لا يقوم على مبنى ثابت، ويبدو ذلك من تعليق الإمام في الحديث: «فقال (الإمام الصادق): ما يريد سالم مني، أريد أن أجيء بالملائكة! فوالله ما جاء بها النبيون، ولقد قال إبراهيم: إني سقيم، والله ما كان سقيماً وما كذب، ولقد قال إبراهيم: بل فعله كبيرهم هذا، وما فعله وما كذب، ولقد قال يوسف: إنكم لسارقون، والله ما كانوا سارقين وما كذب».

- (٨١) انظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٢٤١.
- (٨٢) انظر: شواهد التنزيل ١: ١٣٩.
- (٨٣) انظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٢٣٧.
- (٨٤) انظر: رجال الكشي: ٢٣٧ - ٢٣٨.
- (٨٥) انظر: النوبختي، مقالات الشيعة: ٦٤ - ٦٥؛ الأشعري القمي، المقالات والفرق: ٧٨ - ٧٩.
- (٨٦) انظر: المصدر السابق: ٧٨.
- (٨٧) الصفار، بصائر الدرجات: ١٢٤ - ١٢٥.
- (٨٨) النوبختي، فرق الشيعة: ٦٧.
- (٨٩) انظر: رجال الكشي، رقم ٦٥١ - ٦٥٢.
- (٩٠) انظر: المصدر السابق: ١٧٢، رقم ٢٩٢ - ٢٩٣.
- (٩١) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ١٤٧، الرقم ٣٣٤.
- (٩٢) انظر: المصدر السابق: ١٦٨ - ١٦٩، الرقم ٢٨٢.
- (٩٣) الكليني، أصول الكافي ١: ٢٦٢.
- (٩٤) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٣٩٢.
- (٩٥) الصفار، بصائر الدرجات: ١٢٣.
- (٩٦) انظر: المصدر السابق: ١٢٢.
- (٩٧) النوبختي، فرق الشيعة: ١٤٠ - ١٤٣.
- (٩٨) انظر: الأشعري القمي، المقالات والفرق: ٩٥ - ٩٧.
- (٩٩) انظر: الناشئ الأكبر، فرقه هاي إسلامي ومسأله إمامت (ترجمته باللغة الفارسية): ٦٧ - ٦٨.
- (١٠٠) انظر: المصدر السابق: ٦٨.
- (١٠١) مرآة العقول ١: ١٨٦؛ الصفار، بصائر الدرجات: ٥٧ - ٦٢. وعلى الرغم من أن بعض كبار العلماء قد حمل هذا النوع من الروايات على التقية، بيد أن جمع العلم بالغيب المطلق لهم يصعب جداً بالنظر إلى كل المصائب والاعتقالات التي تعرضوا لها.
- (١٠٢) الطوسي، اختيار معرفة الرجال، الرقم ٢٣٥.
- (١٠٣) المصدر السابق، الرقم ٥٣٠؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ١٠٣، نقلاً عن: أمالي المفيد: ١٣ - ١٤.

الإمام عليّ عليه السلام

والاستدلال بالقياس في الأحكام الشرعية

الشيخ عبد الله مصلحي (*)

مقدمة

القياس هو اصطلاحٌ شاع استعماله على ألسنة أهل الرأي قديماً. وفحواه التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل، وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعية؛ فما وافقها فهو حكمُ الله الذي يُؤخذ به؛ وما خالفها كان موضعاً للرفض أو التشكيك^(١).

ثمّ هناك تعاريف أخرى للقياس، لا يهمنّا التعرّض إليها، بل لا فائدة فيها، وإن شئت التفصيل لاحظ المصادر الأصولية للعامة^(٢).

ثمّ إنّ القياس مثار معركة فكرية واسعة النطاق؛ فقد ذهب بعض أبناء العامة إلى جواز الاستدلال به، ولكن أئمة الشيعة وقفوا تجاهه موقف الردّ والإنكار، كما تشهد بذلك روايات كثيرة، منها:

١- الحسين بن محمد، عن معلّى بن محمد، عن الحسن بن عليّ الوشاء، عن أبان بن عثمان، عن أبي شيبة الخراساني قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس، فلم تزدهم المقاييس من الحقّ إلّا بُعداً. وإن دين الله لا يُصاب بالمقاييس^(٣).

٢- محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبان بن تغلب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ السنّة لا تُقاس.

(*) باحثٌ متخصصٌ في مجال علم الكلام والرجال.

ألا ترى أن امرأة تقضي صومها، و لا تقضي صلاتها. يا أبا ن، إن السنة إذا قيسَتْ مُحَقَّق الدين^(٤).

٣. عدَّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى قال: سألتُ أبا الحسن موسى عليه السلام عن القياس؟ فقال: ما لكم والقياس؟ إن الله لا يسأل كيف أحلَّ وكيف حرَّم؟^(٥).

٤. علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة قال: حدَّثني جعفر، عن أبيه عليه السلام، أن علياً عليه السلام قال: مَنْ نصب نفسه للقياس لم يَزَلْ دهره في التباس. وَمَنْ دان الله بالرأي لم يَزَلْ دهره في ارتماس. قال: وقال أبو جعفر عليه السلام: مَنْ أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم؛ وَمَنْ دان الله بما لا يعلم فقد ضادَّ الله؛ حيث أحلَّ وحرَّم في ما لا يعلم^(٦).

٥. محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن علي بن يقطين، عن الحسين بن مياح، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن إبليس قاس نفسه بآدم، فقال: خلقتني من نار وخلقته من طين، ولو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار كان ذلك أكثر نوراً وضيئاً من النار^(٧).

٦. علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن أحمد بن عبد الله العقيلي، عن عيسى بن عبد الله القرشي قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام، فقال له: يا أبا حنيفة، بلغني أنك تقيس؟ قال: نعم، قال: لا تقيس؛ فإن أول مَنْ قاس إبليس، حين قال: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾، فقام ما بين النار والطين، ولو قاس نورية آدم بنورية النار عرف فضل ما بين النورين، وصفاء أحدهما على الآخر^(٨).

هذا جملة من الأخبار المنقولة في المقام. وإن شئت التفصيل فعليك بمراجعة الموسوعات الروائية^(٩).

ثم إن القياس مذهب فقهاء الكوفيين، ومن أشهرهم: أبو حنيفة^(١٠). ولكن هنا نكتة لا بدَّ من أن ننبه عليها، وهي أن فقه الكوفيين متأثر من آراء صحابيَّين؛ أحدهما: ابن مسعود؛ والآخر: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

قال السرخسي: إن إبراهيم في ما كان يفتي به يعتمد قول علي وابن مسعود. رضي الله عنهما.، فإن فقه أهل الكوفة دار عليهما، وكان إبراهيم أعرف الناس

بقولهما^(١١).

وقال ابن حزم: فقهاء الكوفة بعد الصحابة - رضي الله عنهم - علقمة بن قيس النخعي... وهؤلاء أصحاب ابن مسعود وعلي^(١٢).

وقال ابن قيم: وكان من المفتين بالكوفة علقمة بن قيس النخعي والأسود بن يزيد النخعي... وهؤلاء أصحاب علي وابن مسعود^(١٣).

وهنا نسأل: هل القياس أمرٌ ومذهب ابتدعه الكوفيون وأبو حنيفة من عند أنفسهم أم له جذورٌ في كلمات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وابن مسعود قبلهم؟ وقبل الإجابة عن هذا السؤال لا بُدَّ من النظر إلى خصائص فقه ابن مسعود، وكذا فقه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

أمّا ابن مسعود فالظاهر من منقولاته في الفقه أنّ فقهه هو الفقه المأثور، أي على مبنى ظاهر الآيات وروايات النبي ﷺ، وليس له ابتكارٌ في تأسيس قاعدة فقهية أو أصل فقهي، كما هو الظاهر لمن سبر في رواياته وفتاواه.

أمّا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام فكما تجد في فقهه الاستناد بالآيات والروايات - مع علمه الوافر بالمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ^(١٤)، والعالم والخاص، والمطلق والمقيّد، وغير ذلك - تجد ابتكاراتٍ توجب تأسيس أصل فقهي أو قاعدة فقهية في المسائل الشرعية.

وهذه خصيصة اعترف به كثيرٌ من أرباب التراجم والرجاليين^(١٥).

والظاهر أنّ مسألة القياس نشأت من روايات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وفتاواه وقضاياه؛ فإنّي كنت في بعض الأيام أقرأ كتاب موسوعة علي بن أبي طالب عليه السلام، للدكتور محمد رواس قلعه جي - وهو الباحث في موسوعة الفقه الإسلامي والأستاذ الجامعي -، فوجدت في خلاله روايات عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام يظهر منها بأوضح شكل الاستدلال بالقياس في المسائل الفقهية.

فلنذكر في المقام ما وجدنا من روايات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام التي يظهر منها الاستدلال بالقياس في الأحكام الشرعية. ولعلّ الباحث في الموسوعات الروائية والشرعية - لا سيّما مصادر أهل السنّة الروائية والفقهية - يجد أكثر منها.

وهذه الروايات هي:

١. قد أشكل حكم حدّ شارب الخمر على الصحابة، فاستفاد أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) - على ما رُوي عنه - حكم المسألة من قياس.

فروى عن ثور بن زيد الدبلي أنّ عمر بن الخطّاب استشار في الخمر يشربها الرجل؟ فقال له عليّ بن أبي طالب: نرى أن تجلده ثمانين، فإنّه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، أو كما قال. فجلد عمر في الخمر ثمانين^(١٦).

وعن وبرة الكلبي قال: أرسلني خالد بن الوليد إلى عمر، فأتيته وهو في المسجد، معه عثمان بن عفّان وعليّ وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير متّكئ معه في المسجد، فقلت: إنّ خالد بن الوليد أرسلني إليك، وهو يقرأ عليك السلام، ويقول: إنّ الناس قد انهمكوا في الخمر، وتحاقروا العقوبة، فقال عمر: هم هؤلاء عندك فسألهم، فقال عليّ رضي الله عنه: نراه إذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، وعلى المفتري ثمانون. فقال عمر: أبلغ صاحبك ما قال، فجلد خالد ثمانين، وجلد عمر ثمانين^(١٧).

وورد في مصادر الإمامية أيضاً، بسندٍ معتبر، عن زرارة، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إن عليّاً (عليه السلام) كان يقول: إن الرجل إذا شرب الخمر سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، فاجلدوه حدّ المفتري^(١٨). وهذا قياسٌ، كما قال كثيرٌ من علماء العامة^(١٩).

٢. قد اختلف في موجب غسل الجنابة، هل هو الدخول أو الإنزال؟ فقد نقل عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) أنّه أوجب الغسل بالدخول؛ لأنّ بالدخول يوجب الحدّ، فأوجب الغسل قياساً على وجوب الحدّ.

عن معمر قال: أخبرني مَنْ سمع أبا جعفر يقول: كان المهاجرون يأمرّون بالغسل؛ وكانت الأنصار يقولون: الماء من الماء، فمَنْ يفصل بين هؤلاء؟ وقال المهاجرون: إذا مسّ الختان الختان فقد وجب الغسل، فحكّموا بينهم عليّ بن أبي طالب، فاختصموا إليه، فقال: رأيتم لو رأيتم رجلاً يدخل ويخرج أوجب عليه الحدّ؟ قال: فيوجب الحدّ، ولا يوجب عليه صاعاً من ماء؟ فقضى للمهاجرين، فبلغ ذلك عائشة فقالت: ربّما فعلنا أنا ورسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فقمنا واغتسلنا^(٢٠).

٣. وفي أقلّ المهر نُقل عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) أنّه أوجب عشرة

دراهم، لأنه لا تقطع اليد إلا في عشرة دراهم، فلا يكون المهر أقل منه.
فعن النزال بن سبرة، عن علي عليه السلام قال: لا تقطع اليد إلا في عشرة دراهم، ولا يكون المهر أقل من عشرة دراهم^(٢١).

٤. وفي مسألة رجل يقرّ بالسرقه كم يردّد مرّة؟ ورد عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنه يردّد مرتين، قياساً على الشهادة^(٢٢).

فعن القاسم بن عبد الرحمن، عن أبيه قال: كنتُ قاعداً عند علي عليه السلام، فجاء رجل، فقال: يا أمير المؤمنين، إني قد سرقْتُ، فانتهره، ثم عاد الثانية فقال: إني قد سرقْتُ، فقال له علي: قد شهدت على نفسك شهادتين، قال: فأمر به ففُطعت يده، فرأيتها معلقةً، يعني في عنقه^(٢٣).

٥. عن أبي معشر، عن إبراهيم قال: سمعتُ علقمة ضرب بيده على منبر الكوفة قال: سمعتُ علياً عليه السلام يقول: بلغني أن قوماً يفضلونني على أبي بكر وعمر، من قال شيئاً من هذا فهو مفترٍ، عليه ما على المفتري^(٢٤).

وعن الحكم بن جحل قال: قال علي (رضي الله عنه): لا يفضلني أحدٌ على أبي بكر وعمر إلا جلدته حدّ المفتري^(٢٥).

وعن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: قال علي عليه السلام: لا أجد أحداً يفضلني على أبي بكر وعمر إلا جلدته حدّ المفتري^(٢٦).

وعن جابر بن حميد، عن علي عليه السلام قال: لا أجد رجلاً يفضلني على أبي بكر وعمر إلا جلدته حدّ المفتري^(٢٧).

٦. عن أبي عبد الرحمن، عن علي عليه السلام، أنه طعم خبزاً ولحماً، فقليل له: ألا تتوضأ؟ فقال: إنّ الوضوء ممّا خرج، وليس ممّا دخل^(٢٨).

٧. عبد الرزاق، عن ابن جريج قال: أخبرني عمرو أنّ حيّ بن يعلى أخبره أنّه سمع يعلى يخبر بهذا الخبر، قال: اسم المقتول أصيل، وألقوه في بئر بغمدان، فدلّ عليه الذبّان الأخضر، فطافَت امرأة أبيه على حمارٍ بصنعاء آيماً، تقول: اللهم لا تخفي عليّ مَنْ قتل أصيلاً، قال عمر: إنّ يعلى كان يقول: كان لها خليلٌ واحد، فقتله هو وامرأة أبيه، فقال حيّ: سمعتُ يعلى يقول: كتب إليّ عمر: أن اقتلهم، فلو اشتراك في دمه أهل صنعاء أجمعون قتلُهم. قال ابن جريج: وأخبرني عبد الكريم أنّ عمر كان يشكّ

فيها، حتّى قال له عليّ: يا أمير المؤمنين، أرايت لو أنّ نفرًا اشتركوا في سرقة جزور، فأخذ هذا عضواً، وهذا عضواً، أكنت قاطعهم؟ قال: نعم، قال: فذلك حين استمدح له الرأي^(٢٩).

٨. قال ابن قَيِّم: ومن ذلك لأي العمل بالقياس! أنّ الصحابة - رضي الله عنهم - جعلوا العبد على النصف من الحرّ في النكاح والطلاق والعدّة، قياساً على ما نصّ الله عليه من قوله: ﴿فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (النساء: ٢٥)... قال عبد الرزّاق: أنبأنا سفيان الثوري وابن جريج قالا: حدّثنا جعفر بن محمد، عن أبيه، أنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال: ينكح العبد اثنتين^(٣٠).

٩. قال ابن قَيِّم: لما أرسل عمر إلى المرأة فأسقطت جنينها استشار الصحابة، فقال له عبد الرحمن بن عوف وعثمان: إنّما أنت مؤدّب، ولا شيء عليك؛ وقال له عليّ عليه السلام: أمّا المأثم فأرجو أن يكون محطوطاً عنك، وأرى عليك الدية... وقاسه عليّ عليه السلام على قاتل الخطأ، فاتّبع عمر قياس عليّ عليه السلام^(٣١).

والشيء الغريب في المقام أنّ هذه الروايات - إلّا ما ورد في حدّ المسكّر - لم تردّ بسندٍ شيعيٍّ في مصادر الشيعة الروائية، فهل ذلك إشارة إلى عدم صدور هذه الروايات بنظرهم، لا سيّما مع ما ورد في الردّ على العمل بالقياس وعلى العامل به - كما مرّ جملةً منها -، أم لمناقشتهم في جهة صدور هذه الروايات، كالحمل على التقية، أو شيء آخر؟ الله أعلم.

وكما ترى فإنّ الاستدلال في هذه الروايات - مع غضّ النظر عن المناقشات السندية، حتّى بناء على مسلك أهل السنّة - مبنّى على القياس الفقهي بوضوح. وهذا أمرٌ صرّح به المستشرق الألماني شاخت، حيث قال: إنّك تجد في بعض آراء أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام الفقهية القياسات الابتدائية التي لم تنضج^(٣٢).

ولعلّ مراده بالنضج هو الاستناد بالقياس والاستدلال به فيما بعد من جانب فقهاء الكوفيين، مثل: أبي حنيفة. وهو كذلك؛ فإنّنا لم نجد الاستدلال بالقياس إلّا موردٍ. فالقياس حينذاك - بخلاف ما هو المعهود في عهد أبي حنيفة - لم يكن قانوناً كلياً وأصلاً فقهيّاً يستدلّ بها حين إعواز النصوص أو عدم اعتبارها، فلاجله يمكن أن يُقال - كما قال شاخت -: إنّ الاستناد إلى القياس في فتاوى أمير المؤمنين عليّ بن

أبي طالب عليه السلام وآرائه بشكل ابتدائي.

نكتة

قد ورد في رواية توبيخ الإمام الصادق عليه السلام أبا حنيفة في استناده إلى القياس في الأحكام الشرعية.

فقد روى الصدوق، بإسناده عن أبي زهير بن شبيب بن أنس، عن بعض أصحابه قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام، فقال: أين أبو حنيفة؟ فقيل: هو ذا، أصلحك الله، فقال: أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال: فيم تفتيهم؟ قال: بكتاب الله و سنة نبيه ﷺ...

إلى أن قال: ثم قال له: يا أبا حنيفة، إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله، ولم تأت به الآثار و السنة، كيف تصنع؟ فقال: أصلحك الله، أقيس، وأعمل فيه برأيي، قال: يا أبا حنيفة، إن أول من قاس إبليس الملعون، قاس على ربنا تبارك وتعالى فقال: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾، فسكت أبو حنيفة.

فقال: يا أبا حنيفة، أيما أرجس البول أو الجنابة؟ فقال: البول، فقال: فما بال الناس يغتسلون من الجنابة، ولا يغتسلون من البول؟ فسكت.

فقال: يا أبا حنيفة، أيما أفضل الصلاة أم الصوم؟ قال: الصلاة، قال: فما بال الحائض تقضي صومها، ولا تقضي صلاتها؟ فسكت^(٣٣).

وروي أيضاً أنه دخل أبو حنيفة على الإمام الصادق عليه السلام، فقال: من أنت؟ قال: مفتي العراق، قال: بم تفتي؟ قال: بكتاب الله...

إلى أن قال: قال أبو حنيفة: ليس لي علم بالكتاب، وإنما أنا صاحب قياس، قال له: أيما أعظم القتل أو الزنا؟ قال: القتل، قال: قنع الله فيه بشاهدين، ولم يقنع في الزنا إلا بأربعة؟!

أيما أفضل الصوم أم الصلاة؟ قال: الصلاة، قال: فلم أوجب على الحائض قضاء الصوم دون الصلاة؟!

وأيما أقدر المنى أم البول؟ قال: البول، قال: فما بال الله أوجب الغسل منه دون البول؟^(٣٤)

ولكنّ هذا غريبٌ؛ والوجه في غرابته أنّ أبا حنيفة لا يعتقد بجريان القياس في التعبّديّات والحدود والكفّارات، بل القياس في مذهبه دليلٌ في العُرْفِيّات^(٣٥)، فكيف لا يطّلع الإمام الصادق عليه السلام على اعتقاد أبي حنيفة في مسألة القياس، ثمّ يوبّخه في ذلك؟! بل كيف أنّ أبا حنيفة نفسه أيضاً لم يردّ على هذا التوبيخ بأنّه لا يقول بهذا القياس، والتوبيخ غيرُ وارِدٍ على مسلكه؟! نعم، من الممكن أن نرى ما يُتوهّم منه استخدام القياس في التعبّديّات والحدود والكفّارات، ولكنّ ذلك للاختلاف في المصاديق.

الهوامش

- (١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٠٦.
- (٢) انظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٣: ١٨٥.
- (٣) الكافي ١: ٥٦، ح ٧، باب البدع والرأي والمقاييس.
- (٤) المصدر السابق: ٥٧، ح ١٥.
- (٥) المصدر نفسه، ح ١٦.
- (٦) المصدر السابق ١: ٥٧ - ٥٨، ح ١٧.
- (٧) المصدر السابق ١: ٥٨، ح ١٨.
- (٨) المصدر نفسه، ح ٢٠.
- (٩) وعلى سبيل المثال انظر: وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥ - ٦٢، باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنّية في نفس الأحكام الشرعية؛ الفصول المهمّة في أصول الأئمة ١: ٥٣١ - ٥٣٤، باب عدم جواز العمل بشيء من أنواع القياس في نفس الأحكام الشرعية حتّى قياس الأولوية؛ مستدرك الوسائل: ١٧: ٢٥٢ - ٢٦٧، باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس ونحوها من الاستنباطات الظنّية في نفس الأحكام الشرعية.
- (١٠) انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٧: ٩٢٩.
- (١١) المبسوط ١١: ٣.
- (١٢) الإحكام ٥: ٦٧١.
- (١٣) إعلام الموقعين ١: ٢٠ - ٢١.
- (١٤) عن زاذان قال: قال عليّ بن أبي طالب لأبي مسعود: أنت فقيه؟! أنت المحدث أنّ رسول الله ﷺ مسح على الخفين؟! قال: أوليس كذلك؟! قال: أقبل المائدة أو بعدها؟! قال: لا أدري، قال: لا دَرَيْتَ، إنّهُ مَنْ كَذَبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار. كنز العمال ٩: ٦٠٧.

- (١٥) وعلى سبيل المثال انظر: تهذيب الكمال ٢٠: ٤٨٠ - ٤٨٧.
- (١٦) الموطأ ٢: ٨٤٢؛ الشافعي، المسند: ٢٨٦.
- (١٧) المستدرک ٤: ٣٧٥؛ سنن الدارقطني ٣: ١١٢.
- (١٨) الكافي ٧: ٢١٥، ح ٧، باب ما يجب فيه الحد في الشراب؛ علل الشرائع ٢: ٥٣٩، ح ٨؛ تهذيب الأحكام ١٠: ٩٠، ح ٣، باب الحد في السكر وشرب المسكر والفقاع وأكل المحظور من الطعام.
- (١٩) الجصاص، الفصول في الأصول ٣: ٢٨٠؛ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٧: ١٠١٢؛ المستصفى: ٢٨٧.
- (٢٠) الصنعاني، المصنّف ١: ٢٤٩.
- (٢١) سنن الدارقطني ٣: ١٤٠؛ السنن الكبرى ٨: ٢٦١.
- (٢٢) انظر: معرفة السنن والآثار ٦: ٤١٦.
- (٢٣) ابن أبي شيبة الكوفي، المصنّف ٦: ٤٧٦؛ شرح معاني الآثار ٣: ١٧٠.
- (٢٤) المحلّي ١١: ٢٨٦؛ تاريخ مدينة دمشق ٤٤: ٣٦٥.
- (٢٥) الاستيعاب ٣: ٩٧٣؛ المحلّي ١١: ٢٨٦؛ تاريخ مدينة دمشق ٤٤: ٣٦٥.
- (٢٦) تاريخ مدينة دمشق ٣٠: ٣٨٣.
- (٢٧) المصدر السابق ٤٤: ٣٦٥.
- (٢٨) السنن الكبرى ١: ١٥٧.
- (٢٩) الصنعاني، المصنّف ٩: ٤٧٦.
- (٣٠) إعلام الموقعين ١: ١٦٠.
- (٣١) المصدر السابق ١: ١٦٥.
- (٣٢) ديباجه إي بر فقه إسلامي: ٥٥.
- (٣٣) علل الشرائع ١: ٩٠ - ٩١.
- (٣٤) الصراط المستقيم إلى مستحقّي التقديم ٣: ٢١١.
- (٣٥) وانظر تفصيل ذلك في: أبو حنيفة، حياته وعصره: ٣٧٤.

حقيقة ودائرة «الحكم الولائي» ودوره في حلّ المسائل المستحدثة

أ. محمد إسحاق عارفي شيرداغي (*)
ترجمة: سرمد علي

المقدمة

هناك الكثير من الأبحاث المطروحة في مجال الحكم الولائي والحكومي، إلا أن الذي نتعرّض له من بينها في هذا المقال هو خصوص المسائل التالية:

١. ما هو معنى ومفهوم الحكم الولائي؟
 ٢. أيّاً كان مفهوم الحكم الولائي، ما هي حدود مساحته؟ وهل يعتبر الوليّ الفقيه وحده هو المخوّل تطبيق الأحكام الشرعية؟ وهل يمكنه إصدار الأحكام ضمن هذا الإطار، أم بالإضافة إلى تطبيق الأحكام يمكنه كذلك وضع الحكم من خارج إطار الأحكام الشرعية أيضاً؟
 ٣. ما هو الحكم الذي يصدره الوليّ الفقيه - سواء أكان هذا الحكم من داخل إطار الأحكام الشرعية أم من خارجها؟ وهل هو من الأحكام الأوليّة أم من الأحكام الثانويّة أم هو نوع ثالث؟
 ٤. أيّاً كان نوع أو سنخ الحكم الولائي، هل يُعدّ من الأحكام الشرعية أم لا؟
 ٥. سواء أكان الحكم الولائي من الأحكام الشرعية أم لا، ما هو الدور الذي يلعبه في حلّ المعضلات الاجتماعية والمسائل المستحدثة في المجتمع؟
- باللتفات إلى هذه الأسئلة سوف نعمل على دراسة المسائل التالية:

(*) طالبٌ على مستوى الدكتوراه في الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة.

• حقيقة ودائرة «الحكم الولائي»، ودوره في حل المسائل المستحدثة

١. مفهوم الحكم الولائي.
٢. مساحة الحكم الولائي.
٣. ماهية وسنخ الحكم الولائي.
٤. شرعية الحكم الولائي.
٥. دور الحكم الولائي في حل المسائل المستحدثة.

مفهوم الحكم الولائي

هناك الكثير من التعاريف المطروحة بشأن الحكم الولائي. وفي ما يلي نستعرض بعضها:

١. عرّف صاحبُ الجواهر الحكمَ - في معرض بيان الاختلاف بين الحكم والفتوى - قائلاً: «أما الحكم فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم - لا منه تعالى - لحكم شرعيّ أو وضعيّ أو موضوعهما في شيءٍ مخصوص»^(١).

بالالتفات إلى أن مورد كلام الشيخ النجفي في هذا التعريف هو خصوص الحكم الصادر عن القاضي قد يذهب التوهّم إلى أن مراده من هذا التعريف هو تعريف الحكم القضائي، دون الحكم الولائي والحكومي. ولكن بالنظر إلى القراءة الموجودة في كلامه يمكن القول: إن مراده من التعريف المذكور هو مطلق حكم الحاكم، سواء أكان قاضياً أم قائداً وإماماً للمجتمع والشعب. ومن بين القرائن على ذلك أنه قال في خصوص هذا الحكم: «من هنا لم يكن إشكالٌ عندهم في تعلّق الحكم بالهلال والحدود التي لا مخاصمة فيها»^(٢). ومن الواضح أن الحكم بشأن رؤية الهلال يُعدّ من الأحكام الولائية والحكومية، وليس مجرد حكم قضائي. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن مراد صاحب الجواهر من هذا التعريف هو تعريف مطلق حكم الحاكم.

وهناك ملاحظتان بشأن هذا التعريف:

١. في التعريف المذكور هناك شيئان تمّ اعتبارهما متعلّقاً للإنفاذ:
 - أ. الحكم التكليفي الذي تمّ التعبير عنه بالحكم الشرعي؛ والحكم الوضعي. إن الحكم التكليفي هو الحكم الذي يتعلّق مباشرة بأفعال المكلفين، من

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢٦٣

قبيل: الأوامر والنواهي التي تصدر من قبل الولي الفقيه والموجودة في القوانين. والحكم الوضعي من قبيل: تأسيس الشخصية الحقوقية، مثل: جعل المنصب القضائي أو العسكري لشخص بعينه، أو من قبيل: إنشاء مجمع تشخيص مصلحة النظام من قبل الإمام الخميني عليه السلام، أو الحكم بصحة أو بطلان الطلاق أو العقد.

ب - موضوع الحكم التكليفي الوضعي، من قبيل: الحكم بثبوت رؤية الهلال، وأمثال ذلك.

٢. على أساس هذا التعريف تنحصر مهمة الولي الفقيه والحاكم الإسلامي بتطبيق وإنفاذ الحكم الشرعي في المجتمع الإسلامي. وإن جميع أوامره تصدر في هذا السياق.

وقد ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى تعريف الحكم الولائي - كما صنع صاحب الجواهر - بوصفه حكماً تنفيذياً، حيث قال: «إن الأحكام الولائية أحكاماً إجرائية وتنفيذية؛ لأنها مقتضى طبيعة مسألة الولاية، وإنها دائماً ترجع إلى تشخيص الصغريات والموضوعات، وتطبيق أحكام الشرع عليها، وتطبيقها على أحكام الشرع»^(٣).

٢. عمد بعض الفقهاء والعلماء الآخرين إلى تعريف الحكم الولائي بشكل آخر، وقال في هذا الشأن: «يمكن لولي الأمر أن يتخذ سلسلة من القرارات طبقاً لما تقتضيه المصلحة الراهنة، وأن يضع بعض القواعد على طبقها، وأن يعمل على تنفيذها في وقتها. وهذه القرارات واجبة التنفيذ، ولها من الاعتبار مثل ما للشرعية، مع فارق أن القوانين السماوية ثابتة وغير قابلة للتغيير؛ والقرارات الوضعية قابلة للتغيير، وهي في ثبوتها وبقائها تابعة للمصلحة التي أوجدتها. وحيث إن الحياة الاجتماعية للإنسان في تحوّل وتكامل مستمرّ فإن هذه القرارات - بطبيعة الحال - تتحوّل تدريجياً نحو الأفضل»^(٤).

وبعد هذا البيان توصل إلى نتيجة مفادها أن هذه القرارات تنقسم إلى قسمين، وهما:

القسم الأول: أحكام وقوانين الشريعة، وهي ثابتة لا تقبل التغيير.

القسم الثاني: الأحكام الصادرة من منطلق الولاية، والتي يتم وضعها وتنفيذها

• حقيقة ودائرة «الحكم الولائي»، ودوره في حل المسائل المستحدثة

على أساس المصلحة الآنية. وإن هذه القرارات في بقائها وزوالها تابعة للمصلحة، وتبدل بتبدل المصلحة^(٥).

وقد ذكر بعض العلماء الآخرين تعريفاً مشابهاً لهذا التعريف، مع مزيد من التوضيح؛ إذ يقول: «إن الحكم الولائي هو الحكم الذي يصدره وليّ الأمة على أساس الضوابط المحددة طبقاً للمصالح العامة؛ من أجل الحفاظ على سلامة المجتمع، وتنظيم أموره، وإقامة العلاقات الصحيحة بين المؤسسات الحكومية وغير الحكومية، وعلاقة المؤسسات ببعضها، والأفراد ببعضهم، وفي مورد المسائل الثقافية والتعليمية، وما يتعلّق بالنظام الضريبي والعسكري، والحرب والسلم، والصحة، والعمران، والطرق والمواصلات، والأوزان والمقايير، وإصدار العملات النقدية، والتجارة الداخلية والخارجية، والأمور الخاصة بالعملية الصعبة، والحقوقية، والاقتصادية، والسياسية، ونظافة المدن وجمالها، وسائر المسائل الأخرى»^(٦).

وبالالتفات إلى التعريف الثاني نتوصّل إلى نقطتين، وهما:

أ. إن حكم الوليّ الفقيه على ثلاثة أقسام؛ فتارةً يكون هذا الحكم تكليفاً؛ وتارةً يكون الحكم وضعياً؛ وتارةً ثالثة يكون هذا الحكم رهنًا بتحقيق موضوع الحكم الشرعي.

ب. إن مهمّة الوليّ الفقيه - طبقاً لهذا التعريف - لا تقتصر على تنفيذ الأحكام الشرعية فقط، بل إن الوليّ الفقيه، بالإضافة إلى الأوامر والأحكام التنفيذية، يمكنه أن يصدر الأحكام طبقاً لما يراه من المصلحة، بيد أن هذا الحكم ليس ثابتاً ودائماً، كما هو الحال بالنسبة إلى الحكم الشرعي، بل هو قابلٌ للتغيّر وفي معرض الزوال.

مساحة الحكم الولائي

هناك الكثير من الآراء المتنوعة المذكورة بشأن مساحة الحكم الولائي وحدود صلاحيات الوليّ الفقيه. فهناك من اعتبرها خاصّة بالأمور الحسبية^(٧)؛ وهناك من أضاف إلى الأمور الحسبية مسألة الدفاع عن الأراضي الإسلامية أيضاً^(٨)؛ وهناك من أضاف إلى ذلك إقامة الحدود والتعزيرات^(٩)؛ وقال بعض العلماء: إن الحكم الولائي

مرتبطٌ بالأمر الاجتماعي والسياسية^(١١)، والمصلحة النوعية^(١٢)؛ وهناك مَنْ اعتبر صلاحيات الولي الفقيه مرتبطة بإنفاذ الأحكام الإسلامية وإدارة شؤون الإسلام في إطار القوانين الإسلامية العادلة^(١٣)؛ وهناك مَنْ عرّف القوانين والقرارات الإسلامية المتغيرة في إطار الأحكام الإسلامية بأنها من شؤون الولي الفقيه^(١٤).

إلا أن محلّ البحث يكمن في هذه المسألة، وهي: لو سلّمنا بفرضية ولاية الفقيه المطلقة فما هي مساحة الحكم الولائي؟ هل مساحة حكم وصلاحيات الولي الفقيه في دائرة الأحكام الشرعية المطلقة، ولا يحقّ له إصدار الحكم من خارج هذا الإطار، أم يحقّ للفقيه - بالإضافة إلى كونه منفذاً للأحكام الشرعية، وله صلاحيات في هذه الدائرة - أن يصدر الأحكام في ما يراه صالحاً؟ هناك في هذا الشأن - على ما يبدو - قولان رئيسان بين القائلين بولاية الفقيه المطلقة، وهما:

١. هناك رأيٌ يقول: إن مساحة الحكم الولائي تختزل ضمن إطار الأحكام الشرعية، وإن الولي الفقيه ليس سوى منفذٍ للأحكام الشرعية، ولا يمكنه وضع حكم خارج إطار الأحكام الشرعية.
إن هذه النظرية تُستفاد - كما سبق أن ذكرنا - من كلمات صاحب الجواهر^(١٥)، وبعض الفقهاء الآخرين^(١٦).

٢. يذهب الرأي الثاني إلى القول بأن دائرة الحكم الولائي لا تنحصر ضمن إطار الأحكام الشرعية، وإنما إذا رأى الولي الفقيه مصلحةً خارج نطاق الأحكام الشرعية أمكن له أن يصدر الحكم أيضاً. وهذا الرأي يتّضح من كلام الإمام الخميني^(١٧)، ومن ذلك قوله: «...إذا كانت دائرة صلاحيات الحكومة منحصرة ضمن إطار الأحكام الفرعية فقط وجب أن يكون عرض الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوضة إلى النبي الأكرم^(١٨) ظاهرة بلا معنى ولا مضمون؛ وذلك لأن هذا سيتربّط عليه محاذير لا يمكن لأحدٍ أن يلتزم بها، من قبيل: شقّ الطرق المستلزم للتصرّف في المنازل الواقعة أمامها، والتجنيد وإجبار الأفراد على أداء الخدمة العسكرية، والمنع من دخول أو خروج العملة الصعبة، ومنع الاحتكار في غير الموارد المنصوصة، والجمارك والضرائب، والمنع من رفع الأسعار، والمنع من توزيع المخدرات والإدمان، وحمل السلاح، وغير ذلك الكثير مما يدخل في دائرة صلاحيات الدولة... ومن هنا

• حقيقة ودائرة «الحكم الولائي» ودوره في حل المسائل المستحدثة

يمكن للحاكم أن يزيل مسجداً أو بيتاً من أجل توسيع الطريق، مع دفع ثمنه إلى صاحبه، كما يمكن للحاكم أن يعطل مسجداً عند الضرورة... كما يمكن للحكومة أن تفسخ العقود المبرمة مع الأشخاص من طرف واحد إذا كانت مخالفة لمصلحة البلاد والإسلام... ويمكن للحكومة أن تعطل الحج بشكل مؤقت - رغم أنه من الفرائض الإسلامية الهامة - عندما يكون مضرراً بمصلحة الدولة الإسلامية...^(١٦).

مناقشة

في ما يتعلق بهذه المسألة، وما إذا كان الحكم الولائي مجرد صيغة تنفيذية، وأن وظيفة الولي الفقيه تُختزل في هذا الإطار، أو أن الحكم المذكور لا يقتصر على مجرد تنفيذ الأحكام الشرعية، بل يمكنه أن يصدر الحكم من خارج إطار الأحكام الشرعية أيضاً - كما سبق أن ذكرنا -، هناك رأيان. ويبدو أن الاختلاف بين هذين الرأيين بحسب الظاهر جاد وعميق.

ولكن يبدو في الوقت نفسه أن هذا الاختلاف مجرد خلاف لفظي، لا أكثر، بمعنى أنه يعود إلى المراد من مصطلح «الأحكام الشرعية» لوما إذا كان يقتصر على الأحكام الأولية، أو يُراد منها الأعم منها ومن الأحكام الثانوية. أي إن كل واحد من القائلين بهذين الرأيين أراد من «الأحكام الشرعية» معنى مغايراً للمعنى الذي يريده الآخر؛ ولذلك ذهب أحدهما إلى القول - على أساس المعنى المراد له من «الأحكام الشرعية» - بأن الحكم الولائي ليس مجرد حكم تنفيذي، وإنما يمكن للولي الفقيه أن يصدر حكماً خارج إطار الأحكام الشرعية [الأولية]؛ أما الآخر فقال - طبقاً للمعنى الذي أراده من «الأحكام الشرعية» -: إن الحكم الولائي له طابع تنفيذي، ولا يمكن للولي الفقيه أن يصدر حكماً خارج إطار الأحكام الشرعية [الأولية والثانوية]، وإنما هو مجرد منفذ لهذه الأحكام الشرعية، ويمكنه أن يصدر الحكم ضمن هذه الدائرة فقط.

توضيح ذلك: إن الذي يقول بأن الولي الفقيه ليس مجرد منفذ للأحكام الشرعية، بل بالإضافة إلى تنفيذ الأحكام المذكورة يمكنه أن يصدر حكماً خارج إطار الأحكام الشرعية أيضاً، مراده من «الأحكام الشرعية» الأحكام الأولية

والثانوية والشخصية والفردية. والشاهد على هذا المدعى يظهر من الكلام المتقدم للإمام الخميني؛ إذ يقول: «إذا كانت دائرة صلاحيات الحكومة منحصرة ضمن إطار الأحكام الفرعية فقط وجب أن يكون عرض الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوضة إلى النبي الأكرم ﷺ ظاهرة بلا معنى ولا مضمون؛ وذلك لأن هذا سيترتب عليه محاذير لا يمكن لأحد أن يلتزم بها، من قبيل: شق الطرق المستلزم للتصرف في المنازل الواقعة أمامها، وقانون التجنيد وإجبار الأفراد على أداء الخدمة العسكرية، والمنع من دخول أو خروج العملة الصعبة، ومنع الاحتكار وما إلى ذلك... لا يندرج ضمن إطار الأحكام الشرعية»^(١٧). من الواضح أن هذه الأمور تتعلق بالأحكام الشخصية والحقوق الفردية. وعلى أساس هذا المعنى المراد من مصطلح «الأحكام الشرعية» يكون الولي الفقيه منفذاً للأحكام الشرعية الشخصية، وصائناً للحقوق الفردية لأفراد المجتمع الإسلامي، وبالإضافة إلى ذلك، وخارج إطار الأحكام الشرعية المذكورة، وعلى أساس مصالح الإسلام ومصالح نظام المجتمع الإسلامي، يمكنه أن يصدر الحكم أيضاً. طبقاً لهذه النظرية إذا كانت الأحكام الشخصية والمصالح الفردية متطابقة مع مصالح الإسلام وأحكام المجتمع والنظام الاجتماعي لن يكون هناك أيّ محذور، ويتمّ ضمان المصالح الفردية والحقوق الاجتماعية على السواء. وأما عند وقوع التزاحم بين الأحكام الشخصية والحقوق الفردية وبين مصالح الإسلام والنظام الاجتماعي يتمّ تقديم مصالح الإسلام والأحكام الاجتماعية على الأحكام الفردية؛ إذ عند التزاحم يكون التقدم للأهم، ويتمّ رفع اليد عن المهم. ولا شكّ في أن الأحكام التي تؤدي إلى الحفاظ على الإسلام وبقاء الدولة الإسلامية، وقطع دابر الأجنبي، وانتصار الإسلام على الكفر، وتنظيم أمور المجتمع، وسلامة المجتمع، وما إلى ذلك، تحظى بأهمية عالية، وعند التزاحم تتقدم على جميع الأحكام الفردية. ومن هنا قال الإمام ﷺ: «يمكن للحاكم أن يزيل مسجداً أو بيتاً من أجل توسيع الطريق، مع دفع ثمنه إلى صاحبه، كما يمكن للحاكم أن يعطل مسجداً عند الضرورة... كما يمكن للحكومة أن تفسخ العقود المبرمة مع الأشخاص من طرف واحد إذا كانت مخالفة لمصلحة البلاد والإسلام... ويمكن للحكومة أن تعطل الحج بشكل مؤقت. رغم أنه من الفرائض الإسلامية الهامة. عندما يكون مضرراً بمصلحة الدولة

الإسلامية»^(١٨).

وأما القائل بأن الأحكام الولائية هي مجرد أحكام تنفيذية، وأن الولي الفقيه مجرد منفذ للأحكام، وأن حدود صلاحياته وأوامره تنحصر في إطار الأحكام الشرعية فقط، فمراده من «الأحكام الشرعية» الأعم من الأحكام الأولية والثانوية والشخصية والأحكام الاجتماعية والأحكام المرتبطة بمصالح الإسلام ومصالح النظام والمجتمع الإسلامي. وطبقاً لهذا المعنى من «الأحكام الشرعية» يعدّ الولي الفقيه مجرد منفذ للأحكام الشرعية، وإنما يمكنه إصدار الأحكام في إطار الأحكام المذكورة فقط، ولا يحقّ له إصدار الحكم خارج هذا الإطار.

طبقاً لهذا الرأي لو حصل التعارض بين الأحكام الشخصية والحقوق الفردية وبين الأحكام الاجتماعية والأحكام المرتبطة بمصالح الإسلام والمجتمع الإسلامي يكون التقدّم للأحكام الاجتماعية والأحكام المرتبطة بالمصالح الاجتماعية؛ لأهميتها؛ لأن أنصار هذا الرأي يرون أن المباح، من قبيل: تعاطي التباك، إذا كان مخالفاً لمصالح المجتمع الإسلامي أمكن للوليّ الفقيه أن يمنع منه^(١٩). أو إذا أصبح عملاً واجباً، مثل: الحجّ، على خلاف مصالح الإسلام والمجتمع الإسلامي أمكن للوليّ الفقيه أن يعطلّه مؤقتاً. كما يمكن للوليّ الفقيه من أجل تقوية وتنظيم جيش الإسلام وتطوير الأحكام القضائية للمجتمع أن يفرض الضرائب، أو يعزل القادة العسكريين والقضاة في المحاكم، أو تنصيبهم^(٢٠). كما يمكن للوليّ الفقيه والحكومة الإسلامية - في ما يتعلق بتنظيم أمر المجتمع وتسهيل حركة المرور والمواصلات والحدّ من حوادث السير - أن تزيل منزل شخص يقع في الطريق. ويمكن للوليّ الفقيه قطع العلاقات التجارية مع الدول غير الإسلامية إذا كان ذلك في مصلحة المجتمع الإسلامي^(٢١). وهكذا يمكن للوليّ الفقيه - من أجل إقامة العدالة الاجتماعية، والحيلولة دون استغلال الطامعين والجشعين - أن يمنع من احتكار بعض البضائع، أو يفرض تسعيرة محدّدة لها.

يتّضح ممّا تقدّم أن الاختلاف بين أصحاب هاتين الرؤيتين إنما كان على مستوى الألفاظ، وأما من حيث المحتوى فهما متّفقان، بمعنى أن الوليّ الفقيه على كلا الرؤيتين، وكما هو منفذ للأحكام الشخصية وصائناً للحقوق الفردية، يمكنه

أن يعمل على صيانة المصالح الإسلامية وبقاء النظام الإسلامي وإقامة العدالة في المجتمع الإسلامي، وأن يصدر أحكاماً على خلاف الأحكام الشخصية والحقوق الفردية. غاية ما هنالك أن أحد الرأيين يقول: «إن هذه الأحكام خارج إطار الأحكام الشرعية الفردية»، وعليه يحقّ للوليّ الفقيه أن يصدر الأحكام من خارج إطار الأحكام الشرعية؛ إلا أن الرأي الآخر يقول: «إن هذه الأحكام داخلة ضمن إطار الأحكام الإسلامية»، إذن فالوليّ الفقيه إنما يمكنه إصدار الأحكام في هذه الدائرة، ولا يحقّ له أن يصدر الأحكام من خارجها.

ومن هنا فإن الأحكام الولائية المخالفة للأحكام الشخصية تكون - طبقاً لهذه الرؤية - خارجة عن «إطار الأحكام الشرعية»، إذن يمكن للوليّ الفقيه أن يُصدر الأحكام من خارج إطار الأحكام الشرعية؛ وأما في الرأي الآخر، فقد أراد بـ «إطار الأحكام الشرعية» دائرة جميع الأحكام الشرعية، سواء في ذلك الأحكام الفردية أو الأحكام الاجتماعية أو الأحكام المرتبطة بمصالح الإسلام، وعلى هذا الأساس تكون الأحكام الولائية المرتبطة بالمجتمع ومصالح الإسلام - طبقاً لهذا الرأي - غير خارجة عن إطار الأحكام الشرعية، وعليه فإن الحكم الولائي إنما يمكن تصوّره ضمن «إطار الأحكام الشرعية»، ولا معنى له خارج هذا الإطار.

لا شكّ في أن صاحب الجواهر وأنصاره من القائلين: إن الوليّ الفقيه لا يستطيع أن يصدر حكماً من خارج الأحكام الشرعية إذا كان مرادهم من إطار الأحكام الشرعية خصوص دائرة الحكم الشخصي فإنهم لا شكّ يقولون بإمكانية أن يصدر الحكم من خارج هذا الإطار المذكور؛ والدليل على ذلك تصريحاتهم التي سبق أن أثبتنا على ذكرها^(٣٣).

وأما العلماء الآخرون، مثل: الإمام الخميني^(عليه السلام) وأنصاره من القائلين: إن الوليّ الفقيه يمكنه أن يصدر الأحكام من «خارج الأحكام الشرعية»، وإلا فقدت ولاية الفقيه المطلقة معناها، إذا كانوا يريدون من «إطار الأحكام الشرعية» جميع الأحكام الشرعية - الأعمّ من الشخصية والاجتماعية والأحكام المرتبطة بمصالح الإسلام - فإنهم لا شكّ يقولون: لا يمكن للوليّ الفقيه أن يصدر حكماً من خارج إطار الأحكام الشرعية؛ والدليل على هذا المدعى هو ما أشار إليه الإمام^(عليه السلام) في الكثير من

• حقيقة ودائرة «الحكم الولائي»، ودوره في حل المسائل المستحدثة

المواطن، بمعنى أنه يريد من هذا الإطار جميع الأحكام الشرعية، الأعم من الشخصية والاجتماعية ومصالح الإسلام، حيث قال: لا يحق لأي أحد أن يصدر حكماً من خارج هذا الإطار. ولذلك فإن سماحته قد صرح في موضع أن الحاكم في المجتمع الإسلامي إنما يطبق «قانون الإسلام»، ولا يمكن لأي أحد أن يخطو خطوة خارج إطار القوانين الشرعية والإسلامية.

«فالحاكم الأعلى في الحقيقة هو القانون، والجميع يستظلون بظله... وإذا قدر الله للحكومة الإسلامية أن تقوم... فالكل آمن على نفسه وماله وأهله؛ لأنه لا يحق للحاكم أن يخطو في الناس بما يتنافى وما قرّر في الشرع الإسلامي الحنيف»^(٢٣).

وقد أشار ﷺ في موضع آخر إلى أن الغاية من إقامة الحكومة الإسلامية هي تطبيق القانون الإلهي فقط، حيث قال: «فالحكم ليس غاية في نفسه، وإنما هي وسيلة تكون لها قيمة ما دامت غاية نبيلة. فإذا طلب باعتباره غاية، واتخذت لنيله جميع الوسائل، فقد تدنّى إلى درك الجريمة... ولم تسنح الفرص لأئمتنا للأخذ بزمام الأمور، وكانوا بانتظارها حتى آخر لحظة من الحياة، فعلى الفقهاء العدول أن يتحيّنوا هم الفرص وينتهزوها من أجل تنظيم وتشكيل حكومة رشيدة، يُراد بها تنفيذ أمر الله، وإقرار النظام العادل...»^(٢٤).

وقال ﷺ في موضع آخر بأن الولي الفقيه والحاكم الإسلامي إنما هو منفذ للأحكام الإلهية، مثل النبي الأكرم ﷺ: «وقد كان الرسول ﷺ مكلفاً بتطبيق الأحكام وإقرار النظام. كذلك الفقهاء؛ فإليهم الحكم، وعليهم يقع عبء تنفيذ الأحكام، وإقامة حدود الله»^(٢٥).

وقال ﷺ في موضع آخر: إذا تم تأسيس الحكومة الإسلامية فإن هذه الحكومة لا تحتاج إلى وضع قانون جديد؛ لأن القوانين الإسلامية موضوعة من قبل الشارع، والحكومة إنما تقوم على تنفيذها: «أنا على يقين من أنكم قادرون على إدارة دفة الحكم عند تقويض أسس الجور والظلم والعدوان. وكل ما تحتاجون إليه من قوانين ونظم فهو موجود في إسلامنا، سواء في ذلك ما يتصل بإدارة الدولة والضرائب والحقوق والعقوبات وغيرها. لا حاجة بكم إلى تشريع جديد. عليكم أن تنفذوا فقط ما شرع لكم. وهذا يوفر عليكم الكثير من الوقت والجهد، ويغنيكم عن استعارة قوانين

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢٧١

من الشرق أو الغرب»^(٢٦).

وفي كلام آخر، بعد اعتباره الأحكام الشرعية بياناً لجميع القوانين والضوابط التي تلبي جميع احتياجات الناس، قال ﷺ بأن العمل بهذه القوانين إنما يكون من طريق إقامة الحكومة الإسلامية: «أولاً: أحكام الشرع تحتوي على قوانين متنوعة لنظام اجتماعي متكامل. وتحت هذا النظام تلبي جميع حاجات الإنسان... ثانياً: عند إمعان النظر في ماهية أحكام الشرع يثبت لدينا أن لا سبيل إلى وضعها موضع التنفيذ إلا بواسطة حكومة ذات أجهزة مقتدرة»^(٢٧).

كان هذا جانباً من كلمات الإمام الخميني ﷺ في هذا الشأن. وكما يتضح من هذه الكلمات فإن سماحته يرى أن «إطار الأحكام الاجتماعية» أوسع من الأحكام الشخصية، بحيث تشمل حتى الأحكام الاجتماعية والأحكام المرتبطة بمصالح الإسلام أيضاً. ومن هنا فقد عدّ ﷺ الولي الفقيه والحكومة الإسلامية مجرد منفذين للأحكام الشرعية، وإنما يحقّ له إصدار الأحكام في «إطار الأحكام الشرعية» فقط، ولا يمكنه أن يصدر حكماً من خارج هذه الدائرة.

وحاصل الكلام أن كلا الرأيين يتفقان على أن الولي الفقيه يمكنه - من أجل الحفاظ على مصلحة الإسلام ونظام المجتمع الإسلامي وإقامة العدالة في المجتمع - أن يصدر حكماً على خلاف الحكم الشخصي والمصالح الفردية، إلا أن هذا الحكم طبقاً لرأي خارج إطار الأحكام الشرعية، وعليه يمكن للولي الفقيه أن يجعل حكماً من خارج إطار الأحكام الشرعية؛ إلا أنه على أساس الرأي الآخر يكون هذا الحكم داخلاً ضمن «الإطار الشرعي»، وعليه فإن الولي الفقيه إنما يمكنه جعل الحكم ضمن إطار الأحكام الشرعية، ولا يحقّ له أن يقوم بذلك خارج هذا الإطار. والنتيجة النهائية أنه قد اتضح مما تقدّم أن النزاع بين أصحاب هذين الرأيين هو لفظيٌّ بالكامل، وأما في المعنى والمضمون فلا يوجد أيُّ خلافٍ بينهما.

حقيقة الحكم الولائي

هناك الكثير من الأقوال التي ظهرت في معرض بيان ماهية الحكم الولائي. ومن أهمّ تلك الأقوال ما يلي:

• حقيقة ودائرة «الحكم الولائي»، ودوره في حل المسائل المستحدثة

أ. هناك مَنْ يذهب إلى القول بأن الحكم الولائي هو من نوع الأحكام الأوليّة، وأنه واحدٌ من مصاديقها. وقد استدللّ أنصار هذا القول بكلمة للإمام الخميني (عليه السلام)؛ إذ يقول: «إن ولاية الفقيه والحكم الولائي من الأحكام الأوليّة»^(٢٨).

وقيل في بيان وتوضيح هذا الرأي: «إن أحكام الإسلام، ولا سيّما الأحكام السياسية والاجتماعية والاقتصادية والحدود والتعزيرات، وحتى الأحكام العبادية، من قبيل: الحجّ، مقيّدة منذ البداية بعدم وجود حكم من قبّل الحاكم الإسلامي (الوليّ الفقيه). وبهذا المعنى يمكن للمستطيع أن يذهب إلى الحجّ بشرط عدم تعطيله من قبّل الولي الفقيه... وعلى هذا المبنى فإن جميع الأحكام الولائية التي يصدرها الوليّ الفقيه بعد تشخيص المصلحة ستكون من الأحكام الأوليّة، رغم أنه قد يمكن تطبيقها في بعض الموارد على الأحكام الثانوية أيضاً...»^(٢٩).

حصيلة هذا الرأي أن الحكم الولائي يُعدّ من الأحكام الأوليّة، بمعنى أن جميع الأحكام الأوليّة تكون مقيّدة بعدم وجوده، وعليه يكون عدم الحكم المذكور من قيود الأحكام الأوليّة، بحيث إن وجوده يؤدّي إلى ظهور نوع من الأحكام الأوليّة، وعدمه يؤدّي إلى ظهور نوع آخر من الأحكام الأوليّة. فمثلاً: مع عدم الحكم بتعطيل الحجّ من قبّل الوليّ الفقيه يتحقّق الحكم بوجوب الحجّ على المستطيع، ومع وجود الحكم المذكور من قبّل الولي الفقيه يتحقّق الحكم بحرمة وجوب الحجّ، وإن كلاً من هذا الوجوب والحرمة يعتبر من الأحكام الأوليّة. إن هذا القيد المذكور هو مثل قيد الاستطاعة إلى الحجّ تماماً، والتي بوجودها يتحقّق وجوب الحجّ، ومع عدمها يتحقّق استحباب الحجّ أو إباحته، وإن كلاً من هذا الوجوب والاستحباب والإباحة يعتبر من الأحكام الأوليّة.

المناقشة

يبدو أنه لا أصل النظرية والمدعى قابلٌ للدفاع، ولا الإيضاحات التي تمّ تقديمها بشأنها، ولا الدليل الذي تمّ الاستناد إليه.

أما عدم إمكان الدفاع عن أصل المدعى فلأن الأحكام الأوليّة أحكام تمّ جعلها على أساس المصالح الذاتية والأوليّة للأشياء، في حين أن الأحكام الولائية

تُجْعَلُ على أساس مصالح المجتمع الإسلامي. فمثلاً: إن الحكم بحرمة التتباك من قِبَل الميرزا الشيرازي لم يجعل من أجل المفسدة الذاتية في التتباك؛ إذ ليس في التتباك مفسدة ذاتية، وإنما جعلت الحرمة المذكورة من أجل مصلحة المجتمع الإسلامي، بمعنى أن التتباك إنما تمّ تحريره في تلك المرحلة الزمنية لأن فيه تقوية للدولة البريطانية المستعمرة، وإضعافاً للمجتمع الإسلامي. وهكذا الأمر بالنسبة إلى تحريم الحجّ من قِبَل الإمام الخميني (ع)، فإنه لم يكن لأن الحجّ كان يشتمل في حينها على مفسدة ذاتية، بل إن هذه الحكم قد جُعِلَ من أجل رعاية مصالح المجتمع الإسلامي، هذا أولاً.

وثانياً: إن الأحكام الولائية يتمّ جعلها على شكل القضية الشخصية والجزئية والمؤقتة، في حين أن الأحكام الأوليّة تأتي على شكل القضية الحقيقية دائماً، وعلى نحوٍ كليٍّ ودائمي. ومن ذلك مثلاً أن حرمة التتباك ومقاطعة الحجّ تُعَدُّ من الأحكام الولائية، وتجعل لفترةٍ خاصّة من الزمن، وعلى نحوٍ جزئيٍّ وشخصيٍّ، وأما وجوب الصوم والصلاة وحرمة شرب الخمر وأمثال ذلك من الأحكام الأوليّة فيتمّ جعلها بشكلٍ كليٍّ ودائم، ولجميع المكلفين، في كلّ زمانٍ ومكان.

وأما عدم تمامية توضيح هذا الرأي فلأنه على أساس هذا التوضيح تكون جميع الأحكام الأوليّة مقيّدة بعدم صدور الحكم المخالف من قِبَل الوليِّ الفقيه. فمثلاً: إن وجوب الحجّ للمستطيع مشروطٌ ومقيّد بعدم تعطيله وحظره من قِبَل الوليِّ الفقيه، وحيث إن عدم الحكم المخالف من قِبَل الوليِّ الفقيه قيدٌ في الأحكام الأوليّة فالحكم الذي يصدر من قِبَل الوليِّ الفقيه يعتبر من الأحكام الأوليّة.

يبدو أن هذا التوضيح غير مقبول؛ إذ صحيحٌ أن الوليِّ الفقيه إذا أصدر حكماً مخالفاً على خلاف الحكم الأولي لا يتمّ العمل بالحكم الأولي، ويجب العمل بحكم الوليِّ الفقيه، إلّا أن هذا لا يعني أن الأحكام الأوليّة مقيّدة بعدم صدور الحكم المخالف من قِبَل الوليِّ الفقيه، ولا يعني أن الحكم الولائي يصبح من الأحكام الأوليّة. وبيان المسألة على النحو التالي:

أ. إن عدم الحكم الولائي، أي عدم صدور الحكم المخالف من قِبَل الوليِّ الفقيه، يعتبر قيداً في الأحكام الأوليّة.

• حقيقة ودائرة «الحكم الولائي»، ودوره في حل المسائل المستحدثة

ب . عندما يعتبر عدم الحكم قيداً في الأحكام الأوليّة فإن ذلك الحكم يُعدّ من الأحكام الأوليّة.

ينتج عن هذين الأمرين أن الأحكام الولائيّة سوف تكون من الأحكام الأوليّة. ولكنّ يبدو أن كلا هذين الأمرين غير قابلين للدفاع، وعليه فإن النتيجة المترتبة عليهما ستكون باطلة أيضاً.

أما بطلان الأمر الأوّل فمن جهة أنه على الرغم من ترك الحكم الولائي عند صدور الحكم المخالف من قبل الولي الفقيه، ووجوب العمل بحكم الولي الفقيه في مثل هذه الحالة، ولكنّ هناك احتمالان في ترك الحكم الولائي:

١. يحتمل أن تكون جميع الأحكام الأوليّة التي تمّ جعلها على أساس المصلحة الذاتية مقيّدة بعدم صدور الحكم المخالف من قبل الولي الفقيه، بحيث يكون لهذا القيد وجوداً وعدمياً تدخل في مصلحة الأحكام الأوليّة، بمعنى أن هذا القيد إذا كان متحقّقاً كانت هناك مصلحة، وكان الحكم المنشود متحقّقاً أيضاً؛ وإن لم يكن ذلك القيد متحقّقاً لن تكون هناك مصلحة، ولا يكون هناك جعل للحكم المنشود له. فمثلاً: إن وجوب الحجّ المَجْعول على المستطيع على أساس المصلحة يكون من البداية مقيّداً بعدم صدور تعطيله من قبل الولي الفقيه، بحيث إنه مع افتراض عدم هذا القيد (أي صدور الحكم بتعطيله من قبل الولي الفقيه) لا تكون هناك مصلحة في الحجّ، ولا يكون هناك وجوبٌ مَجْعول له، ومع افتراض تحقّق هذا القيد (أي عدم صدور حكم بتعطيله من قبل الولي الفقيه) تكون هناك مصلحة في ذلك الحجّ، ويكون واجباً أيضاً. تماماً كما هو الحال في شرط الاستطاعة، الذي يكون له دخل في مصلحة الحجّ، كما يكون له دخل في وجوبه، ومع افتراض عدمه لا تكون في الحج مصلحة ملزمة، ولا يكون الوجوب مجعولاً له.

٢. الاحتمال الآخر أن الأحكام الأوليّة تشتمل على مصالح ذاتية دائماً، ويتمّ جعل أحكامها على أساس هذه المصلحة، وإن صدور الحكم المخالف من قبل الولي الفقيه لا يُعدّ قيداً لها، وليس له دخل في المصلحة وجعل الحكم لها، غاية ما هنالك أن مصلحتها إنما تكون لازمة الاستيفاء، ومفسدتها واجبة الدفع في الخارج، فيما إذا لم تكن في مقابلها مصلحة أو مفسدة أشدّ، وأما إذا زاحمتها مصلحة أو مفسدة أشدّ

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢٧٥

تجري قاعدة باب التزام، ويكون التقدم للأقوى، ونتيجةً لذلك تكون المصلحة أو المفسدة المقابلة للمصلحة أو المفسدة الأشد غير لازمة الاستيفاء أو واجبة الدفع في الخارج، بل لا بد من التوجه إلى المصلحة الأقوى أو السعي إلى دفع المفسدة الأشد.

وطبقاً لهذا الاحتمال فإن عدم العمل بالأحكام الأوليّة بعد صدور الحكم المخالف من قبل الولي الفقيه إنما هو من أجل مزاحمته بمصلحة أو مفسدة أقوى، أي إن ترك مناسك الحج بعد تعطيله من قبل الولي الفقيه إنما هو لأجل معارضته بمصلحة أو مفسدة أقوى منه، وعلى أساس قواعد باب التعارض يتم ترك الحكم الأولي، ويتم العمل على طبق حكم الحاكم، بمعنى أنه من أجل جلب المصلحة الأهم أو دفع المفسدة الأكبر يتم التخلي عن الحكم الأولي، والعمل بحكم الولي الفقيه.

ونتيجة هذا الاحتمال هي أن الحكم الولائي ليس هو قيداً وشرطاً للأحكام الأوليّة، ولا يندرج ضمن الأحكام الأوليّة.

ومن بين هذين الاحتمالين لا يكون الاحتمال الثاني مرجحاً فحسب، بل يمكن القول: إنه هو المتعين؛ إذ لا شك في أن الأحكام الشرعية تبقى على مصلحتها، ولكن حيث تقف أمامها المصلحة الاجتماعية الأهم فإن الولي الفقيه يصدر حكمه على أساس تلك المصلحة، وحيث لا يمكن استيفاء كلتا المصلحتين يتم تقديم حكم الولي الفقيه على الحكم الشرعي الأولي؛ طبقاً لقاعدة الأهم والمهم. وعلى فرض عدم تعين أو رجحان الاحتمال الثاني فلا أقل من تساوي الكفتين، ومع افتراض تساوي الاحتمالين لا يمكن إثبات تقييد الأحكام الأوليّة بعدم صدور الحكم المخالف من قبل الولي الفقيه.

وأما بطلان المسألة الثانية فإنه على فرض صوابية المسألة الأولى، أي إن جميع الأحكام الأوليّة المجعولة من قبل الشارع مقيّدة بعدم صدور الحكم المخالف من قبل الولي الفقيه، لا ينهض هذا الأمر في الوقت نفسه دليلاً على اعتبار صيرورة الحكم الولائي من الأحكام الأوليّة؛ إذ لازم أن يكون عدم صدور الحكم المخالف من قبل الولي الفقيه قيداً للأحكام الشرعية الأوليّة أنه مع انتفاء هذا القيد ينتفي الحكم الشرعي الأول، بمعنى أنه بعد صدور الحكم المخالف من قبل الولي الفقيه، المتمثل بإبطال الحج في وقت خاص على سبيل المثال، يزول حكمه الأولي، الذي هو الوجوب.

• حقيقة ودائرة «الحكم الولائي»، ودوره في حل المسائل المستحدثة

وأما ما هو حكم الحج المذكور بعد انتفاء الحكم الأولي؟ وهل سيكون له حكم أولي آخر، أو سيكون له حكم ثانوي، أو سيكون له حكم ثالث، أو ليس له أي حكم أساساً؟ هذا ما لا يمكن استفادته من وجود أو عدم القيد المذكور؛ إذ هناك بعض القيود ما يظهر الحكم الثانوي بعد انتفائه، من قبيل: وجوب الصوم الذي هو من الأحكام الأولية، فهو مقيّد بأن لا يترتب عليه حرّج أو ضرر، وبعد انتفاء هذا القيد يزول الحكم الأولي للصوم، وبعد انتفاء الحكم المذكور، على أساس عنوان الحرّج أو الضرر، يظهر الحكم الثانوي. وفي بعض الموارد بعد انتفاء القيد يتحقّق حكم أولي آخر، من قبيل: الاستطاعة، التي هي قيدٌ لوجوب الحجّ، وبعد انتفاء هذا القيد يزول الحكم الأولي بوجوب الحجّ، وينشأ بدلاً منه حكم أولي آخر باستحباب الحجّ. وفي بعض الموارد بعد انتفاء القيد لا يظهر أي حكم، مثل: وجوب الصوم والصلاة وما إليهما ممّا يكون مشروطاً ومقيّداً بوجود العقل لدى المكلف، ومع انتفاء العقل تنتفي الأحكام الأولية المذكورة، ولكن بعد انتفائها لا يظهر أي حكم آخر. وعلى هذا الأساس فإن انتفاء قيدٍ من قيود الحكم الأولي إنما يكون دليلاً على انتفاء الحكم المذكور فقط، وأما ما هو الحكم الذي يحلّ محله بعد الانتفاء فهذا لا يُستفاد من وجود القيد المذكور ولا من عدمه. وعليه حتّى لو افترضنا عدم الحكم الولائي قيداً للأحكام الأولية لا يقوم ذلك دليلاً على أن يكون الحكم الولائي من الأحكام الأولية.

والنتيجة هي أن المسائل المذكورة في توضيح الرأي المذكور قد اتّضح بطلانها، فالنتيجة المترتبة عليها ستكون باطلة أيضاً.

وأما الدليل الذي تمّ الاستناد إليه فهو غير صحيح؛ لأنه يستند فيه إلى كلام الإمام الخميني (عليه السلام)، القائل بأن «ولاية الفقيه المطلقة من الأحكام الأولية». وهناك احتمالان في هذا الكلام:

١. الاحتمال الأوّل أن يكون المراد هو الأحكام الصادرة عن الولي الفقيه، بمعنى أن الأحكام الصادرة من الولي الفقيه تكون من الأحكام الأولية. وطبقاً لهذا الاحتمال يصحّ الاستناد إلى كلام الإمام (عليه السلام)، ولا يمكن الشك فيه.

٢. الاحتمال الآخر أن يكون مراد الإمام (عليه السلام) هو أن أصل ولاية الفقيه ومشروعية

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢٧٧

حكمه من الأحكام الأوليّة؛ لأن هذا الحكم - مثل سائر الأحكام الأوليّة - قد جعل من قبل الشارع، وفي هذا الجعل لم يكن أيّ من العناوين الثانوية ملحوظاً. وعلى أساس هذا الاحتمال لا يكون لكلام الإمام (عليه السلام) ربطاً بالرأي المذكور، ولا يمكن إثباته به.

وبالالتفات إلى هذين الاحتمالين يمكن القول: إن كلام الإمام (عليه السلام) لا يمكن أن يكون دليلاً على الرأي المذكور؛ إذ أولاً: إن مراد الإمام من هذا الكلام هو الاحتمال الثاني، بمعنى أن المراد هو أن أصل ولاية الفقيه ومشروعية حكم الولي الفقيه من الأحكام الأوليّة، وليس الأحكام التي يصدرها الولي الفقيه؛ والدليل على ذلك هو كلام الإمام نفسه؛ إذ يقول في موضع آخر: «إن ولاية الفقيه ليست شيئاً أسّس له مجلس الخبراء، إنما ولاية الفقيه مفهوم أقامه الله تبارك وتعالى، فهي ذات ولاية رسول الله (صلى الله عليه وآله)»^(٣٠).

إن هذه العبارة صريحة في أن المراد من ولاية الفقيه هو أصل ولاية الفقيه ومشروعيتها من قبل الله سبحانه وتعالى؛ إذ إن الذي يرتبط بالله تعالى ويكون مجعولاً له مباشرةً وبلا واسطة هو أصل مشروعية ولاية الفقيه، وأما الحكم الولائي مورد البحث فهو مجعول من قبل الولي الفقيه، وليس مجعولاً من قبل الله تعالى. وفي كلام آخر له (عليه السلام) قال: «إن الحكومة التي تتمثل شعباً للولاية المطلقة لرسول الله (صلى الله عليه وآله) واحدة من الأحكام الأوليّة للإسلام»^(٣١).

ومن الواضح أن المراد من الولاية المطلقة لرسول الله (صلى الله عليه وآله) هو أصل الولاية والمشروعية للحكم الولائي للنبي الأكرم.

وثانياً: لو افترضنا أننا لم نجزم بأن المراد من كلام الإمام (عليه السلام) هو الاحتمال الثاني فلا أقلّ من تساوي الاحتمالين، ومع تساوي الاحتمالين يكون الكلام المذكور مبهماً، ومع الإبهام لا يكون الكلام قابلاً للاستدلال.

ب - هناك مَنْ يرى أن الحكم الولائي يعتبر من الأحكام الثانوية. وهذا ما يبدو من كلمات السيد الشهيد الصدر. فهو، بعد أن قال بأن منطقة الفراغ لا تتمثل نقصاً في الدين الإسلامي، تمسك بقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (النساء: ٥٩) بوصفه دليلاً شرعياً على مشروعية حكم

• حقيقة ودائرة «الحكم الولائي»، ودوره في حل المسائل المستحدثة

الوليّ الفقيه والحكومة الإسلامية، وأضاف قائلاً: «حدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولي الأمر تضمّ في ضوء هذا النصّ الكريم كلّ مباحٍ تشريعيّ بطبيعته، فأيّ نشاط وعمل لم يردّ نصّ تشريعي يدلّ على حرمة أو وجوبه يسمح لوليّ الأمر بإعطائه صفةً ثانوية بالمتنع عنه أو الأمر به. فإذا منع الإمام عن فعل مباحٍ بطبيعته أصبح حراماً، وإذا أمر به أصبح واجباً. وأما الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عامّ فليس من حقّ وليّ الأمر الأمر بها. كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه لا يمكن لوليّ الأمر المنع منه... فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكّل منطقة الفراغ»^(٣٢).

كما ذهب بعض العلماء الآخرين إلى اعتبار الحكم الولائي من الأحكام الثانوية أيضاً؛ فقال العلامة محمد تقي الجعفري في هذا الشأن: «إن جزءاً من التعاليم الإسلامية عبارة عن القوانين والتشريعات التي يتمّ وضعها عبر المراحل الزمنية من قبل وليّ أمر المسلمين، تبعاً لتجدّد أو ظهور المصالح والمفاسد. وإن هذه الأحكام، التي يصطلح عليها بالأحكام الثانوية، تبقى ثابتة ما دامت المصالح وموجبات وعلل صدورها باقية، أو ما دامت تلك المفاسد والموانع لم يتمّ إزاحتها، ومتى ما زالت تلك الأسباب زال هذا الحكم أيضاً»^(٣٣).

كما يمكن استظهار الحكم بثانوية الحكم الولائي من بعض كلمات الإمام الخميني رحمته الله أيضاً. فقد تحدّث بشأن حكم الميرزا الشيرازي، قائلاً: «عندما حكم المرحوم الميرزا الشيرازي^(٣٤) بحرمة التّبّاك كان صادراً في حكمه عن موقف ولاية الفقيه العامة على الناس والفقهاء الآخرين. وكان فقهاء إيران - باستثناء قلّة منهم - قد التزموا بهذا الحكم. ولم يكن حكمه ذاك قضاء في نزاع أو خلافٍ بين اثنين، وإنما كان حكماً حكومياً رُوّعت فيه مصالح المسلمين بحسب الوقت والظروف والملابسات لبالعنوان «الثانوي»، وبارتفاع تلك الظروف ارتفع الحكم»^(٣٥).

مناقشة

يبدو أن الحكم الولائي، وكما لا يُعدّ من الأحكام الأوليّة، كذلك لا يُعدّ من الأحكام الثانوية أيضاً؛ إذ أولاً: إن الأحكام الثانوية تقوم على أساس المصالح

والمفاسد الشخصية والفردية؛ وذلك لأن العناوين الثانوية التي تشكل موضوعاً للأحكام الثانوية أمورٌ شخصية وفردية، أي هي عناوين من قبيل: الضرر، والحرَج، والاضطرار، والإكراه، والنذر، والقسم، والعهد، وما إلى ذلك، ممَّا يُعدّ من العناوين الثانوية، وإنما تكون موضوعاً للحكم الثانوي وترفع الحكم الأوّلي إذا تحقّقت لشخص الإنسان. فمثلاً: لو اضطرَّ عموم الناس في فترة من الزمن إلى أكل الميتة، ولم يتحقّق هذا الاضطرار لي على المستوى الشخصي، لا يجوز لي أكل لحم الميتة. وذات هذا الحكم يجري في سائر العناوين الثانوية أيضاً. وأما الأحكام الولائية فتقوم على المصالح والمفاسد النوعية والاجتماعية والسياسية، ولا ترتبط بالمصالح الشخصية؛ وعليه فإن دائرة الحكم الولائي تختلف عن دائرة الحكم الثانوي.

وثانياً: إن ملاك الأحكام الثانوية يرتبط بالإنسان، ولا ربط له بغير الإنسان، بمعنى أن المصالح والمفاسد التي تقوم عليها الأحكام الثانوية ترتبط بشخص الإنسان؛ بمعنى أن الأحكام الثانوية حيث تؤدي إلى حصول مصلحة للإنسان أو دفع المفسدة عنه يتمّ جعل تلك الأحكام المذكورة. وأما ملاك الحكم الولائي فلا يُعدّ من مختصّات الإنسان، ويرتبط أحياناً بأصل الإسلام وبقاء النظام الإسلامي. فمثلاً: قد يؤدي عمل ما إلى الإضرار بأصل الإسلام أو يقضي عليه، دون أن يضرّ بأيّ واحد من أفراد الإنسان، وهنا يتحقّق موضوع الحكم الولائي، ويتمّ جعل الحكم الولائي، إلّا أن ملاكه ليس له أيّ ارتباط بالإنسان.

ثالثاً: إن تحديد المصالح والمفاسد في الأحكام الثانوية مرتبطٌ بالله، وقد لا يمكن للأشخاص تحديد تلك المصالح والمفاسد. وأما تشخيص المصالح والمفاسد في الأحكام الولائية فهو من مختصّات الوليّ الفقيه.

والنتيجة هي أن الحكم الولائي يختلف عن الحكم الثانوي في كيفية الملاك، ومن جهة متعلّق الملاك، ومن جهة تشخيص الملاك. فمن جهة كيفية الملاك إن ملاك الأحكام الثانوية شخصي؛ وملاك الأحكام الولائية اجتماعي ونوعي. ومن حيث متعلّق الملاك إن متعلّق الملاك في الأحكام الثانوية هو الإنسان؛ وفي الأحكام الولائية قد يكون هو أصل الإسلام وبقاء النظام الإسلامي. وأما من حيث تشخيص الملاك إن تشخيص الملاك في الأحكام الثانوية مرتبطٌ بالله تعالى، وفي الأحكام الولائية مرتبطٌ

بالوليّ الفقيه.

٣. هناك مَنْ يرى أن الأحكام الولائية لا هي من سنخ الأحكام الأوليّة، ولا من سنخ الأحكام الثانوية، بل هي قسمٌ ثالث من الأحكام، ولها مبادئها الخاصة، بمعنى أن الأحكام - طبقاً لرأي العدلية - ذات ملاكات، وتابعة للمصالح والمفاسد، وإن تشخيص المصالح والمفاسد في الأحكام الأوليّة والثانوية مرتبطٌ بالله، وفي الأحكام الولائية مرتبطٌ بالوليّ الفقيه^(٣٦).

مناقشة

بالالتفات إلى ما تقدّم يتعيّن الرأي الثالث؛ إذ من جهةٍ لا يمكن تصوّر أكثر من ثلاث فرضيّات في ما يتعلّق بماهية الحكم الولائي. فالحكم الولائي إما أن يكون من سنخ الحكم الأولي؛ أو من سنخ الحكم الثانوي؛ أو هو نوعٌ ثالث. ومن ناحية أخرى، بالالتفات إلى ما تقدّم اتّضح أن الحكم الولائي لا يمكن أن يكون من سنخ الحكم الأولي، ولا من سنخ الحكم الثانوي، وعليه يتّضح أن هذا الحكم ينتمي إلى سنخٍ ثالث من الأحكام.

والسؤال الذي يمكن طرحه في هذا البحث هو أنه قد اتّضح حتّى الآن أن الأحكام الولائية من الناحية الماهوية لا هي من الأحكام الأوليّة ولا هي من الأحكام الثانوية، ولكن ما هي النسبة المنطقية القائمة بين الحكم الولائي والحكم الأولي والحكم الثانوي بلحاظ المصادق الخارجي؟

للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نقارن بين كلّ واحدٍ من الأحكام الأوليّة والأحكام الثانوية بشكلٍ منفصل وبين الأحكام الولائية؛ كي تتّضح النسبة القائمة بينهما.

يبدو طبقاً للمباني المعروفة^(٣٧) أن النسبة بين الأحكام الولائية والأحكام الأوليّة هي نسبة التباين، وأن النسبة بين الأحكام الولائية والأحكام الثانوية هي العموم والخصوص من وجه.

بيان الأمر: إن الأحكام الأوليّة هي الأحكام التي يتمّ جعلها في الظروف العادية على جميع المكلفين، ويشملهم بأجمعهم، وعليه فإن جعل الحكم الولائي بما

يتطابق مع الأحكام الأوليّة سيكون لاغياً وبلا معنى. فمثلاً: عندما يجب عملٌ على جميع المكلفين على أساس الأحكام الأوليّة فإن جعل وجوب العمل المذكور من قبَل الوليّ الفقيه لن يكون له معنى. أجل، لو كانت مصلحة الإسلام والنظام الإسلامي في ترك العمل المذكور فإن الحكم بمنعه وتحريمه سوف يصدر من قبَل الوليّ الفقيه، بيدَ أن الحكم الأولي لن يكون له مصداقٌ في مثل هذه الحالة.

وبعبارةٍ أخرى: في مورد جعل الحكم الأولي من قبَل الشارع على جميع المكلفين هناك ثلاث فرضيّات يمكن تصوُّرها بشأن جعل الحكم الولائي، وهي: إما أن يكون الحكم الولائي المجعول متطابقاً مع الحكم الأولي المذكور؛ أو أن يكون الحكم الولائي مخالفاً له؛ أو لا يكون هناك حكمٌ مجعول بالحكم الولائي في هذا المورد أساساً. والفرض الأول من بين هذه الفرضيّات باطلٌ؛ إذ إن جعل الحكم الولائي المتطابق مع الحكم الأولي لغوٌ. وبالنسبة إلى الفرض الثاني يكون الحكم الولائي موجوداً، ولكن لا يكون هناك مصداقٌ للحكم الأولي. وفي الفرض الثالث هناك تحققٌ للحكم الأولي، ولكن الحكم الولائي لا مصداق له. وعليه يتّضح أن ليس هناك مصداقٌ مشترك في جميع الفرضيّات المتقدّمة بين الحكم الولائي والحكم الأولي.

وأما الأحكام الولائيّة والأحكام الثانيّة فلهما مصداقٌ مشترك؛ كما أن لكل واحدٍ منهما مصداقه الخاصّ الذي لا تشترك فيه مع الأخرى، وبذلك تكون النسبة بين الأحكام الولائيّة والأحكام الثانيّة هي نسبة العموم والخصوص من وجه. فمثلاً: قد يكون العمل في وقتٍ واحد بضّرر الشخص وبضّرر الإسلام، فيكون هناك حضورٌ للحكم الولائي، كما يكون هناك حضورٌ للحكم الثاني أيضاً، بمعنى أنه حيث يكون ذلك الأمر بضّرر الشخص يتحقّق العنوان الثانوي والحكم الثانوي، ومن حيث إنه مضرٌ بالإسلام يتحقّق الحكم الولائي، وسوف يكون محرّماً على جميع المكلفين. وقد ينطوي عملٌ على حَرَجٍ بالنسبة إلى شخصٍ أو عددٍ من الأشخاص، دون أن يكون له أيّ صلةٍ بالمصالح الاجتماعيّة والسياسيّة للإسلام، وهنا يتحقّق الحكم الثانوي، دون أن يكون هناك مصداقٌ للحكم الولائي. وقد يكون عملٌ بضّرر الإسلام والنظام الإسلامي، دون أن يكون مصداقاً لأيّ واحدٍ من العناوين الثانويّة،

• حقيقة ودائرة «الحكم الولائي» ودوره في حل المسائل المستحدثة

فيكون الحضور هنا للحكم الولائي فقط، ولا يكون هناك مصداقٌ للأحكام الثانوية. وعليه اتضح أن هناك بين الأحكام الأوليّة والأحكام الثانوية عمومٌ وخصوص من وجهٍ.

شرعية الحكم الولائي

المسألة الأخرى التي يجب بحثها هي: هل الحكم الولائي يُعدّ من الأحكام الشرعية أم لا؟ هناك في هذه المسألة رأيان في الحدّ الأدنى، وهما:

١. الرأي القائل: إن الحكم الولائي يعتبر من الأحكام الشرعية، وإن الحكم الولائي الصادر عن النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام والوليّ الفقيه هو حكم الله ^(٣٨).

٢. الرأي القائل: إن الحكم الولائي وإن كان واجب التنفيذ والاتباع ^(٣٩)، إلا أنه لا يُعدّ من الأحكام الشرعية ^(٤٠).

المناقشة

يبدو أن صحّة وخطأ كلّ واحدٍ من هذين الرأيين يقوم على أساس أن الأحكام الشرعية هل تشمل الأحكام غير المباشرة أم لا؟ إن قلنا: إن الحكم الشرعي، كما يشمل الحكم غير المباشر، يشمل الحكم المباشر أيضاً، بمعنى أن الحكم الشرعي، كما يصدق على أحكام الشارع المباشرة، يصدق كذلك على الأحكام التي تنتهي إلى الشارع عبر واسطةٍ أو أكثر، فلا يبعد أن يكون الحكم الولائي من الأحكام الشرعية أيضاً. وأما إذا قلنا بأن الحكم الشرعي لا يشمل الأحكام غير المباشرة، وإنما يختصّ بالمجْعول من قبَل الشارع مباشرةً فقط، فلا يُعدّ الحكم الولائي من الأحكام الشرعية؛ إذ من الواضح أن الحكم الولائي هو الحكم المجْعول من قبَل الوليّ الفقيه مباشرةً، وليس صادراً عن الشارع المقدّس.

طبقاً لبعض التعاريف المذكورة للحكم الشرعي فإن الحكم الشرعي يشمل الأحكام غير المباشرة أيضاً، ومن بينها التعريف القائل: «قد ذكروا له تعريفاتٍ، لعلّ أنسبها بمدلوله هو: الاعتبار الشرعي المتعلّق بأفعال العباد تعلّقاً مباشراً أو غير

إن قيد «غير المباشر» في هذا التعريف صريحٌ بأن الحكم الشرعي يشمل الأحكام غير المباشرة أيضاً. وعلى أساس هذا التعريف يمكن القول: إن الأحكام الولائية تُعدّ من الأحكام الشرعية غير المباشرة.

وعلى أيّ حال، سواء أكان الحكم الولائي من الأحكام الشرعية أم لا، فقد اتّفقت كلمة جميع الفقهاء على اعتبار هذا الحكم حكماً مشروعاً، بمعنى أن الشارع قد أجازه وأمضاه، واعتبر طاعته واجبةً على الجميع. والدليل على ذلك هو الأدلة المذكورة على إثبات ولاية الفقيه، وهي خارجة عن محلّ بحثنا.

دور الحكم الولائي في حلّ المسائل الاجتماعية المستحدثة

لا كلام في أن الحكم الولائي يلعب دوراً في حلّ الكثير من المعضلات الاجتماعية والمسائل المستحدثة في المجتمع، إنما الكلام في أن المشاكل والمسائل المستحدثة في المجتمع هل يتمّ حلّها بأجمعها من هذا الطريق، بحيث لا يوجد طريق آخر، أم هناك طريق آخر لحلّ بعض المسائل والمشاكل؟

هناك من الفقهاء من يقول: إن جميع الأسئلة والمسائل المستحدثة التي تظهر بفعل التحوّلات الزمانية والمكانية إنما يمكن حلّها من طريق الأحكام الولائية فقط. وقد عمد العلامة الطباطبائي في توضيح ذلك إلى تقسيم احتياجات الإنسان إلى قسمين، وهما:

١. الاحتياجات الثابتة التي تنشأ من فطرة الإنسان وطبيعته.
 ٢. الاحتياجات المتغيرة التي تظهر بفعل المتغيرات والظروف الزمانية والمكانية.
- طبقاً لهذين النوعين من الاحتياجات يكون لدينا نوعان من الأحكام، وهما:
١. الأحكام الثابتة التي يتمّ جعلها من قبل الله سبحانه وتعالى على أساس خلق الإنسان وحاجاته الفطرية والطبيعية، ويتمّ إبلاغها إلى النبيّ الأكرم ﷺ.
 ٢. الأحكام المتغيرة التي يضعها الولي الفقيه على أساس الاحتياجات الزمانية والمكانية المتغيرة والمتحوّلة باستمرار، وليس هناك ما يحول دون الولي الفقيه ودون وضع وتنفيذ هذه الأحكام. إن هذه الأحكام المتغيرة تلبيّ المسائل والاحتياجات

• حقيقة ودائرة «الحكم الولائي»، ودوره في حل المسائل المستحدثة

المتغيرة في كل زمان ومكان، وتعمل على رفع حاجات المجتمع الإنساني، دون التعرّض إلى الأحكام الإسلامية الثابتة بالنسخ والإبطال^(٤٢).

وهناك من الفقهاء من اعتبر الأحكام الولائية - بوصفها عناصر متحركة في نظام التشريع الإسلامي - تلبية لجميع المسائل المستحدثة في المجتمع^(٤٣).

ولكن يبدو أن حصر حلّ المشاكل الاجتماعية المستحدثة والإجابة عنها بالأحكام الولائية موضع تأمل؛ إذ مهما كان دور الأحكام الولائية هاماً في حلّ المشاكل والمسائل المذكورة، وإن الكثير منها لا يمكن حلّه إلاّ بواسطتها، كما في الإرسال القسري للجنود إلى جبهات القتال عند الحاجة، وفتح الشوارع والطرق وبناء المدن، والمنع من تهريب العملة الصعبة، والحيلولة دون الاحتكار في غير الموارد المنصوصة، والمنع من رفع الأسعار، وبيع المخدرات، وحمل السلاح، وكذلك تعطيل الحجّ مؤقتاً إذا كان أداؤه مخالفاً لمصلحة البلاد، وأمثال ذلك، إنما يمكن تحقيقه بواسطة الحكم الولائي، ولكن ليس جميع المسائل والمعضلات يمكن حلّها بهذه الطريقة، وإنما يمكن حلّ بعض المسائل والمشكلات بطريقة أخرى؛ فإن بعض المسائل - على سبيل المثال - يتمّ العثور على أجوبتها من خلال الفهم الصحيح لأحكامها وموضوعاتها وتشخيص مصاديقها الجديدة، وإن جواب بعض المسائل يأتي من طريق استنباط الأحكام من القواعد العامة. وبعض المشكلات والمعضلات تُحلّ من طريق الأحكام الثانوية، وبعض المسائل والأسئلة المستحدثة تُحلّ من طريق الخصائص الأخرى المذكورة للأحكام الإسلامية^(٤٤).

وعلى أيّ حال، حتّى إذا لم نقل بأن جميع المعضلات والمسائل المستحدثة يتمّ حلّها بواسطة الحكم الولائي فلا شكّ في أن هذا الحكم يلعب دوراً جوهرياً في حلّ مشاكل المجتمع ومسائله المستحدثة، ويضطلع بالإجابة عن المهمّ منها.

المواش

- (١) النجفي، جواهر الكلام ٤٠: ١٠٠، دار إحياء التراث العربي، ط٧، بيروت.
- (٢) المصدر نفسه.
- (٣) ناصر مكارم الشيرازي، بحوث فقهية هامة: ٥١٣، مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، ١٤٢٢هـ.
- (٤) محمد حسين الطباطبائي، بررسياهي إسلامي (بحوث إسلامية) ١: ١٦٤، إعداد: هادي خسروشاهي، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٥) انظر: المصدر نفسه.
- (٦) أبو القاسم كرجي، مقالات حقوقية ٢: ٢٨٧، انتشارات جامعة طهران، طهران، ١٣٦٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٧) انظر: محمد علي نجفي، رسالة في الولاية: ٤٥٤، تحقيق: محمد كاظم رحمان ستايش ومهدي مهريزي، المطبوعة ضمن (رسائل في ولاية الفقيه)، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٤هـ.ش.
- (٨) انظر: جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء ٤: ٣٣٣، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٩) انظر: المولى أحمد النراقي، عوائد الأيام: ٧٥ - ١٠٢، تحقيق: محمد كاظم رحمان ستايش ومهدي مهريزي، المطبوعة ضمن (رسائل في ولاية الفقيه)، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٤هـ.ش؛ المير عبد الفتاح علي الحسيني المراغي، العناوين: ١١٢ - ١١٥، تحقيق: محمد كاظم رحمان ستايش ومهدي مهريزي، المطبوعة ضمن (رسائل في ولاية الفقيه)، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٤هـ.ش.
- (١٠) انظر: محمد المؤمن القمي، الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية ٣: ٥٢٥، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٩هـ.
- (١١) انظر: مصطفى الخميني، ثلاث رسائل: ٨٠٨ - ٨١٩، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، ١٤١٨هـ.
- (١٢) انظر: حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية ٢: ٣، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٠٨هـ.
- (١٣) انظر: جعفر السبحاني، مبادئ حكومت إسلامي (أسس الحكومة الإسلامية) ١: ١٩٧ - ١٩٨، إعداد: جعفر خوش نويس، ترجمة: أبو الفضل موحّد، توحيد، قم، ١٣٦٢هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٤) النجفي، جواهر الكلام ٤٠: ١٠٠.
- (١٥) تنحصر مهمة الفقهاء في أمرين، وهما: أولاً: الاجتهاد والكشف عن الأحكام من أدلتها؛ وثانياً: تطبيق هذه الأحكام على مصاديقها والعمل على تنفيذها. والأولى تسمى فتوى؛ والثانية تسمى ولاية وحكومة. انظر: مكارم الشيرازي، بحوث فقهية هامة: ٥١٥، ١٤٢٢هـ.
- (١٦) الخميني، صحيفه إمام (صحيفة الإمام) ٢٠: ٤٥١ - ٤٥٢، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسي).

- (١٧) المصدر السابق ٢٠: ٤٥١.
- (١٨) المصدر السابق ٢٠: ٤٥٢.
- (١٩) انظر: مكارم الشيرازي، بحوث فقهية هامة: ٤٩٨.
- (٢٠) انظر: المصدر السابق: ٤٩٩.
- (٢١) انظر: المصدر نفسه.
- (٢٢) انظر: المصدر السابق: ٤٩٩ - ٥٠٠.
- (٢٣) الخميني، الحكومة الإسلامية (ولاية الفقيه): ٧٩، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني - الشؤون الدولية، ط٨، طهران، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- (٢٤) المصدر السابق: ٧٦ - ٧٧.
- (٢٥) المصدر السابق: ٩٦.
- (٢٦) انظر: المصدر السابق: ١٢٧.
- (٢٧) انظر: المصدر السابق: ٤٩ - ٥٠.
- (٢٨) الخميني، صحيفه إمام (صحيفة الإمام) ٢٠: ٤٥٧.
- (٢٩) عدد من المؤلفين، مجموعه آثار إمام خميني وحكومتي إسلامي (سلسلة تراث الإمام الخميني والحكومة الإسلامية) (سلسلة من عشرة أجزاء) ٧: ٣٤٠، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٣٠) الخميني، صحيفه إمام (صحيفة الإمام) ١٠: ٣٠٨.
- (٣١) المصدر السابق ٢٠: ٤٢٥.
- (٣٢) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٨٠٤، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط١، قم، ١٤٢٤هـ.
- (٣٣) محمد تقي جعفري، جاياگاه تعقل وتعبد در معارف إسلامي، مجلة حوزة، العدد ٤٩: ٨٩، السنة التاسعة، ١٣٧١هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٣٤) الميرزا حسن (أو محمد حسن) بن محمود الحسيني الشيرازي (١٢٣٠ - ١٣١٢هـ): فقيه وأصولي ومرجع الإمامية في عصره. درس على يد الشيخ الأنصاري، وآلت له المرجعية بعد وفاته. أصدر في السنة الأخيرة من حياته فتواه المعروفة بتحريم التبّاك، التي أدّت إلى ترك استعمال التبغ من قِبَل ملايين الإيرانيين، فنتج عن ذلك إلغاء الاتفاقية مع الإنجليز. المعرب.
- (٣٥) الخميني، الحكومة الإسلامية (ولاية الفقيه): ١١٣، ١٣٧٣هـ.ش.
- (٣٦) مجموعة من المؤلفين، مجموعه آثار كنكره بررسي مباني فقهي إمام خميني (سلسلة تراث مؤتمّر دراسة مباني الإمام الخميني) (سلسلة من أربعة عشر جزءاً) ١٤: ٣٣٣ - ٣٣٥، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، ١٣٧٤هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٣٧) بمعنى مباني أولئك الذين إما يرفضون «منطقة الفراغ» و«ما لا نصّ فيه» من الأساس، أو أنهم إذا قبلوا بها لا يروّون موارد الحكم الولائي منحصرةً بها، وأما بناءً على أساس مباني أولئك الذين يروّون الحكم الولائي يختصّ بمنطقة الفراغ (مثل: السيد الشهيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٧٢٦،

- ١٤٠٨هـ)، تكون النسبة بين الأحكام الولائية والأحكام الأولية، وكذلك النسبة بين الأحكام الولائية والأحكام الثانوية، هي نسبة التباين؛ إذ طبقاً للمباني المذكورة لا يكون هناك أيُّ مصداقٍ مشتركٍ بين الأحكام الولائية والأحكام الأولية والثانوية؛ إذ إن الحكم الولائي طبقاً لهذا الرأي إنما يمكن جعله في موردٍ لم يجعل حكمٌ من قبَل الشارع بعنوان الحكم الأوَّلِي أو بعنوان الحكم الثانوي.
- (٣٨) انظر: مجموعة من المؤلفين، مجموعه آثار كنكره بررسي مباني فقهي إمام خميني (سلسلة تراث مؤتمر دراسة مباني الإمام الخميني) (سلسلة من أربعة عشر جزءاً) ١٤: ٣٣٣ - ٣٣٥.
- (٣٩) انظر: الطباطبائي، بررسيهاي إسلامي (بحوث إسلامية) ١: ٨٦.
- (٤٠) انظر: المصدر السابق: ٨١.
- (٤١) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٥٥، مؤسّسة آل البيت (عليه السلام)، ط٢، ١٩٧٩م.
- (٤٢) انظر: الطباطبائي، بررسيهاي إسلامي (بحوث إسلامية) ١: ٨٤.
- (٤٣) انظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٤٠٠.
- (٤٤) لقد صنّف كاتب السطور كتاباً مستقلاً في بيان أن الكثير من المسائل المستحدثة يتم حلّها من طريق الخصائص الأخرى للأحكام الإسلامية غير الأحكام الولائية، وهو كتابٌ قيد الطبع، عنوانه: «اجتهاد ونقش آن در خاتميت» (الاجتهاد ودوره في الخاتمية).

تهافت الآراء التاريخية للسيد جعفر مرتضى في «الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ»

أ. حميد جليليان (*)

السيد محمد علي أيازي (**)

ترجمة: وسيم حيدر

المسألة

يُعدّ كتاب «الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ» أهم وأوسع كتاب تاريخي شيعي تحليلي في السيرة النبوية، وهو من تأليف السيد جعفر مرتضى العاملي. لقد سبق لسماحته أن طبع تحقيقاته في هذا الشأن ضمن دورة من أحد عشر مجلداً، وقد ختمها بنهاية حرب الأحزاب. ثمّ طبعه مؤخراً ضمن خمسة وثلاثين مجلداً تنتهي بأحداث السقيفة. وهنا سوف نعمل على بحث ومناقشة هذا الكتاب في طبعته الكاملة (ذات الخمسة وثلاثين مجلداً). يعتبر هذا الكتاب من أكثر الكتب التاريخية تحقيقاً في السيرة النبوية، وهو يشتمل على الكثير من نقاط القوة. بيد أن السؤال الهام بشأن كتاب الصحيح هو: هل أخطأ مؤلفه عند تقييمه للروايات التاريخية وتحديد الصحيح والسقيم منها، أم تخلّى عن أسلوبه ومنهجه في التقييم، أم تعرّض للتهافت والتناقض؟ وحيث إن العلم يزدهر وينمو بالنقد والبحث يرى كاتب

(*) باحثٌ على مستوى الدكتوراه في مجال علوم القرآن والحديث في الجامعة الإسلامية الحرّة، كلية العلوم والتحقيقات، طهران.

(**) أستاذٌ في الحوزة والجامعة، وأحد أبرز الباحثين القرآنيين. لديه أكثر من ثلاثين كتاباً في الدراسات القرآنية وغيرها، وكانت له مساهماتٌ جادة في موضوعات قرآنية وإشكالية. من رموز الفكر التجديدي في إيران.

هذا المقال أن السيد جعفر مرتضى العاملي في تقييمه للروايات التاريخية قد أخطأ في بعض الأحيان، وتخلّى عن منهجيته السابقة في بعض الموارد، أو خرج عن وحدة الاتجاه، وتعرّض في بعض الأحيان للتهافت. ونعني بالتهافت أنه يقدم رؤيتين مختلفتين عن مسألة واحدة، بحيث لا يمكن الجمع العرفي بينهما. ويبدو أن سبب تهافت آرائه التاريخية يعود إلى الأمرين التاليين:

١. الفترة الطويلة التي استغرقها تأليف كتاب «الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ». فقد أدّى ذلك بالسيد العاملي إلى تجاوز الآراء التي أسس لها ضمن تقييمه للروايات التاريخية، وأن يقدم في المجلّدات اللاحقة آراء أخرى مختلفة ومغايرة لآرائه السابقة.

٢. إن فرضيات ومباني وشخصية المؤلّف في النظر إلى النصوص قد تترك تأثيراً لا محيص عنه. وقد خرج السيد العاملي - في نقده لبعض الروايات التاريخية - عن المنهج التحقيقي، وسعى ما أمكنه إلى رفض رواية أو إثبات صحتها. وقد تجلّى ذلك في الروايات الخاصة بفضائل الخلفاء الثلاثة الأوائل، والروايات الخاصة بأهل البيت (عليهم السلام)، الأمر الذي دفعه إلى العدول لا إرادياً عن آرائه السابقة.

سوف نعمل في هذا المقال على بيان تهافت الآراء التاريخية للسيد العاملي في الصحيح، من خلال تبويبها وبحثها ومناقشتها ضمن المحاور الأربعة التالية: التهافت في المبنى والمنهج؛ والتهافت بشأن الأشخاص؛ والتهافت في تفسير الآيات أو النصوص التاريخية؛ والتهافت في تاريخ وقوع بعض الأحداث والوقائع.

أ- التهافت في المبنى والمنهج

١- حجّة أو عدم حجّة السياق

قال السيد العاملي في نقد كلام الفخر الرازي^(١) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ (المائدة: ٦٧)، استناداً إلى ما قبلها وما بعدها ممّا ورد بشأن اليهود، مرجّحاً أن يكون مراد الله هو عصمة النبي ﷺ من مكر اليهود والنصارى: «إن السياق ليس بحجّة، ولا سيّما بعد ورود الروايات الموضّحة للمقصود عن النبي ﷺ»^(٢).

• تهافت الأراء التاريخية للسيد جعفر مرتضى في «الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ»

ولكنه مع ذلك يستفيد في موضع آخر من رواية أبي قرّة عن الإمام الرضا عليه السلام - والتي يقول فيها الإمام: «إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبها...»^(٣) - أنها تدلّ على حجّة ظواهر الكتاب (القرآن) وحجّة السياق القرآني^(٤). وبذلك فقد أكّد على حجّة السياق القرآني. ويبدو أنه بالإمكان الجمع بين عدم حجّة السياق وبين الاستفادة من السياق، بمعنى أن عدم حجّة السياق لا تعني إنكار اعتبار السياق، بل بمعنى عدم اعتبار مطلق السياق.

٢- منهج تقييم الروايات التاريخية

إن من بين الأساليب المعروفة عند السيد العاملي أنه في تقييم الروايات التاريخية، حيث يتمّ نقل رواية واحدة بشكلين مختلفين، يذهب في العادة إلى اعتبار النقلين متهافتين، ويقوم برفضهما على هذا الأساس. إلّا أنه بشأن رواية في صحيح البخاري^(٥) وغيره^(٦) حول إسلام عمر، عن عبد الله بن عمر يقول: «عندما كان عمر في بيته خائفاً جاء العاص بن وائل السهمي وآواه... والروايات التاريخية الأخرى تقول: إن أبا جهل هو الذي آواه»^(٧)، أثر السكوت، ولم يصرّح بالتهافت^(٨). يبدو أن الغاية التي يرمي إليها السيد العاملي هنا هي إثبات جُبْن عمر، وبذلك يعتمد إلى التشكيك بالروايات التي تتحدّث عن شجاعته^(٩)، ويظهرها كرواياتٍ مختلفة.

النموذج الآخر: الرواية الخاصّة بليلة المبيت، والتي ورد فيها أن المشركين عندما اقتحموا بيت رسول الله ﷺ كان يتقدّمهم خالد بن الوليد، وأن الإمام علياً عليه السلام قد استلّ السيف من يده، وهاجمه به^(١٠). ولكنّ السيد العاملي قال في موضع آخر: «وروي أنهم ضربوا علياً، وحبسوه ساعة، ثم تركوه»^(١١). يتّضح من هذه الرواية أن الحديث القائل بأن علياً قاتلهم بسيف خالد موضع شك؛ إذ جاء في الرواية الأخرى أنه قاتلهم بسيفه، وليس بسيف خالد، إلّا إذا قيل: إن نسبة السيف إليه لا تدلّ على ملكيته له، ويمكن القول: إن الإمام علياً قاتلهم بسيفه أولاً، ثم بسيف خالد بعد أن جرّده منه، وإن كان هذا الاحتمال ضعيفاً^(١٢).

وبذلك يقبل السيد العاملي بهذه الرواية، رغم أنها مأثورة بشكلين مختلفين لا

يمكن الجمع بينهما بالجمع العُرفي، وتعتبر وفق منهجه متهافةً ومرفوضةً، ويتخلّى عن منهجه.

٣- مصير جمل النبي ﷺ

رُوي أن النبي الأكرم ﷺ بعث خراش بن أمية إلى كبار قريش على جمل له، فقام عكرمة بن أبي جهل بعقر الجمل، وأراد قتل الرسول أيضاً، إلا أن الأحابيش^(١٣) منعه من ذلك...^(١٤). وفي البداية عمد السيد العاملي إلى التشكيك في هذه الرواية، وقال: «إن ما فعله عكرمة بن أبي جهل قد جاء على خلاف ما تفرضه الأعراف والسنن، حتّى الجاهلية منها؛ فإن قتل الرُّسل عارٌّ، والعدوان عليهم رعونَةٌ غير مقبولة. فما معنى أن يُعقرَ جملُ هذا الرسول؟! وما هو المبرّر لمحاولة قتله؟!». ولكنه قال بعد ذلك بصفحات: «وكان عقر عكرمة بن أبي جهل لهذا الجمل بالذات لأنه عرف أنه جمل النبي ﷺ نفسه، ومن أجل أن راكمه رسولٌ من قبَل هذا النبي ﷺ بالذات»^(١٥).

٤- تأثير تهافت العبارات في الرواية الواحدة

لقد أبدى السيد العاملي - في إطار تقييمه للروايات التاريخية - آراءً متناقضة بشأن تأثير تهافت الروايات في ذات الرواية. ومن ذلك، على سبيل المثال، أنه يقول في موضع: «إن تناقض الرواية لا يدلّ على اختلاقها»^(١٦)، ويقول في موضع آخر: «إن الاختلاف الذي يضرّ هو ذلك الذي يُشير إلى تناقض لا مجال للخروج منه»^(١٧). ولكنه قال في موضع آخر: «إن تناقض الرواية لا يعني أن جميع نصوصها مكذوبة»^(١٨). ولكن يبدو أن بالإمكان العمل - من خلال اعتبار الرأي الأول عاماً، والرأيين الآخرين خاصين - على رفع التنازع عن هذين القولين، والقول: إن مراد سماحته أن التهافت في الرواية لا يعني أنها كاذبةٌ بجميع فقراتها، ولكن إذا لم نستطع توجيه التهافت وجب عدُّ تلك الرواية مختلقةً وكاذبةً.

ب - التهافت بشأن الأشخاص

١- أصغر أبناء عبد المطلب

قال السيد العاملي، بعد نقل رواية ابن هشام بشأن وفاء عبد المطلب بنذرته،

• تهافت الأراء التاريخية للسيد جعفر مرتضى في «الصحیح من سيرة النبي الأعظم ﷺ»

ودعوة أبنائه للتضحية بأحدهم، وهو عبد الله، الذي تصفه تلك الرواية بأنه أصغرهم^(١٩): «الصحیح... أن الحمزة والعباس كانا أصغر منه [أي من عبد الله]»^(٢٠). وقال في موضع آخر: إن عمر الحمزة والعباس في تلك الحادثة كان يتراوح ما بين ثمانية وعشرة أعوام^(٢١). ولكنه عاد في موضع آخر ليقول بأن الحمزة والعباس كانا أكبر من عبد الله: «ولكننا نعتقد أنه كان أكبر من النبي ﷺ بأكثر من عشرين سنة؛ لأنه كان أكبر من عبد الله والد النبي، والذي كان [أي عبد الله] أصغر أولاد عبد المطلب. وهكذا يُقال بالنسبة للعباس أيضاً»^(٢٢).

٢- عدد قتلى قريش في معركة أُحُد

نقل السيد العاملي في بيان عدد قتلى قريش في معركة أُحُد، الذين قتلوا على يد الحمزة والإمام عليّ ﷺ، روايات تقول: «قتل في معركة أُحُد من مشركي قريش ثمانية عشر رجلاً، أو اثنان وعشرون، أو ثلاثة وعشرون، أو ثمانية وعشرون»^(٢٣)، وهناك روايات تذهب إلى أن القتلى كانوا أكثر من ٢٨ قتيلاً؛ لأن الحمزة وحده قتل ٣١ من المشركين^(٢٤).

ومن ناحية أخرى ورد في الروايات التاريخية الأخرى أن أكثر القتلى من المشركين قد قُتلوا بسيف الإمام عليّ ﷺ^(٢٥)، وعلى هذا الأساس يجب أن يكون عدد القتلى من المشركين أكثر من ٣١ قتيلاً. وبهذا المعدل لمع أخذ الذين قتلهم الإمام عليّ ﷺ بنظر الاعتبار^(٢٦) يجب أن يكون مجموع عدد القتلى من المشركين في معركة أُحُد أكثر من ٦٢ قتيلاً، في حين لم يرد هذا العدد في أي من المصادر التاريخية. ولكن السيد العاملي لم يتعرض لهذا البحث^(٢٧). في حين لو كان هذا التقرير يتحدث عن أحد أصحاب النبي الأكرم ﷺ، ولا سيما الخلفاء الثلاثة، لأعلن عن رفضه لها، طبقاً لمنهجه المعروف؛ استناداً إلى تهافت الروايات وعدم التناغم فيما بينها.

٣- رُسُل النبي الأكرم ﷺ إلى الملوك

ذكر السيد العاملي، نقلاً عن الواقدي، أن من بين معاجز النبي الأكرم ﷺ

الإجتاهد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢٩٣

أنه عندما أرسل ستّة من أصحابه سفراء إلى الملوك في إيران وروما والأصقاع الأخرى كان بمقدور هؤلاء السفراء أن يتحدّثوا بلغات الملوك الذين أرسلوا إليهم^(٢٨). ومع ذلك روى في موضع آخر رواية تقول: إن حامل رسالة النبي الأكرم عندما دخل على الملك الفارسي خسرو برويز، ودفع إليه رسالة النبي، استدعى الملك شخصاً يستطيع قراءة اللغة العربية، ليقرأ له الرسالة^(٢٩). وقال في موضع آخر: «فدعا قيصراً المترجمان الذي يقرأ بالعربية...»^(٣٠).

إن التهاافت في نقل هذا الأمر واضح؛ إذ لو كان حامل رسالة النبي الأكرم ﷺ يستطيع التكلّم بلغة أهل فارس أو الروم كان بإمكانه أن ينقل مضمون الرسالة إلى كسرى أو قيصر مباشرة، ولكن السيد العاملي ترك هذه المسألة دون توضيح.

٤- مشاركة نساء النبي الأكرم ﷺ في الحروب

في ما يتعلّق بإقراع رسول الله ﷺ بين زوجاته في الحروب قال السيد العاملي، استناداً إلى رأي بعض الباحثين والمحقّقين: «إن بعض الباحثين يشكّ كثيراً في صحّة ذلك، ويقول: إن ذلك لم يردّ إلّا عن عائشة، وفي خصوص غزوة بني المصطلق. ولأجل ذلك فإن ثمة قدراً من الطمأنينة إلى أن الأمر كان على عكس ذلك تماماً»^(٣١). ولكنه قال في موضع آخر: «وأخرج ﷺ معه إلى خيبر أمّ المؤمنين أمّ سلمة - رحمها الله -، مع أنها كانت معه في غزوة الحديبية أيضاً»^(٣٢).

وقد استفاد السيد العاملي من ذلك فضل السيدة أمّ سلمة. ويبدو أن موقف السيد العاملي من عائشة - وهو موقفٌ يمكن ملاحظته في الكثير من مواضع كتابه الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ - هو الذي أدّى إلى هذا التهاافت في تحليله للروايات التاريخية. فهو في الإشارة إلى عائشة يكتفي بذكر اسمها، وأما عند ذكر أمّ سلمة فيصفها بعبارة «أمّ المؤمنين».

٥- سبب إرجاع أبي بكر من مهمّة إعلان البراءة

جاء في الروايات التاريخية أن رسول الله ﷺ قد أرسل أبا بكر بن أبي قحافة إلى مكّة لإعلان البراءة من المشركين، ثم نزل جبرائيل ليبلّغ النبي: «لن يؤدّي عنك إلّا

• تهافت الأراء التاريخية للسيد جعفر مرتضى في «الصحیح من سيرة النبي الأعظم ﷺ»

أنت أو رجل منك»، ولذلك أرسل النبي ﷺ خلف أبي بكر؛ ليأخذ منه كتاب البراءة، ويمضي به إلى مكة، وينجز المهمة بنفسه^(٣٣).

وقال السيد العاملي في تعليقه على عبارة: «لا يؤديّ عنك إلا أنت أو رجل منك»، قائلاً: «إن نفس قوله ﷺ حكاية عن جبريل ﷺ: «لا يؤديّ عنك إلا أنت أو رجل منك» يتضمن اتهاماً خطيراً لأبي بكر بعدم أدائه للأمانة، وأن القضية لم تكن بسبب الخوف، وإلا لكان قال لأبي بكر: إنك إن أبلغتهم الرسالة قتلوك؛ إذ إن الخطر إنما يتوجّه إليه بعد إبلاغها. فاتّضح أن هذا التعبير من رسول ﷺ يرمي إلى إفهام أمر آخر، ليس هو الخوف على أبي بكر من أن يلحقه أذى^(٣٤).

ولكنه في موضع آخر شكك في عدم أمانة أبي بكر، وقال: «لا تحتم أن يكون سبب عدم تبليغ غيره عنه هو عدم أمانته»^(٣٥). وبعبارة أخرى: إن مراد السيد العاملي هو إمكان أن يكون عدم الأمانة سبباً في ذلك.

وفي ما يتعلّق بخشية النبي الأكرم ﷺ من عجز أبي بكر عن أداء مهمته، وضعفه في إعلان البراءة من المشركين بشكل جاد؛ خوفاً من الغيلة أو الإيذاء، قال السيد العاملي: «ولكن علماءنا^(٣٦) ناقشوا في ذلك، فقالوا: لو كان الغرض من استبدال أبي بكر بعلي ﷺ هو سلامة مَنْ أرسله رسول الله ﷺ من الأذى كان الأحرى أن يُرسل ﷺ العباس أو عقيلاً أو غيرهما ممّن لم يكن لدى قريش حقدٌ عليهم؛ لأنهم لم يُشاركوا في قتل آبائهم وإخوانهم»^(٣٧). وبذلك يقوم السيد العاملي بتقديم تفسيرين متهافتين لقضية واحدة، وبشأن شخص واحد.

٦- عمر السيدة عائشة عند زواجها من النبي الأكرم ﷺ

يذهب السيد العاملي إلى الاعتقاد بأن عمر السيدة عائشة عند زواجها من النبي الأكرم ﷺ كان في حدود العشرين. إن لم يكن عمرها أكثر من ذلك؛ ودليله على ذلك أنها قد أسلمت في بداية البعثة، وكان ترتيبها بعد الثامن عشر من بين أوائل مَنْ أسلموا، وهناك أدلة أخرى في هذا الشأن^(٣٨). ولكنه قال في موضع آخر: «إذن فيكون عمر عائشة حين عقد النبي ﷺ عليها في سنة عشر من البعثة أكثر من ستّ سنين بكثير، أي ما بين ثلاث عشرة إلى سبع عشرة سنة»^(٣٩). ويبدو أن السيد العاملي يهدف

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢٩٥

إلى رفض الروايات التي تحدّد عمر السيدة عائشة بستّ سنوات عند زواجها من النبيّ الأكرم ﷺ، ويثبت أنها لم تكن صغيرة السنّ آنذاك، خلافاً لما هو المشهور.

٧- تأريخ إسلام أبي بكر

لقد ذهب السيد العاملي في موضعٍ إلى تحديد تأريخ إسلام أبي بكر في السنة السابعة من البعثة^(٤٠)؛ ولكنه قال في موضعٍ آخر: إن أبا بكر قد أسلم في حدود السنة الخامسة من البعثة^(٤١).

٨- الشخص الصامد في معركة أُحُد

يذهب السيد العاملي إلى الاعتقاد بأن الشخص الذي صمد وثبت في معركة أُحُد هو الإمام عليّ ﷺ، وأما الآخرون فقد انهزموا. واستند في ذلك إلى أدلّة^(٤٢). ومن ذلك أنه ناقش في بعض الأشخاص (وهم: سعد بن أبي وقاص، وطلحة، وأبو بكر، وعمر، والزبير، وعثمان) ممّن ادّعى أنهم ثبتوا في معركة أُحُد، وأثبت هروبهم على أساس التقارير التاريخية^(٤٣). ولكنه قال في موضعٍ آخر، في مقام الجمع بين الروايات المختلفة: «نحن لا نستبعد أن يكون أبو دجانة قد ثبت، ولكن لا كتابات عليّ ﷺ. وإنما حارب أولاً ليعني عليّاً ﷺ بسيفه، ثم لما فرّ المسلمون صار يقي النبيّ ﷺ بنفسه ويتّرس عليه... أو أن أوّل عائد إليه ﷺ لبعد الفرار هو عاصم بن ثابت، كما تقدّم، فصار هو وسهل بن حنيف يذبّان عن رسول الله ﷺ إلى أن كثر المسلمون»^(٤٤). وبذلك يعتمد السيد العاملي في موضعٍ إلى التعريف بالإمام عليّ ﷺ بوصفه الشخص الوحيد الذي ثبت مع النبيّ الأكرم ﷺ، وفي موضعٍ آخر يُشرك معه أبا دجانة بوصفه شخصاً ثانياً يثبت في معركة أُحُد.

٩- تأريخ إسلام وعمر الحمزة

يذهب السيد العاملي إلى الاعتقاد بعدم صحّة الروايات التي تقول: إن رسول الله ﷺ كان أخاً للحمزة في الرضاعة، وأنهما قد رضعا من لبن ثوبية (مولاة أبي لهب)، وأنكروا لذلك زواجه ﷺ من ابنته. وقال في استدلاله الثالث: «إن حمزة كان

• تهافت الأراء التاريخية للسيد جعفر مرتضى في «الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ»

أكبر من النبي ﷺ بأكثر من عشر سنوات^(٤٥). مع أنه قال في موضع آخر: «ولكننا نعتقد أنه كان أكبر من النبي ﷺ بأكثر من عشرين سنة؛ لأنه كان أكبر من عبد الله والد النبي، والذي كان [أي عبد الله] أصغر أولاد عبد المطلب»^(٤٦).
كما أنه رجَّح أن يكون تأريخ إسلام الحمزة في حدود السنة السادسة من البعثة، وذكر بعض الأدلة على ذلك^(٤٧). ولكنه قال في موضع آخر: إن تأريخ إسلام الحمزة كان في حدود السنة الرابعة أو الخامسة بعد البعثة^(٤٨).

ج - التهافت في تفسير (الآية أو النص التاريخي)

١- تفسير عبارة «إن هذا الرجل ليهجر»

لقد عمد السيد العاملي إلى ذكر عبارة عمر بشأن النبي الأكرم ﷺ في مناسبات مختلفة، وعمل على تحليلها. فقد فسّر عبارة «إن هذا الرجل ليهجر»، وما شابهها، من قبيل: «إن النبي ليهجر»، بمعنيين متهافتين:

أ- الخلل في العقل

لقد فسّر السيد العاملي كلمة «يهجر» في عدّة موارد باتّهام النبي ﷺ في نزاهته وعدالته، بل وحتّى في عقله^(٤٩). ونصّ عبارته في هذا المورد ما يلي: «لا يتورّعون حتّى عن اتّهام النبي ﷺ في عقله، حتّى ليقول قائلهم: (إن النبي ليهجر)»^(٥٠).

ب - غلبة الوجد

كما استعمل السيد العاملي في عدّة موارد عبارة: «قال عمر كلمةً معناها أن الوجد قد غلب على رسول الله ﷺ»^(٥١)، وقال بأن عبارة «غلبة الوجد» لا تختلف كثيراً عن عبارة «إنه يهجر»، وإن كانت العبارة الأولى أقلّ وقفاً^(٥٢). وذكر في موضع كلاً الأمرين شاهداً على اتّهام النبي في عقله^(٥٣). وقد أشار إلى تحريف عبارة «إن النبي ليهجر» من قبل بعض علماء أهل السنّة^(٥٤)، قائلاً: إنهم يعملون على تحوّل صيغة العبارة من الخبرية إلى الإنشائية والاستفهامية، ويستعملون بدلاً منها عبارة «غلبة الوجد»، وعندما يصرّحون بكلمة «هجر» يعملون على إضمار قائلها. ثم أشار بعد ذلك إلى تبرير

ابن أبي الحديد المعتزلي، حيث قال: «كان في أخلاق عمر وألفاظه جفاء وعنجهية ظاهرة، يحسبه السامع لها أنه أراد بها ما لم يكن قد أراد، ويتوهم من تحككي له أنه قصد بها ظاهراً ما لم يقصده، فمنها: الكلمة التي قالها في مرض رسول الله ﷺ، ومعاذ الله أن يقصد بها ظاهرها، ولكنه أرسلها على مقتضى خشونة غريزته، ولم يتحفظ منها، وكان الأحسن أن يقول: (مغمور) أو (مغلوب بالمرض)، وحاشاه أن يعني بها غير ذلك»^(٥٥). بيد أن السيد العاملي يرى في حسن ظن ابن أبي الحديد بعمر - بالنظر إلى سلوكه الشائن تجاه رسول الله ﷺ - أمراً في غير محله^(٥٦).

٢- استغفار النبي الأكرم ﷺ للمنافق

لقد تعرض السيد العاملي - في نقد الروايات الخاصة باستغفار النبي الأكرم ﷺ لعبد الله بن أبي - إلى التهافت، وقال في ذلك: «لا ريب في أن المنافق مشرك في واقعه وحقيقته؛ فإن كان ابن أبي منافقاً فالمفروض أن النبي ﷺ كان عارفاً به، فكيف يستغفر له، وقد أنزل الله النهي عن الاستغفار للمشركين»^(٥٧). واستنتج^(٥٨) من ذلك قائلاً: «حتى لو لم تكن آية النهي عن الاستغفار للمشركين قد نزلت فإن المنع من ذلك كان ثابتاً في دين الحنيفية التي كان رسول الله ﷺ يتعبد بها، فلم يكن يجوز له أن يفعل ذلك، حتى لو كان ذلك المشرك غير مظهر لشركه»^(٥٩). ولكنه قال بعد ذلك بصفحة واحدة: «غير أننا نقول: إنه لا بد من تقييد هذه الآية ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ (التوبة: ١١٤) وسواها بأن المقصود هو الشرك العلن، دون سواه؛ لأن المطلوب من النبي ﷺ هو معاملتهم بما يوجب ظاهراً حالهم، لا بما علمه ﷺ من خلال علمه الخاص، وهو علم النبوة»^(٦٠). وبذلك يقدم سماحته رؤيتين متهافتين لأمر واحد^(٦١).

د - التهافت في تأريخ الأحداث والوقائع

١- سنة وكيفية نزول سورة النور

لقد بحث السيد العاملي تحديد سنة نزول سورة النور، في إطار تحديد سنة نزول آيات الإفك ضمن هذه السورة، ولكنه قدم آراء مختلفة في هذا الشأن. فهو في

• تهافت الآراء التاريخية للسيد جعفر مرتضى في «الصحیح من سيرة النبي الأعظم ﷺ»

البداية يقول: يبدو من ظاهر الآية الأولى من سورة النور أنها نزلت دفعةً واحدة^(٦٢). وقال في موضع آخر: «الظاهر أن سورة النور قد ابتدأ نزولها في السنة الثامنة على وجه التقريب»^(٦٣). ولكنه يقول في موضع آخر: «قد عرفنا أن سورة النور قد نزلت في سنة تسع؛ لأجل آيات اللعان التي نزلت في سنة تسع، بعد رجوعه ﷺ من تبوك»^(٦٤).

٢- تأريخ وكيفية تشريع الحجاب

قال السيد العاملي في بيان تأريخ فرض الحجاب في الإسلام: «والذي يبدو لنا هو أن الحجاب كان مفروضاً من أول الإسلام؛ استمراراً لأحكام الشرائع السابقة... ولكنّ تسامح الناس في رعاية هذا الأمر دعا إلى نزول آيات في موارد عديدة؛ من أجل تذكير الناس بما يجب عليهم، ولتؤكد ضرورة الالتزام بأحكام الله سبحانه»^(٦٥). ولكنه قال في موضع آخر: لقد كان تشريع الحجاب بشكل تدريجي، وقد تمّ الحثّ والتشجيع عليه من قبل النبي الأكرم ﷺ في السنة الثانية من الهجرة، حتّى تمّ إيجابه في السنة الخامسة^(٦٦).

النتيجة

إن السيد جعفر مرتضى العاملي في معرض تقييمه للروايات التاريخية تعرّض في بعض الأحيان للخطأ، وعدل في بعض الأحيان عن منهجه وغيّر أسلوبه، وتعرّض في بعض الموارد للتهافت.

يمكن توجيه وتبرير تهافت الآراء التاريخية للسيد جعفر مرتضى العاملي في بعض الموارد. ولكن لا يمكن ذلك في أكثر الموارد. ويمكن إرجاع ذلك إلى الأسباب التالية:

١- طول الفترة التي استغرقها التحقيق وتأليف هذا الكتاب على مدى مراحل زمنية متباعدة، الأمر الذي أدّى بسماحته إلى نسيان آرائه في إطار تقييم الروايات التاريخية في الأجزاء الأخرى.

٢- سعي السيد العاملي إلى إثبات فضائل أهل البيت ﷺ، ونفي فضائل الخلفاء الثلاثة الأوائل والمناوئين لأهل البيت ﷺ، بشتّى الوسائل والطرق.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٢٩٩

٣. عدم رجوع سماحته إلى آرائه التاريخية التي سبق له أن ذكرها.

الهوامش

- (١) [القول] العاشر: نزلت الآية في فضل علي بن أبي طالب عليه السلام، ولما نزلت هذه الآية أخذ بيده وقال: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ. اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ...» واعلم أن هذه الروايات وإن كثرت إلا أن الأولى حملها على أنه تعالى آمنه من مكر اليهود والنصارى، وأمره بإظهار التبليغ من غير مبالاة منه بهم؛ وذلك لأن ما قبل هذه الآية بكثير وما بعدها بكثير لما كان كلاماً مع اليهود والنصارى امتنع إلقاء هذه الآية الواحدة في البين على وجه تكون أجنبية عما قبلها وما بعدها. (الرازي، مفاتيح الغيب ١٢: ٤٠١، دار إحياء التراث العربي، ط٣، بيروت، ١٤٢٠هـ).
- (٢) السيد جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم عليه السلام ٣١: ٣١٧، دار الحديث، ط١، قم، ١٤٢٦هـ.
- (٣) الكليني، الكافي ١: ٩٥ - ٩٦، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥هـ.ش.
- (٤) العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم عليه السلام ٣: ١١٤.
- (٥) صحيح البخاري ٥: ٦٠ - ٦١، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١م.
- (٦) ابن هشام، السيرة النبوية ١: ٣٤٩، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، دار المعرفة، بيروت؛ ابن كثير، البداية والنهاية ٣: ٨٢، دار الفكر، بيروت، ١٤٩٧هـ.
- (٧) الهيتمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٩: ٦٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- (٨) العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم عليه السلام ٣: ٣١٣ - ٣١٤.
- (٩) انظر: المصدر السابق: ٣١١.
- (١٠) انظر: الطوسي، الأمالي: ٤٦٧، دار الثقافة، ط١، قم، ١٤١٤هـ؛ علي بن عيسى الإربلي، كشف الغمّة في معرفة الأئمة ١: ٤٠٥، طبعة بني هاشمي، تبريز، ١٣٨١هـ.
- (١١) المجلسي، بحار الأنوار ١٩: ٣٩، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- (١٢) انظر: العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم عليه السلام ٤: ١٨٥، ٢٢٠.
- (١٣) الأحابيش: الذين حالفوا قريشاً، وهم: بنو المصطلق: سعد بن عمرو؛ وبنو الهون بن خزيمة؛ وبنو الحارث بن عبد مناف، اجتمعوا بذنبه حبشي - وهو بحاء مهملة مضمومة فموحدة ساكنة فشين معجمة مكسورة فتحتية مشددة، كما في معجم البلدان، لياقوت -، وهو جبلٌ بأسفل مكّة، فتحالفوا: إنا يدٌ على غيرنا ما سجا ليلٌ ووضح نهارٌ، وما رُئي حبشي مكانه، فسموا الأحابيش، باسم الجبل. المعرب، نقلاً عن: المصدر التالي ٤: ٢٥٧.
- (١٤) انظر: الصالحي الشامي، سُبُل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد ٥: ٤٦، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلميّة، ط١، بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

• تهافت الآراء التاريخية للسيد جعفر مرتضى في «الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ»

(١٥) العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ ١٥: ٢٩٧، ٣٠٧. للإنصاف لا نرى هنا تهافتاً في كلام السيد جعفر مرتضى العاملي؛ لأنه لا ينفي في الموضع الأول عقر عكرمة الجمل، وإنما الذي يريد قوله هو أن عكرمة قام بعقر الجمل رغم قبح ذلك في الأعراف والسنن، حتى الجاهلية منها. المعرب.

(١٦) المصدر السابق ١٧: ١٨٩. لم نعثر على النص في موضع الإحالة، المعرب.

(١٧) المصدر السابق ١٨: ١١.

(١٨) المصدر السابق ١٨: ١٢.

(١٩) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية ١: ١٥١ - ١٥٣.

(٢٠) العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ ٢: ٤٧.

(٢١) انظر: المصدر السابق ٢: ١٥٦ - ١٥٧.

(٢٢) المصدر السابق ٣: ١٦٣.

(٢٣) انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١٥: ٥٤، حققه: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٧٨هـ؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٢: ٨٣٢، ناصر خسرو، ط٣، طهران، ١٣٧٢هـ. ش؛ حسين الديار بكري، تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس ١: ٤٤٦ - ٤٤٧، دار صادر، بيروت.

(٢٤) انظر: ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة ٢: ١٠٦، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

(٢٥) انظر: المفيد، الإرشاد ١: ٩٠، كنگره جهاني هزاره شيخ مفيد (المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد)، ط١، قم، ١٤١٣هـ.

(٢٦) ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا. المعرب.

(٢٧) انظر: العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ ٧: ٢٩٤ - ٢٩٥.

(٢٨) انظر: المصدر السابق ١٦: ٢٣٨؛ الديار بكري، تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس ٢: ٢٩.

(٢٩) انظر: الحلبي، السيرة الحلبية (إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون) ٣: ٢٤٦، العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ ١٦: ٢٨٠.

(٣٠) العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ ٦: ٣٠٠.

(٣١) المصدر السابق ١٣: ٢٤٤.

(٣٢) المصدر السابق ١٧: ٨١.

(٣٣) انظر: السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٣: ٢٠٩، دار المعرفة، ط١، بيروت، ١٣٦٥هـ.

(٣٤) العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ ٣٠: ٢٧٩.

(٣٥) المصدر السابق ٣٠: ٢٥٧.

(٣٦) المجلسي، بحار الأنوار ٣٠: ٤٢٣ - ٤٢٤.

(٣٧) العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ ٣٠: ٢٥٨ - ٢٥٩.

(٣٨) انظر: المصدر السابق ١٣: ١٠٤، ١١٣، ١٢٢، ١٢٣.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٠١

- (٣٩) المصدر السابق ٤: ١٠٢.
- (٤٠) انظر: المصدر السابق ٢٢: ١٧٠.
- (٤١) انظر: المصدر السابق ٨: ٣٠٨.
- (٤٢) انظر: المصدر السابق ٧: ١٦٧.
- (٤٣) انظر: المصدر السابق ٧: ١٧٤ - ١٧٦.
- (٤٤) المصدر السابق: ١٨٩.
- (٤٥) المصدر السابق ١٩: ٢٢٠ - ٢٢١.
- (٤٦) المصدر السابق ٣: ١٦٣.
- (٤٧) انظر: المصدر السابق: ٢٧٧.
- (٤٨) انظر: المصدر السابق ٦: ٩.
- (٤٩) انظر: المصدر السابق ٣٢: ١٠٩.
- (٥٠) المصدر السابق: ١١٥؛ وانظر: ٢٠٨.
- (٥١) انظر: المصدر السابق: ١١٥، ٢١٥، ٢١٩.
- (٥٢) انظر: المصدر السابق: ٢٢٠.
- (٥٣) انظر: المصدر السابق ٣٣: ٢٢٢.
- (٥٤) انظر: علي أحمد ميانجي، مكاتيب الرسول ﷺ ٣: ٧٢٣، دار الحديث، ط١، قم، ١٤١٩هـ.
- (٥٥) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١: ١٨٣.
- (٥٦) العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ ٣٢: ٢٢٠ - ٢٢٣.
- (٥٧) المصدر السابق ١٥: ٢٤٠.
- (٥٨) لم يكن ذلك استنتاجاً، وإنما تفريع آخر. (المعرب).
- (٥٩) المصدر نفسه.
- (٦٠) العاملي، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ ١٥: ٢٤١ - ٢٤٢.
- (٦١) الحق أن السيد جعفر مرتضى العاملي لم يقدم هنا رؤيتين متهافتين، وإنما ذكر الرأي الأول وأدلته على سبيل إن قيل، ولم يتبته. ثم رد عليه، حيث قال: (غير أننا نقول)، كما هو واضح. (المعرب).
- (٦٢) انظر: المصدر السابق ١٣: ١٦٩.
- (٦٣) المصدر السابق ١٣: ١٦٧.
- (٦٤) المصدر السابق: ١٧٢.
- (٦٥) المصدر السابق ١٤: ١٤٠.
- (٦٦) المصدر السابق ٧: ١٤. لم نعثر على النص في موضع الإحالة، (المعرب).

نقد مقالة

(رؤية جديدة لسهام الأولاد في الإرث)

د. الشيخ خالد الغفوري الحسني (*)

المقدمة

١- بيان المسألة

إنّ للشرعية الإسلامية رؤيةً خاصّةً في كيفية تقسيم التركة على الورثة، ويمكن استفادة ذلك من مصادر الشريعة الأصيلة، وفي مقدّمها القرآن الكريم؛ حيث تكفّلت بعض آيات سورة النساء ببيان تعيين السهام وكيفية التوريث، بما فيها تعيين سهام الأولاد، ذكوراً وإناثاً، متّحدين ومتعدّدين، منفردين عن سائر الورثة ومجتمعين معهم.

ثمّ إنّ الرؤية المعروفة فقهياً - لا سيّما في المدرسة الإمامية - أنّ سهام الإرث قد عُيّنَت من أصل التركة، وهذا يؤدّي أحياناً إلى زيادة السهام على التركة ونقصانها عنه، وهو ما يُسمّى بـ (العول)؛ وأحياناً أخرى قد يؤدّي إلى نقصان السهام عن التركة وزيادتها عليه، وهو ما يُسمّى بـ (التعصيب) أو (الردّ).

وقد طرح الباحث المعاصر رؤيةً حاصلها أنّ سهام الأولاد لم تُعيّن من أصل المال، بل تخرج ممّا يبقى، وأنّه لم يُعيّن للبنات سهمٌ بنحو الإطلاق، بل عُيّن سهمهنّ إذا اجتمعن مع الأبناء، وأنّ للواحدة النصف والباقي للذكور، وكذا الاشتتان فلهما النصف والباقي للذكور، ولما زاد عن الثنتين الثلثان والباقي للذكور. وادّعى أنّه استطاع بذلك أن ينجو من محذور (العول) و (التعصيب) أو (الردّ)، وأنّ يردّ التّهم

(*) عضو الهيئة العلميّة في جامعة المصطفى (عليه السلام) العالميّة، ورئيس تحرير مجلّة فقه أهل البيت (عليهم السلام) من العراق.

الموجهة إلى القرآن الكريم والفقه الإسلامي.

وتفصيل الفكرة:

أما الرؤية المتعارفة فهي:

١. في حال اجتماع الذكور والإناث للذكر الواحد ضعف البنت مطلقاً، سواء في حال الاتحاد أو التعدد، وسواء في حال الانفراد عن سائر الورثة أو مع اجتماعهم معهم.

٢. أن الولد الذكر لا سهم معيناً له، بل يأخذ ما يبقى.

٣. للبنت الواحدة النصف مطلقاً.

٤. للبنتين فصاعداً الثلثين مطلقاً.

٥. إن هذه السهام تخرج من أصل التركة.

٦. وحيث إن السهام ثابتة ففي بعض الموارد، التي تجتمع هذه السهام مع سهام غير الأولاد من الورثة، رُبما تكون أكثر من التركة ورُبما تكون أقل، وقد نشأت من ذلك مشكلتا العول والتعصيب، واللذان صارتا محلاً للخلاف بين: الإمامية؛ والفقه السنّي.

وأما الرؤية الخاصة التي أطلّ بها علينا الباحث المعاصر فهي تستند إلى تفسير خاص للنصّ القرآني، ادّعى فيها ما يلي:

١. في حال اجتماع الذكور - واحداً أو أكثر - مع الإناث - واحدة كانت أو اثنتين - فلبنت الواحدة وللأثنين النصف، وللذكور النصف، سواء في حال الانفراد عن سائر الورثة أو مع اجتماعهم معهم.

٢. إذا اجتمعت البنات - ثلاثة فصاعداً - مع الذكور، فلبنات الثلثان، وللذكور الثلث.

٣. إذا انفردت البنت الواحدة فلا سهم لها.

٤. إذا انفرد الذكر فلا سهم له.

٥. الأولاد مطلقاً إذا اجتمعوا مع غيرهم من أصحاب السهام، كالوالدين والأزواج، إنّما يرثون بعد إخراج سائر الورثة، ويرثون ممّا تبقى.

٦. وبناءً على ذلك سوف تنتفي حالتا زيادة السهام على التركة أو نقصانها

• نقد مقالة (رؤية جديدة لسهام الأولاد في الإرث)

عنها، فلا يبقى موضوعٌ للعَوَّل ولا للتعصيب.
وأنت - كما ترى - أنَّ رؤية الباحث تُخالف ما درج عليه الفقه الإسلامي
بجناحيه: الإمامي؛ والسني.
وفي هذا البحث الذي نعقده نحاول تحليل هذه الرؤية، وتقويمها في ضوء
مستنداتها، فهل تتسجم مع المنهج الاجتهادي في الاستنباط أو لا؟
وحيث إنَّ القرآن الكريم قد تصدَّى لبيان سهام الإرث وأحكامه ركَّز
الباحث مقالته حول الآية ١١ من سورة النساء، وتحليل ألفاظها، وحاول الباحث دعم
رؤيته بأدلة أخرى: عقلية؛ وروائية. كما تصدَّى لنقد الرؤية المعروفة فقهياً.

٢- ضرورة البحث

على الرغم من كون مسألة تحديد السهام مسألةً مطروحة قديماً، إلا أنَّ ما
طرحه الباحث المعاصر هي رؤيةٌ جديدة. لكنِّي لم أعثر على بحثٍ جديد معقود
لمناقشة هذه الرؤية الجديدة ونقدها، ففقدنا العزم على تحليل ما طرحه وتقويمه
ونقده.

٣- أهداف البحث

إنَّ الهدف الذي نتوخاه هو الوصول إلى الفهم الصحيح للنصوص، كتاباً وسنةً،
في مسألة كيفية تعيين سهام الإرث عموماً، وسهام الأولاد على وجه الخصوص.

توضيحٌ إجمالي لرؤية الباحث المعاصر

في البدء، وقبل الخوض في عملية نقد وتقويم رؤية الباحث حول كيفية تشريع
سهام إرث الأولاد، نؤكد أركان هذه الرؤية. وقد عرفت أنَّها عبارة عمّا يلي:
١- إنَّ سهام الإرث تنقسم إلى قسمين: قسم ثابت؛ وقسم متغيّر. ولم يكن تعيين
السهام بنحوٍ واحد. والقسم الأوّل: سهام غير الأولاد، من قبيل: الأبوان والأزواج؛
والقسم الثاني: من قبيل: سهام الأولاد.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٠٥

٢. إنَّ القسم الثابت من السهام شرَّع بلحاظ أصل المال. فالأبوان والأزواج تخرج سهامهم - وهي النصف والرَّبع والسدس والثلث - من أصل المال.
٣. إنَّ القسم المتغيَّر من السهام شرَّع بلحاظ الباقي بعد إخراج السهام الثابتة. فالبنات مثلاً تأخذ نصف الباقي، وما زاد على الشَّتين من البنات يأخذن ثلثي الباقي.
٤. إنَّ سهام الأولاد من قسم السهام المتغيِّرة التي تخرج من الباقي، لا من أصل المال.

٥. لم يُعيَّن للبنات ولا للبنات سهامٌ بنحو الإطلاق، وإنَّما عُيِّنَت سهام البنات في حالة اجتماعهنَّ مع الذكور فحسَب.

٦. إذا اجتمعت بنتٌ واحدة مع الذكور - واحداً كان أو أكثر - مع الأب مثلاً، فللأب السدس، وللبنات النصف، وللذكور النصف. فلو اجتمع ولدٌ ذكر مع بنت واحدة وأب فللأب السدس، وللذكر نصف الباقي، وللبنات النصف الآخر. ولو اجتمع ذكران أو أكثر مع البنت والأب فللأب السدس، وللبنات نصف الباقي، وللذكور النصف الآخر، بينهم بالسوية. وكذا إذا لم يكن مع الأولاد وارثٌ آخر فالقسمة بينهم تكون بهذا النحو.

٧. إذا اجتمعت بنتان مع الذكور - واحداً كان أو أكثر - مع الأم مثلاً، فللأم السدس، وللبنتين النصف، وللذكور النصف. فلو اجتمع ولدٌ ذكر مع بنتين وأم فللأم السدس، وللذكر نصف الباقي، وللبنتين النصف الآخر. ولو اجتمع ذكران أو أكثر مع البنتين والأم فللأم السدس، وللأنتين نصف الباقي، وللذكور النصف الآخر، بينهم بالسوية. وكذا إذا لم يكن مع الأولاد وارثٌ آخر فالقسمة بينهم تكون بهذا النحو.

٨. إذا اجتمعت أكثر من بنتين مع الذكور - واحداً كان أو أكثر - وزوج مثلاً، فللزوجة الربع، وللبنات الثلثان، وللذكور الثلث. فلو اجتمع ولدٌ ذكر مع ثلاث بنات وزوجة، فللزوجة الربع، وللبنات ثلثا الباقي، وللذكر الثلث. ولو اجتمع ذكران أو أكثر مع البنات والزوجة، فللزوجة الربع، وللبنات ثلثا الباقي، وللذكور الثلث، بينهم بالسوية. وكذا إذا لم يكن مع الأولاد وارثٌ آخر فالقسمة بينهم تكون بهذا النحو أيضاً.

النقد والتقويم ملاحظات عامة حول المقال

تتوزع هذه الملاحظات على ثلاث حيثيات: أسلوبية وتعبيرية؛ هيكلية البحث وتنظيمه؛ مضمونية. وهي:

١. اللغة التعبيرية التي اعتمدها الباحث ليست فنيّة، وغير تخصّصية. فنرى استعمالاً للمصطلحات الفقهية في غير مورها، ممّا يكشف عن قلة الممارسة للبحوث الاستدلالية في المجال الفقهي، كما نرى بعض العناوين والعبارات التي أوردها الباحث قد تُسبّب الإيهام.

٢. عدم مراعاة الترتيب التاريخي في ذكر الفقهاء وكتبهم، فقد يقدم المتأخّر ويؤخّر المتقدم.

٣. ثمة فوضى في تنظيم مطالب البحث، فلم يعتمد الباحث هيكلية منطقية واضحة.

٤. عدم انسجام المطالب ووجود تداخل بينها، بل أحياناً يلاحظ الخلل البين في كيفية الاستنتاج.

٥. الخلط وإقحام بعض المطالب التي لا ارتباط بينها، وإيراد بعض المطالب في غير موضعها المناسب.

٦. افتقار المقال إلى التوثيق. فكثير من المطالب يخلو من الإرجاعات؛ وبعضها الآخر لم يؤنّق بالمقدار المناسب، أو لم يُذكر له المصادر المناسبة. وبصورة عامة: قلة المصادر، وعدم التناسب بينها من حيث الاعتبار والقيمة العلمية عند ذوي الاختصاص. ٧. عدم الدقة في فهم كلمات الفقهاء، والتساهل أو الاستعجال في نسبة المعلومة إليهم، وفقدان الشامة الفقهية والذوق الفقهي.

٨. يُلاحظ في بعض الأحيان الخلط بين أسماء الفقهاء الكبار، وعدم التمييز بين مصنّفاتهم. وهذا ما يكشف عن عدم تسلط على المصادر الفقهية وعدم خبروية.

٩. لقد تعرّض الباحث في هذه المقالة إلى عدّة بحوث ومسائل كثيرة، تستلزم عقد عدّة مقالات، والموضوعات التي تناولها الباحث ما يلي:

- تعيين سهام الأولاد، وهو عنوان المقال.

- تعيين سهام سائر الورثة.

- طبقات الإرث.

- العول.

- التعصيب.

- الرد.

وعليه فإنّ اختزال البحث في مقالة واحدة ليس فنيّاً، ويُسبّب صعوباتٍ تحول دون التركيز على مفاصل البحث وإعطائها حقّها من الاستيعاب والعمق والدقّة والنضج.

١٠. ومما تقدّم يُعلّم غياب المنهج الذي اعتمده الباحث في مقالته هذه، أو عدم وحدته؛ فتارةً يخوض في سجلاتٍ نقدية؛ وأخرى يحاول إثبات وجهة نظره والدفاع عنها؛ وثالثةً يتكلّم بلغة الفقه الخاص؛ ورابعةً يدخل في البحث المقارن؛ وخامسةً يتعرّض إلى الموادّ القانونية. فكما لا وحدة للموضوع لا وحد للمنهج أيضاً.

١١. إنّ هذا البحث في بعض مقاطعه بحثٌ تحليلي استدلالي، وفي بعض مقاطعه وصفيّ يكتفي بالعرض.

١٢. لم يُحدّد الباحث مبانيه الأصولية أو الفقهية التي ينطلق منها في بحثه. فهل هو يتبنّى مباني المشهور الأصولية والفقهية أو لديه مبانٍ خاصّة؟! نحن لا نعلم موقفه تجاه الإجماع ودوره في الاستدلال. وما هو مبناه تجاه الشهرة؟ هل هي جابرة أو كاسرة؟ ولا مبناه تجاه حجّة الظاهر القرآنية؟ وما هو مبناه في مسألة تخصيص القرآن بخبر الواحد؟ إلى غير ذلك.

١٣. كما أنّ الباحث لم يُبيّن طبيعة الأدلّة التي يعتمدها؛ فتارةً نراه يعتمد الاستدلال بالعقل؛ وتارةً يعتمد الاستدلال بالدليل النقلية؛ وهو تارةً يتمسّك بالدليل القرآني؛ وأخرى يتمسّك بالروايات.

١٤. لم يخضّ الباحث في البحوث السندية بالمرّة.

١٥. يحسّ القارئ بوجود قفزاتٍ في البحث، وحلقاتٍ مفقودة.

١٦. لقد بدا الباحث انتقائياً في انتخاب الأدلّة التي يراها داعمةً لرؤيته، ويغضّ عمّا يعارضها، بل نراه يأخذ من الرواية الواحدة المدلول الذي يدعمه، ويترك المداليل

• نقد مقالة (رؤية جديدة لسهام الأولاد في الإرث)

التي تضرّ بمدّعاء.

وينبغي الالتفات الى أنّ هدفنا ليس هو الانتصار للرؤية المعروفة فقهيّاً، سواء قبلناها أو رفضناها، وإنّما الغرض هو تقويم ما طرحه الباحث، وبيان أنّه إلى أيّ حدّ ينسجم ما طرحه مع المعايير العلمية.

الملحوظات التفصيلية

سوف نسير بالبحث حسب الهيكلية التي سار عليها الباحث، وطبقاً للعناوين التي أبرزها:

أولاً: عنوان المقالة

إنّ المقالة تعالج كيفية تعيين سهام الإرث في القرآن الكريم، ولا أدري لم خصّ الباحث عنوان مقالته بخصوص سهام إرث الأولاد؟

ثانياً: بيان المسألة

١. لم يُفلح الباحث في بيانه للمسألة التي تصدّى لبحثها بشكلٍ دقيق؛ حيث صوّر أنّ المسألة محلّ البحث عبارة عن مسألتين (العول) و(التعصيب) - والمراد بالأول زيادة السهام على التركة، كاجتماع ثلاث بنات وأبوين وزوج؛ والمراد بالثاني زيادة التركة على السهام، كاجتماع بنت وأب - فيما أنّ المسألة أعمّ ممّا ذكر، وأنّها لا تنحصر بمورد العول والتعصيب^(١).

أقول: إنّ البحث معقودٌ لتعيين سهام الأولاد، سواء أكان هناك عولٌ أو تعصيب أو لا. كما ذكرنا أنّ البحث أعمّ حتّى من الأولاد؛ فإنّه يبحث كيفية تعيين سهام الورثة بشكلٍ عامّ.

٢. ومن الطريف أنّ الباحث حينما تصدّى لبيان منشأ الاختلاف بين الإمامية وأكثر أهل السنّة في مسألتين العول والتعصيب قد ذكر ما هو محلّ الاتفاق، وأنّهم متفقون على عدم إمكان العمل بظاهر الآيات المعيّنة للسهام.

ثالثاً: كيفية تبين نظر المشهور

إنّ لفظ (المشهور) له معنىً اصطلاحيّ؛ فإنّه يُستعمل عند الفقهاء في المسائل

الإجتهاـد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٠٩

المختلف فيها؛ ويُطلق على الرأي الذي يختاره أبرز الفقهاء في مقابل الرأي أو الآراء التي أقلّ أنصاراً. وفيما نحن فيه ليس لدينا سوى قول واحد، كما صرح به الباحث نفسه، من وجود اتفاق في فهم الآية الكريمة. فالتعبير بـ (المشهور) في المقام ليس فنياً. وقد كرّر الباحث هذا المصطلح عدّة مرّات.

رابعاً: كيفية نقد نظر المشهور

لقد أورد الباحث على نظر المشهور ستّ نقاط، وهي:

الأولى: نسب إلى المشهور إرجاعهم ضمير الجمع المؤنث في قوله تعالى: ﴿كُنَّ﴾ (النساء: ١١) إلى الجمع المذكر، أي الأولاد. كما نسب إليهم أنهم أرجعوا ضمير المفرد المؤنث في قوله: ﴿كَانَتْ﴾ (النساء: ١١) إلى المفرد المذكر، أي الولد^(٢).
الثانية: نسب إليهم استفادة حكم الاثنتين فصاعداً من قوله تعالى: ﴿فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾ (النساء: ١١)، وأنه هو الذي اختاره الفقهاء والمفسّرون^(٣).

الثالثة: نسب إليهم أنهم اعتبروا أنّ السهام المعيّنة في الآيات الثلاث من سورة النساء^(٤) كلّها تخرج من أصل التركة، وغفلوا عن أنّ التعبير في السهام لم يردّ بنحو واحد، بل في بعضها استعمل لفظ ﴿مِمَّا تَرَكَ﴾ (النساء: ١١، ١٢، ١٧٦)، وفي بعضها الآخر استعمل لفظ ﴿مَا تَرَكَ﴾ (النساء: ١١، ١٢، ١٧٦)، وادّعى أنّ بين التعبيرين فرقاً^(٥).

الرابعة: نسب إليهم في النقطة الرابعة الإذعان بأنّه لا يمكن العمل بظاهر السهام المعيّنة في القرآن، واعتبر ذلك خير شاهد على أنّ فهمهم للآية خلاف الظاهر^(٦).
الخامسة: سجّل الباحث على المشهور بأنّ نتيجة ما اختاروه خلاف حكم العقل^(٧).

السادسة: كما سجّل الباحث على المشهور بأنّ فهمهم لآيات الإرث خلاف القانون الرياضي^(٨).

أقول:

١. في النقاط الثلاث الأولى لم نشاهد أيّ نقدٍ من قبَل الباحث لما أسماه نظر المشهور، بل اشتملت هذه النقاط على مجرد بيان رأي المشهور فحسب.

• نقد مقالة (رؤية جديدة لسهام الأولاد في الإرث)

٢. لم يؤثّق الباحث ما أدرجه من معلومات؛ فإنّ ما نسبته الى المشهور في النقطة الأولى، من إرجاعهم ضمير الجمع المؤنث ﴿كُنَّ﴾ (النساء: ١١) إلى الجمع المذكّر، أي الأولاد، وإرجاعهم ضمير المفرد المؤنث ﴿كَانَتْ﴾ (النساء: ١١) إلى المفرد المذكّر، خالٍ من أيّ مصدرٍ لهذه النسبة.

٣. ما ذُكر في النقطة الثانية، من استفادة حكم الاثنتين فصاعداً من الآية، لم يؤثّقه. كما أنّه لم يذكر استدلالهم؛ فإنّ لهم في ذلك وجوه وتقريبات فنيّة تبلغ العشرة أو أكثر، فيما لم يتعرّض لها الباحث، ولم يناقشهم فيها.

٤. في ما ذكره الباحث في النقطة الثالثة، من الفرق بين التعبيرين: ﴿مِمَّا تَرَكَ﴾ و﴿مَا تَرَكَ﴾، لم يوضّح الفرق بينهما، وكيف أنّ التعبير الأوّل يدلّ على إخراج السهام من أصل المال، وأنّ التعبير الثاني يدلّ إخراجها ممّا بقي؟!

٥. لم يؤثّق الباحث ما ادّعاه في النقطة الرابعة، من إذعان المشهور بعدم إمكان العمل بالآية، ولا أدري أين صرّحوا بذلك؟! ثمّ إنّّه في دعوى كون فهم المشهور للآية خلاف الظاهر لم يوضّح وجه المخالفة ما هو؟

كما أنّ مخالفة الظاهر لا مشكلة فيها، ولا تُعتبر عيباً، إذا استُند إلى دليل أو قرينة. وقد سكّت الباحث عن بيان مستندهم في مخالفة الظاهر، وهل لديهم قرينة على هذه المخالفة أو لا؟

٦. وأمّا ما سجّله الباحث في النقطة الخامسة على المشهور، من كون رأيهم خلاف حكم العقل، فلسّيت أدري كيف يوصّف ما اختاروه بأنّه خلاف العقل، مع أنّهم لم يلتزموا بإرادة اجتماع السهام التي تفوق مقدار التركة؟! بل إنّ فقهاء الإمامية قالوا باستحالة اجتماع مثل ذلك، وأنّ المراد أنّ بعض الورثة يرثون بالقرابة، لا بالفرض. وأمّا الفقه السنّي فقد اختار السهام والتقادير التقريبية أو النسبية، لا السهام الدقيّة. فأين مخالفة العقل؟!

أضيف إلى ذلك أنّه لم يتّضح الفرق بين هذا الإشكال من مخالفة العقل وبين الإشكال السابق من دعوى استحالة العمل بالسهام؟!

٧. وأمّا ما سجّله الباحث على المشهور بأنّ فهمهم لآيات الإرث خلاف القانون

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣١١

الرياضي فهو تكراراً لما ادّعاء في النقطة السابقة؛ إذ لا جديد في هذا الإشكال. ومن الطريف أنّه قال في ذيل هذه النقطة: «وبناءً على ذلك إنّ ما فهمه مشهور العلماء خلاف ظاهر القرآن، ونتيجة ذلك أنّه خلاف القانون الرياضي أيضاً»^(٩)، ولا أدري طبق أيّ شكلٍ من أشكال القياس تمّ هذا الاستنتاج؟!

خامساً: مشكلات نظرية المشهور

نُبّه على أنّ مشهور الفقهاء كانوا ملتفتين إلى اللوازم المترتبة على فهمهم لكيفية تعيين السهام من الآيات، ومنها: العَوْل والتعصيب. كما أنّهم كانوا ملتفتين إلى كيفية حلّ ذلك.

سادساً: حلّ عمر بن الخطّاب وبعض فقهاء السنّة لمشكلة العَوْل، وأدلّتهم

١. إنّ العنوان يُوحى بأنّ عمر بن الخطّاب قد استدلّ على قوله بالعَوْل، فيما أنّ الفقهاء الذين جاؤوا من بعده نظّروا لذلك، وسردوا له الأدلّة.
٢. إنّ النقد الذي سجّله الباحث على موقف عمر بن الخطّاب وباقي فقهاء السنّة يُوهّم بأنّه من بنات أفكار الباحث. وهذا الإيهام بسبب الأسلوب التعبيري للباحث، عنواناً وشرحاً، وعدم ذكره لأيّ مصدرٍ، وعدم إشارته إلى أحدٍ. ومن الواضح جلياً أنّ هذا النقد متكرّرٌ بكثرة في كتب قدماء فقهاء الإمامية، ومن ضمنهم: السيّد المرتضى في بحثه لهذه المسألة في كتاب الانتصار، فراجع إنّ شئت^(١٠).

سابعاً: حلّ ابن عبّاس لمشكلة العَوْل

١. بيّن الباحث رأي ابن عبّاس في كيفية حلّ مشكلة العَوْل، وهو عبارة عن تقديم الأمّ والأب والزوج، وإعطائهم سهامهم كاملاً، وللبنات ما يبقى، ثمّ قال: «إنّ الإمامية وبعض أهل السنّة، كالظاهرية وبعض الصحابة والتابعين، قد تبعوا ابن عبّاس في هذه المسألة»^(١١).

وهذا التعبير - كما ترى - يُوهّم بتبعية الإمامية لابن عبّاس وتأثرهم به، وحينما نرجع إلى المصدر الذي ذكره الباحث في الهامش، وهو كتاب (الانتصار)، نرى

● نقد مقالة (رؤية جديدة لسهام الأولاد في الإرث)

التعبير أدق، قال المرتضى: «والذي تذهب إليه الشيعة الإمامية أن المال إذا ضاق عن سهام الورثة قُدِّمَ ذُو السهام المؤكَّدة، من الأبوين والزوجين، على البنات، والأخوات من الأمِّ على الأخوات من الأب والأمِّ أو من الأب، وجُعِلَ الفاضل عن سهامهنَّ لهنَّ. وذهب ابن عباس عليه السلام إلى مثل ذلك، وقال به أيضاً عطاء بن أبي رباح. وحكى الفقهاء من العامة هذا المذهب عن محمد بن علي بن الحسين الباقر - صلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين - ومحمد بن الحنفية رضي الله عنه، وهو مذهب داوود بن علي الإصفهاني»^(١٢).

٢. ذكر الباحث أن بعض فقهاء الإمامية لم يرتضوا رأي ولا استدلال ابن عباس عليه السلام.

ولست أعلم أحداً من فقهاء الإمامية - متقدميهم ومتأخريهم - قد رفض رأي ابن عباس في هذه المسألة بالذات، واختار غيره. وأمّا بالنسبة إلى دليل هذا الرأي فإنَّ فقهاء الإمامية، كلاً أو جلاً، لهم استدلالهم الخاص بهم، بمن فيهم السيّد المرتضى، ومنها: رواياتهم المتضافرة عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام^(١٤)، لا أن السيّد تفرد باستدلال خاص به، كما قد تُوحى به عبارة الباحث.

٣. لم يقتصر السيّد المرتضى في كتاب (الانتصار) على الاستدلال بالإجماع، بل بيّن في الصفحة اللاحقة استدلالين آخرين، فيما عبّر الباحث بما يفيد أن مستند السيّد المرتضى هو الإجماع فقط.

٤. لقد نسب الباحث إلى العلامة الحلّي رأياً خاصاً في كتاب (شرائع الإسلام)، وقد كرّر الباحث ذلك^(١٥). ومن الواضح أن كتاب (شرائع الإسلام) إنما هو للمحقق الحلّي، لا العلامة الحلّي.

٥. وأمّا الرأي الذي نسبته الباحث إلى صاحب الشرائع فهو أنه في حالة اجتماع الأب والأمِّ والزوج والبنات يدخل النقص على الأب أيضاً^(١٦)، وذكره بصيغة الاستدراك، مستعملاً كلمة (لكن)، وكأنّه يُريد بيان أنّه مخالفٌ لسائر الفقهاء، فيما أنَّ المحقّق الحلّي والعلامة الحلّي وغيرهما ليس لهم رأي آخر غير الموقف الثابت عن مذهب الإمامية.

وعليه فما استنتجه الباحث، من أنّه لا إجماع للإمامية في تعيين مَنْ يدخل

النقص عليه في حالة تزامن السهام، ليس صحيحاً. ومن هنا لا تجد أحداً نسب إلى أحدٍ خلافاً في ذلك إطلاقاً.

٦. وأما مناقشة الشهيد الثاني مع الشهيد الأول فغير موجهة إلى الموقف الفقهي، بل المناقشة منصبّة على العبارة بأنّ فيها قصوراً، كما يعرفه خبراء الصناعة واللغة الفقهية.

وبعبارة أخرى: إنّ الخلاف بين الشارح الشهيد الثاني وبين صاحب اللمعة الشهيد الثاني وأمثاله خلافٌ لفظي، وليس خلافاً معنوياً، بحسب اصطلاح (علم الخلاف)، كما يتّضح من مراجعة عبارة الشهيد الثاني: فإنه - بعد أن قسم كيفية التوريث - قال: «...ومن هذا التقسيم يظهر أنّ ذكر المصنّف لأيّ الشهيد الأول الأب مع مَنْ يدخل النقص عليهم من ذوي الفروض ليس بجيدٍ؛ لأنّه مع الولد لا ينقص عن السدس، ومع عدمه ليس من ذوي الفروض، ومسألة العول مختصّة بهم»، ثمّ قال: «وقد تنبّه لذلك المصنّف في الدروس، فترك ذكره، وقبله العلامة في القواعد - وذكره في غيرها - والمحقّق في كتابيّهِ. والصواب تركه»^(١٧).

وحاصل المناقشة:

أ. إنّ الأب في مسألة العول (وهي محلّ البحث) ذو فرضٍ، وهو السدس؛ لاجتماعه مع الولد (وهو البنت). ولا ريب في أنّ الأب يأخذ سدسه كمالاً، ولا يُنقص من نصيبه شيء. وهذا ما يُسلم به جميع الفقهاء، بمن فيهم الشهيد.

ب. وإن فرضنا عدم الولد فالأب مع عدم الولد ليس بذی فرضٍ، وإنما يرث بالقربة (وهذا ما يُسلم به جميع الفقهاء أيضاً، بمن فيهم الشهيد). وإذا ورث بالقربة خرج عن محلّ البحث (وهو مسألة العول)؛ باعتبار أنّ العول لا يُتصور إلاّ إذا كان الورثة أصحاب فروض.

٧. لقد اتّضح أنّ إقحام الشهيد الثاني - في شرح اللمعة -، وجعله طرفاً للمواجهة مع العلامة الحلي، أمرٌ غير لائق؛ فإنّ المناقشة في الروضة موجهة أولاً إلى الشهيد الأول في اللمعة خاصّة، باعتباره صاحب المتن، ثمّ إلى العلامة في بعض كتبه، وإلى المحقّق في كتابيّهِ. ولم يستطع الباحث أن يعكس هذه القصّة بأمانة.

٨. لقد صورّ الباحث أنّ معقد الإجماع عند الإمامية هو عدم دخول النقص على

● نقد مقالة (رؤية جديدة لسهام الأولاد في الإرث)

جميع الورثة. قال - بعد أن ذكر ما فهمه من رأي صاحب الشرائع -: «...وعليه ففي حالة كون مجموع سهام الورثة أكثر من أموال الميّت لا إجماع بين علماء الشيعة على تعيين مَنْ يدخل عليه النقص، بل الإجماع ثابتٌ فقط على أنّه لا يدخل النقص على سهام جميع الورثة»^(١٨). وقد بيّنّا أنّ الإجماع منعقدٌ على تعيين مَنْ يدخل عليهم النقص، فليس الإجماع منعقدٌ على العقد السلبي والنفي فقط، بل منعقدٌ على العقد الإيجابي والإثبات أيضاً.

٩. ادّعى الباحث أنّ مستند بعض فقهاء الإمامية - الروضة البهيّة والخلاف - رواية ابن عباس؛ في حين أنّ الشهيد الثاني استند إلى أدلة أخرى، كالروايات المتضاربة أيضاً، كما مرّ. وأمّا الشيخ في الخلاف فإنّه وإن ذكر هذه الرواية؛ لكونه في مقام المقارنة بين المذاهب الفقهية، لكنّه لم يقتصر عليها^(١٩).

١٠. لم يُراعِ الباحث التسلسل التاريخي بين الفقهاء، حيث قدّم الشهيد الثاني على الشيخ الطوسي.

١١. نفى الباحث وجود الإجماع على قبول رواية ابن عباس. ولا يخفى ما في هذا التعبير من الغضاضة.

١٢. لقد أورد الباحث في خضم هذا البحث الاستدلالي المادة (٩١٤) من القانون المدني الإيراني، والتي تنصّ على أنّه: «لو لم تَفِ تركة الميّت بجميع سهام الورثة؛ بسبب اجتماع أصحاب الفروض، دخل النقص على البنت والبنّتين»^(٢٠). ولا أظنّ أنّ هذا هو الموضع المناسب لإيرادها.

ثامناً: نقد دليل ابن عباس

بعد أن استعرض الباحث ما استند إليه ابن عباس من أنّ البنات والأخوات لهنّ سهمٌ واحد شرع بمناقشته، فأورد عليه ما يلي^(٢١):

المناقشة الأولى: كما أنّ الله تعالى عيّن للأب والأمّ والزوج والزوجة سهماً محدداً كذلك عيّن سهماً للبنت. فليس طريق حلّ مشكلة زيادة سهام الورثة على أموال الميّت أن ننقص من سهم البنت أو الأخت، بل ينبغي أن نحاول إصلاح استتباطنا من القرآن الكريم؛ كي لا يحصل في ضوء ذلك الاستتباط كون مجموع السهام التي

عِيْنَهَا تعالى للوَرَاث أَكْثَرُ أَوْ أَقَلُّ مِنْ مَالِ الْمَيِّتِ.

المنافشة الثانية: لقد ورد في القرآن الكريم تعيين سهم لأبي الميِّت في حال وجود الولد للميِّت، وعليه فإنَّ الأب كبنت الميِّت وأخته عِيْن له سهم في القرآن الكريم، إلا أنَّ ابن عباس لا يُنقص من سهم الأب شيئاً.

أقول: يمكن الجواب عن ذلك بحسب الرؤية المتعارفة^(٢٣) بما يلي:

١. ثمة فرق بين كيفية تعيين سهام الأب والأم والبنت والأخت، بأنَّ لكلٍّ منهما سهمين: أعلى؛ وأدنى، بخلاف البنت والأخت.

٢. وأمَّا الأب فقد عِيْن له السهم في حالة واحدة، وهي حالة وجود الولد، قال تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾ (النساء: ١١)؛ وأمَّا سهام كلٍّ من البنت والبنت فقد عِيْنَا بنحو الإطلاق، قال تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ (النساء: ١١). وإنَّ إنقاص الأب يُفضي إلى مخالفة نصِّ الكتاب، وأمَّا إنقاص البنت أو البنات يُفضي إلى تقييد الإطلاق، وما هو بعزير.

وكذا الحال بالنسبة إلى كلاله الأبوين أو الأب؛ فإنَّ سهم كلٍّ من الأخت والأخوات للأبوين، أو للأب، ما قاله تعالى: ﴿إِنْ أَمْرٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ (النساء: ١٧٦). وقد عِيْن سهم الأخت والأخوات بنحو الإطلاق. ففي حال الاجتماع مع الزوج يتم تقييد هذا الإطلاق.

إذن يمكن إبراز الفرق بين هذه السهام المذكورة؛ واختلاف الحكم يكون حينئذٍ أمراً معقولاً، فلا داعي لاستغراب الباحث واستيحاشه من ذلك.

٣. وأمَّا مطالبة القوم بإصلاح استنباطهم من القرآن فهو يتَّجه فيما لو عجزوا عن الدفاع عن وجهة نظرهم، وفيما إذا تمكَّن الباحث من تزييف آرائهم.

المنافشة الثالثة: لقد طرح الباحث نكتة أثارت تعجُّبه، كيف يتابع فقهاء الشيعة ابن عباس ويعتمدوا روايته؟ في الوقت الذي يذهب إلى اجتماع الأخت مع الأبوين، وهذا ما لا تقول به الإمامية.

● نقد مقالة (رؤية جديدة لسهام الأولاد في الإرث)

أقول: إنَّ مستند الشيعة بالدرجة الأولى إجماعهم ورواياتهم المروية عن الأئمة من أهل البيت عليه السلام، كما أشرنا إلى ذلك، وسيأتي له مزيدُ تفصيلٍ، ولم يتَّبِعُوا ابن عباس، كما توهمه الباحث وأصرَّ عليه وكرَّره مراراً، وإنَّما وافق رأيُ ابن عباس رأيَ الإمامية في الجملة، لا بالجملة.

تاسعاً: طريقة حلِّ مشكلة نقصان سهام الورثة عن التركة

أ. لقد تعرَّضَ الباحث إلى الحلِّ الذي اختاره الفقه السنِّي، وأشار إلى الدليل، لكنَّه لم يناقِشْهُ، واكتفى بمجرد العَرَضِ^(٣٣).

ب. كما تعرَّضَ إلى الحلِّ الذي اختاره الشيعة:

١. لم يُشِرْ الباحث هنا إلى الدليل على ما اختاره الإمامية، وتعرَّضَ له بعد ذلك، كما سيأتي.

٢. لقد أقحم الباحث المادة (٩١٤) من القانون المدني الإيراني في بحثه^(٣٤).

٣. أشار الباحث إلى قولٍ نسبته لبعض الإمامية - كالشَّهيد الثاني والكليني - بعدم ردِّ الفاضل عن السهام على الأمِّ والأب، وتخصيص الردِّ بالبنت. وأشار إلى دليله، ولم يُعلِّقْ على ذلك.

أقول: ونحن إذا راجعنا الروضة نرى أنَّ الشهيد يقول بشمول ردِّ الفاضل للبنت، وينسب القول بعدم الردِّ عليهنَّ إلى قولٍ نادر متروكٍ دليله، ولم يُسمِّ قائله^(٣٥).

وأما ما نسبته الباحث إلى الكليني فلم أعثرُ عليه، بل الموجود فيه العكس؛ فقد عقد باباً تحت عنوان: (ميراث الولد مع الأبوين)، ذكر فيه ثلاثة أحاديث، كلّها دالة على ردِّ الزائد على البنت والأبوين^(٣٦)، منها: الحسنُ كالصحيح، عن محمد بن مسلم قال: «أقرأني أبو جعفر عليه السلام صحيفة الفرائض - التي هي إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخطَّ عليَّ عليه السلام بيده..، فوجدتُ فيها: رجل ترك ابنته وأُمَّه، للابنة النصف ثلاثة أسهم، وللأمِّ السدس سهم، يُقسَّمُ المال على أربعة أسهم، فما أصاب ثلاثة أسهم فللابنة، وما أصاب سهماً فللأمِّ. قال محمد: ووجدتُ فيها: رجلٌ ترك أبويَّه وابنته، فللابنة النصف ثلاثة أسهم، وللأبوين لكلٍّ واحدٍ منهما السدس لكلٍّ واحدٍ منهما سهمٌ، يُقسَّمُ المال على خمسة أسهم، فما أصاب ثلاثة فللابنة، وما أصاب سهمين فللأبوين»^(٣٧).

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣١٧

وكما ترى فإن هذه الرواية دالة على أن الأولاد يرثون من الأصل، ويُردّ عليهم الزائد بنسبة حصصهم. وهذا ما لم يلتزم به الباحث.

بل إن الكليني قد نقل كلام الفضل بن شاذان في ردّ هذا القول وتغليط قائله، قال: «وقال الفضل بن شاذان في ابنة وأب: للابنة النصف، وللأب السدس، وما بقي ردّ عليهما على قدر أنصبيتهما. وكذلك إن ترك ابنة وأمّاً، فلابنة النصف، وللأم السدس، وما بقي ردّ عليهما على قدر أنصبيتهما»، ثم قال الفضل: «وقد قال بعض الناس: وما بقي فلابنة؛ لأنها أقرب من الوالدين. وغلط في ذلك كله؛ لأنّ الأبوين يتقربان بأنفسهما كما يتقرب الولد، وليسوا بأقرب من الأبوين. والصواب: أن يُردّ على قدر أنصبيتهما؛ لأنّهم استكملوا سهامهم، فكانوا أقرب الأرحام، فكان ما بقي من المال لهم بقراءة الأرحام، فيقسم ذلك بينهم على قدر منازلهم، فيكون حكم ما بقي من المال حكم ما قسمه الله عزّ وجلّ بينهم، لا يخالف الله في حكمه، ولا يتغيّر قسمته...» (٢٨).

ويُضح من هذا النصّ أنّ هذا القول لم يُسمّ قائله، ولا يُدرى هل كان من الإمامية أو من غيرهم، وإن كان من الإمامية فليس ممّن يُعتنى به؛ للتعبير عنه بـ (بعض الناس).

وأما ما نسبته إلى العلامة الطباطبائي فهو وإن كان موجوداً في تفسير الميزان، لكنّه مذكورٌ بصورةٍ إجمالية، ولم يكن العلامة بصدد البحث الفقهي، بل كان بصدد التوصيف الإجمالي لقوانين الإرث في الإسلام (٢٩).

ج. أشار الباحث إلى أدلة الإمامية:

١. إنّه ذكر دليلين: آية أولي الأرحام (٣٠)، ورواية الإمام الصادق (عليه السلام). ولم يُناقش فيها (٣١).

٢. ثمّ ذكر مطلباً آخر، وهو الجمع بين الرواية النبوية وبين رواية الإمام الصادق (عليه السلام)، بأنّ نفسَ العصبية في النبويّ بالابن والأب، والعصبية الواردة في رواية الإمام الصادق (عليه السلام) بالأخ، وهذا في فرض وجود البنت، فلا تضادّ بينهما حينئذٍ؛ فإنّ الأخ لا يرث مع البنت، وأمّا الولد والأب فيرثان معها.

وأما إذا فسّرنا العصبية في النبويّ بالأخ، وقلنا بأنّ البنت والأخ كلاهما يرثان

معاً، فإنّ هذا الاستتباط خلاف نصّ القرآن^(٣٢).

أقول:

١. لا أدري ما الداعي لذكر هذا المطلب؟
٢. إنّ الباحث لم يؤثّق ما أورده، ولم يذكر أيّ مستندٍ لذلك.
٣. إنّ لبعض فقهاء الإماميّة - كالسيدّ الخوئي - وجوهاً أخرى، غير ما ذكره الباحث.
٤. لقد غفل الباحث عن روايات الردّ، وهي متضافرة، بل متواترة تواتراً معنوياً^(٣٣). ومن الواضح أنّ الردّ إنّما يتأتّى بعد فرض زيادة السهام عن التركة.

عاشراً: النظرية الجديدة

- أ. لقد تعرّض الباحث إلى بيان نظريته، بعد أن قدّم توضيحاتٍ بلغت أكثر من نصف المقالة، وبتقديرٍ أدقّ: بلغت المقدّمات أربعة أسباع الحجم الكلّي للمقالة، وما بقي يقلّ عن ثلاثة أسباع المقالة^(٣٤).
- ب. شرع الباحث بطرح خمسة احتمالات، ويبدو منه إرادة الحصر، وأنّ الاحتمالات لا تكون أكثر من خمسة^(٣٥).

أقول:

١. إنّه لا تقابل بين هذه الاحتمالات، بل بينها تداخلٌ، كما لا يخفى. والصحيحُ أنّه إنّ كانت هناك حاجةٌ أو فائدةٌ لذكر الاحتمالات فينبغي القول: إمّا أن يُعيّن للذكور والإناث سهم، أو لا يُعيّن لأحدهما سهم، وإمّا أن يُعيّن لأحدهما سهم دون الآخر. وعلى جميع التقادير إمّا يُعطى الذكر أكثر من الأنثى، أو تُعطى الأنثى أكثر من الذكر، أو يتساويان. وعليه تكون تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة، وليست خمسة.
٢. إنّ الباحث لم يربط بين هذه الاحتمالات وبين بحثه، ولم يوضّح دورها في إثبات نظريته.
- ج. بعدها انتقل الباحث للتبنيه على وجود ثلاثة إبهامات في الآية ١١ من سورة النساء، وطرحها في ثلاثة تساؤلات^(٣٦):

الأول: ما المراد بجملة ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (النساء: ١١)؟

الثاني: أين بُيِّنَ سهم البننتين؟ فإنه من المستبعد أن يُبيِّن الله تعالى سهم البنت وسهم الأكثر من البننتين، ولا يُبيِّن سهم البننتين.

الثالث: لمن يكون الفاضل عن سهمي البنت والبنات، أي الزائد عن النصف والثلثين، وهو النصف والثلث؟

د - ثم تصدَّى الباحث للإجابة عن التساؤل الثالث، فقال: «لا يمكن أن يكون الباقي من سهم البنات لسهام الأب والأمَّ والزوج جَزْماً؛ لأنَّ مجموع سهامهم أكثر من النصف، مع أنَّ الحدَّ الأكثر للباقي من سهم البنات هو النصف، ولا يمكن الجمع بين النصف وما يزيد على النصف»^(٣٧).

أقول: لمَ جعل فرض المسألة في هذه الآية حالة اجتماع البنات مع الأبوين والزوج؟ مع أنَّ الآية ١١ تتحدَّث عن حصص الأولاد والأبوين.

هـ - ثمَّ عاد للإجابة على التساؤل الأوَّل، فقال: «إنَّه لدى التدقيق في الآية ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ يتَّضح ما هو السهم المعين للبننتين؟ وأنَّ الباقي من سهمهنَّ لمن يكون؟ والذي يبدو في النظر أنَّ معنى هذه الآية كما يلي: إذا كان الأولاد ذكراً وأنثيين، سواء أكان الذكر واحداً أو أكثر، فالذكور يرثون كالبننتين، وحيث لم يُذكر قبل هذا تعيينٌ لسهم البننتين يتمَّ تقسيم أموال الميت إلى قسمين متساويين: نصفها للبننتين؛ ونصفها الآخر للذكر أو للذكور مع تعدُّدهم»^(٣٨).

أقول:

١- لم يذكر الباحث ما الدليل والقريضة على ما طرحه من تفسيرٍ للآية، بل هو ادِّعاءٌ محض.

٢- لم يتعرَّض إلى التفسير المقابل للآية، ولم يُناقشه.

٣- من العجيب أنَّ الباحث، بدلاً من أن يتصدَّى لبيان الدليل على ما استظهره من هذه الآية، قفز إلى الهامش فذكر ما يدعم تفسيره للآية الأخيرة من سورة النساء!

٤- من الواضح أنَّ المراد بالذكر هو الجنس بقيد الوحدة؛ بقريضة تشية الأنثى، فلا يشمل صورة التعدُّد، بل في حالة التعدُّد لكلِّ ذكر سهم أنثيين.

• نقد مقالة (رؤية جديدة لسهام الأولاد في الإرث)

و . ثم انتقل الباحث إلى المقطع الثاني من الآية، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾، فأفاد أنه قد تم في هذا المقطع تعيين سهم للبنات أو البنت الواحدة في صورة معينة، وهي فيما لو كان الأولاد ذكوراً وإناثاً، وكانت البنات أكثر من اثنتين، فسهمهن الثلثان، ولو كانت بنت واحدة فسهمها النصف، وما يبقى هو سهم الابن، فلو كان واحداً يُعطى الزائد عن سهم البنات كماً، وهو النصف أو الثلث، ولو كان أكثر من ابن واحد يُقسَّم الزائد بينهم بالسوية^(٣٩).

أقول:

١. لم يوضَّح الباحث من أين استفاد دلالة الآية على إرادة تعيين سهم الإناث مقيداً بحال اجتماعهن مع الذكور، لا حال انفرادهن، ولا إرادة الإطلاق.
٢. كما أنه لم يوضَّح كيف استفاد دلالة الآية على بيان توريث الذكور وحصصهم؟

ز . ثم انتقل الباحث إلى القول: «في هذه الدراسة تم إثبات أنه طبقاً لظاهر القرآن لا يكون مجموع السهام المعينة للورثة في القرآن أكثر ولا أقل من مال الميت إطلاقاً. ومن أجل دعم هذه النظرية يمكن التمسك بالأدلة العقلية والقرآنية والروائية أيضاً»^(٤٠).

أقول:

مما يثير الاستغراب هو ترك الباحث المطلب السابق مبتوراً، وانتقاله فجأة إلى بيان ما يريد إثباته في هذه الدراسة، وذكر نوع الأدلة التي سوف يستعين بها في بحثه. وكأنه يريد الآن الابتداء بالمقالة، بعد طي ما يزيد على ثلثي المقالة.

الحادي عشر: الدليل العقلي

وحاصل ما قال في تقريب الاستدلال: إنّ الله تعالى قد أمر المكلفين بالالتزام بما قرره من السهام، وتوعد من يتجاوز حدوده تعالى بالعذاب، قال عز من قائل: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِغِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ♦ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ

عَذَابٌ مُهِينٌ ﴿النساء: ١٣ - ١٤﴾. والمراد بحدود الله هنا أحكام الإرث والسهام والفرائض المعيّنة، فلا يُعطى لأحدٍ أكثر أو أقلّ من سهمه، وهذا يقتضي أنّ المكلف يستطيع العمل بذلك، ونحن إنّ قلنا بأنّ تعيين جميع السهام كان من أصل المال فلا يمكن العمل بذلك؛ لأنه في بعض الفروض يكون مجموع الفروض أكثر من مال الميت^(٤١).

أقول:

- ١- إنّ هذا الاستدلال هو استدلالٌ بالكتاب، وليس استدلالاً عقلياً؛ فإنّه لا يجوز تجاوز ما أمر الله تعالى به من السهام التي عيّنها، لا بالزيادة عليها ولا بالنقصان منها.
- ٢- لست أدري ما الذي اضطرّ الباحث إلى تطويل المسافة في الاستدلال؟ ألم يكن بإمكانه سلوك طريق أقصر والاستدلال مباشرةً بأنّ تعيين السهام جميعاً من أصل المال مستحيلٌ وغير معقول.
- ٣- إنّ الجميع يسلمون بأنّ اجتماع السهام في بعض الصور غير ممكن وغير معقول، والله تعالى لا يُشرّع حكماً غير معقول، وفي حال افتراض وجود صورة من هذا القبيل فلا يلتزم بها.
- فالقائلون بالعدول يمكنهم التخلّص من هذا المحذور بأن يُقال بأنّه في الحالات التي يستحيل فيها اجتماع الفروض لزيادتها على أصل التركة يُصار إلى السهام التقريبية والمجازية، لا الكسور الحقيقية.
- وأما مَنْ لم يعتقد بالعدول فبإمكانه التخلّص بطريقة أخرى، بأن يُقال: إنّ بعض أصحاب الفروض تارة يرثون بالفرض؛ وأخرى بغير فرض (بالقاربة)، كما في صورة تراحم السهام.
- فأين الاستحالة؟ وأين المخالفة لحكم العقل؟ وأين المخالفة لحكم الله سبحانه؟

- ٤- إنّ استحالة اجتماع السهام الزائدة عن التركة ممّا صرّح به العديد من قدماء الفقهاء من الطائفتين، فراجع كلماتهم إنّ شئت.
- ٥- ألا يمكن التخلّص من المحذور بالقول: إنّنا نعمل بالآية في الموارد الممكنة، وهي الأكثر؛ وفي الموارد غير الممكنة، وهي الأقلّ، لا تكليف للمكلف حال عجزه

عن أداء التكليف!

الثاني عشر: الدليل القرآني

إنَّ التأمل الدقيق في آيات الإرث يقودنا إلى أنَّ الله سبحانه بعد تعيين سهام البنات قد استخدم تعبير ﴿مَا تَرَكَ﴾، وبعد تعيين سهام سائر الورثة حين لا يكون للميت أولاد استخدم تعبير ﴿مِمَّا تَرَكَ﴾، كما في الآية ١١ من سورة النساء. فبعد تعيين سهم الثلثين للبنات استُفيد من عبارة ﴿مَا تَرَكَ﴾؛ وفي الآية (١٧٦)، بعد تعيين سهم الثلثين لأخوات الميت، استُفيد من عبارة ﴿مِمَّا تَرَكَ﴾. فما السبب في اختلاف التعابير؟

إننا نعتقد أنه لا يوجد في القرآن حرفٌ زائد، بل في بعض الآيات أن فهم حرف واحد يفتح الطريق لفهم القرآن.

وبحسب نظرنا، وبالاتفات إلى القرائن، في كل موضع من القرآن الكريم ورد التعبير بـ ﴿مِمَّا تَرَكَ﴾ بعد تعيين سهم الورثة فسهم هؤلاء الورثة يكون ثابتاً، ويكون تعيينه من أصل المال؛ وفي كل مورد ورد التعبير بـ ﴿مَا تَرَكَ﴾ بعد تعيين سهم الورثة فسهم هؤلاء الورثة متغير، ويكون تعيينه من الباقي من المال. كما أنه في الموارد التي فيها تعيينٌ لسهام الورثة، ولم يُستعمل فيها لفظ ﴿مَا تَرَكَ﴾ ولا لفظ ﴿مِمَّا تَرَكَ﴾ فيُعَرَّف من خلال القرائن أن المراد هو الأول أو الثاني. مثال ذلك: في تعيين سهم ما زاد عن البنتين استخدم لفظ ﴿مَا تَرَكَ﴾، ولكن في تعيين سهم البنت الواحدة لم يُستخدم أيٌّ من اللفظين، ففي هذا المورد؛ بقرينة سهم ما زاد عن البنتين، يُستفاد أن سهم البنات هو بلحاظ ﴿مَا تَرَكَ﴾^(٤٢).

أقول:

١. الظاهر أن عمدة ما استند إليه الباحث في تشييد نظريته هو هذا الوجه. وكان المتوقَّع منه التوسُّع في بيان هذا الدليل، والمناورة عليه، وذكر ما يُمكن أن يُقال من مناقشاتٍ، فيما أنه اكتفى بهذه العجالة من البيان.

٢. لم يوضَّح الباحث ما الفرق بين التعبيرين: ﴿مِمَّا تَرَكَ﴾ و﴿مَا تَرَكَ﴾، وكيف أنه يُستفاد من التعبير الأول نسبة السهم إلى أصل المال، ويُستفاد من الثاني

نسبة السهم إلى ما بقي، بل اكتفى ببيان مدّعاء فقط.

٣. ورد في الآية ١٢ من سورة النساء: ﴿وَلَكُمْ نَصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوَصِّينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ﴾، وقد ورد بشأن سهم الزوج التعبير: فتارةً عبّر بـ ﴿مَا تَرَكَ﴾؛ وأخرى عبّر بـ ﴿مِمَّا تَرَكَ﴾. وورد بشأن سهم الزوجة التعبير بـ ﴿مِمَّا تَرَكَ﴾، فهل يخرج سهم الزوج تارةً من الباقي؛ وأخرى من الأصل؟ وهل يخرج سهم الزوجة من الأصل دائماً؟

٤. وورد بشأن تعيين سهم الأخت التعبير بـ ﴿مَا تَرَكَ﴾، وبالنسبة لتعيين سهم الأختين التعبير بـ ﴿مِمَّا تَرَكَ﴾، قال تعالى: ﴿إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ﴾ (النساء: ١٧٦). فطبقاً لمدّعى الباحث ينبغي أن لا ترث الأخت من أصل المال، بل لا بدّ أن ترث من الباقي، فلو كانت زوجةً وأخت، وكانت التركة (٦٠٠)، فللزوجة ربع التركة (١٥٠)، وللأخت نصف الباقي (٢٢٥)، فبما تُرى هل يلتزم الباحث بذلك؟ ولو كان زوجٌ وأخت، وكانت التركة (٦٠٠)، فطبقاً لمدّعى الباحث كلاهما لا بدّ أن يرث من الباقي، ولا ندري أيّهما نُقدّم؟ فلو قدّمنا الزوج يأخذ النصف (٣٠٠)، وللأخت نصف الباقي (١٥٠)؛ ولو قدّمنا الأخت فلها النصف (٣٠٠)، وللزوج نصف الباقي (١٥٠).

٥. لقد ورد التعبير في عدّة موارد بـ ﴿مِمَّا تَرَكَ﴾، كما في قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ...﴾ (النساء: ٧)، وقوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ...﴾ (النساء: ٣٣)، فهل المراد أنّ هؤلاء المذكورين يرثون من الباقي، وأنّ سهامهم متغيّرة؟

٦. ورد في بعض الموارد ذكر التوريث من دون استخدام أيّ من التعبيرين: ﴿مِمَّا تَرَكَ﴾ و﴿مَا تَرَكَ﴾، كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ...﴾ (النساء: ١١)، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَأَنْتُمْهُمْ نَصِيبُهُمْ...﴾ (النساء: ٣٣)، فما هو حال هؤلاء المذكورين؟ فهل يرثون من الأصل أم من الباقي؟ وما هي الضابطة حينئذٍ؟

• نقد مقالة (رؤية جديدة لسهام الأولاد في الإرث)

٧. من المستبعد جداً أن يبدأ المشرع ببيان الحصص الثانوية المتغيرة الخارجة من الباقي قبل بيان الحصص الأساسية الثابتة الخارجة من أصل المال؛ فإنّ هذا خلاف البلاغة، وخلاف المنطق المعتمد عرفاً وعقلانياً في هذا النمط من التشريعات، فيبدأ ببيان حصص الأولاد بناءً على أنّ حصصهم من الباقي، ثمّ يذكر حصص الأبوين والأزواج، وهي من الأصل، فتقديم ما حقّه التأخير خلاف البلاغة.

الثالث عشر: الأدلة الروائية

لقد قسم الباحث الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام إلى طائفتين: الطائفة الأولى: التي تضمنت حتمية عدم النقيصة من سهام الورثة أو الزيادة عليها.

الطائفة الثانية: الروايات التي عيّنت مصاديق السهام بحيث لا تكون هناك إضافة أو نقصان. ففي هذه الروايات أنّ الوارث لو انحصر في البنت فليس لها سهم معيّن. ولم يعمل المشهور بهذه الروايات؛ فإنّ أكثر الفقهاء لا يقبلون الرواية التي لم يعمل بها المشهور حتّى لو كانت صحيحة السند، كما أنّهم لا يقبلون الرواية التي لم يعمل بها المشهور. وعليه نذكرها بعنوان المؤيد فقط، ونترك تحديد الموقف للقارئ المحترم. ثمّ أورد عدّة روايات، زاعماً أنّها دالة أو داعمة لرؤيته^(٤٣). أقول:

النقطة الأولى: الملاحظات العامة على الاستدلال بالروايات

١. إنّ الباحث لم يأت بنموذج واحد للطائفة الأولى يوضّح فيه كيفية دلالة هذه الطائفة على مدّعاء. ونحن حين رجعنا إلى المصدر الذي ذكره لهذه الطائفة وجدنا الروايات المدرجة تحت باب (في إبطال العول). فما أعلم كيف تكون هذه الطائفة دالة على المدّعى، بل كيف تكون مؤيدة؟
٢. لم يوضّح الباحث موقفه من الشهرة، من كونها حجة أو جابرة أو كاسرة، صريحاً، والذي يظهر من تعابيره أنّه يرتضي ما ذكره من كون الشهرة جابرة وكاسرة. ومن هنا أوردتها بعنوان المؤيد.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٢٥

٣. لم يوضّح الباحث أنّ الفقهاء لم يعملوا بجميع هذه الروايات التي سردها أو أنّهم لم يعملوا ببعضها ، وما هو بعضها ذاك؟
٤. إنّ الباحث لم يوثّق ما سرده من معلوماتٍ، سوى أنّه ذكر مصادر الروايات.
٥. لم يوضّح الباحث تفصيلاً موقف الفقهاء من هذه الروايات، وكيف فسّروها؟
٦. لم يبيّن الباحث موضع الدلالة أو التأييد في هذه الروايات، بل ترك تحديد الموقف للقارئ المحترم، وأعطى نفسه من عناء البحث، واكتفى ببيان موقف الإمامية والسنة في الصور التي تعرّضت لها الروايات.

النقطة الثانية: الملاحظات التفصيلية

١. إنّ الرواية الأولى - موثّقة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل مات وترك ابنتيه [= ابنيه] وأباه، قال: للأب السدس، وللابنتين الباقي. قال: ولو ترك بنات وبنين لم ينقص الأب من السدس شيئاً، قلتُ له: فإنّه ترك بنات وبنين وأمّاً، قال: للأب السدس، والباقي يُقسّم لهم؛ للذكر مثل حظّ الأنثيين»^(٤٤) - لا تدلّ على مدعى الباحث، وإنّما تدلّ على أنّ الردّ يكون على البنّتين دون الأب.
٢. إنّ بعض الفقهاء لم يعمل بهذه الرواية للحدّثة في سندها، كالعلامة في المختلف^(٤٥) والشهيد الثاني^(٤٦). كما أنّ بعضهم حملها على صورة وجود ذكرٍ معها^(٤٧). وبعضهم تركها لمعارضتها مع روايات أخرى^(٤٨). وهذا ما لم يُشير إليه الباحث بتاتاً، بل اكتفى بالقول بأنّ الفقهاء لم يعملوا بالروايات التي لم يعمل بها المشهور.
٣. وأمّا الرواية الثانية - رواية المُنْقَرِي «أنّه سأل أبا الحسن عليه السلام عن رجل مات وترك ابنته وأخاه؟ فقال: المال للابنة»^(٤٩) - ففي سندها كلامٌ^(٥٠) لم يتعرّض له الباحث بالمرّة.
٤. وأمّا من حيث الدلالة فإنّها تدلّ على أنّ البنت في مثل هذه الحالة تتفرد بالتركة، ولا شيء للأخ؛ لوقوعه في الطبقة الثانية، ولا تدلّ على أكثر من ذلك.
٥. وأمّا الرواية الثالثة - حسّنة ابن أدبينة، عن زرارة قال: قلتُ له: «إني سمعتُ

● نقد مقالة (رؤية جديدة لسهام الأولاد في الإرث)

محمد بن مسلم وبُكيراً يرويان عن أبي جعفر عليه السلام، في زوج وأبوين وابنة: للزوج الربع ثلاثة أسهم من اثني عشر [سهماً]، وللأبوين السدسان أربعة أسهم من اثني عشر سهماً، وبقي خمسة أسهم فهو للابنة؛ لأنها لو كانت ذكراً لم يكن لها غير خمسة من اثني عشر سهماً، وإن كانتا اثنتين فلهما خمسة من اثني عشر سهماً، فقال زرارة: هذا هو الحق إذا أردت أن تلقي العول، فتجعل الفريضة لا تعول، فإنما يدخل النقصان على الذين لهم الزيادة من الولد والأخوات من الأب والأم، فأما الزوج والإخوة للأم فإنهم لا ينقصون مما سمى الله لهم شيئاً^(٥١). فتدل على أن النقص يدخل على البنت، وبذلك يتم التخلص من العول.

أجل، تضمنت هذه الرواية تعليل دخول النقص على البنت بأن الذكر لا يكون أسوأ حالاً منها لو كان مكانها، أي إن الذكر لا يأخذ أقل من الأنثى مطلقاً، وهذا التعليل بمنزلة القاعدة الكلية الثابتة في إرث الأولاد. وهذا ما لم يلتزم به الباحث، بل هو يرى إمكان أخذ الذكر أقل من الأنثى.

بل إن الحر العاملي قد استفاد من النصوص عموم القاعدة لكل ذكر وأنثى، وخصص باباً تحت عنوان: (باب أن الأنثى من الأولاد والإخوة وغيرهم لا تُزاد على ميراث الذكر إذا كان مكانها)^(٥٢).

وأما ما ادّعاء الباحث - من أن الرواية تدل بالصراحة على أن أولاد الميت لو كانوا كلهم ذكوراً أو كلهم إناثاً فلا سهم معيناً لهم، بل يرثون الباقي دوماً^(٥٣) - فهو بحاجة إلى بيان، وعلى الباحث إقامة الدليل عليه.

٦. وأما الرواية الرابعة - موثقة أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أربعة لا يدخل عليهم ضرر في الميراث: الوالدان، والزوج، والمرأة»^(٥٤) - فتدل على أن النقص لا يدخل على الوالدين والزوجين، والمراد بالمرأة هنا الزوجة.

وأما ما ادّعاء الباحث من إمكان أن يستبطن من هذه الرواية أن سهام الورثة ليست كلها من أصل المال، بل سهم غير الأولاد من أصل المال، وسهم الأولاد من الباقي من المال^(٥٥)، فهذا ادّعاء محض بحاجة إلى دليل.

٧. لقد نسب الباحث إلى بعض فقهاء الإمامية تفسير (الضرر) المذكور في الرواية بإنقاص الحصّة، وهو لا يرد على الوالدين والزوجين، بل يرد على البنات^(٥٦)،

من دون أن يورد أيّ توثيقٍ لما نسبته.

٨. ثمّ إنّ الباحث رفض ذلك، وادّعى أنّ الصحيح هو كون الضّرر هنا بمعنى الخسارة والضّرر المالي، ولم يُوضّح مستنده.

٩. لا يخفى أنّ الضّرر بمعناه الحقيقي غير مرادٍ هنا قطعاً، بل لو حصل أمرٌ سلبي فهو قلةٌ نفعٍ ونقصان الحصة، فهو تقليل للداخل في ملك الوارث، وليس تقليلاً ممّا يملكه فعلاً حتّى يصدق عليه الضّرر بمعناه الحقيقي والنقص المالي.

١٠. ادّعى الباحث وجود روايات أخرى تدلّ على أنّ أولاد الميّت لو كانوا كلّهم إناثاً فلا سهم معيّنًا لهنّ، بل يرثن الباقي من المال، ولم يذكرها رعايةً للاختصار^(٥٧). وعلى الأقلّ كان ينبغي له توثيق ذلك، وذكر المصدر.

١١. لقد صرّح الباحث بوجود رواياتٍ منقولة في الكتب المعتبرة عن أهل البيت (عليه السلام) يمكن أن يُستفاد منها أنّ سهم كلّ ابنٍ ضعف سهم البنت، ثم أورد أربع روايات^(٥٨).

لكنّه لم يُناقشها سنداً، ولا دلالة. وكونها منقولة في الكتب المعتبرة لا يعفيها عن البحث فيها.

١٢. ثمّ علّق الباحث في آخرها بأنّه على الرغم من ذلك لا يمكننا أن نرفع اليد عن ظاهر القرآن؛ لأجل عدّة رواياتٍ، وأيضاً ليست هذه الروايات علّة حكم مشهور الفقهاء، بل إنّ ما استفادوه من القرآن الكريم هو أنّ كلّ ابنٍ يأخذ ضعف البنت، وقد تناولنا نقد ذلك مفصّلاً في ما سبق^(٥٩).

ولست أدري: لماذا لا تكون هذه الروايات مقيّدة لإطلاق آيات السهام؟ فهل أنّ الباحث لا يعتقد بإمكان تخصيص الكتاب بالسنة مطلقاً، أو أنّه يعتقد في بعض الحالات وضمن شروط خاصة؟ هذا ما لم يُبيّنه الباحث، ولا سبيل لنا لمعرفة. كما أنّنا لم نعثر على مناقشات الباحث في ما سبق مع المشهور، في حين أنّ البحث لما يكمل بعد!

١٣. لقد أبدى الباحث أسفه على بعض الأفراد الذين يُوظّفون فهم مشهور الفقهاء ضدّ القرآن، ويعطون الصدارة لقضية تقسيم الإرث في القرآن في الفضاء المجازي والإنترنت، ويدّعون أنّ القرآن ليس بكلام الوحي، وأنّ كاتبه لا يعلم

● نقد مقالة (رؤية جديدة لسهام الأولاد في الإرث)

الحساب الابتدائي، ولذا فقد قسّم سهام الورثة بنحوٍ يجعل المسلمين دائماً في مقام العمل يواجهون مشكلة زيادة أو قلة سهام الورثة. ثمّ تمنى الباحث أن تكون هذه المقالة جواباً محكماً ومقنعاً لمثيري الشبهة ضدّ القرآن^(٦٠).

أقول: إنّ هذه الشبهات لم تثبّ من دون جواب، بل أجاب الفقهاء عليها قديماً حسب مبانيهم، ولا ينحصر الجواب بما ذكره هذا الباحث المعاصر.

الرابع عشر: رفع إشكال

طرح الباحث آخر المقال إشكالاً، وتصدّى لرفعه. فقال في بيان الإشكال: «يُمكن أن يُقال: صحيح أنّه لا يوجد تفاوت بين البنت والابن في سهم الإرث، ولكن من الناحية العملية يكون في بعض الصور للبنات سهمٌ أكثر. فمن باب المثال: لو كان الورثة بنتاً واحدة وعشرة أولاد فسهمُ البنت نصفٌ، وسهم الأولاد العشرة نصفٌ أيضاً. وهذا خلاف العدل والعرف، ولا يقبله الناس».

ثمّ تصدّى الباحث للإجابة عن الإشكال قائلاً: «وجواب هذه الشبهة: إنّ تعيين السهام للورثة أمرٌ تعبديٌّ صرفٌ، ويتحتّم علينا العمل طبقاً لأمر الله تعالى، من دون تردّد، ومن غير سؤالٍ عن العلة؛ فإنّ المتيقّن والمقطوع به هو تعيين القرآن الكريم النصف سهماً للبنت الواحدة».

ثمّ أضاف قائلاً: «ولو تصوّر كون النصف الآخر هو سهمٌ لغير الأولاد فيجب أن نقول: إمّا أنّ الميّت زوجة، وورثتها الأب والأمّ والزوج، الذين يكون مجموع سهامهم أكثر من النصف^(٦١)؛ أو أنّ الميّت رجلٌ، وورثته الأب والأمّ والزوجة، الذين يكون مجموع سهامهم أقلّ من النصف^(٦٢). وعليه فإنّ الباقي من سهم البنت لا يمكن أن يكون لغير الأولاد. لذا يجب القبول بأنّ الباقي من سهم البنت هو سهم الابن^(٦٣)».

أقول:

١. كنّا نتوقّع من الباحث؛ من أجل تقوية نظريته، أن يطرح إشكالاً تخصّصياً، لكنّه فاجأنا بطرح إشكالٍ عامّ.

٢. إنّ المستفاد من الروايات - كما مرّ - أنّ الابن لا يكون أسوأ حالاً من أخته؛

فإنهما في طبقة واحدة، وهذا حكم تعبدي.

٣. إنا وإن كنا لا ندرك علل الأحكام كلها بصورة كاملة؛ فإن بعضها تعبدية، ولكن بشرط أن لا يكون التفاوت فاحشاً وغير مستساغ عقلاً، ولا سيما أن أحكام الإرث ذات طبيعة مزدوجة، فليست تعبدية محضة كالعبادات، وليست عقلانية محضة. وإن الصورة التي ذكرها الباحث في غاية الاستهجان بحسب نظر العرف؛ نظراً لكون التفاوت بين حصّة الابن الواحد إلى البنت الواحد بنسبة الواحد إلى العشرة، وهذا مرفوض قطعاً بنظر العرف.

وأما بحسب الرؤية الفقهية المعروفة فإن نسبة التفاوت بين الابن والبنت تظل ثابتة، وهي نسبة الواحد إلى الاثنين، وقد علّت بعض الروايات هذا التفاوت تعليلاً عرفياً وعقلاً.

وعليه لم يكن الباحث موفقاً في رفع الإشكال الذي أثاره.

الخامس عشر: نتيجة البحث التي بيّنها الباحث في مقالته

لقد ذكر الباحث النتائج، ونحن نفكّكها كالتالي:

١. إن في القرآن الكريم تفاوتاً بين سهم البنت والابن. لكن لا يُعتبر تمييزاً بينهما إطلاقاً؛ لأنّ سهامهم تخرج من الباقي بعد إخراج سهم الابن والأمّ والزوجين إن كانوا أحياء، وسواء كان ولداً واحداً أو أكثر.

٢. ولو كان الأولاد بنتاً واحدة أو ابناً فالباقي يُقسّم بينهما بالسوية.

٣. ولو كان الورثة بنات وأبناء فالأمر لا يتعدى الحالات التالية: إمّا أن يكون بينهم بنت واحدة أو بنتان أو أكثر من بنتين فإنّ الله قد عيّن للبنت الواحد وللبننتين النصف، وعيّن الثلثين سهماً للأكثر من بنتين، والباقي يتعلّق بالابن، واحداً كان أو أكثر.

ومما يؤيد هذه النتيجة الآية ٧ من سورة النساء، وهي قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً﴾؛ فإنّ المستفاد من ظاهر الآية الشريفة أن لا تمييز بين سهم الرجل والمرأة.

أقول:

١. كيف يمكن نفي التفاوت بين سهمي البنت والابن، وقد أكّدت الروايات - التي مرّ بعضها - على تأكيد هذا التفاوت بينهما، ومحاولة تبريره عقلاً عَرَفِيّاً، وأمّا طبقاً لرؤية الباحث فالتفاوت بينهما صارحٌ وفاحش.
٢. لم يتقدّم من الباحث بشكل واضح إثبات كون النصف للبنتين.
٣. لقد غفل الباحث عن أنّ المقام في نهاية المقالة هو مقام ذكر النتائج التي انتهى إليها فحسب، وليس المقام مقام الاستدلال.
٤. لم يوضّح الباحث كيف تدلّ الآية ٧ على عدم التفاوت بين سهم البنت والابن.
٥. لم يوضّح الباحث ما هو المراد بالرجال والنساء في الآية؟ وهل يختصّان بالبنات والأبناء أم يعمّهما وغيرهما؟

أهمّ نتائج نقدنا لمقالة الباحث المعاصر

١. لم يستطع الباحث أن يصوّر رؤيته بدقّة، بل كان يتنقلّ في البحث على أكثر من محور.
٢. لم يستطع إثبات رؤيته وفقاً للمنهج التخصصي وباللغة التخصصية.
٣. لم يستطع الدفاع عن رؤيته وردّ الإشكالات عليها.
٤. لم يستطع الباحث أن يوجّه نقداً فنياً للرؤية المقابلة له.
٥. لم يلتزم الباحث بأصول البحث العلمي في التوثيق والإرجاع.
٦. وبالتالي لم يثبت ما ادّعاه من أنّ سهام الأولاد ليست من أصل المال، بل ممّا يبقى، وأنّه لم يُعيّن للبنات سهمٌ بنحو الإطلاق، بل عُيّن سهمهنّ إذا اجتمعن مع الأبناء، وأنّ للواحدة النصف والباقي للذكور، وكذا الاشتنان، ولما زاد عن الشتين الثلثان والباقي للذكور.
٧. وعليه لم يثبت ما ادّعاه من انتفاء العول والتعصيب.

الهوامش

- (١) انظر: محمد الموسوي، رؤية جديدة حول سهام الأولاد: ١٥٦ - ١٥٧، المطبوع في مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام) [النسخة الفارسية]، العددان (٧٧ - ٧٨)، السنة العشرون.
 - (٢) المصدر السابق: ١٥٨ - ١٥٩.
 - (٣) المصدر السابق: ١٥٩.
 - (٤) النساء: ١١، ١٢، ١٧٦.
 - (٥) الموسوي، رؤية جديدة حول سهام الأولاد: ١٥٩.
 - (٦) المصدر السابق: ١٥٩.
 - (٧) المصدر نفسه.
 - (٨) المصدر السابق: ١٥٩ - ١٦٠.
 - (٩) المصدر السابق: ١٦٠.
 - (١٠) المرتضى، الانتصار: ٥٦٣ - ٥٦٤، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في قم، ١٤١٥ هـ.
 - (١١) الموسوي، رؤية جديدة حول سهام الأولاد: ١٦٢.
 - (١٢) المرتضى، الانتصار: ٥٦١.
 - (١٣) الموسوي، رؤية جديدة حول سهام الأولاد: ١٦٢ - ١٦٣.
 - (١٤) انظر: الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٨: ٨٧، منشورات مكتبة الداوري - قم، ط١، ١٤١٠ هـ [أوقست عن طبعة منشورات جامعة النجف الدينية].
 - (١٥) الموسوي، رؤية جديدة حول سهام الأولاد: ١٦٣.
 - (١٦) المصدر نفسه.
 - (١٧) الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٨: ٨٧.
 - (١٨) الموسوي، رؤية جديدة حول سهام الأولاد: ١٦٠.
 - (١٩) انظر: الطوسي، الخلاف ٤: ٧٣ - ٧٧، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط١، ١٤١٤ هـ.
 - (٢٠) الموسوي، رؤية جديدة حول سهام الأولاد: ١٦٤.
 - (٢١) انظر: المصدر السابق: ١٦٤ - ١٦٨.
 - (٢٢) أقول: إنّ لنا بياناً آخر خاصّاً بنا لتبرير ذلك، شرحناه في بعض بحوثنا.
 - (٢٣) الموسوي، رؤية جديدة حول سهام الأولاد: ١٦٨ - ١٦٩.
 - (٢٤) المصدر السابق: ١٦٩.
 - (٢٥) الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٨: ٥٩ - ٦٢.
 - (٢٦) الكليني، الكافي ٧: ٩٣ - ٩٦، ح ١ و ٢ و ٣، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٢، ١٣٦٧ هـ.ش.
 - (٢٧) الكليني، الكافي، ٧: ٩٣، ح ١؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ١٢٨ - ١٢٩، باب ١٧ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، ح ١، مؤسّسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم، ط٢، ١٤١٤ هـ.
- ٣٣٢ الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١ هـ

- (٢٨) الكليني، الكافي، ٧: ٩٥.
- (٢٩) العلامة الطباطبائي، تفسير الميزان ٤: ٢١٤، مؤسسة النشر الإسلامي، بدون تاريخ.
- (٣٠) الأحزاب: ٦.
- (٣١) الموسوي، رؤية جديدة حول سهام الأولاد: ١٧٠.
- (٣٢) المصدر السابق: ١٧٠ - ١٧١.
- (٣٣) انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٨٥ - ٨٩، باب ٨ من أبواب موجبات الإرث: ٩١، باب ١ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد: ١٠٠، باب ٤: ١٠٣، باب ٥: ١١٤، باب ٨: ١٢٨، باب ١٧: ١٣٤، باب ١٩، وغيرها.
- (٣٤) الموسوي، رؤية جديدة حول سهام الأولاد: ١٧١.
- (٣٥) المصدر السابق: ١٧٢.
- (٣٦) المصدر نفسه.
- (٣٧) المصدر السابق: ١٧٢ - ١٧٣.
- (٣٨) المصدر السابق: ١٧٣.
- (٣٩) المصدر نفسه.
- (٤٠) المصدر السابق: ١٦٤.
- (٤١) المصدر السابق: ١٧٤.
- (٤٢) المصدر السابق: ١٧٤ - ١٧٥.
- (٤٣) المصدر السابق: ١٧٥ - ١٧٦.
- (٤٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ٢٦: ١٣٠ - ١٣١، باب ١٧ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، ح ٧.
- (٤٥) العلامة الحلي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٩: ١٠٤، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤١٩هـ.
- (٤٦) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ١٣: ٦٥، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ط ١، ١٤١٨هـ.
- (٤٧) العلامة الحلي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٩: ١٠٤.
- (٤٨) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ١٣: ٦٥.
- (٤٩) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ١٠٤، باب ٥ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، ح ٢.
- (٥٠) علي النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٢١، الناشر: ابن المؤلف، طهران، ط ١، ١٤١٢هـ. جعفر السبحاني التبريزي، كليات في علم الرجال: ٢٥٦، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤١٤هـ.
- (٥١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ١٢١، باب ١٨ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، ح ١.
- (٥٢) المصدر السابق ٢٦: ١٠٩، باب ٦ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد.
- (٥٣) الموسوي، رؤية جديدة حول سهام الأولاد: ١٧٨.
- (٥٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٧٧، باب ٧ من أبواب موجبات الإرث، ح ٣.

- (٥٥) الموسوي، رؤية جديدة حول سهام الأولاد: ١٧٨.
- (٥٦) المصدر السابق: ١٧٩.
- (٥٧) المصدر نفسه.
- (٥٨) المصدر السابق: ١٧٩ - ١٨٠.
- (٥٩) المصدر السابق: ١٨٠.
- (٦٠) المصدر السابق: ١٨١.
- (٦١) فلأبوين الثلث، وللزوج الربع، ومجموع الثلث والربع أكثر من النصف.
- (٦٢) فلأبوين الثلث، وللزوجة الثمن، ومجموع الثلث والثمن أقل من النصف.
- (٦٣) الموسوي، رؤية جديدة حول سهام الأولاد: ١٨١.

تأثير توحيد أئمة الفرقة الإمامية

في سائر الفرق الإسلامية

. القسم الأول .

الشيخ حب الله النجفي(*)

بُعْثَ نَبِيُّنَا الْأَعْظَمَ وَرَسُولُنَا الْأَكْرَمَ ﷺ ، فَحَبَا النَّاسَ حَبَوْتَيْنِ ، وَأَتَحَفَّهُمَ بَتَحَفَّتَيْنِ . طَبَقًا لِحَدِيثِ الثَّقَلَيْنِ . :« كِتَابَ اللَّهِ ؛ وَعَتَرْتِي ؛ أَهْلَ بَيْتِي » ، « وَكَمَمْتُ كَلِمَةً رَبُّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ » .

« كِتَابَ اللَّهِ » أَثَّرَ فِي الْأَمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ ؛ شِيعِيَّةً وَسُنِّيَّةً . وَهَذَا مِمَّا لَا يَرْتَابُ فِيهِ أَيُّ أَحَدٍ عَلَى وَجْهِ الْمَعْمُورَةِ ؛ لَكِنْ :

« عَتَرْتِي ؛ أَهْلَ بَيْتِي » هَلْ أَثَرُوا فِي الْأَمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ ؛ شِيعِيَّةً وَسُنِّيَّةً ؟

الْفِرْقُ الشَّيْعِيَّةُ ، وَلَا سِيَّمًا الْإِمَامِيَّةُ ، صَرَّحَتْ بِذَلِكَ ؛ لَكِنْ مَا هُوَ حَالُ « سَائِرِ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ » (الْفِرْقِ السُّنِّيَّةِ) ؟

الْفِرْقُ السُّنِّيَّةُ ، أَوْ مُعْظَمُهَا ، لَمْ تُعَاصِرِ الْعَتَرَةَ الطَّاهِرَةَ ، فَمِنْ الطَّبِيعِيِّ أَنْ لَا تَتَأَثَّرَ بِهَا مُبَاشَرَةً ؛ بَلْ بِالْوَاسِطَةِ ؛ هُنَا :

يَجِبُ عَلَيْنَا أَنْ نَسْأَلَ هَكَذَا : هَلْ أَثَّرَ « تُرَاثُ » الْعَتَرَةِ الطَّاهِرَةِ ، لَا الْعَتَرَةَ الطَّاهِرَةَ نَفْسُهَا ، فِي الْفِرْقِ السُّنِّيَّةِ ؟

هَذَا هُوَ سُؤْلُنَا ، الَّذِي يَنْتَظَرُ جَوَابُنَا .

لَكِنَّ حَجْمَ هَذَا السُّؤَالِ هُوَ أَكْبَرُ مِنْ حَجْمِ مَقَالَةٍ وَاحِدَةٍ ؛ لِذَلِكَ جَزَّأْنَا السُّؤَالَ ، فَتَوَلَّوْنَا جِزْءًا وَاحِدًا مِنْهُ فَقَطْ ؛ « عَتَرْتِي ؛ أَهْلَ بَيْتِي » هَلْ أَثَرُوا فِي الْفِرْقِ السُّنِّيَّةِ فِي

(*) باحثٌ في الحوزة العلميَّة في قم . من العراق .

«الكلام = أصول الدين»؟

لكن حجم هذا السؤال أيضاً هو أكبر من حجم مقالة واحدة؛ لذلك جزأنا هذا السؤال أيضاً، فتناولنا جزءاً واحداً منه فقط؛ «عترتي؛ أهل بيتي» هل أئروا في الفرق السنية في أهم المسائل الكلامية، وهو «التوحيد»؟
هل الفرق السنية قبلت «توحيد أهل البيت»، جملة أم تفصيلاً، أم رفضته جملة وتفصيلاً؟

توحيد الفرق السنية هل هو توحيد متأثر بتوحيد العترة الطاهرة أم مضاد معاند لتوحيدها؟

نحاول، جادين مجتهدين، أن نجيب هذا السؤال المطروح، أو الطارح نفسه، بكل صدق وأمانة.
وبما أن «فهم السؤال نصفُ الجواب» فاللزم قبل البدء بالإجابة إيضاح السؤال وإزالة اللبس عنه.

ليس المراد بـ «توحيد أهل البيت» في هذا السؤال هو «توحيد أهل البيت» من منظار الفرقة الإمامية؛ وإلا:

فمن أوضح الواضحات رفض أهل السنة لكثير مما تراه الفرقة الإمامية «توحيد أهل البيت»؛ إذ:

هل يشك أحد في رفض أهل السنة، أجمع أكتع، لعقيدة البداء مثلاً رفضاً حاسماً صارماً؟

ونحن نعلم بأن الفرقة الإمامية، كلها أو جلها، لا تشك بأن هذه العقيدة هي من «توحيد أهل البيت».

لكن أهل السنة رفضوا جازمين هذه العقيدة التوحيدية، ورفضوا جازمين انتسابها إلى أهل البيت.

المراد بـ «توحيد أهل البيت» في هذا السؤال هو «توحيد أهل البيت» من منظار أهل السنة.

السؤال هو: هل قبل أهل السنة ما رأوا واعتقدوا أنه هو «توحيد أهل البيت» حقاً وصدقاً؟ فلنبداً بالإجابة:

١- ماهية التوحيد

من أوضح الواضحات أن أهم مسائل الدين كلها هي: التوحيد، وهي هدف بعثة الأنبياء جميعاً.

أول سؤال يطرح نفسه، ولا يجد لنفسه جواباً، لا في آية قرآنية ولا سنة نبوية، هو: ما هو التوحيد؟

أجاب إمام الكلام عليه السلام: «التوحيد أن لا تتوهمه، والعدل أن لا تتهمه»^(١).

قال ابن أبي الحديد: «هذان الركنان هما ركننا علم الكلام، وهما شعار أصحابنا المعتزلة»^(٢).

قال الماوردي: «ففسح بما بهر إيجازه، وقهر إعجازه»^(٣). هذا تصريح بأن كلام علي معجزة قاهرة.

قال الفخر: «هاتان الكلمتان المختصرتان مشتملتان على جميع ما ذكره المتكلمون في تصانيفهم الطويلة»^(٤).

«سأل المريسي الشافعي عن التوحيد، بحضرة الرشيد، فقال: أن لا تتوهمه، ولا تتهمه»^(٥).

جواب الشافعي في غاية الرزانة ونهاية المتانة؛ إذ التوحيد يشمل العدل أيضاً، وهذا ما لم يشير إليه إمامنا؛ لم؟

لأن ظرف إمامنا غير ظرف الشافعي؛ فلو كان إمامنا معاصراً للشافعي لأجاب بجوابه؛ والعكس بالعكس.

جُمهور الأمة الإسلامية يوحدون الله توحيداً علوياً؛ يرفضون إمكان توهمه، وينفون إمكان تهمته.

وقال إمام الكلام عليه السلام: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»^(٦).

مدلول «نفي الصفات» في كلام إمام الكلام عليه السلام هو بعينه مدلول «أن لا تتوهمه»؛ والدليل عليه هو أن الدليل على «نفي الصفات» هو «شهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة»، والدليل على «أن لا تتوهمه» هو أن «كل ما أدركته فهو غيره»^(٧). وهذا هو الدليل السابق بعينه: الغيرية.

فمراد إمامنا من قوله: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» هو نفي

● الشيخ حب الله النجفي

الصفات الوهميّة: «لا تتوهمه».

يؤيد ويؤكد ذلك ما رواه عن إمامنا الشيخ المفيد: «نظام توحيد نفي التشبيه عنه»^(٨). والتشبيه هو التوهم.

جُمهور الأمة الإسلاميّة يقولون بـ «نفي الصفات»: ينفون أيّ صفة وهميّة عن الذات الإلهيّة.

قد أخطأ شراح نهج البلاغة، جلّهم أو كلهم، في تفسير تعبير «نفي الصفات» في كلام الأمير.

هذا الخطأ الفادح جعل القائلين بخلاف هذا التفسير ينفون نسبة هذا التعبير إلى الأمير، فنقض الغرض.

لم قال: «التوحيد أن لا تتوهمه»؟ لأنّ الوهم له السلطان في حيز القوى المدركة^(٩)، بل «هو السلطان الأعظم»^(١٠).

صرّح الفخر بأنّ إمام الكلام عليه السلام قال: «ممتنع على الأوهام أن تكتمه، وعلى الأفهام أن تستغرقه»^(١١).

نفي إمام التوحيد سلطان الوهم وفرعنة الفهم عن ساحة الذات والصفات الإلهيّة، فنفتها الأمة الإسلاميّة:

سطر الطحاوي: «بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة...: إنّ الله... لا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأفهام»^(١٢).

نادى رأس المعتزلة، في أشهر خطبه: «لا إله إلا الله... فلا تبلغه الأوهام، ولا تحيط به... الأفهام»^(١٣).

فسر أبو بكر الأصم اسم الله العظيم بأنّه «كونه منزهاً عن أن يتمثل في الأوهام أو تصل إليه الأفهام»^(١٤).

وصف الحارث المحاسبي ربنا بأنه «الذي لا تقع عليه الأوهام، ولا تحيط به الأفهام»^(١٥).

نعت رأس المائريّة ربنا بأنه «الذي... انحسرت عنه الأوهام، وحارت فيه الأفهام؛ فذلك الله رب العالمين»^(١٦).

وحده ابن فورك بقوله: «لا تتصوره الأوهام، ولا تقدّره الأفهام»^(١٧).

حَمِدَهُ الْغَزَالِيُّ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي... لَمْ يَجْعَلْ لِمَ رَاقِي أَقْدَامِ الْأَوْهَامِ وَمَرْمَى سِهَامِ الْأَفْهَامِ إِلَى حِمَى عَظَمَتِهِ مَجْرَى»^(١٨).

حَمِدَهُ ابْنُ الْجَوْزِيِّ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ مُدَبِّرٍ... الْأَيَّامِ... تَنْزَهُ جَلَالُهُ عَنْ دَرْكِ الْأَفْهَامِ، وَتَعَالَى كَمَالُهُ عَنْ إِحَاطَةِ الْأَوْهَامِ»^(١٩).

حَمِدَهُ الْفَخْرُ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَعَالِي بِجَلَالِ أَحَدِيَّتِهِ عَنْ... الْأَوْهَامِ، الْمُقَدَّسُ بِكَمَالِ صَمَدِيَّتِهِ عَنْ... الْأَفْهَامِ»^(٢٠).

حَمِدَهُ الْخَلِيفَةُ الْمُسْتَرَشِدُ بِاللَّهِ: «أَمَّا بَعْدُ، فَالْحَمْدُ لِلَّهِ... الَّذِي... لَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ، وَلَا تُحِيطُ بِهِ الْأَفْهَامُ»^(٢١).

عَرَفَ أَهْلُ الْحَقِيقَةِ «التَّوْحِيدَ» بِأَنَّهُ «تَجْرِيدُ الذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ عَنْ كُلِّ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَفْهَامِ، وَيُتَخَيَّلُ فِي الْأَوْهَامِ»^(٢٢).

مَا اكْتَفَى أَنْمَتْنَا بِطَرْدِ الْأَوْهَامِ وَالْأَفْهَامِ عَنْ إِدْرَاكِ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ الْإِلَهِيَّةِ، بَلْ وَطَرَدُوا الْحَوَاسَّ أَيْضاً:

قَالَ ابْنُ تَيْمِيَّةَ: «وَقَدْ قِيلَ لِعَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ فَقَالَ: ... لَا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ، وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ»^(٢٣). وَقَالَ عَدُوُّ ابْنِ تَيْمِيَّةَ: «وَسُئِلَ - أَعْنِي عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ فَقَالَ: ... لَا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ، وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ»^(٢٤).

هَذَا التَّصْرِيحَانِ الْمُتَطَابِقَانِ يَنَادِيَانِ: أَوْلِيَاءُ ابْنِ تَيْمِيَّةَ وَأَعْدَاءُ ابْنِ تَيْمِيَّةَ كُلُّهُمْ عَرَفُوا رَبَّهُمْ مَعْرِفَةً إِمَامِيَّةً.

«أَجْمَعَتِ الْمُعْتَزَلَةُ عَلَى أَنَّ اللَّهَ... لَا تُدْرِكُهُ الْحَوَاسُّ، وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ... وَقَدْ شَارَكَهُمْ... الْخَوَارِجُ وَ... الْمُرْجَنَةُ»^(٢٥).

فَسَّرَ الطَّبْرَانِيُّ اسْمَ اللَّهِ ﴿الْبَاطِنُ﴾ بِأَنَّهُ «الَّذِي لَا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ، وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ»^(٢٦).

فَسَّرَ أَبُو يَزِيدَ الْبَسْطَامِيُّ نِدَاءَ «اللَّهُ أَكْبَرُ» بِأَنَّهُ «أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُقَاسَ بِالنَّاسِ...، أَوْ تُدْرَكَ الْحَوَاسُّ»^(٢٧).

قَرَّرَ ابْنُ فُكَيْهٍ فَصَّةَ الْمُوَاهِبِيِّ مَذْهَبَ الْحُنَابِلَةِ: «يَجِبُ الْجَزْمُ بِأَنَّهُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى لَا يُعْرَفُ بِالْحَوَاسِّ، وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ»^(٢٨).

قَرَّرَ حَفِيدُ الشَّيْخِ ابْنِ عَبْدِ الْوَهَّابِ مَذْهَبَ جَدِّهِ: «يَجِبُ الْجَزْمُ بِأَنَّهُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى

• الشيخ حب الله النجفي

لا يُعرفُ بالحواسِّ، ولا يُقاسُ بالناسِ»^(٢٩).
قرَّرَ إمامُ السُّنَّةِ في زمانه مذهبَ أهلِ السُّنَّةِ: «لا يُدركُ بقياسٍ، ولا يُقاسُ بالناسِ»^(٣٠). بدَّلَ «الحواسِّ» قال: «قياسٍ».
الأُمَّةُ الإسلاميَّةُ ما اكتفَتْ بتصديقها لعلِّي في توحيدِهِ، بل وصدَّقَتْ وصرَّحتْ بأولاد عليٍّ أيضاً. مثلاً:
«قال أبو الحسن المدائني: بينما محمد بنُ عليٍّ بن الحسين في فناء الكعبة أتاه أعرابيٌّ، فقال له: هل رأيتَ اللهَ...؟ فقال: ما كنتُ لأعبدَ شيئاً لم أره، قال: وكيف رأيتَهُ؟ قال: ... لا يُدركُ بالحواسِّ، ولا يُقاسُ بالناسِ»^(٣١).
قال الغزالي: «قيل لجعفر الصادق رضي الله عنه: هل رأيتَ اللهَ؟ قال: ... لا يُدركُ بالحواسِّ، ولا يُقاسُ بالناسِ»^(٣٢).

٢- فائدته

سؤالٌ عضالٌ واجهَ المسلمين، بل المتديِّنينَ أجمعين: مُرتكبُ الكبيرة، المُصرُّ عليها، مَخْلَدٌ في النار؟
إنَّ كانَ الجوابُ بالإيجابِ فما هي فائدةُ التوحيد؟ وهو هدفُ بعثةِ الأنبياء والرُّسلِ أجمعين.
إنَّ كانَ الجوابُ بالإيجابِ، فالمُلهَّدُ والمُوحَّدُ سواءٌ؛ لا فرقَ بينهما؛ كلاهما في النار، خالدينَ فيها.
كانَ هذا السؤالُ يدورُ في خلدِ الأُمَّةِ الإسلاميَّةِ، إلَى أن حَدَثَ ما صحَّحه البخاريُّ، عن أبي ذرٍّ الغفاري: «أتيتُ النبيَّ وعليه ثوبٌ أبيضٌ وهو نائمٌ، ثُمَّ أتيتُهُ وقد استيقظ، فقال: ما من عبدي قال: لا إلهَ إلاَّ اللهُ، ثُمَّ ماتَ على ذلك، إلاَّ دَخَلَ الجَنَّةَ، قلتُ: وإنَّ زنى وإنَّ سرق؟ قال: وإنَّ زنى وإنَّ سرق، قلتُ: وإنَّ زنى وإنَّ سرق؟ قال: وإنَّ زنى وإنَّ سرق، قلتُ: وإنَّ زنى وإنَّ سرق؟ قال: وإنَّ زنى وإنَّ سرق، على رُغمِ أنفِ أبي ذرٍّ.

وكانَ أبو ذرٍّ إذا حَدَّثَ بهذا قال: وإنَّ رُغمَ أنفِ أبي ذرٍّ»^(٣٣).
«كنتُ أمشي مع النبيِّ في حرَّةِ المدينةِ عشاءً، استقبلنا أحدٌ، فقال: ...مكانك

لا تَبْرَحْ يا أبا ذرٍّ حتَّى أرجعَ، فانطلقَ حتَّى غابَ عَنِّي، فسَمِعْتُ صوتاً، فخشيتُ أن يكونَ عَرْضَ لرسولِ الله، فأردتُ أن أذهبَ، ثم ذكرتُ قولَ رسولِ الله: لا تَبْرَحْ، فمكثتُ؛ قلتُ: يا رسولَ الله، سَمِعْتُ صوتاً خَشِيتُ أن يكونَ عَرْضَ لكَ، ثُمَّ ذكرتُ قولكَ فَقُمْتُ، فقال النبيُّ: ذاك جبريلُ أتاني فأخبرني أنه مَن ماتَ مِن أُمَّتي لا يُشْرِكُ بالله شَيْئاً دَخَلَ الجَنَّةَ، قلتُ: يا رسولَ الله، وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق^(٣٤). فثَمَنُ وثَمرةُ التوحيد: «دخولُ الجَنَّة».

كانت الأمة الإسلامية مُجمعةً مُتَّفقةً على هذا الاعتقاد، إلى أن ظهر «الوعيدية»: الخوارج، ثُمَّ المعتزلة.

ما هو الوعيد؟ يجيبُ أوَّلُ مؤرِّخي المعتزلة: «أنه عَزَّ وجلَّ لا يَغْفِرُ لمرتَكبي الكبائر إلاَّ بالتوبة؛ هذا هو القولُ بالوعيد»^(٣٥).

أَنَّمَتْنَا قَاوَمُوا هذا الاعتقادَ غيرَ الإسلامي، وتَبَعَتَهُمُ الأُمَّةُ الإسلاميَّةُ؛ يصرِّحُ عبدُ القاهر البغداديُّ: جعفرُ بنُ محمدٍ الصادق... هو الذي قال: أرادتِ المعتزلة... التعديل، فنسبت البُخلَ إلى ربِّها^(٣٦)؛ معناه أنهم توهَّموا أن دخولَ الموحدِ الفاسقِ الجَنَّةَ (ظلم)، وهو قبيحٌ، ونسوا أن عدمَ دخوله الجَنَّةَ (بُخل)، واللهُ أَكْرَمُ الكَرَماء.

نعم، إن لم يُعاقبه اللهُ على فسقه، وكانت درجته مساويةً للموحدِ المُطيع، فهذا ظلمٌ؛ لا يَقْبَلُهُ العقلُ.

أَنَّمَتْنَا أَيْدُوا وأَكْدُوا ما رواه أبو ذرٍّ؛ حيثُ رَوَوْا هم عن النبيِّ، بسندٍ صحيحٍ شيعيٍّ، قولاً مُرادفاً له^(٣٧).

٣- البدءُ به

قال إمامُ الكلام عليه السلام: «الحمدُ لله: الواحد، الأحد»^(٣٨)، فعَلِمَ الأُمَّةُ أن تَبْدَأَ كلامَها بتوحيدٍ مضاعفٍ.

تعلَّم علماءُ وعظماءُ أُمَّتِنَا الإسلاميَّةِ أن يُعلنوا توحيدَهُم العلويَّ المضاعفَ في بدءِ كلامِهِم؛ مثلاً:

أعلنَ رأسُ الأشاعرةِ توحيدَهُ العلويَّ المضاعفَ في بدءِ مصنَّفِهِ الخالدِ الرائدِ

● الشيخ حب الله النجفي

«الإبانة»: الحمد لله الواحد الأحد.

أعلن الحافظ أبو نعيم الأصبهاني توحيدَه العلويَّ المضاعفَ في بدء مصنّفه «معرفة الصحابة».

أعلن الحافظ ابن حبان، أبو حاتم البُستي، توحيدَه العلويَّ المضاعفَ في بدء مصنّفه الجليل «المجروحين».

أعلن الشيخ عز الدين بن عبد السلام السلفي الحنفي توحيدَه العلويَّ المضاعفَ في مطلع عقيدته المشهورة.

أعلن تلميذ أبي حنيفة، الشيباني، توحيدَه العلويَّ المضاعفَ في بدء كتاب التحري من مصنّفه «المبسوط».

أعلن ابن أبي الوفاء القرشي الحنفي توحيدَه العلويَّ المضاعفَ في بدء مصنّفه «الجواهر المضية».

أعلن القاضي أبو جعفر السُرماري البلخي الحنفي توحيدَه العلويَّ المضاعفَ في بدء مصنّفه «الإبانة».

أعلن الفقيه المالكي، ابن عرفة الورغمي، توحيدَه العلويَّ المضاعفَ في بدء مصنّفه «المختصر الكبير».

أعلنه الفقيه المالكي، أبو زكريا يحيى بن محمد الحطّاب، الرعيّني المكي، في بدء «مختصر نزهة الحُساب».

أعلن أبو العباس المقرّي، المغربي المالكي، توحيدَه العلويَّ المضاعفَ في بدء «إتحاف المُفرم المُغرى».

أعلنه كريم الدين الدمردائي، الخلوتي الشافعي، في بدء مصنّفه «الانتباه من النوم في بيان اسم حجر القوم».

أعلنه أبو الفتح العويّ الاسكندريُّ بدءَ شرحه لأرجوزة «غنية الباحث»، لصالح الدين ابن الرجب الشافعي.

أعلنه العالمُ السلفي، أبو البركات خير الدين الألوسي الحنفي، بدءَ «الجواب الفسيح لما لفته عبد المسيح».

أعلنه العالمُ السلفي، عبد الرزاق عفيفي، في مطلع تقرّظه على كتاب

«المقاصد العلية من القصيدة النونية».

هؤلاء العلماء العظماء أعلنوا توحيدهم المضاعف العلوي، وما أعلنوا أنهم إنما اقتدوا واهتدوا فيه بعلي!! لكننا نعلن بملء أفواهنا وأرواحنا، وبمجامع قلوبنا وعقولنا، أن هذا الحمد الخالد الرائد التوحيدي المضاعف إنما صدر أول مرة في الإسلام في مطلع خطبة علوية هي «من مشهورات خطبه عليه السلام»، حتى لقد ابتدئها العامة^(٣٩)، وطبيعي لها أن تُعرف وتشتهر؛ لأنها إنما صدرت أمام حشد عظيم من الناس، وفي أحلك ظروف الحرب: عن إمامنا الصادق: «إن أمير المؤمنين استنهض الناس في حرب معاوية في المرة الثانية، فلما حشد الناس...»^(٤٠).

جُمهور الأمة الإسلامية قلدوا علياً في أن يبدأوا كلامهم بقولهم: «الحمد لله، الواحد، الأحد».

ع- لا عددية

قال إمام الكلام عليه السلام: «واحد لا من عدد»^(٤١). قاله في «مسجد الكوفة» أمام الناس لأول مرة في التاريخ.

أول من شرح هذه الدرّة العلوية هو أعظم فقهاء أهل السنة، أبو حنيفة؛ شرح كلام الإمام بكلام الله عز وجل؛ قال: «واحد لا من طريق العدد، ولكن من طريق أنه لا شريك له: ﴿لَمْ يَلِدْ ♦ وَلَمْ يُولَدْ ♦ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾»^(٤٢).

هذا الشرح «الأعظم» مستبعد جداً أن يصدر من غير الفقيه «الأعظم»، وإن كان مصدره مشكوك النسبة إليه.

اتبع أبو حنيفة، في هذا الموقف الكلامي، علياً، فاتبع أتباع أبي حنيفة، في هذا الموقف الكلامي، علياً؛ مثلاً:

تناول الحنفية هذه الدرّة العلوية بالشرح؛ وذلك بشرحهم كتاب «الفقه الأكبر» الحاوي لهذه الدرّة؛ منهم:

الفقيه الحنفي، أبو الليث السمرقندي، لأول مرة، شرحاً نسب خطأ إلى رأس الماتريديّة: الماتريدي؛

أكمل الدين، أبو عبد الله، محمد بن محمد البابرّي (٧١٤ - ٧٨٦هـ)، باسم:

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٤٣

● الشيخ حب الله النجفي

«الإرشاد»؛

محمد بن يوسف، الملقب «گيسو دراز» (٧٢١ - ٨٢٦هـ)؛

إلياس بن إبراهيم السيئوبي (٨٩١هـ) ببلدة برؤسا؛

محيى الدين محمد بن بهاء الدين الرحماوي «بهاء الدين زاده»، عام ٩٢٥هـ،

باسم «القول الفصل»؛

شهاب الدين أبو المنتهى أحمد بن محمد المغنيساوي (١٠٠٠هـ)، عام ٩٣٩هـ؛

الملا علي القارئ، نور الدين الهروي (١٠١٤هـ)، باسم «منح الروض الأزهر، شرح

الفقه الأكبر»؛

نور الله بن محمد رفيع الشرواني (١٠٦٥هـ)؛

كمال الدين أحمد بن الحسن البياضي (١٠٤٤ - ١٠٩٨هـ)، باسم «إشارات

المرام من عبارات الإمام»؛

افتتح ابن غفلة، أحمد بن محمد الحلبي (٩١٥هـ) كتابه «شرح نزهة الحسّاب»

بهذه العبارة؛

صنّف إبراهيم غوزي بيوك زاده (١٢٥٣هـ) رسالة مستقلة في تحقيق هذه العبارة

الخالدة الرائدة.

وروى الخلال بسنده أنّ «جملة اعتقاد أحمد بن حنبل رضي الله عنه، والذي

كان يذهب إليه: أنّ الله عزّ وجلّ واحد لا من عدّة»^(٤٣).

نشاهد أمام أعيننا أنّ أحمد بن حنبل يبدأ عقائده، لا بعقيدة قرآنيّة، ولا نبويّة،

بل إنما يبدأها بعقيدة علويّة.

وأولّ ابن أبي الخير العمراني^(٥٥٨هـ)، شيخ الشافعيّة باليمن، بهذه العبارة

العلويّة آيتين قرآنيّتين^(٤٤).

وصرّح مفسّر شافعيّ أشعريّ بأنّ «أهل التوحيد وأصحاب العقول من أهل

الأصول يقولون كلّهم بهذه العبارة»^(٤٥).

٥- التوسُّط فيه

تُجمَعُ المصادرُ على أنّ أوّل مَنْ نادى بـ «نفي الصفات» في تأريخ الإسلام هو:

٣٤٤ الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢. السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ

الجَعْدُ بْنُ ذَرِّهِمٍ^(٤٦)؛ لَكِنْ:

نادى إمامُ الكلام ﷺ قبله بأعوام: «كمالُ توحيدِهِ الإخلاصُ له، وكمالُ الإخلاص له نفيُ الصفات عنه»؛

الظاهرُ أنَّ علياً والجعدَ نادياً بأمرٍ واحد، والواقعُ أنَّ الجعدَ نادى بالغلوِّ في التوحيد، وعليٌّ نادى بالتوسط فيه؛ الجعدُ ضحَّى بالقرآن من أجل التوحيد؛ نادى بأعلى صوته: «لَمْ يَتَّخِذِ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً، وَلَا مُوسَى كَلِيماً»^(٤٧).
القَسْرِيُّ ضحَّى بالجعد من أجل القرآن، جمهورُ الأمة الإسلامية أيضاً ضحَّوا بمن ضحَّى بالقرآن.

إمامُ الكلام ﷺ ما ضحَّى، لا بالقرآن، ولا بالتوحيد؛ دافع عن القرآن وعن التوحيد أشدَّ دفاع؛ النتيجة: الأمة الإسلامية ما ضحَّت، لا بالقرآن، ولا بالتوحيد؛ دافعت عن القرآن وعن التوحيد أشدَّ دفاع.

هذا هو التوسط الكلامي - الإمامي - الإسلامي: قبولُ جميع ما بين الدفتين، وتنزيهُ الله عن أيِّ توهم؛ تفسيرُهُ أنَّ اللَّهَ اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً، وكَلَّمَ مُوسَى تَكْلِيماً، واستوى على العرش، و...، لكن لا كما نصفه ونتوهمه.

فمرادُ الجعد من «نفي الصفات» نفي ما جاء في القرآن، ومرادُ عليٍّ منه نفي ما تُدرِّكه أوهامنا من القرآن.

الأمة الإسلامية أيدت وأكدت التوحيد العلويَّ المتوسط، ورفضت ولفظت التوحيد الجعديَّ العالي الغالي.

نسأل: بمن تأثر الجعدُ الموحدُ في توحيدِهِ المُفْرِط؟ بعضُ المصادر ادَّعت له جذراً يهودياً^(٤٨). وهذا مُحال؛

«إنه أراد أن يُنكرَ الفكرة اليهوديةَ المُجَسِّمةَ القائلة بأنَّ اللَّهَ تجلَّى لموسى تجلياً جسمانياً، وكَلَّمَهُ كلاماً مادياً»^(٤٩).

فكيف يكون اليهودُ معارضين للقرآن في قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾^(٥٠) وهم أوَّلُ الدُّعاة إليه؟

إنما تأثر الجعدُ بقول وهب بن منبّه: «يا جعدُ، لو لم يُخبرنا اللَّهُ في كتابه أنَّ له يداً وعيناً ووجهاً لَمَّا قلنا ذلك»^(٥١).

● الشيخ حب الله النجفي

فوق ما لم يتوقع ابن منبه وقوعه أبداً. صاح الجعد: القرآن «مخلوق»، لا «كلام الله»؛ لأنه ينافي التوحيد!!

مقاتل، في المقابل، وفي الوقت نفسه، سلم بكل ما جاء في القرآن وفي غيره، ففسر القرآن بغير القرآن!!

إفراط الجعد في التوحيد أدى به إلى التعطيل، وإفراط مقاتل في التسليم أدى به إلى التجسيم.

سبب ارتكاب هذين العلمين العظيمين هذين الخطأين الجسيمين بعدهما عن أئمتنا، الذين نادوا بالتوسط؛

أول من نادى به هو إمام الكلام عليه السلام؛ قال: «ليست له صفة تُقال، ولا حدُّ تُضرب له فيه الأمثال»^(٥١).

هذا هو التفسير الدقيق لنفي الصفات العلوي. والتفسير الدقيق لهذا التفسير العلوي هو تفسير الأشعري؛

قال في مطلع كتابه «الإبانة»: «ليست له صورة تُقال، ولا حدُّ يُضرب له مثال». فسر الصفة بالصورة تفسيراً دقيقاً.

وفسر قول علي «تُقال» ب «تُقال»؛ فالصورة مُحالٌ أن تتألفها «الأذهان»؛ أن تُقال وتُحكى. تفسير في غاية الدقة.

أبو الحسن الأشعري وجمهور الأمة الإسلامية اعتنقوا هذا التوحيد المتوسط العلوي؛ ما أفرطوا ولا فرطوا.

لعل أول من اعتنق هذا التوحيد هو الحسن البصري؛ سئل: هل تصف ربك؟ فأجاب: «نعم، (أصفه) بغير مثال»^(٥٢).

ونادى إمامنا الباقر، قبل أن ينادى الجعد ومقاتل، بسنن موثق: «إن ربي... كان ولم يزل حياً بلا كيف»^(٥٣).

هذا الموقف الباقر، الباهر، هو التوسط بعينه: إثبات لصفة «الحي» ونفي للكيف عنها: لا نفي، ولا تكييف.

اتخذت أئمتنا الإسلامية كلام الإمام الباقر «ضابطاً» في جميع الصفات الواردة في القرآن والسنة النبوية:

سُئِلَ أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «يَنْزِلُ اللَّهُ...»؟ فَقَالَ: «يَنْزِلُ بِلَا كَيْفٍ»^(٥٤).
قَالَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، بِسَنَدٍ صَحَّحَهُ الْأَلْبَانِيُّ: «الْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالْإِسْتَوَاءُ مِنْهُ
غَيْرُ مَجْهُولٍ»^(٥٥).

قَالَ الْأَشْعَرِيُّ: «جَمَلَةٌ مَا عَلَيْهِ أَهْلُ الْحَدِيثِ وَالسُّنَّةِ... أَنْ لَهُ يَدَيْنِ بِلَا كَيْفٍ... وَأَنْ
لَهُ عَيْنَيْنِ بِلَا كَيْفٍ»^(٥٦).

قَالَ الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ: «سُئِلَ الْأَوْزَاعِيُّ وَمَالِكٌ وَسُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ وَاللِّيثُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ
هَذِهِ الْأَحَادِيثِ الَّتِي جَاءَتْ فِي التَّشْبِيهِ؛ فَقَالُوا: أَمَرُّوْهَا كَمَا جَاءَتْ بِلَا كَيْفِيَّةٍ»^(٥٧). لَا
نَفْيَ كُنْفِي الْمَعْطَلَّةِ، وَلَا تَكْيِيفَ كَتَكْيِيفِ الْمَشْبُوهَةِ؛ تَوْسُطٌ.

قَالَ التِّرْمِذِيُّ: «وَقَدْ رَوَى عَنْ النَّبِيِّ ﷺ رَوَايَاتٌ كَثِيرَةٌ... أَنَّ النَّاسَ يَرَوْنَ رَبَّهُمْ،
وَذَكَرُ الْقَدَمِ وَمَا أَشَبَّهُ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ. وَالْمَذْهَبُ فِي هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنَ الْأَئِمَّةِ، مِثْلُ:
سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وَمَالِكِ بْنِ أَنَسٍ وَابْنِ الْمُبَارَكِ وَابْنِ عُيَيْنَةَ وَوَكَيْعٍ وَغَيْرِهِمْ، أَنَّهُمْ رَوَوْا هَذِهِ
الْأَشْيَاءَ، ثُمَّ قَالُوا: تُرَوَّى هَذِهِ الْأَحَادِيثُ، وَنُؤْمِنُ بِهَا، وَلَا يُقَالُ: كَيْفٌ؟

وَهَذَا الَّذِي اخْتَارَهُ أَهْلُ الْحَدِيثِ أَنْ تُرَوَّى هَذِهِ الْأَشْيَاءُ كَمَا جَاءَتْ، وَيُؤْمَنُ بِهَا،
وَلَا تُفَسَّرُ، وَلَا تُتَوَهَّمُ، وَلَا يُقَالُ: كَيْفٌ؟ وَهَذَا أَمْرُ أَهْلِ الْعِلْمِ الَّذِي اخْتَارُوهُ وَذَهَبُوا
إِلَيْهِ»^(٥٨). اخْتَارُوا التَّوَسُّطَ فِي التَّوْحِيدِ؛ لَا الْإِفْرَاطَ، وَلَا التَّفْرِيطَ.

لَكِنَّ التِّيَّارَ الْمُفْرِطَ فِي التَّوْحِيدِ مَا تَوَقَّفَ، بَلِ اسْتَمَرَّ فِي خِرَاسَانٍ، عَلَى يَدَيِ
جَهْمِ بْنِ صَفْوَانَ؛ قَالَ: «إِنَّ الْبَارِيَّ لَا يُقَالُ: إِنَّهُ شَيْءٌ»، لِمَنْ؟ «لَأَنَّ الشَّيْءَ - عِنْدَهُ - هُوَ
الْمَخْلُوقُ الَّذِي لَهُ مِثْلٌ»^(٥٩).

إِنْ اسْتُخْدِمَ لَفْظُ «الشَّيْءِ» فِي الْمَعْنَى الْجَهْمِيَّةِ فَلَا بُدَّ مِنْ قَبُولِ الْإِعْتِقَادِ الْجَهْمِيِّ؛
وَلَا مَشَاحَّةَ فِي الْإِصْطِلَاحِ؛ لَكِنَّ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ
اللَّهُ﴾، فَعَبَّرَ عَنِ اللَّهِ بِأَنَّهُ «شَيْءٌ». وَهَذَا مَعْنَاهُ أَنَّ جَهْمًا ضَحَّى بِالْقُرْآنِ مِنْ أَجْلِ الْحِفَافِ
عَلَى التَّوْحِيدِ، اسْتَمَرَّارًا لَخَطِّ الْجَعْدِ بْنِ دِرْهَمٍ؛ الْغُلُوفُ وَالْإِفْرَاطُ فِي التَّوْحِيدِ.

فَبَرَزَ صَادِقُنَا ﷺ لِيُعْلِنَ أَنَّ اللَّهَ «شَيْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْيَاءِ»، وَلِيَعْقِبَ فَوْرًا: «ارْجِعْ
بِقَوْلِي: «شَيْءٌ» إِلَى إِثْبَاتِهِ»^(٦٠).

الْمَقْطَعُ الْأَوَّلُ مِنَ الْكَلَامِ دِفَاعٌ عَنِ الْقُرْآنِ، وَالْمَقْطَعُ الثَّانِي دِفَاعٌ عَنِ التَّوْحِيدِ؛
دَفَعَ الْإِمَامُ عَنْهُمَا مَعًا؛ النَتِيجَةُ: قَالَ إِمَامُ الْأَشَاعِرَةِ: «قَالَ الْمُسْلِمُونَ كُلُّهُمْ: إِنَّ الْبَارِيَّ

• الشيخ حب الله النجفي

شيءٌ لا كالأشياء»^(٦١)، دافعوا عن القرآن والتوحيد في آنٍ واحد؛
صرَّح مؤرِّخ المعتزلة الأول بأنَّ «المعتزلة مُجمِعةٌ على أنَّ الله - جلَّ ذِكْرُه - شيءٌ لا
كالأشياء»^(٦٢).

قال أبو حنيفة: «هو شيءٌ لا كالأشياء، ومعنى «الشيء» إثباته»^(٦٣)، موافقاً بل
مطابقاً لإمامنا مطابقةً تامَّةً.

قال رأسُ المائريديَّة: «معنى قولنا: «شيءٌ لا كالأشياء» هو إسقاطُ مائيَّة
الأشياء»^(٦٤).

صرَّح أوَّلُ الشارحين لصحيح مُسلم بأنَّ «أهلَ السُّنة يقولون: الباريُّ سبحانه
وتعالى شيءٌ لا كالأشياء»^(٦٥).

لكنَّ جاء في رسالة «الردَّ على الزنادقة والجهميَّة»: «قال أحمد: وقلنا: هو شيءٌ،
فقالوا: هو شيءٌ لا كالأشياء، فقلنا: إنَّ الشيءَ الذي لا كالأشياء قد عرَّفَ أهلُ
العقل أنه «لا شيء»، فعند ذلك تبَيَّن للناس أنهم لا يؤمنون بشيءٍ»^(٦٦).

ظاهرُ هذا الكلام هو أنَّ أحمدَ يرى أنَّ الله «شيءٌ كالأشياء»، وبما أنَّ
الكافَ للتشبيه فهو إمامُ المشيئة.

لكنَّ هذه نتيجةٌ خاطئةٌ ١٠٠٪؛ فأحمدَ يرى الله «كالأشياء» في كونه شيئاً
فقط، وهذا ما يراه أنتمُنَّا أيضاً.

أحمدُ لم يفهم عبارة «لا كالأشياء»، ولم يَعْلَمْ بأنها إنما صدرت عن الإمام
الصادق، لا عن جهم بن صفوان.

الباريُّ سبحانه وتعالى شيءٌ «كالأشياء» في الشئيَّة، «لا كالأشياء» في ما وراء
الشئيَّة. فلا خلافَ في البين.

أعلنَ إمامنا عليه السلامُ التوسُّطَ في التوحيد بقلمه الشريف، بسندٍ صحيح: «لا نفْيَ ولا
تشبيه»،

عقبَ إمامنا قائلاً: «فَتَعَالَى اللهُ الَّذِي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ
الْبَصِيرُ﴾»^(٦٧).

بهذا الكلام نبه الإمامُ أُمَّةَ الإسلام على أنَّ التوسُّطَ في التوحيد قد جاء في
القرآن المجيد.

• تأثير توحيد أئمة الفرقة الإمامية في سائر الفرق الإسلامية / القسم الأول

تَبَهَّتْ الأُمَّةُ الإسلاميَّةُ، «مثل: سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، ومالك بن أنس، والزُّهْرِيُّ، والأوزاعي، وشُعْبَةُ؛

ثُمَّ...يحيى بن سعيد، وحمَّاد بن زيد، وحمَّاد بن سَلَمَةَ، وعبد الله بن المبارك، والفضيل بن عياض، وسُفْيَانُ بن عُيَيْنَةَ؛

ثُمَّ... محمد بن إدريس الشافعي، وعبد الرحمن بن مهدي، ووَكَيْع...، وابن نمير، وأبي نُعَيْم، والحسن بن الربيع؛

ثُمَّ...أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهوَيْه، وأبي مسعود الرازي، وأبي حاتم الرازي، و...محمد بن عاصم، وأُسَيْد بن عاصم، وعبد الله بن محمد بن النُّعْمَان، ومحمد بن النُّعْمَان، والنُّعْمَان بن عبد السلام؛

ثُمَّ...أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن حمزة، وأبي القاسم الطُّبْرَانِي، و...عبد الله بن محمد بن جعفر أبي الشيخ...؛

ثُمَّ بَقِيَّةُ الوقت أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد... ابن مُنَدَّةَ الحافظ رحمته الله... فاجتمع هؤلاء كلُّهم على... غير تشبيهه... ولا تعطيل... ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾...

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ يَنْفِي كُلَّ تشبيه، ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ يَنْفِي كُلَّ تعطيل؛ فهذا مذهب أهل السُّنَّة والجماعة^(٦٨).

قال أبو حنيفة: «أَفَرَطُ جَهْمٍ فِي نَفْيِ التشبيه حتى قال: إنه سبحانه وتعالى ليس بشيء، وأفَرَطُ مقاتِلٌ حَتَّى جَعَلَهُ مِثْلَ خَلْقِهِ»^(٦٩).

وأَفَرَطُ أبو حنيفة نفسه فِي مُقَاتِلٍ حَتَّى جَعَلَهُ مُشَبَّهًا، وقد صرَّح مُقاتِلٌ بأنَّه سبحانه وتعالى «لا يُشَبَّهُ غَيْرُهُ، ولا يُشَبَّهُهُ غَيْرُهُ»^(٧٠).

قال الطُّحاوي: «ذَكَرُ بيان اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، على مذهب... أبي حنيفة... وأبي يوسف... و... الشيباني...»:

١. مَنْ لَمْ يَتَوَقَّ النَفْيَ والتشبيه زَلَّ، ولم يُصِيبِ التنزيه...

٢. دِينَ اللّٰهُ فِي الأرض والسماواتِ واحدٌ، وهو دِينُ الإسلام...، وهو بين الغلوِّ والتقصير، وبين التشبيه والتعطيل^(٧١).

قال شارح البخاري: «وَأَمَّا أَهْلُ السُّنَّة ففَسَّرُوا «التوحيد» ب: نَفْيِ التشبيه

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٤٩

• الشيخ حب الله النجفي

والتعطيل»^(٧٢). قالوا: التوحيد هو التوسط.

قال شارح الطحاوية: «النفي والتشبيه مرضان من أمراض القلوب؛ فإن أمراض القلوب نوعان: مرض شبهة؛ ومرض شهوة، وكلاهما مذكور في القرآن... ومرض الشبهة لا شفاء له إن لم يتداركه الله برحمته»^(٧٣).

هذا عن سلف أهل السنة، أما خلف أهل السنة ف: سلفية، وأشاعرة، وماتريدية. أما السلفية فأمرهم واضح؛ حيث لا رأي لهم إلا رأي السلف، وقد سلف؛ فما هو اختلافهم مع الخلف؟

أدق من أجاب هذا السؤال العضال في تأريخ الكلام هو محمد زاهد الكوثري. نقرأ: «والحاصل أن:

التفويض مع التنزيه مذهب جمهور السلف؛ لانتفاء الضرورة في عهدهم، والتأويل مع التنزيه مذهب جمهور الخلف؛ حيث عن لهم ضرورة التأويل؛ لكثرة الساعين في الإضلال في زمنهم. وليس بين الفريقين خلاف حقيقي؛ لأن كليهما منزلة»^(٧٤)؛ لأن كليهما يناديان بصوت عال: لا نفي، ولا تشبيه.

وأما الأشاعرة فأولهم أبو الحسن الأشعري، وأدق من قرّر معتقده هو محمد زاهد الكوثري، قال: «له رأيان: أحدهما: عدم الخوض في الصفات، مع إثبات ما ثبت في الكتاب والسنة؛ بدون تشبيه ولا تمثيل،

والآخر: تأويل ما يجب تأويله، بما يوافق التنزيه؛ إذا عن ضرورة»^(٧٥). وكلا الرأيين تنزيه؛ لا نفي ولا تشبيه.

وأما الأشاعرة بعد الأشعري فمن الطبيعي أن يأخذوا برأيه الأخير: التأويل؛ دون تشبيه أو تعطيل.

حسبنا من تصريحاتهم ما سطره الفخر؛ فإنه غاية في الروعة والجمال، والعظمة والكمال، قال:

«١. نفي الإله تعطيل محض، وإثبات أكثر من إله واحد تشريك وتشبيه؛ وهما مذمومان،

والعدل هو إثبات الإله الواحد؛ وهو قول: «لا إله إلا الله».

٢. القول بأن الإله ليس بموجود ولا شيء تعطيل محض،

• تأثير توحيد أئمة الفرقة الإمامية في سائر الفرق الإسلامية / القسم الأول

والقول بأنه جسمٌ وجوهرٌ مركَّبٌ من الأعضاء ومختصٌّ بالمكان تشبيهٌ مَحْضٌ،
والعدْلُ إثباتُ إلهٍ موجودٍ متحقِّقٍ بشرط أن يكون منزهاً عن الجسميّة
والجوهرية والأعضاء والأجزاء والمكان.

٣. القول بأنَّ الإله غيرُ موصوفٍ بالصفات، من العلم والقدرة، تعطيلٌ مَحْضٌ،
والقول بأنَّ صفاته حادثةٌ متغيّرةٌ تشبيهٌ مَحْضٌ.
والعدْلُ هو إثباتُ أنَّ الإله عالمٌ قادرٌ حيٌّ مع الاعتراف بأنَّ صفاته ليست حادثةً،
ولا متغيّرةً»^(٧٦).

وأما الماثريديّة فأمرهم واضحٌ؛ إذ قلّدوا في الكلام أبا حنيفةً، وقد ذكرنا رأيه
ورأي أتباعه في المقام.
قال الماثريديّ: «وصف الله سبحانه وتعالى بالمدرّك من خلقه؛ للدلالة والعبارة؛
ف قيل: «عالمٌ» و«قادرٌ» ونحو ذلك؛ إذ:

في الإمساك عن ذلك تعطيلٌ، وفي تحقيق المعنى الموجود في خلقه تشبيهٌ؛ ف:
وُصِلَ به «لا كالعلماء» ونحوه؛ ليُجعلَ نفي التشبيه ضمنَ الإثبات»^(٧٧).
من مصاديق التوسُّط موقفُ أئمّتنا من القرآن: «ليس بخالقٍ، ولا مخلوقٍ»؛ لا
إفراطاً، ولا تفريطاً.
صرّح ابنُ تيميّةً بأنه «قد استفاض عن جعفر الصادق أنه سُئل عن القرآن: أخالقٌ
هو أم مخلوقٌ؟

فقال: «ليس بخالقٍ ولا مخلوقٍ، ولكنّه كلامُ الله».
وهذا ممّا اقتدى به الإمامُ أحمدُ في المحنة؛ فإنَّ جعفرَ بنَ محمدٍ من «أئمة الدين»
باتِّفاقِ أهلِ السُّنة»^(٧٨).

بل صرّح أحمدُ نفسه: «قال لي (إسحاقُ بنُ إبراهيم): عمّنْ تحكي أنه ليس
بمخلوقٍ؟ قلتُ: عن جعفر بن محمد»^(٧٩).

اقتدى واهتدى أحمدُ بإمامنا، فاقتدى واهتدى به جمعٌ من علماء وعظماء الأئمة
«لا يُحصَوْنَ كثرةً»^(٨٠). مثلاً:

قال سفيانُ بنُ عيينةَ: «أدرکتُ مشايخنا، مُنْذُ سبعينَ سنةً...، يقولون: القرآنُ
كلامُ الله، وليس بمخلوقٍ»^(٨١).

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٥١

احتج البخاري، صاحب الصحيح، على أن القرآن «كلام الله، وليس بمخلوق» بكلام الإمام الصادق؛ رواه عن «معاوية بن عمار» الدهني الشيعي الإمامي، الذي جهله الدكتور سامي النشار، فظنّه «معاوية بن عمرو»^(٨٢).

قال الدارمي: «وأما دعواك، أيها المعارض، أن لم يسبق من السلف في القرآن قول ولا خوض أنه غير مخلوق فسنقص عليك... عنهم ما يكذب دعواك، وسنحكيه لك عن قوم منهم أعلى وأعلم ممن حكيت عنهم مذهبك...»

حدثنا علي بن المديني، حدثنا موسى بن داود، حدثنا معبد قال: حدثنا علي، وهو ابن راشد، عن معاوية بن عمار قال: قيل لجعفر بن محمد: القرآن خالق أو مخلوق؟ قال: ليس بخالق، ولا مخلوق، ولكنه كلام الله^(٨٣).

احتج نفسه على إنكار القول بخلق القرآن، في كتاب آخر له، بهذا القول نفسه، بالسند نفسه^(٨٤).

احتج اللالكائي بكلام الإمام الصادق هذا، ثم بكلام آخر له، لم ينقله عنه أحد من محدثي الإمامية، وهو: «لو كان خالقاً لعُد، ولو كان مخلوقاً لنُفد». روى اللالكائي الكلامين الصادقين بتمام سنديهما^(٨٥).

رأس الأشاعرة اعتزل المعتزلة بعد ٤٠ عاماً؛ لم يقتداءً بابن حبل الذي اقتدى بإمامنا الصادق؛

يجيب الأشعري نفسه: «صحّت الرواية عن جعفر بن محمد أن القرآن لا خالق ولا مخلوق»^(٨٦).

هذا الموقف العظيم الخالد الرائد ما هو إلا تطبيق للقاعدة الكلامية الإمامية: «لا نفي ولا تشبيه»؛ كالتالي:

«لا نفي» لصفات الله ⇐ لا نفي لكلام الله ⇐ كلام الله ليس هو الله ⇐ القرآن ليس بخالق.

«لا تشبيه» لصفات الله ⇐ لا تشبيه لكلام الله ⇐ كلام الله ليس كالمخلوقات ⇐ القرآن ليس بمخلوق.

الأمّة الإسلامية تأثرت بالقاعدة الكلامية الإمامية: «لا نفي ولا تشبيه»،

ثم تأثرت بهذا التطبيق الإمامي الكلامي لهذه القاعدة الكلامية الإمامية،

• تأثير توحيد أئمة الفرقة الإمامية في سائر الفرق الإسلامية / القسم الأول

ثمّ في آخر مرحلة عمّمت هذا التطبيق الإمامي الكلامي على سائر صفات الله؛ فقالت: «كلامُ الله: ليس بخالقٍ، ولا مخلوقٍ» ← صفاتُ الله كلها لا هي هو، ولا هي غيره.

وهذا معناه أنّ الأُمَّةَ الإسلاميَّةَ قد ذهبَت في تقليدها لأئمَّتنا عليهم السلام إلى أبعد الحدود.

بل نَحتمل قوياً أنّ رأسَ الأشاعرة إنما استقى نظريَّةَ «الكلامِ النفساني» من كلام الإمام عليه السلام. تقريره:

الكلامُ: إمّا لفظيٌّ مركَّبٌ من الحروف والأصوات؛ وإمّا نفسيّ غيرُ مركَّبٍ من الحروف والأصوات؛

لكنَّ الحروف والأصوات مخلوقةٌ، ومُحالٌّ أن تكونَ غيرَ مخلوقةٍ؛ فالكلامُ اللفظيُّ المركَّبُ منها مخلوقٌ؛

لكن: «كلامُ الله... لا مخلوقٌ»؛ فهو غيرُ مركَّبٍ من الحروف والأصوات؛ فهو كلامٌ «نفسانيٌّ».

بل صرَّح الأشعريُّ باستتباطه أزلِّيَّةَ الإرادة أيضاً منه: «الدليلُ على قِدَمِ الكلام هو الدليلُ على قِدَمِ الإرادة»^(٨٧).

هذه الأسطرُ القليلة حوتُ نتائجَ وثمراتٍ رائعةً لامعةً جسيمةً جليلةً؛ مِنْ أهمَّها وأجلَّها:

١. أنّ البخاريَّ قد صرَّح مرَّتين باقتدائه واهتدائه بإمامنا الصادق؛ فروى ورأى كلامه محتجاً به.

إنَّ هذا الموقفَ العظيمَ الجسيمَ يكشفُ لنا حقيقةً من أعظمِ الحقائق، دقيقةً من أعظمِ الدقائق؛ هي أنّ «عدمَ رواية» البخاريَّ في صحيحه عن إمامنا الصادق ليس معناه «عدمُ الاحتجاج» بإمامنا، أبداً وبتاتاً.

٢. قولُ الأشعريِّ: «صحَّت الروايةُ عن جعفرِ بنِ محمدٍ أنّ...» يحملُ رسالةً واضحةً لائحةً لنا؛ ألا وهي أنّ الأشعريَّ يرى قولَ الإمام الصادقِ حجَّةً شرعيَّةً؛ منجَّزةً ومعدَّرةً؛ لكنَّ إنَّ «صحَّت الروايةُ عنه عليه السلام».

وهذا الرأيُ الأشعريُّ هو رأيُ علمائنا وعظمائنا نحن الإمامية في أقوال

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٥٣

• الشيخ حب الله النجفي

وأفعال أئمتنا جميعاً.

بل وهذا الرأي الأشعري هو رأي علماء وعظماء الإسلام جميعاً في أقوال وأفعال رسول الله ﷺ.

٣. أن الضابطة المشهورة بين أهل السنة في صفات الله عز وجل، وهي أنها «لا هي هو، ولا هي غيره»، إنما هي مستقاة ومستنبطة من قول إمامنا الصادق في القرآن: «لا خالق، ولا مخلوق».

وثيقتان تأريختان

من أعظم الوثائق الكاشفة للحقائق في تأريخ علم الكلام هي ما انفرد بنقلها مؤرخ معتزلي: «مناظرة ابن أبي داود لأحمد بن حنبل في حضرة المعتصم مشهورة، وإن اختلفت الرواية في كيفيتها. لكننا نذكر أصح ما قيل في ذلك، وكانت المناظرة في شهر رمضان سنة ٢٢٠هـ... قال ابن حنبل: ... (ثم احتج بحجتين شرعيتين):

١. قال الله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾.

٢. وهذا ابن عمك جعفر بن محمد - أظن أنه يعني الصادق - سئل عن القرآن فقال: لا خالق، ولا مخلوق»^(٨٨).

كلام ابن حنبل، في مجلس الخليفة، أمام عامة المسلمين، من الموافقين والمخالفين، صريح بـ:

١. تأثير كلام إمام الشيعة في كلام إمام إخوانهم السنة تأثيراً كلامياً لا حدود له.

٢. احتجاج ابن حنبل في محنته بالكتاب أولاً، وبـ «عترتي؛ أهل بيتي» ثانياً؛ تطبيقاً لحديث الثقلين.

كيف أجاب المعتزلة هذه الحجة الحنبليّة؟

أجاب الناطق الرسمي باسم المعتزلة بهذا الجواب: «أمّا هذا فلا نعرفه»^(٨٩).

هذا هو أروع جواب؛ إذ يكشف لنا أن سبب الأسباب لخلاف المعتزلة مع الأئمة والأمة هو: عدم المعرفة.

هذه حقيقة تاريخية - كلامية، من أعظم وأعظم الحقائق التاريخية - الكلامية،

في تاريخ الأمة الإسلامية:

المعتزلة إنما اعتزلوا الأئمة والأمة لقصور المعتزلة في فهم ودرك ومعرفة كلام الأئمة، وعدم قصور الأمة. ونحن نعلم بأن «الناس أعداء ما جهلوا». فالمعتزلة إنما عادت الأئمة والأمة لجهلها وعدم معرفتها بكلامهم.

من أعظم الوثائق الكاشفة للحقائق في تاريخ علم الكلام هي ما انفرد بنقلها مؤرخ معتزلي: «إن واصل بن عطاء نزل على إبراهيم بن يحيى... فقال جعفر بن محمد: قوموا بنا إليه، فجاءه والقوم عنده، فقال: أما بعد... إنك يا واصل أتيت بأمر تُفرق به الكلمة، وتطعن به على الأئمة، وأنا أدعوك إلى التوبة»^(٩٠).

هذا الكلام، الصادر عن الإمام عليه السلام، كالصريح بأن كلمة الأمة كانت مجمعة على اتباع الأئمة.

هذا الكلام، الصادر عن الإمام عليه السلام، كالصريح بأن الأئمة والأمة كانوا سائرين على الصراط المستقيم.

خرج عن هذا الصراط المستقيم: الخوارج بطعنهم في إمام الأمة علي؛ والمعتزلة بطعنهم في إمام الأمة جعفر: «وإنك يا جعفر واني الهمة؛ شغلك هم الدنيا، فأصبحت بها كلفاً...»^(٩١). هذا هو ما خاطب به واصل إمام الأمة.

٦- الاستدلال عليه

أثبتنا علموا أمّتنا الاستدلال على التوحيد بأسهل المعاني وأسلس الألفاظ؛ صرح الدكتور النشار: «قد تركت لنا مناقشات كثيرة بين الإمام جعفر الصادق وبين كثيرين من المائوية»^(٩٢).

قال فخر الأمة: «رُوي أن بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر بن محمد الصادق، فقال جعفر: ما حرفتك؟ فقال: التجارة؛ فقال: هل ركبت البحر؟ قال: نعم، قال: هل رأيت أهواله؟ قال: نعم؛ هاجت في بعض الأيام رياح هائلة، فكسرت السفن، وغرقت الملاحين، فتعلقت أنا ببعض ألواح السفينة، ثم ذهب ذلك اللوح عني، فوجدت نفسي في تلاطم الأمواج، حتى اندفعت إلى الساحل، فقال جعفر: ماذا كان اعتمادك

● الشيخ حب الله النجفي

مِنْ قَبْلُ عَلَى السَّفِينَةِ وَالْمَلَّاحِ، وَعَلَى اللَّوْحِ، فَلَمَّا ذَهَبَتْ هَذِهِ الْأَشْيَاءُ عَنْكَ هَلْ أَسْلَمْتَ [نَفْسَكَ] لِلْهَلَاكِ أَمْ كُنْتَ تَرْجُو النُّجَاةَ؟ قَالَ: بَلْ كُنْتُ أَرْجُو النُّجَاةَ؛ قَالَ: مِمَّنْ تَرْجُوهَا؟ فَسَكَتَ، فَقَالَ جَعْفَرٌ: إِنَّ إِلَهَكَ هُوَ الَّذِي لَكُنْتَ تَرْجُوهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، وَنَجَّاكَ مِنَ الْغَرَقِ، وَأَوْصَلَكَ إِلَى السَّلَامَةِ»^(٩٣).

هكذا كان موقفُ أئمتنا أمامَ الزنادقة؛ الاستدلالُ لا الاستفزازُ، الفكرُ لا الفتكُ.

وفي المقابل موقفُ واصل: «أما لهذا الأعمى الملحد المشنّف، المُكَنَّى بأبي مُعَاذٍ، مَنْ يَقْتُلُهُ؟! أما واللهِ لولا أَنَّ الْغِيلَةَ سَجِيَّةٌ مِنْ سَجَايَا الْغَالِيَةِ لَبَعَثْتُ إِلَيْهِ مَنْ يَبْعُجُ بَطْنَهُ عَلَى مَضْجَعِهِ، وَيَقْتُلُهُ فِي جَوْفِ مَنْزِلِهِ وَفِي يَوْمِ حَفْلِهِ»^(٩٤). ما هي نتيجة موقفِ واصل؟ يُدْعِنُ وَيَعْتَرِفُ الْمَعْتَزِلُ بِأَنْفُسِهِمْ بِثَمَرَةِ هَذَا الْاسْتَفْزَازِ وَالتَّهْدِيدِ بِالْفَتَكِ: «فَلَمَّا تَبَرَّأَ مِنْهُ هَجَاهُ، فَقَالَ:

مَا لِي أَشَايِعُ غَزَالًا لَهُ عُنُقٌ كَنَقْنَقِ الدَّوِّ إِنْ وَلَّى وَإِنْ مَثَلَا؟
عُنُقَ الزَّرَافَةِ؛ مَا بَالِي وَبِالْكُمُ تُكْفِرُونَ رَجَالًا كَفَرُوا رَجُلًا؟»^(٩٥)

وما هي ثَمَرَةُ وَحْصِيْلَةُ مَوْقِفِ أئمتنا، الْفَكْرِيّ، الْاسْتِدْلَالِيّ؟ صرّحَ فخرُ الأُمّةِ: «فَأَسْلَمَ الرَّجُلُ عَلَى يَدِهِ»^(٩٦).

أئمتنا علّموا أئمتنا أن تقفَ أمامَ الزنادقة الملاحدة موقفًا علميًا، فكريًا، استدلاليًا، لا قمعياً أو استفزازيًا.

أَوَّلُ مَنْ تَعَلَّمَ هَذَا الدَّرْسَ الْإِمَامِيَّ - الْكَلَامِيَّ هُوَ زَنْدِيقُ أَسْلَمَ: هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ؛

كَانَ «مِنْ غُلَمَانِ أَبِي شَاكِرٍ، وَأَبُو شَاكِرٍ زَنْدِيقٌ»^(٩٧)، فَصَنَّفَ هِشَامُ بَعْدَ إِسْلَامِهِ كِتَابَيْنِ فِي الرَّدِّ عَلَيْهِمْ^(٩٨).

صرّحَ الْأَسْتَاذُ النَّشَّارُ: «قَدْ تُرِكَتْ لَنَا مَنَاقِشَاتٌ كَثِيرَةٌ بَيْنَ الْإِمَامِ جَعْفَرِ الصَّادِقِ وَبَيْنَ كَثِيرِينَ مِنَ الْمَانَوِيَّةِ»^(٩٩)؛ لَكِنْ: سَوَالٌ عُضَالٌ يَطْرَحُ نَفْسَهُ، بِجِدَّةٍ وَشِدَّةٍ بِالْغَتَيْنِ: أَيْنَ هِيَ هَذِهِ الْمَنَاقِشَاتُ الْخَالِدَةُ الرَّائِدَةُ فِي كُتُبِ أَهْلِ السُّنَّةِ؟ أَرُونَا وَدَلُّونَا، يَرْحَمُكُمُ اللَّهُ، وَلَوْ عَلَى مَنَاقِشَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ تِلْكَ الْمَنَاقِشَاتِ الْكَثِيرَةِ الصَّادِقَةِ لَصَادِقَتَنَا.

• تأثير توحيد أئمة الفرقة الإمامية في سائر الفرق الإسلامية / القسم الأول

إمامنا الصادق، كما صرَّح المرحوم النشَّار، ناقش «كثيرين من المانويَّة»، سَمُّوا لنا ولو واحداً منهم.

لو بحثنا كُتُبَ علماء وعظماء أهل السُّنة لما وجدنا ذكراً، أبداً وبتاتاً، لهذه المناقشات، إلا إشارة «غيبية»؛

سَطَرَ شخصٌ من أعلم وعظم علماء أهل السُّنة في وصف حال «الجعد بن درهم» ما يلي:

«وللجعد أخبار كثيرة في الزندقة؛ منها أنه جعل في قارورة ثراباً وماءً، فاستحال دوداً وهوامٌ، فقال: أنا خلقتُ هذا؛ لأنِّي كنتُ سببَ كونه، فبلغ ذلك جعفر بن محمَّد، فقال: ليقل: كم هو؟ وكم الذُّكرانُ منه والإناثُ؟ إن كان خلقه، وليأمر الذي يسعى إلى هذا الوجه أن يرجع إلى غيره، فبلغه ذلك، فرجع»^(١٠٠).

هذا ما سطره الحافظ الكبير النحريرُ ابنُ حجر العسقلاني، صاحبُ المؤلفات الفخمة والمصنَّفات الضخمة؛

نقولُ معلقين عليه: قبل كلِّ شيءٍ، نشكره على ذكره وتذكيره أهل السُّنة بأنَّ إمامنا الصادق هو الذي كان في واجهة مواجهة الزنادقة والملاحدة، وكان يدحضُ شُبُهاتهم بمعجزة بيانه؛ فهو هو الذي دافع عن الله أمام المشكِّكين في وجود الله، وهو هو الذي حفظ المجتمع الإسلامي من الضلال وعقيدته من الزوال.

شُكراً جزيلاً وثناءً جميلاً لسيِّدنا وإمامنا الصادق على ما قدَّم، ولحافظنا ابن حجر على ما دُكرنا ودُكر أئمَّتنا به.

ثمَّ نقول: هل كان الجعدُ بنُ درهمٍ «زنديقاً» حقاً؟ أبداً وبتاتاً، بل بالعكس تماماً، كان غالباً في التوحيد!!

لقد مرَّ علينا سابقاً، عندما بحثنا تأثير أئمَّتنا في «التوسُّط» في التوحيد، أنَّ الجعدَ هو أوَّلُ مَنْ غلَا في التوحيد.

إنه ضحَى بالتزليل من أجل الحفاظ على التوحيد؛ فكيف يرى نفسه خالقاً، ويشكِّك في كون الله خالقاً؟!

هذه أعظمُ زلَّةٍ وقع فيها أعظمُ أعظم وأكبرُ أكابر أهل السُّنة؛ وهي إن دَلَّت على شيءٍ فإنما تدلُّ على أنَّ مناقشات إمامنا الصادق، الخالدة، الرائدة، العظيمة،

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٥٧

الجسيمة، الحاسمة، الحازمة، مع المأنوية، في توحيد الله، لم يعتن بها أهل السنة الاعتناء الكافي، بل وحتى الاعتناء اللازم؛ بحيث لم يعلم حافظهم اسم الذين نوقشوا!!

في المقابل، نرى علماءنا وعظماءنا قد اعتنوا أكبر اعتناء واهتموا أعظم اهتمام بهذه المناقشات التوحيدية^(١٠١)؛ فلولاً لعلمائنا وعظماؤنا لصاعت وانمحت واندرست تلك المناقشات، فلم تبقى منها إلا هذه الإشارة الـ «غيبية».

لذلك فإننا ندعو إخواننا، بل أنفسنا، أهل السنة، إلى الانتهال من هذا المعين الصافي للإمام الصادق.

التنزيه المكاني

سؤال يطرح نفسه، بجدّة وشِدّة بالغتين: أين الله؟

سطر الإسفراييني (٤٧١هـ): «لا يجوزُ عليه الكيفية... والأينية... وقد جاء فيه عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه أشفى البيان، حين قيل له: أين الله؟ فقال: إن الذي أين الأين لا يُقال له: أين؟...»^(١٠٢).

تلا الإسفراييني الشهرستاني (٤٧٩ - ٥٤٨هـ)، فسطر: «لا يجوزُ التشبيه بالصفات التي يشترك فيها الخلق...؛ لأنّ علياً عليه السلام كان يقول في توحيده: ...الذي أين الأين لا يُقال له: أين؟»^(١٠٣).

تلاههما الفخر الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦هـ)، فسطر: «قيل لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه: هل رأيت ربك؟ فقال: لا أعبدُ رباً لم أره، فقيل له: كيف رأيته؟ فقال: ما رأيته العيون بمشاهدة العيان، ولكن رأته القلوب بحقائق العرفان، فقيل له: صف ربك، فقال: إن ربي لطيف الرحمة، كبير الكبرياء، جليل الجلالة، قبل كل شيء وليس له قبل، وبعد كل شيء وليس له بعد، ظاهر لا يتأويل المباشرة، باطن لا بالمباعدة، سميع بلا آلة، بصير بلا حدقة، لا تحدّه الصفات، ولا تأخذه السنات، القدم وجوده، والأبد أزليته، الذي أين الأين لا يُقال له: أين؟...»^(١٠٤).

نقل الفخر كلام الإمام عليه السلام بطوله، مُعلناً اقتداءً واهتداءً بجميع مطالبه، دون أي استثناء، أبداً وبتاتاً.

ما اكتفى فخر الأمة الإسلامية بنقله مرة واحدة، بل وسطر مرة أخرى أروع ما يُمكن أن يُسطر: «المجسم لا يُمكنه أن يعقل كونه سبحانه وتعالى مُبايناً للعالم إلاّ بالحيز والجهة... الذي يقوله المجسم من عمل الوهم والخيال... ويظهر منه... أن الحق أنه سبحانه وتعالى مُباين للعالم لا بسبب الحيز والجهة... ولهذا قال الإمام الأجلّ عليّ بن أبي طالب (عليه السلام): الذي أين الأين لا يُقال له: أين؟ والذي كيف كيف لا يُقال له: كيف؟»^(١٠٥).

كان على هذا التأثير بعليّ والتمسك بكلام عليّ الأمة الإسلامية؛ شيعةً وسُنّةً، إلى أن سطر ابنُ تيمية: «إنما غايثكم أن تتمسكوا بأثر مكدوب، كما تذكرونه عن عليّ أنه قال: الذي أين الأين لا يُقال له: أين؟ وهذا من الكذب على عليّ باتفاق أهل العلم»^(١٠٦). فلو كان يراه كلام عليّ حقاً لتأثر وتمسك به، كسائر العلماء العظماء. لكنّه يدّعي أن أهل العلم «كلهم» متفقون على أن تعبير «الذي أين الأين لا يُقال له: أين؟» ليس بعليّ؛

فهو يدّعي أن الإسفراييني والشهرستاني والفخر الرازي، علماء وعظماء الأمة الإسلامية، ليسوا من «أهل العلم»!!

وهناك موقف علويّ عمليّ حاسم صارم أمام من وصف الله عزّ وجلّ بأنه «احتجب بسبع».

هذا الموقف الخالد، الرائد، ورد في كتب الفريقين، بطريقتين عند كلّ من الفريقين^(١٠٧). تأثر بهذا الموقف:

الخوارج: طبعي أن يتأثروا به؛ فهم علويون في كلّ شيء إلاّ في التحكيم؛ لذا نقله مفسرهم بصورتين^(١٠٨).

المعتزلة: قال القاضي عبد الجبار: «والمروي عن عليّ (عليه السلام) أنه سمع رجلاً يحلف: والذي احتجب بسبع سموات، فعلاه بالدرة، ثمّ سأله، فقال: أكفر بعد الإيمان؟ قال: أكفر عن يميني؟ قال: «لا... إنك حلفت بـ «غير الله»...»^(١٠٩).

الأشاعرة: أولّهم رأسهم، وله رأيان في المسألة:

الأول: إن «أهل الإسلام من حلفهم جميعاً: لا والذي احتجب بسبع سموات»^(١١٠).

الآخر والآخر: رأي أئمة المذهب الأشعريّ بعد الأشعريّ، وهو هذا الموقف

العلوي؛ رَوَّه بسندين ومتين^(١١١).

كانت الأمة الإسلامية؛ شيعية وسنية، متفقة مؤتلفة على الاقتداء والاهتداء بهذا الموقف العلوي، إلى أن جاء ابن تيمية، فنادى: «الجهمية لا تثبت له حُجْباً أصلاً؛ لأنه عندهم ليس «فوق العرش»، ويروون الأثر المكذوب عن علي أنه سمع قصباً يحلف: لا والذي احتجب بسبع سماوات... قال: ...حلفت بغير الله، فهذا لا يُعرف له إسناد...»^(١١٢).

يدعى ابن تيمية، بضرسٍ قاطع، أن هذا النص إنما هو أثر مكذوب عن علي، وهذه أعظم زلة وقع فيها؛ فقد:

سَطَرَ أوَثَقُ مَنْ سَطَرَ سيرة أمير المؤمنين عليه السلام: [١] حدَّثنا محمدٌ قال: حدَّثنا الحسنُ قال: حدَّثنا إبراهيمُ قال، [٢] وحدَّثني بشيرُ بنُ خيثمةَ المراديُّ قال: حدَّثنا عبدُ القدوس، عن أبي إسحاق، عن الحارث، عن علي عليه السلام أنه دخل السوق فقال: يا معشر اللّٰحامين، مَنْ نفخَ منكم في اللحم فليس منّا، فإذا هو برجلٍ مولىَ ظهره، فقال: كلا والذي احتجب بالسبع، فضربه علي... على ظهره، ثم قال: يا لحام، ومن الذي احتجب بالسبع؟ قال: ربُّ العالمين، يا أمير المؤمنين، فقال له: أخطأت؛ تكلتك أمك، إنَّ الله ليس بينه وبين خلقه حجاب؛ لأنه معهم أينما كانوا، فقال: ما كفارة ما قلت يا أمير المؤمنين؟ قال: أنْ تَعْلَمَ أنَّ اللهَ معك حيثُ كنتَ^(١١٣). هذا هو التنزيه المكاني.

نعم، السند فيه مجهول، لكنَّ المتنَّ موقفٌ تاريخي ثابتٌ عن علي؛ لاستبعاد صدور هكذا موقفٍ عن غيره.

ما اكتفت الأمة الإسلامية بكونها علوية، بل وخطت خطوة إلى الأمام في نفي المكان فأصبحت «جعفرية»:

قال القاضي الباقلاني (٣٣٨ - ٤٠٣ هـ): «مسألة: ويجب أن يُعلم أن كلَّ ما يدلُّ على الحدوث أو على سمة النقص فالربُّ سبحانه وتعالى يتقدَّسُ عنه؛ فمن ذلك: أنه سبحانه وتعالى متقدَّسٌ عن الاختصاص بالجهات، والاتِّصاف بصفات المُحدثات، وكذلك لا يوصف بالتحوُّل والانتقال، ولا القيام ولا القعود...؛ لقوله سبحانه وتعالى... وقال جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «مَنْ زَعَمَ أنَّ اللهَ في شيءٍ أو من شيءٍ أو على شيءٍ فقد أشرك؛ لأنه لو كان على شيءٍ لكان محمولاً، ولو كان في شيءٍ لكان

محصوراً، ولو كان من شيء لكان محدثاً»، والله يتعالى عن جميع ذلك»^(١١٤).
هذا النص، من أعظم شخصية كلامية عند الأشاعرة بعد الأشعري، يدل على اعتقاده بـ:

١. أن كلام الإمام عليه السلام دليل وحجة، كما أن كلام الله عز وجل دليل وحجة.
٢. أن إمامنا يُعبر عنه بـ «عليه السلام» كما أن نبينا يُعبر عنه بـ «عليه السلام»؛ هذا منتهى الإكرام والإعظام.
٣. أن الشريك، أخطر مسائل الكلام، إنما زمامه بيد الإمام؛ فمن سمّاه الإمام مشركاً فهو مشرك.

وجاء بعده المتكلم الأشعري، أبو القاسم القشيري (٣٧٦ - ٤٦٥هـ)، ليحتج وليستدل بنصين صادقين:

الأول: ما ذكرناه، نقله كما نقله الباقلاني، حرفاً حرفاً.
الثاني: تفسير إمامنا قوله عز وجل: «**ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى**» بأن «من توهم أنه بنفسه دنا جعل ثم مسافة؛ إنما التداني أنه كلما قرب منه بعد عن أنواع المعارف؛ إذ لا دنو ولا بُعد»^(١١٥).

بقيت الأمة الإسلامية؛ شيعة وسنة، متمسكة بقول إمامنا في نفي المكان عن الله أعواماً ودهوراً، إلى أن جاء ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ)، فقال: «هذا الكلام وأشباهه مما اتفق أهل المعرفة على أنه مكذوب على جعفر...

والكذب على جعفر كثير منتشر، والذي نقله العلماء الثقات عنه معروف؛ يخالف رواية المفتريين عليه»^(١١٦). هذا نص بأن ابن تيمية مسلمٌ مُصدقٌ بكل ما نقله العلماء الثقات عن إمامنا، في العقائد والأخلاق والأحكام. لكن ابن تيمية، بروحيته العصبية، يحكم بكل بساطة بالوضع والكذب على كلام للإمام، اتفق الفريقان على نقله.

رد على هذا الكلام علماء وعظماء الأشاعرة، وفي طليعتهم معاصره ابن جهل الكلابي (٦٧٠ - ٧٣٣هـ)؛ قال: «البرهان الأول: وهو المقتبس من ذي الحسب الزكي والنسب العلي، سيّد العلماء ووارث خير الأنبياء، جعفر الصادق رضي الله عنه، قال: «لو كان الله في شيء لكان محصوراً»؛ وتقرير هذه الدلالة أنه...»^(١١٧).

نُعِيدُ: بَقِيَتِ الْأُمَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ: شِيعَةً وَسُنَّةً، مَتَمَسِّكَةً بِقَوْلِ إِمَامِنَا فِي نَفْيِ الْمَكَانِ عَنِ اللَّهِ أَعْوَاماً وَدَهَوْرًا؛ لَكِنْ كَيْفَ نَفَتِ الْمَكَانَ عَنِ اللَّهِ وَقَدْ ثَلَّتْ قَوْلُهُ عَرَّ وَجَلَّ: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ سِتِّ مَرَّاتٍ فِي الْقُرْآنِ؟ إِنَّمَا نَفَتَهُ مُوَافَقَةً لِإِمَامِ الْكَلَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، الَّذِي نَبَّهَهَا عَلَى أَنَّ «اللَّهَ - تَعَالَى - خَلَقَ الْعَرْشَ إِظْهَارًا لِقُدْرَتِهِ، لَا مَكَانًا لِدَاثِهِ».

لَكِنَّ مَنْ أَعْجَبَ الْعَجَائِبَ، وَأَغْرَبَ الْغَرَائِبَ، غُرْبَةً نَسِبَةً هَذَا النَّصَّ الْخَالِدَ الرَّائِدَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ؛ فَقَدْ ذَكَرَ هَذَا النَّصَّ عَلَمَانِ مِنَ أَعْلَامِ التَّصَوُّفِ، وَكَأَنَّهُ مِنْ إِنْشَائِهِمَا نَفْسِيَّهِمَا؛

«قَالَ الْوَاسِطِيُّ: أَظْهَرَ الْعَرْشَ؛ إِظْهَارًا لِقُدْرَتِهِ، لَا مَكَانًا لِدَاثِهِ؛ إِذِ الْذَاتُ مَمْتَعٌ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ وَالْوُقُوفِ عَلَيْهِ»^(١١٨)،

«وَقَالَ ابْنُ عَطَاءٍ: ... خَلَقَ الْعَرْشَ؛ إِظْهَارًا لِقُدْرَتِهِ، لَا مَكَانًا لِدَاثِهِ»^(١١٩).

وَذَكَرَهُ تَقِيُّ الدِّينِ الْحِصْنِيُّ، فِي مُصَنَّفِيهِ، نَاسِبًا إِيَّاهُ إِلَى «أَهْلِ التَّحْقِيقِ»؛ قَالَ فِي كَلَامِ الْمَصَنِّفِينَ: «وَقَالَ أَهْلُ التَّحْقِيقِ: ذَكَرَ الْعَرْشَ؛ إِظْهَارًا لِقُدْرَتِهِ، لَا مَكَانًا لِدَاثِهِ»^(١٢٠).

فَالْأُمَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ، بَعْلَمَائِهَا وَعَظَمَائِهَا، لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ بِأَنَّ هَذَا النَّصَّ الْكَلَامِيَّ إِنَّمَا هُوَ إِمَامِيٌّ، إِلَى أَنْ نَبَّهَهَا مِنْ غَفْلَتِهَا رَجُلٌ «مِنْ أُنَمَّةِ الْأَصُولِ وَصُدُورِ الْإِسْلَامِ، بِإِجْمَاعِ أَهْلِ الْفَضْلِ وَالتَّحْصِيلِ»^(١٢١)، أَلَا وَهُوَ: الْفَارِقُ بَيْنَ الْفِرْقِ، أَبُو مَنْصُورٍ عَبْدُ الْقَاهِرِ بْنِ طَاهِرِ الْبَغْدَادِيِّ التَّمِيمِيِّ الْإِسْفَرَايِينِيِّ (٤٢٩هـ)؛ قَالَ: «اتَّفَقَ جُمْهُورُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ... عَلَى أَنَّهُ (سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى) لَا يَحْوِيهِ مَكَانٌ... وَقَدْ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إِنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - خَلَقَ الْعَرْشَ؛ إِظْهَارًا لِقُدْرَتِهِ، لَا مَكَانًا لِدَاثِهِ»^(١٢٢).

لَقَدْ أَفْشَى لَنَا هَذَا الْعَالِمُ الْعَظِيمُ سِرَّ اتِّفَاقِ «جُمْهُورِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ» عَلَى نَفْيِ الْمَكَانِ عَنِ اللَّهِ،

مَعَ أَنَّ الظَّاهَرَ بَدُوءًا مِنْ كَلَامِ اللَّهِ الْمَكْرَّرِ سِتِّ مَرَّاتٍ هُوَ إِثْبَاتُ الْمَكَانِ لِلَّهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

فَلَوْ كَانَتِ الْأُمَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ تَقُولُ: «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ»، وَلَمْ تَقْتَدِرْ وَتَهْتَدِرْ

بإمامنا، لكانت تُثبتُ المكانَ لله عزَّ وجلَّ.
هذه حقيقة رائعة ناصعة لامعة جامعة مانعة في تأريخ الكلام الإسلامي، نبهنا عليها عبدُ القاهر البغدادي.

هذا الرجلُ العظيم لم يكتَفِ بنقلِ هذا النصِّ العلويِّ العظيم، بل عقبه فوراً بنصِّ علويٍّ عظيمٍ آخر؛ قال: «وقال أيضاً: قد «كان ولا مكان». هذا النصُّ، خلافاً للنصِّ السابق، ذاعتُ وشاعتُ علويُّته بين الفريقين؛ لكن لم يذكر أحدٌ من علماء وعظماء الأمة الإسلامية قصَّةَ صدوره عن عليٍّ، إلا رجلٌ واحدٌ أيضاً، ألا وهو: «الأمير الزاهد، أبو الحسين ورَّام بن أبي فراس... من أولاد مالك بن الحارث الأشتر النخعي... عالمٌ فقيهٌ صالح»^(١٢٣)؛ قال: «رُوي عن ابنِ عباسٍ رضي الله عنه أنه حضر في مجلسِ عمر بن الخطاب يوماً، وعنده كعبُ الأخبار؛ إذ قال عمر: يا كعبُ، أحفظُ أنتَ للتوراة؟ فقال كعبُ: إني لأحفظُ منها كثيراً، فقال رجلٌ... في المجلس: يا أمير المؤمنين، سلّه: أين كان الله جلَّ جلاله قبل أن يخلق عرشه؟ (الجواب لا يوجد في القرآن)، فقال عمر: يا كعبُ، هل عندك من هذا علمٌ؟ فقال كعبُ: نعم... نجدُ في الأصل الحكيم أن الله... كان... قبل خلق العرش... على صخرة بيت المقدس في الهواء...، فالتفت عليٌّ إلى كعبٍ، فقال: «غلط أصحابك، وحرّفوا كتب الله، وفتحوا الفرية عليه. يا كعبُ، ويحك، إنّ الصخرة التي زعمت لا تحوي جلاله، ولا تسعُ عظمتَه، والهواء الذي ذكرت لا يحوزُ أقطاره...، وعزَّ الله وجلَّ أن يُقال: له مكانٌ يوماً إليه...، ولكن: كان ولا مكان؛ بحيث لا تبلغه الأذهان...».

فضحك عمر...، وقال: هذا هو الأمر، وهكذا يكون العلم...، لا عشتُ إلى زمانٍ لا أرى فيه أبا حسنٍ»^(١٢٤).

حدّثُ تأريخي - كلامي هامّ، ما سطره أحدٌ إلا ورَّام، لكن علوية تعبير «كان ولا مكان» سطره الفريقان^(١٢٥).

على أثر هذا الموقف الإمامي - الكلامي دخل مصطلح «كان ولا مكان» في قاموس الكلام والإسلام.

أوّل علماء وعظماء الأمة، الذي سجّل اعتناقه لهذا الاعتقاد الإمامي - الكلامي، هو الحسنُ البصري، بل:

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٦٣

أَوَّلُ علماء وعظماء الأمة، الذي عَقِبَ تعبير «كان ولا مكان» بتعبير «وهو الآن كما كان» هو الحسنُ البصري^(١٢٦).

نعم، التعبير بـ «وهو الآن كما كان» تعبيرٌ حَسَنٌ، لكنَّ الفكرةَ علويَّةً، طرَحَها عليٌّ بعدَّةَ أَلْفاظٍ، منها:

- قوله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - خَلَقَ الْعَرْشَ؛ إِظْهَاراً لِقُدْرَتِهِ، لَا مَكَاناً لِدَايَتِهِ».

- قوله عليه السلام: «إِنَّ الَّذِي أَيْنَ الْأَيْنَ لَا يُقَالُ لَهُ: أَيْنَ؟... إِنَّ الَّذِي كَيْفَ الْكَيْفَ لَا يُقَالُ

لَهُ: كَيْفَ؟».

- قوله عليه السلام، رَدّاً عَلَى مَنْ أَقْسَمَ: «لَا وَالَّذِي احْتَجَبَ بِسَبْعِ طَبَاقٍ»: «وَيْلَكَ، إِنَّ اللَّهَ لَا

يَحْجُبُهُ شَيْءٌ عَنْ شَيْءٍ».

هذه الأقوال الثلاثة أَثَرَتْ فِي الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ، فَأَلْهَمَتْهُ أَنْ يُلَخِّصَهَا فِي جُمْلَةٍ

وَاحِدَةٍ: «وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ».

تلا الحسنُ البصريُّ علماءً وعظماءُ الأمة الإسلامية، مِنْ شَتَّى الْفِرَقِ

الْكَلَامِيَّةِ، فَاعْتَقَدُوا اللَّامَكَانِيَّةَ الْأَزَلِيَّةَ:

«قَوْلُ الْمُعْتَزِلَةِ فِي التَّوْحِيدِ... هُوَ مَا اجْتَمَعَتْ عَلَيْهِ... مِنْ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَحْصِرُهُ

الْمَكَانَ... لَمْ يَزَلْ وَلَا لَهُ... مَكَانٌ»^(١٢٧).

فهذه جُمْلَةٌ قَوْلُهُمْ فِي التَّوْحِيدِ، وَقَدْ شَارَكَهُمْ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ: الْخَوَارِجُ،

وَطَوَائِفُ مِنَ الْمُرْجَةِ»^(١٢٨).

«قُلْتُ (لَأَبِي حَنِيفَةَ)...: أَيْنَ اللَّهُ؟ فَقَالَ:... كَانَ اللَّهُ... وَلَا مَكَانَ...، وَكَانَ اللَّهُ...

وَلَمْ يَكُنْ أَيْنَ»^(١٢٩).

اتَّبَعَ أَبُو حَنِيفَةَ، فِي هَذَا الْمَوْقِفِ الْكَلَامِيَّ، عَلِيّاً، فَاتَّبَعَ أَتْبَاعُ أَبِي حَنِيفَةَ، فِي

هَذَا الْمَوْقِفِ الْكَلَامِيَّ، عَلِيّاً. مَثَلًا:

أَبُو نَصْرِ السَّجْزِيُّ السَّلْفِيُّ، احْتَجَّ بِهَذَا الْمَوْقِفِ وَادَّعَى الْإِجْمَاعَ عَلَيْهِ؛ قَالَ:

«لَا تَفَاقِمَا أَنَّ اللَّهَ... كَانَ وَلَا مَكَانَ»^(١٣٠).

بَدَرُ الدِّينِ الْعَيْنِيُّ، شَارَحُ الْبَخَارِيِّ، احْتَجَّ عَلَى نَفْيِ الْمَكَانِ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

بِهَذِهِ الْعِبَارَةِ: «فَقَدْ كَانَ وَلَا مَكَانَ»^(١٣١).

رَأْسُ الْمَأْثُرِيَّةِ صَرَّحَ بِنَفْيِ الْمَكَانِ عَنِ اللَّهِ، وَقَالَ فِي مَقَامِ الْاسْتِدْلَالِ: «الْأَصْلُ

فيه: أن الله... كان ولا مكان»^(١٣٢).

ما خالف أحد من متكلمي المائريديّة رائدَهم وقائدهم في هذه العقيدة العلويّة - الحسنيّة، أبداً وبتاتاً. مثلاً:

أبو بكر الرازيّ قال بأنّ الله عزّ وجلّ «كان ولا مكان... وهو الآن على ما عليه كان»^(١٣٣)، مُعلّناً علويّته وحسنيّته.

أبو الثناء الحنفيّ اللامشيّ صرّح بـ «أنّ صانع العالم... كان ولا مكان»، واستدلّ عليه بما استدلّ عليّ عليه^(١٣٤).

وأخيراً، لا آخراً، جاء المائريديّ العظيم، أبو البركات النسفيّ، فقال: «المذهب قولُ عليّ رضي الله عنه: ...كان ولا مكان»^(١٣٥).

أمّا مالك بن أنس فهو وإن لم يصرّح بهذه العقيدة العلويّة، لكنّ أتباعه قاطبةً قد صرّحوا بها؛ منهم:

محمد بن موهب المقرئ، في شرح رسالة شيخه ابن أبي زيد^(١٣٦)، وأبو عمر ابن عبد البر^(١٣٧)، وأوّل شراح البخاريّ، ابن بطّال^(١٣٨)، وأخيراً لا آخراً العلّمان العظيمان: القرطبيّ المفسّر؛ وابن المنير^(١٣٩).

أمّا الشافعيّ فقد احتجّ على نفي المكان بـ «أنّ الله سبحانه وتعالى كان ولا مكان، فخلق المكان وهو على صفته الأزليّة»^(١٤٠).

اتّبع الشافعيّ، في هذا الموقف الكلاميّ، عليّاً، فاتّبع أتباع الشافعيّ، في هذا الموقف الكلاميّ، عليّاً. مثلاً:

ابن كلاب القطّان^(١٤١)، وأبو حاتم ابن حيّان^(١٤٢)، والثعلبيّ المفسّر^(١٤٣)، والفقيه السلفيّ يحيى العمرانيّ^(١٤٤)، والمتكلّم الرائد الأشعريّ؛ اعتقد بأنّ ربّنا «كان ولا مكان، فخلق العرش والكرسيّ... وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه»^(١٤٥).

ما خالف أحد من متكلمي الأشاعرة رائدَهم وقائدهم في هذه العقيدة العلويّة - الحسنيّة، أبداً وبتاتاً. مثلاً: ابن الطيّب الباقلانيّ^(١٤٦)، وأبو القاسم القشيريّ^(١٤٧)، وأبو إسحاق الشيرازي^(١٤٨)، وإمام الحرمين الجويني^(١٤٩)، و...قال البغداديّ: «وأجمعوا (جُمهورُ أهل السُنّة والجماعة) على أنّه لا يحويه مكان... قال أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه: ...»^(١٥٠).

أما ابنُ حنبلٍ فهو وأتباعه قبلوا قولَ عليٍّ: «كان ولا مكان»، وردّوا قولَ الحسن: «وهو الآن كما كان». تُسببُ إليه: «إذا أردتَ أن تعلمَ أنَّ الجهميَّ كاذبٌ على الله حين زعم أنَّ اللهَ في كلِّ مكان، ولا يكونُ في مكانٍ دونَ مكانٍ، فقل: أليس اللهُ كان ولا شيء؟»^(١٥١). هذا نصٌّ بأنَّ أحمدَ والجهميَّةَ - حسبَ تعبيره - متفقون على «كان ولا مكان».

صرَّحَ الحافظُ عبدُ الغنيِّ: «كان الله ولا مكان، وليس هو اليومَ على ما كان»^(١٥٢).

قال ابنُ تيمية: «هذه الزيادةُ الإلحاديةُ؛ وهو قولهم: «وهو الآن على ما عليه كان» قصد بها المتكلمة المتجهمَّة...»^(١٥٣).

نَبَزَ النُّفَاةَ بـ «الإلحاد»، تأثراً بما تُسببُ إلى إمامنا الصادق أنه «قال: أرادت المعتزلة أن توحدَ ربَّها فألحدت»^(١٥٤).

- يتبع -

المواشم

- (١) نهج البلاغة، ح ٤٧٠.
- (٢) ابنُ أبي الحديد، شرحُ نهج البلاغة ٢٠: ٢٢٧.
- (٣) أبو الحسن الماوردي، أعلامُ النبوة: ١٤.
- (٤) الفخرُ الرازي، مناقبُ الإمام الشافعي: ١٢٨.
- (٥) أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفحُ الطيب من غُصن الأندلس الرطيب وذكرَ وزيرها لسان الدين ابن الخطيب ٧: ٢٦٨.
- (٦) نهج البلاغة، خ ١.
- (٧) الراغب الأصبهاني، مفرداتُ ألفاظ القرآن: ٤٧.
- (٨) الشيخُ المفيد، الإرشاد في معرفة حُججِ الله على العباد ١: ٢٢٣.
- (٩) أبو علي ابنُ سينا، الشفاء، الطبيعيات ٢، كتابُ النفس: ١٧٤.
- (١٠) محيي الدين ابنُ عربي الطائفي، فُصوصُ الحِكم ١: ١٨١.
- (١١) الفخرُ الرازي، المطالبُ العالية ٥: ١٨٣.

- (١٢) أحمد بن محمد أبو جعفر الأزدي المصري الطحاوي، العقيدة الطحاوية: ١٧ - ٢١.
- (١٣) عبد السلام هارون، نوادر المخطوطات ٢: ١٣٤. أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب ٢: ٥٠١.
- (١٤) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ١٦: ٢٤٤. أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط ٥: ١٢٢. ابن عادل، اللباب ١٠: ٢٤٩.
- (١٥) أبو زيد الثعالبي، الجواهر الجسان في تفسير القرآن (تفسير الثعالبي) ٣: ٢٦٩.
- (١٦) أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد: ١٠٧.
- (١٧) أبو بكر ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه: ٣٤.
- (١٨) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين ٤: ٤٢٣.
- (١٩) أبو الفرج ابن الجوزي، التبصرة ٢: ٦٦٩.
- (٢٠) الفخر الرازي، عصمة الأنبياء: ٦.
- (٢١) أحمد بن علي القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة ٣: ١٨٣ - ١٨٤. أحمد بن علي القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا ١٠: ٢٤٦.
- (٢٢) علي بن محمد الجرجاني، (كتاب) التعريفات: ٦٨.
- (٢٣) ابن تيمية الحراني، درء تعارض العقل والنقل ٤: ٣٥٢.
- (٢٤) أبو بكر بن محمد الجصني، دفع شبه من شبه وتمرد، طبع ضمن كتاب «العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام»، للكوثري: ٣٢٨. أبو بكر بن محمد الجصني، دفع شبه عن الرسول والرسالة: ١٠٠.
- (٢٥) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ١: ٢٣٥ - ٢٣٦.
- (٢٦) أبو القاسم الطبراني، التفسير الكبير، تفسير القرآن العظيم ٦: ٢٠٣.
- (٢٧) عبد المجيد بن محمد الخاني، الحقائق الوردية في حقائق أجلاء النقش بندية: ١٠٠.
- (٢٨) عبد الباقي بن عبد الباقي ابن فقيه فصة المواهيبي، العين والأثر في عقائد أهل الأثر: ٣٥.
- (٢٩) سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق وتذكرة أولي الألباب...: ٤٣.
- (٣٠) ابن عبد البر، التمهيد لما في «الموطأ» من المعاني والأسانيد ٣: ٣٤٣.
- (٣١) أبو بكر الدينوري، المجالسة وجواهر العلم ٥: ٣٩٥. ابن عساكر الدمشقي، تاريخ مدينة دمشق ٥٤: ٢٨٢. أسامة بن مرشد أبو المظفر ابن منقذ، لباب الآداب: ٣٤٧.
- (٣٢) أبو حامد الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين: طبع ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»: ١١٢.
- (٣٣) صحيح البخاري: ١٠٨٢.
- (٣٤) المصدر السابق: ١١٤٧ - ١١٤٨.
- (٣٥) عبد الله بن أحمد أبو القاسم البلخي الكعبي، مقالات الإسلاميين: ٦٣.
- (٣٦) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الإيمان: ٢٤٣.
- (٣٧) الصدوق، التوحيد: ٢٤.
- (٣٨) الكليني، الكافي ١: ٣٢٩. الصدوق، التوحيد: ٤٧.

- (٣٩) الكليني، الكافي ١: ٣٢٣.
- (٤٠) المصدر السابق ١: ٣٢٩. الصدوق، التوحيد: ٤٦.
- (٤١) الصدوق، التوحيد: ٧٥. الصدوق، عيون أخبار الرضا ١: ١٢١.
- (٤٢) النعمان بن ثابت أبو حنيفة، الفقه الأكبر، طبع ضمن كتاب «العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام»، للكوثري: ٦١٩.
- (٤٣) أحمد بن محمد أبو بكر الخلّال، العقيدة، رواية أبي بكر الخلّال: ١٠١.
- (٤٤) يحيى بن أبي الخير سالم أبو الحسين العمراني، الانتصار في الرد على المعتزلة القدريّة الأشرار ٢: ٦١٧.
- (٤٥) أبو القاسم القشيري النيسابوري، لطائف الإشارات (تفسير القشيري) ٣: ٢٩٧.
- (٤٦) د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١: ٣٣١.
- (٤٧) محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير ١: ٦٤. ابن عساكر الدمشقي، تاريخ مدينة دمشق ٥٢: ٢٥٥. شمس الدين الذهبي، المغني ١: ١٣١. محمد بن محمد أبو بكر ابن نباتة، سرح العيون: ٢٩٤. ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية ٩: ٣٨٢. عبد الحي بن أحمد ابن العماد العكري، شذرات الذهب ٢: ١١٢.
- (٤٨) صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات ١١: ٨٧. ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية؛ نقلاً عن: «ابن عساكر وغيره»...
- (٤٩) د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١: ٣٣٢.
- (٥٠) إسماعيل بن عبد الرحمن أبو عثمان الصابوني، عقيدة السلف وأصحاب الحديث: ٤٥. الذهبي، تاريخ الإسلام ٣: ٢١٨...
- (٥١) ابن عساكر الدمشقي، تاريخ مدينة دمشق ٣٩: ١٩٨. جلال الدين السيوطي، جامع الأحاديث ١٥: ٤٢٣.
- (٥٢) عثمان بن سعيد الدارمي، الرد على الجهميّة: ٨. عبد الله بن أحمد أبو عبد الرحمن (ابن أحمد بن حنبل)، السنة ١: ٢٦٩.
- (٥٣) الكليني، الكافي ١: ٢٢١. الصدوق، التوحيد: ١٨٧.
- (٥٤) أبو بكر البيهقي، الأسماء والصفات ٣: ٦١٦.
- (٥٥) محمد ناصر الدين الألباني، مختصر «العلو للعلي الغفّار»، للحافظ الذهبي: ١٤١.
- (٥٦) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ١: ٢٨٣، ٢٣٣.
- (٥٧) أبو بكر البيهقي، الأسماء والصفات ٣: ٦١٤.
- (٥٨) جامع الترمذي: ٤١٥.
- (٥٩) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ١: ٢٥٩؛ ٢: ٢٠٢.
- (٦٠) الكليني، الكافي ١: ٢٠٠، ٢٠٣ - ٢٠٤. الصدوق، التوحيد: ١١٣، ٢٦٩. الصدوق، معاني الأخبار: ٨. أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج ٢: ٣٢٢. منه أخذنا الضبط المذكور في المتن؛ لأن ضبط «الاحتجاج» أصح من البقية.

- (٦١) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ١: ٢٥٩.
- (٦٢) عبد الله بن أحمد أبو القاسم البلخي الكعبي، مقالات الإسلاميين: ٦٣.
- (٦٣) النعمان بن ثابت أبو حنيفة، الفقه الأكبر، طبع ضمن كتاب «العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام»، للكوثري: ٦٢٠.
- (٦٤) محمد بن محمد أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد: ١٠٥.
- (٦٥) محمد بن علي أبو عبد الله المازري، المعلم بفوائد مسلم ٣: ٢٩٩.
- (٦٦) أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، الرد على الزنادقة والجهمية، طبع في صدر مجموعة «عقائد السلف»: ٥٢.
- (٦٧) محمد باقر الیهودي، صحيح الكافي ١: ١٤ - ١٥.
- (٦٨) إسماعيل بن محمد أبو القاسم التيمي الأصبهاني، الحجة في بيان المحجة: ٢٥٤ - ٢٦٠.
- (٦٩) شمس الدين الذهبي، ميزان الاعتدال ٤: ١٧٣. ابن عساكر الدمشقي، تاريخ مدينة دمشق ٦٠: ١٢٢.
- (٧٠) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ١: ٢٨٣، ٢٢٣.
- (٧١) أحمد بن محمد أبو جعفر الأزدي المصري الطحاوي، العقيدة الطحاوية: ١٧، ٣٣، ٧٧.
- (٧٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٣: ٨٣٥.
- (٧٣) علي بن علي ابن أبي العز الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية: ٢٥٨.
- (٧٤) علي بن عبد الكافي السبكي، السيف الصقيل في الرد على «ابن زفيل»: ١٥٣ (الهامش).
- (٧٥) المصدر السابق: ١٢٣ (الهامش).
- (٧٦) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ٢٠: ١٠٤.
- (٧٧) أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد: ١٠٦.
- (٧٨) ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية ٢: ٢٤٥.
- (٧٩) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء ١١: ٢٦٦.
- (٨٠) أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة: ٥٣.
- (٨١) محمد بن إسماعيل البخاري، خلق أفعال العباد، طبع ضمن مجموعة «عقائد السلف»: ٨٩.
- (٨٢) المصدر السابق: ٩١ (متناً وهامشاً).
- (٨٣) عثمان بن سعيد أبو سعيد الدارمي، نقض الإمام عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد ١: ٥٧١ - ٥٧٢.
- (٨٤) عثمان بن سعيد أبو سعيد الدارمي، الرد على الجهمية: ٨٨.
- (٨٥) هبة الله بن الحسن اللاكائي، اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢: ٢٦٨.
- (٨٦) أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة: ٥٣.
- (٨٧) أبو الحسن الأشعري، (كتاب) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: ٤٧.
- (٨٨) أحمد بن يحيى ابن المرتضى، طبقات المعتزلة: ١٢٤.
- (٨٩) المصدر نفسه.

- (٩٠) القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ٢٣٩.
- (٩١) المصدر نفسه.
- (٩٢) د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١: ٢١١.
- (٩٣) الفخر الرازي، المطالب العالية ١: ٢٤٠.
- (٩٤) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين ١: ١٦.
- (٩٥) أحمد بن يحيى ابن المرتضى، طبقات المعتزلة: ٣١.
- (٩٦) محمد بن عمر الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ٢: ١٠٨.
- (٩٧) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٢٧٨.
- (٩٨) ابن النديم الوراق، كتاب الفهرست: ٢٢٤.
- (٩٩) د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١: ٢١١.
- (١٠٠) ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان ٢: ٤٣٧.
- (١٠١) راجع، على سبيل المثال، كتب: الكافي للكليني، والتوحيد للصدوق، والاحتجاج للطبرسي.
- (١٠٢) طاهر بن محمد أبو المظفر الإسفراييني، التبصير في الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين: ١٦١ - ١٦٢.
- (١٠٣) محمد بن عبد الكريم أبو الفتح الشهرستاني، نهاية الإقدام: ٧٨.
- (١٠٤) الفخر الرازي، المطالب العالية ١: ٢٤٥.
- (١٠٥) المصدر السابق ٢: ١٩ - ٢٠.
- (١٠٦) ابن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى ٦: ٦٣٠.
- (١٠٧) من الشيعة: الشريف المرتضى، الفصول المختارة من «العيون والمحاسن»: ٦٥. الشيخ المفيد، الإرشاد ١: ٢٤٤. ومن السنة: محمد بن الحسن (ابن فورك)، مشكل الحديث وبيانه: ٢١٤ - ٢١٥.
- (١٠٨) محمد بن يوسف أطفيش، هيمان الزاد ١٣: ٢٧٤ - ٢٧٥.
- (١٠٩) القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ١٥١.
- (١١٠) أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة: ٦٣.
- (١١١) محمد بن الحسن أبو بكر ابن فورك، مشكل الحديث وبيانه: ٢١٤ - ٢١٥.
- (١١٢) ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى ٦: ٧ - ٨.
- (١١٣) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الثقفي الكوفي، الفارات: ٦٨ - ٦٩.
- (١١٤) أبو بكر القاضي الباقلاني، الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يسع الجهل به: ٣٩ - ٤٠.
- (١١٥) عبد الكريم بن هوازن أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف: ٥١.
- (١١٦) ابن تيمية الحراني، الاستقامة (والاعتدال ومتابعة الكتاب والسنة) ١: ١٩١.
- (١١٧) عبد الوهاب بن علي تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥: ٥٢.
- (١١٨) محمد بن الحسين أبو عبد الرحمن السلمي، تفسير السلمي «حقائق التفسير» ٢: ٨٩.
- (١١٩) المصدر السابق ٢: ٢٠٨.
- (١٢٠) أبو بكر بن محمد الحصني، دفع شبه من شبه وتمرد، طبع ضمن كتاب «العقيدة وعلم الكلام

- من أعمال الإمام»، للكوثري: ٢٩٩. أبو بكر بن محمد الجصني، دفع الشبه عن الرسول والرسالة: ٥١.
- (١٢١) ابن عساكر الدمشقي، تبين كذب المفتري في ما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري: ١٩٥.
- عبد الوهاب بن علي تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٣: ١٤٣.
- (١٢٢) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق: ٢٨٣، ٢٩٢.
- (١٢٣) علي بن بابويه منتجب الدين الرازي، الفهرست: ١٢٨ - ١٢٩.
- (١٢٤) ورّام بن أبي فراس أبو الحسين المالكي الأشعري، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر ٢: ٣٤٢.
- (١٢٥) من الشيعة: الكليني في الكافي، والصدوق في التوحيد، والشريف المرتضى في أماليه، وأخوه الرضي في خصائص الأئمة. ومن السنة: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (٢١٠ - ٢٨٦هـ)، الكامل في اللغة والأدب ١: ٩١. أبو سعد منصور بن الحسين الرازي (٤٢١هـ)، نثر الدر في المحاضرات ١: ٢٠٣. أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصبهاني (٥٠٢هـ)، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء ٤: ٣٨٤.
- (١٢٦) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب ٣٢: ١٨٢.
- (١٢٧) أبو الحسن المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ٣: ٢٢١.
- (١٢٨) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ١: ٢٣٦.
- (١٢٩) النعمان بن ثابت أبو حنيفة، الفقه الأبسط، طبع ضمن كتاب «العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام»، للكوثري: ٦١٣.
- (١٣٠) عبيد الله بن سعيد أبو نصر السجزي، رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت: ١٣١.
- (١٣١) محمود بن أحمد بدر الدين العيني، عمدة القاري، شرح صحيح البخاري ١٦: ٦٢٥.
- (١٣٢) محمد بن محمد أبو منصور المائريدي، كتاب التوحيد: ١٣١ - ١٣٢.
- (١٣٣) أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي، شرح «بدء الأمالي»: ٢٠١.
- (١٣٤) محمود بن زيد أبو النشاء الحنفي اللامي، التمهيد لقواعد «التوحيد»: ٦٢ - ٦٣.
- (١٣٥) عبد الله بن أحمد أبو البركات النسفي، مدارك التنزيل (تفسير النسفي): ٦٨٦ - ٦٨٧.
- (١٣٦) المصدر المذكور ما عثرنا عليه؛ لذا نقلنا بالواسطة عن: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية: ١٧٤.
- (١٣٧) ابن عبد البر، التمهيد لما في «الموطأ» من المعاني والأسانيد ٣: ٣٤٣.
- (١٣٨) علي بن خلف ابن بطال، شرح صحيح البخاري ١٠: ٤٥٣.
- (١٣٩) محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٩: ٣٣٦. ابن المنير، المتواري على تراجم أبواب البخاري: ٤٢٤.
- (١٤٠) محمد بن محمد مرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح «إحياء علوم الدين» ٢: ٢٤.
- (١٤١) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ١: ٣٥١.
- (١٤٢) الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، الإحسان في تقريب «صحيح ابن حبان»: ١٦٣٣.
- (١٤٣) أحمد بن محمود أبو إسحاق الثعلبي، الكشف والبيان (تفسير الثعلبي) ٩: ٣٦٠.

- (١٤٤) يحيى بن أبي الخير سالم أبو الحسين العمراني، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار ٢: ٦٢١.
- (١٤٥) ابن عساكر الدمشقي، تبين كذب المفتري: ١٢٠. تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ٥: ٤٧.
- (١٤٦) أبو بكر القاضي الباقلاني، الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يسع الجهل به: ٤٠.
- (١٤٧) عبد الكريم بن هوازن أبو القاسم القشيري النيسابوري، لطائف الإشارات (تفسير القشيري) ٣: ١٤٥.
- (١٤٨) إبراهيم بن علي أبو إسحاق الشيرازي، الإشارة إلى مذهب أهل الحق: ١٥١.
- (١٤٩) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٨: ٤٧٤. علي بن علي ابن أبي العز الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية: ٣٩٠.
- (١٥٠) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق: ٢٩٢.
- (١٥١) أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، الرد على الزنادقة والجهمية، طبع في صدر مجموعة «عقائد السلف»: ٧١.
- (١٥٢) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء ٢١: ٤٦٣.
- (١٥٣) ابن تيمية الحراني، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ١: ٥٦٤.
- (١٥٤) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الإيمان: ٢٤٣.

دور السيدة أم البنين في واقعة عاشوراء

بين الحقيقة والأسطورة

د. الشيخ عصري الباني(*)

مقدمة

هناك مقاييس تخضع لها رواية سيرة أئمة أهل البيت عليهم السلام التي يتناولها أي خطيب أو أديب أو كاتب عند تناولهم لهذه السيرة المباركة، فيفترض في دراسة سيرتهم أن تعتمد على منهج الاطمئنان، الذي يتكوّن من خلال تجميع القرائن المتعدّدة التي توصل الباحث إلى النتيجة الصحيحة.

فلا يجوز الاعتماد على النقل التاريخي على أنه شيء مسلم، كما لا يجوز إسقاط النقل التاريخي عن الاعتبار لعدم وجود السند؛ فغالب كتب السيرة لم تُعَرَّ اهتماماً لذكر الأسانيد.

وهذا المبنى - تحصيل الاطمئنان - هو المبنى المعتمد لدى المحققين في علم الرجال (علم الجرح والتعديل)، وعليه يكون هذا العلم أحد أقسام علم السيرة. وفي استعراض أحداث واقعة كربلاء يجب أن تطبق هذه القاعدة، فلا يجوز الاقتصار على الروايات صحيحة السند فقط، كدليل على وقوع الحدث من عدمه، كما لا يجوز الإعراض عن الرواية لأنها مرسلة أو لأن سندها ضعيف؛ إذ كلّ تلك الأمور تمثّل قرائن يُضمّ بعضها إلى بعض كي يحصل الاطمئنان. ولقد حظيت واقعة كربلاء باهتمام كبير - لدواعٍ مختلفة -، ويندر أن تجد واقعة تاريخية نالت الاهتمام كما هو الحال في واقعة كربلاء.

(*) أستاذ التاريخ في مجمع الإمام الخميني للدراسات العليا في قم. من العراق.

ومن هنا فأَيُّ خبرٍ ينفع حتَّى لو كان ضعيفاً إذا حصل منه ومن غيره الاطمئنان. وقد جاءت الروايات لتؤيِّد هذا المعنى؛ ففي صحيحة^(١) عمر بن يزيد قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: أَرَأَيْتَ مَنْ لَمْ يُقَرَّ بما يَأْتِيكُمْ فِي لَيْلَةِ الْقَدَرِ كما ذَكَرَ، وَلَمْ يَجِدْهُ؟ قَالَ: أَمَّا إِذَا قَامَتْ عَلَيْهِ الْحُجَّةُ مِمَّنْ يَثِقُ بِهِ فِي عِلْمِنَا فَلَمْ يَثِقْ بِهِ فَهُوَ كَافِرٌ؛ وَأَمَّا مَنْ لَا يَسْمَعُ ذَلِكَ فَهُوَ فِي عَذْرِ حَتَّى يَسْمَعَ، ثُمَّ قَالَ عليه السلام: ﴿وَيُؤْمِنُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢). وعليه ينبغي علينا أن لا نحصر واقعة عاشوراء بالروايات صحيحة السند، ولا نَعْتَمِدَ كَذَلِكَ عَلَى الْأَخْبَارِ غَيْرِ الْمُسْنَدَةِ، الَّتِي لَيْسَ فِيهَا قَرَأَنُ تَقْيِيدِ الْاِطْمِئْنَانِ، فَلَا إِفْرَاطَ وَلَا تَفْرِيطَ.

ومن أهمِّ الموازين التي ينبغي مراعاتها في معالجة أحداث ومجريات واقعة عاشوراء أمران:

الأوَّل: أن يكون الباحث من ذوي الاختصاص، فيثبت وينفي ويستبعد ويرجِّح ضمن القواعد والقوانين التي أسلفنا ذكرها.

الثاني: الاعتماد على القرائن والمسح الشامل للمصادر في عملية النفي والإثبات، بدلاً من تحكيم الذوق والاستحسان.

وعلى سبيل المثال، لا الحصر: سنتناول سيرة السيدة أمِّ البنين، زوج أمير المؤمنين عليه السلام، وأمَّ أولاده الأربعة الذين استشهدوا في واقعة عاشوراء، من خلال ما تقدَّم من قواعد وأصول؛ لنعرف الصحيح من الأسطورة في هذا المجال. ومن الله التوفيق. وسيكون ذلك من خلال مباحث:

المبحث الأوَّل: اسم أمِّ البنين

جاء في موقع العتبة الحسينية ما يلي: «الاسم: فاطمة... اللقب: أمِّ البنين. وقد غلبت كنيتهـا عليه السلام على اسمها؛ ولعلَّ ذلك يعود إلى... التماسها أن يقتصر أمير المؤمنين عليه السلام في ندائه عليها على الكنية؛ لئلاَّ يتذكَّر الحسنان عليه السلام أمَّهُما فاطمة صلوات الله عليها يوم كان يناديها في الدار، إذ إنَّ اسم أمِّ البنين كما مرَّ هو فاطمة بنت حزام»^(٣).

أقول: وهذا غير صحيح من وجوه:

• دور السيدة أم البنين في واقعة عاشوراء، بين الحقيقة والأسطورة

الأول: لم يذكر هذه القصة أحد من العلماء أو المؤرخين في كتبهم، بل هي من المختلقات التي لا أساس لها من الصحة.

الثاني: لم يذكر الزبيرى والبلاذري والطبري والمفيد لها اسماً، بل أجمعوا على أن أم البنين اسمها.

قال الزبيرى (٢٥٦هـ): «أم البنين بنت حزام بن خالد بن ربيعة بن الوحيد بن كعب بن عامر بن كلاب بن ربيعة»^(٤).

قال البلاذري (٢٧٩هـ): «أم البنين بنت حزام بن ربيعة أخي لبید بن ربيعة الشاعر»^(٥).

وقال الطبري (٣١٠هـ): «أم البنين بنت حزام أبي المجل بن خالد بن ربيعة بن الوحيد بن كعب بن عامر بن كلاب»^(٦).

وقال الشيخ المفيد (٤١٣هـ): «أم البنين بنت حزام بن خالد بن دارم»^(٧).

المبحث الثاني: رابطة أم البنين وأبناء الزهراء عليها السلام

جاء في موقع العتبة الحسينية ما يلي: «كان أيتام الزهراء عليها السلام لهم في كل زاوية من زوايا البيت ذكرى تشدّهم إلى أمّهم الشهيدة، وحيثما يلتفتون يرون أثراً من آثارها، فهنا كانت تمشط شعر الحسنين، وهي تقرأ لهم القرآن بصوتها الحزين الخاشع، وهناك تروي لبناتها بعض أحاديث النبي صلى الله عليه وآله، وتعلّمهم بعض الأحكام، وهناك كانت تصلي وتدعو وتسبح وتبكي، وهنا كانت تطبخ وتدير الرحى.

وهناك مكانٌ بقي عالماً بجميع تفاصيله في أذهان أولاد الزهراء عليها السلام، هذا المكان الذي كلّمنا نظر إليه أبناء السيدة الطاهرة فاطمة الزهراء دمعت عيونهم وخنقتهم العبرة، هذا المكان هو باب الدار، وبالتحديد خلف باب الدار، فجميعهم كان شاهداً حين كان أفراد هذا البيت الطاهر عليهم السلام في سكينّة من أمرهم، وإذا بالناس يجتمعون حول بابهم، ثم يعلو اللغط والصياح شيئاً فشيئاً، ثم تبدأ طرقات مجنونة تقع على الباب، ويعلو من بينها صياح رجل يهدّد بإخراج أمير المؤمنين عليه السلام أو الدخول عنوة إلى الدار وإحراق البيت على من فيه، والأطفال يلودون تارة خلف أبيهم؛ وأخرى خلف أمّهم، وإذا بالباب تدفع دفعاً قوياً، والنار والدخان يتصاعدان منها، وإذا

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٧٥

بهم ينظرون إلى أمهم الزهراء عليها السلام تبصري مسرعة خلف الباب؛ عسى أن تمنع القوم من دخول واقتحام الدار بهذه الطريقة البربرية.

فبينما هي تكلمهم، وتدفع الباب بيدها وكتفها؛ لتحول دون دفعها وكسرها، فلما أحس القوم بوجودها حشدوا كل ما عندهم من قوة، فدفعوا الباب دفعة كسروها. ويا ليتهم اقتصروا على كسر تلك الباب، التي كان يقف عليها رسول الله ﷺ مسلماً مستأذناً قبل الدخول، غير أنهم كسروا مع تلك الباب أضلاع البتول عليها السلام، وأطفال الزهراء عليها السلام يستمعون كيف صارت أمهم تستغيث ولا تغاث، وتسترحم ولا من راحم، وتستغيث بفضة خادماتها، قائلة: يا فضة، أدركيني، فقد والله أسقطوا جنيني.

ولم تقف ذكريات أولاد الزهراء عليها السلام عند هذا الحد، فقد استمرت ليرؤا أباهم واضعاً أمهم الزهراء وهي في ريعان الشباب ومقتبل العمر على مغتسلها يقلبها، وهم ينظرون وينتظرون في وجل وخوف تلك اللحظات التي ستحمل أمهم من أمام أعينهم لتودع في حفرتها وملحودة قبرها، وتغيب عن نواظرهم، والأوجع لقلوبهم أن الأطفال كل الأطفال إذا ما ماتت أمهم فإن باستطاعتهم زيارة قبرها متى ما أرادوا وأحبوا، إلا أن أولاد البتول عليها السلام محرومون من هذه الخصلة، فلم يكن باستطاعتهم زيارة قبر أمهم إلا في السر، وتحت طوق شديد من السرية والتكتم.

في ظل هذه الأحزان والذكريات دخلت السيدة أم البنين عليها السلام دار أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، فكانت المرأة المواسية والمخففة لآلام وأوجاع قلوب أيتام الزهراء عليها السلام، فلم يشعروا معها بشعور زوجة الأب، ولا فضلت أولادها عليهم، فكانت تشعرهم بأنها خادمة لهم، راعية لشؤونهم. وعلى هذه الروحية ربّت أولادها الأربعة، ومواقفهم وأقوالهم وأفعالهم يوم عاشوراء توضح هذه الحقيقة بشكل جلي^(٨).

وهذا الكلام غير صحيح من وجهين:

أولاً: إن هذا الكلام لم يذكره أحد من المؤلفين المتقدمين والمتأخرين أصلاً، لا بسند ولا بغير سند.

ثانياً: إن أصغر أبناء فاطمة عليها السلام كان عمره ٢١ عاماً عند زواج أبيهم بأم البنين، فكيف يكونون صغاراً وتمشط لهم وتقرأ لهم القرآن؟!

● دور السيدة أم البنين في واقعة عاشوراء، بين الحقيقة والأسطورة

فقد وُلد الحسن بن عليّ عليه السلام في شهر رمضان في سنة بدر، أي سنة اثنتين بعد الهجرة. ورُوي أنه ولد في سنة ثلاث^(٩).

وَوُلد الحسين بن عليّ عليه السلام في سنة ثلاث^(١٠).

وَوُلدت زينب الكبرى بعد الحسين عليه السلام، في الخامس من شهر جمادى الأولى، في السنة الخامسة من الهجرة^(١١).

وولدت أم البنين العباس أول أبنائها في الرابع من شعبان، سنة ست وعشرين من الهجرة^(١٢).

المبحث الثالث: قصة ابن حذلم وخروج أم البنين

جاء في موقع العتبة الحسينية ما يلي: «في المدينة كانت تنتظر أم البنين عودة قافلة الحسين وعياله من كربلاء، كانت تحمل صغير العباس عليه السلام على كتفها، وتنتظر إلى الطريق من حيث مكان قدوم القافلة، تترقب لحظة وصول ولقاء الأبناء الأربع.. هكذا يبدو المشهد لمن يراها عن قريب.

لكن بعد وصول العائلة المنكوبة هرولت مسرعة نحو القافلة، لا لكي تعرف مصير أبنائها، وإنما كانت تبحث عن معرفة مصير الغاية التي لأجلها أفنت سنوات عمرها، وهو الحسين عليه السلام: يا ابن حذلم، أخبرني عن الحسين؟!

وتشير مصادر تاريخية إلى أنها دنت من «بشر بن حذلم»، أحد أصحاب الإمام السجاد عليه السلام، الولد الوحيد المتبقي من أولاد الحسين بعد معركة الطف في كربلاء، وأخذت تسأله عن الحسين، وهو يجيبها عن أولادها الأربعة، وهو يقول لها: «عظم الله لك الأجر بولدك جعفر»، غير أنها عاودت سؤالها مرة ثانية، وقالت: أخبرني عن ولدي الحسين، قال: عظم الله لك الأجر بولدك عبد الله. مرة ثالثة...: أخبرني عن ولدي الحسين، قال: عظم الله لك الأجر بولدك عثمان. وأخرى رابعة... قالت: يا بني، أخبرني عن ولدي الحسين، قال: عظم الله لك الأجر بولدك أبي الفضل العباس. فبادرته متسائلة للمرة الأخيرة، بعد أن وضعت يدها على قلبها: يا بن حذلم، لقد قطعت نياط قلبي، أخبرتني بقتل أولادي الأربعة، ولكن يا بن حذلم اعلم أن أولادي وجميع من تحت السماء فداءً لأبي عبد الله الحسين، يا بن حذلم أخبرني عن الحسين؟ فأجابها:

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٧٧

«يا أمّ البنين، عظمَ الله لك الأجر بالحسين، فلقد خلفناه بأرض كربلاء جثة بلا رأس»، فصاحت: واولداه، واحسيناه، وسقطت إلى الأرض مغشياً عليها^(١٣).

وهذا غير صحيح من وجوه:

الأول: إن أول مَنْ روى هذا الأمر هو ابن نما الحلّي (٦٤٥هـ)؛ والسيد ابن طاووس (٦٦٤هـ)، قال: «قال بشير بن حذلم: فلما قربنا منها نزل عليّ بن الحسين عليه السلام، فحطّ رحله، وضرب فسطاطه، وأنزل نساءه وقال: يا بشير، رحم الله أباك لقد كان شاعراً، فهل تقدر على شيء منه؟ قلت: بلى، يا بن رسول الله، إني لشاعرٌ، قال: فادخل المدينة وأنع أبا عبد الله، قال بشير: فركبتُ فرسي، وركضتُ حتّى دخلت المدينة، فلما بلغت مسجد النبي صلى الله عليه وآله رفعتُ صوتي بالبكاء، وأنشأت أقول:

يا أهل يثرب لا مقام لكم بها قُتل الحسين فأدمعي مدارُ
الجسم منه بكربلاء مضرٌّ والرأس منه على القناة يُدارُ

قال: ثمّ قلتُ: هذا عليّ بن الحسين مع عمّاته وأخواته قد حلّوا بساحتكم، ونزلوا بفنائكم، وأنا رسوله إليكم أعرفكم مكانه، فما بقيتُ في المدينة مخدرة ولا محجّبة إلا برزّ من خدورهنّ، مكشوفة شعورهنّ، مخمّسة وجوهنّ، ضاربات خدودهنّ، يدعين بالويل والثبور، فلم أرَ باكياً أكثر من ذلك اليوم، ولا يوماً أمّر على المسلمين منه، وسمعتُ جارية تتوح على الحسين، فتقول:

نعى سيّدي ناعٍ نعاه فأوجعا وأمرضني ناعٍ نعاه فأفجعا
فعينيّ جوداً بالدموع واسكبا وجوداً بدمعٍ بعد دمعكما معاً
على مَنْ دهى عرش الجليل فزعزعا فأصبح هذا المجدّ والدين أجدعا
على ابن نبيّ الله وابن وصيّهِ وإن كان عتّاً شاحطَ الدار أشعرا

ثم قالت: أيها الناعي، جدّدت حزننا بأبي عبد الله، وخذشت منا قروحاً لما تتدمل، فمن أنت، رحمك الله؟ فقلت: أنا بشير بن حذلم، وجّهني مولاي عليّ بن الحسين عليهما الصلاة والسلام وهو نازلٌ في موضع كذا وكذا مع عيال أبي عبد الله ونسائه، قال: فتركوني مكاني، وبادروا، فضربتُ فرسي حتّى رجعت إليهم، فوجدتُ الناس قد أخذوا الطرق والمواضع، فنزلتُ عن فرسي وتخطّيتُ رقاب الناس

• دور السيدة أم البنين في واقعة عاشوراء، بين الحقيقة والأسطورة

حتى قريباً من باب الفسطاط، وكان عليّ بن الحسين عليه السلام داخلاً ومعه خرقة يمسح بها دموعه، وخلفه خادمٌ معه كرسيّ، فوضعه له وجلس عليه، وهو لا يتمالك من العبرة، وارتفعت أصوات الناس بالبكاء، وحنين الجوّاري والنساء، والناس من كلّ ناحية يعزّونه، فضجّت تلك البقعة ضجّةً شديدة، فأوماً بيده أن اسكتوا، فسكنت فورتهم، فقال عليه السلام: الحمد لله ربّ العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، بارئ الخلائق أجمعين، الذي بعد فارتفع في السماوات العلى، وقرب فشهد النجوى، نحمده على عظامم الأمور، وفجائع الدهور، وألم الفجائع، ومضاضة اللواذع، وجليل الرزء، وعظيم المصائب الفاجعة، الكاظّة الفادحة الجائحة. أيها الناس، إن الله - وله الحمد - ابتلانا بمصائب جليلة، وثلمة في الإسلام عظيمة، قتل أبو عبد الله وعترته، وسبّي نساؤه وصبيته، وداروا برأسه في البلدان من فوق عامل السنان، وهذه الرزية التي لا مثلها رزية. أيها الناس، فأَي رجالاتٍ منكم يسرون بعد قتله؟ أم آية عين منكم تحبس دمعها وتضنّ عن انهماكها؟ فلقد بكت السبع الشداد لقتله، وبكت البحار بأمواجها والسماوات بأركانها، والأرض بأرجائها، والأشجار بأغصانها، والحيتان ولجج البحار والملائكة المقربون، وأهل السماوات أجمعون. أيها الناس، أيّ قلب لا ينصدع لقتله؟ أم أيّ فؤاد لا يحنّ إليه؟ أم أيّ سمع يسمع هذه الثلمة التي ثلمت في الإسلام؟ أيها الناس، أصبحنا مطرودين مشردين مذودين شاسعين عن الأمصار، كأنا أولاد ترك وكابل، من غير جرمٍ اجترمناه، ولا مكروهٍ ارتكبناه، ولا ثلمةٍ في الإسلام ثلمناها. ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين، إن هذا إلاّ اختلاق. والله، لو أن النبيّ تقدّم إليهم في قتالنا كما تقدّم إليهم في الوصاء بنا لما ازدادوا على ما فعلوا بنا. فإنا الله وإنا إليه راجعون، من مصيبة ما أعظمها، وأوجعها وأفجعها، وأكظّها، وأفظّها، وأمّرها، وأفدحها. فعند الله نحتسب في ما أصابنا وما بلغ بنا، إنه عزيزٌ ذو انتقام. قال: فقام صوحان بن صعصعة بن صوحان، وكان زَمِناً، فاعتذر إليه صلوات الله عليه بما عنده من زمانة رجلَيْه، فأجابه بقبول معذرتة، وحسن الظنّ فيه، وشكر له، وترحم على أبيه^(١٤).

وهنا تردّ عدة تساؤلات حول هذه الواقعة:

١- إنه شخصية خرافية؛ وذلك لعدة أسباب:

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٧٩

- أ. لم يذكره أحدٌ من أهل التراجم والرجال، بل خرج فجأة واختفى فجأة^(١٥).
ب. لا يوجد سببٌ لوجوده في موكب عودة الإمام زين العابدين عليه السلام إلى المدينة.
ج. لم يثبت إقامة العزاء خارج المدينة من مصدرٍ آخر متقدّم على القرن السابع الهجري.

د. الأبيات لا تلائم الموقف؛ فتلك الأبيات لا تليق أن تصدر من مبعوث زين العابدين. فالرسول يدلّ على المرسل، وقد خاطب أهل المدينة (بأهل يثرب) كآله يعود بهم إلى الجاهلية. أضف إلى ذلك أن صدر البيت بدأ بخطاب: يا أهل يثرب، وهي ذاتها الكلمات التي قالها المنافقون للأنصار في معركة الأحزاب، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾ (الأحزاب: ١٣).

٥. عندما يقول: لا مقام لكم بها، فأين يطالبهم بالرحيل؟
٦. إن أهل المدينة لم يكن قتل الحسين عندهم مجهولاً؛ فقد وصل خبر مقتل الإمام الحسين عليه السلام قبل وصول الإمام زين العابدين عليه السلام إلى المدينة بفترة ليست بالقصيرة، كما سيأتي.
٧. انتظار الإمام السجّاد عليه السلام على مشارف المدينة، وخروج الناس إليه، من الأحداث التاريخية المُبهمّة؛ فآئمة أهل البيت عليهم السلام لم نقرأ عنهم حبّهم للاستعراض أو الفرجة.

٨. إن حكومة يزيد ما كانت تسمح لعليّ بن الحسين عليه السلام أن يهيج الناس بتلك الصورة.

٩. لم يثبت أن الإمام زين العابدين عليه السلام خطب بأهل المدينة قبل دخوله إلى المدينة، فتلك الخطبة لا تجدها إلا في مثير الأحزان، لابن نما؛ واللّهوف، للسيد ابن طاووس، أي ظهرت بعد ستّة قرون على وقوع الحادثة، مع اهتمام من سجّل مقتل الحسين عليه السلام بذكر شتى الخطب، حتّى خطب النساء، فكيف يُغفل ذكر خطبة الإمام بأهل المدينة؟

١٠. إن صوحان بن صعصعة واردٌ في قصّة بشير، فينثار عليها عدّة أسئلة:

أ. لا يوجد له ذكرٌ في تراجم الرجال.

• دور السيدة أم البنين في واقعة عاشوراء، بين الحقيقة والأسطورة

ب. إن بقاء أبناء صعصعة بن صوحان في المدينة فيه شك.

ج. إذا كان مصاباً بالزمانة فمن نقله إلى خارج المدينة.

د. لا توجد قيمة لاعتذاره؛ لأنه من القعدة أولى الضّرر.

هـ. لماذا لا تذكر شهادات لشخصيات أهم كانت في المدينة في تلك الحادثة.

ختاماً: ربّما يكون هو حذيم بن بشير أو حذلم بن ستير، كما في (الأمالي)

للشيخ المفيد^(١٦)؛ أو حذلم بن بشير، كما في (الغيبة) للشيخ الطوسي^(١٧)؛ أو حذيم بن

شريك الأسدي، كما في (الاحتجاج) للطبرسي^(١٨)؛ أو حذام الأسدي، كما في

(بلاغات النساء) لابن طيفور^(١٩)؛ أو خديم الأسدي، كما في (مثير الأحزان) لابن

نما^(٢٠)؛ أو بشير بن خزيم، كما في (اللهوف) للسيد ابن طاووس^(٢١)، وهو الذي ينقل

خطبة ابنة أمير المؤمنين في الكوفة. وقد جعل القصّاصون منه شاعراً ورسولاً للإمام

زين العابدين^(ع) لأهل المدينة.

فهذا هو أقدم النصوص الذي تناول هذه الواقعة. وكما ترى هو من ناحية

السند والمضمون فيه ما فيه من إشكالات تسقطه عن الاعتبار.

ولكن إن سلّمنا بصحته لا نجد ذكراً في هذا الخبر للقاء أم البنين مع رسول

الإمام زين العابدين^(ع)، الذي جاء ناعياً الإمام الحسين^(ع)، ولا سؤالها عن مصير

الحسين^(ع).

ومع ذلك نجد أن المامقاني (١٣٥١هـ) رتب آثاراً على هذه الواقعة، التي لا أساس

لها كما هو واضح، فقال: «ويستفاد من قوّة إيمانها أن بشراً كلّما نعى إليها أحداً من

أولادها الأربعة قالت (ما معناه): أخبرني عن الحسين، فلما نعى إليها الحسين قالت:

قد قطعت أنياط قلبي، أولادي كلّهم فداء لأبي عبد الله الحسين^(ع)، ومن تحت

الخضراء»^(٢٢).

ومن أجل هذا وغيره نجد أن صاحب الذريعة يهاجم هذا الكتاب، فيقول:

«ولكن استعجاله بهذا النحو في هذا التأليف المنيف، الذي يحتاج إلى تكرار

المراجعات والبحث والفحص في الكتب والمكتبات، وإلى إكثار المذاكرات مع

مشايخ الفنّ خلال السنوات، ثم إسرّاعه في طبع ما رتبّه وألفه عاجلاً؛ مخافة فوت

الوقت وغير ذلك من الأمور، كلّ ذلك قد سبّب له وقوع جملة من زلّات القلم في

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٨١

مواضع كثيرة، تحتاج إلى التتقيق؛ لدفع ما يتوجّه إليه فيها من الاعتراض والنقد»^(٢٣).

الثاني: لم يذكر ذلك المفيد في الإرشاد، ولا الفتال النيسابوري في روضة الواعظين، ولا الطبري في تاريخه، ولا ابن الأثير في الكامل في التاريخ، ولا ابن حاتم العاملي في الدرّ النظيم، ولا الشيخ الطبرسي في إعلام الوري بأعلام الهدى، كلهم لم يذكروا هذا الخبر الذي نقله ابن نما والسيد ابن طاووس.

الثالث: إن وصول خبر مقتل الإمام الحسين عليه السلام إلى المدينة كان قبل وصول الإمام زين العابدين بفترة ليست بالقصيرة. قال الشيخ المفيد: «فصل: ولما أنفذ ابن زياد برأس الحسين عليه السلام إلى يزيد تقدّم إلى عبد الملك بن أبي الحديد السلمي فقال: انطلق حتّى تأتي عمرو بن سعيد بن العاص بالمدينة، فبشّره بمقتل الحسين، فقال عبد الملك: فركبتُ راحلتي وسرتُ نحو المدينة، فلقيني رجلٌ من قريش، فقال: ما الخبر؟ فقلت: الخبر عند الأمير تسمعه، فقال: إنا لله وإنا إليه راجعون، قُتل - والله - الحسين. ولما دخلت على عمرو بن سعيد قال: ما وراءك؟ فقلت: ما سرّ الأمير، قتل الحسين بن عليّ، فقال: اخرجُ فناد بقتله، فناديتُ، فلم أسمعُ والله واعيّةً قطّ مثل واعيّة بني هاشم في دورهم على الحسين بن عليّ عليه السلام حين سمعوا النداء بقتله، فدخلتُ على عمرو بن سعيد، فلما رأيته تبسّم إليّ ضاحكاً، ثم أنشأ متمثلاً بقول عمرو بن معدي كرب:

عجّت نساء بني زياد عجة كعجيج نسوتنا غداة الأرنب

ثم قال عمرو: هذه واعيّة بواعيّة عثمان. ثم صعد المنبر، فأعلم الناس قتل الحسين بن عليّ عليه السلام، ودعا ليزيد بن معاوية، ونزل. ودخل بعض موالي عبد الله بن جعفر بن أبي طالب عليه السلام، فنعى إليه ابنيّه، فاسترجع، فقال أبو السلاسل، مولى عبد الله: هذا ما لقينا من الحسين بن عليّ، فحذفه عبد الله بن جعفر بنعله، ثم قال: يا ابن اللخناء، أللحسين تقول هذا؟! والله لو شهدته لأحببتُ أن لا أفارقه حتّى أقتل معه، والله، إنه لمّا يسخي بنفسي عنهما ويعزّيني عن المصاب بهما أصيبا مع أخي وابن عمّي مواسيين له، صابرين معه. ثم أقبل على جلسائه، فقال: الحمد لله، عزّ عليّ مصرع الحسين، إن لا أكن آسيباً حسيناً بيدي فقد آساه ولدي.

وخرجت أمّ لقمان بنت عقيل بن أبي طالب حين سمعتُ نعي الحسين عليه السلام حاسرةً، ومعها أخواتها: أمّ هانئ، وأسماء، ورملة، وزينب، بنات عقيل بن أبي طالب،

• دور السيدة أم البنين في واقعة عاشوراء، بين الحقيقة والأسطورة

رحمة الله عليهنّ، تبكي قتلاهما بالطفّ، وهي تقول:
ماذا تقولون إذ قال النبيّ لكم: ماذا فعلتُم وأنتم آخر الأمم
بعترتي وبأهلي بعد مفتقيدي منهم أسارى ومنهم ضرجوا بدم
ما كان هذا جزائي إذ نصحتُ لكم أن تخلفوني بسوءٍ في ذوي رحمي^(٢٤)
فكيف لم تعرف أم البنين أن الحسين^{عليه السلام} حيٌّ أم لا؟!

المبحث الرابع: حياة أم البنين إلى ما بعد واقعة الطفّ

ويحتجّ على بقاء أم البنين إلى ما بعد واقعة الطفّ بقولين:

الأوّل: رواية أبي الفرج الأصفهاني في مقاتل الطالبين، وهي: «وكانت أم البنين أم هؤلاء الأربعة الإخوة القتلى تخرج إلى البقيع، فتندب بنيتها أشجى ندية، وأحرقها، فيجتمع الناس إليها يسمعون منها، فكان مروان يجيء في مَنْ يجيء لذلك، فلا يزال يسمع ندبتها يبكي. ذكر ذلك عليّ بن محمد بن حمزة، عن النوفلي، عن حماد بن عيسى الجهني، عن معاوية بن عمّار، عن جعفر بن محمد^(٢٥).

وقد ردّ هذا الخبر لعدّة أسباب:

١- إن سنده ضعيف؛ إذ فيه:

أ. عليّ بن محمد بن حمزة: ولم يذكره.

ب. النوفلي: وهو عليّ بن محمد بن سليمان. وقد قال عنه الأصفهاني في مقاتل الطالبين: «لأن علي بن محمد كان يقول بالإمامة، فيحمله التعصّب لمذهبه على الحيف في ما يرويه. ونسبه مَنْ روى خبره من أهل هذا المذهب إلى قبيح الأفعال. وأكثر حكاياته في ذلك، بل سائرهما، عن أبيه، موقوفاً عليه لا يتجاوزهما. وأبوه حينئذٍ مقيمٌ بالبصرة لا يعلم بشيءٍ من أخبار القوم، إلّا ما يسمعه من السنّة العامة، على سبيل الأراجيف والأباطيل، فيسطره في كتابه عن غير علم؛ طلباً منه لما شان القوم، وقدح فيهم^(٢٦).

وحُكي عن أحمد أن عنده مناكير. وعند أبي زرعة ضعيف الحديث، وعامة ما يرويه غير محفوظ. وقال أبو حاتم: منكر الحديث جداً. وقال النسائي: متروك الحديث.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٨٣

ومعاوية بن عمار بن أبي معاوية: قال أبو حاتم: لا يحتج بحديثه. وإن أُريد غير هذا فمجهول.

٢. إن الأصفهاني في مقاتل الطالبين يشير إلى وفاة أم البنين حين يذكر حكاية الصراع على ميراث أخوة العباس بين حفيد العباس وعمر بن علي بن أبي طالب^(٢٧).

٣. إن القاضي النعمان المغربي (٣٦٣هـ)، في شرح الأخبار، يذهب إلى وفاة أم البنين^(٢٨).

٤. إن خروج أم البنين إلى البقيع وندبتها، واستماع الناس إلى عزائها وبكائهم، ومنهم: مروان بن الحكم، هو فعلٌ ضدّ مطالب الشريعة الإسلامية، ولا يليق بامرأة كانت زوجةً لعلي بن أبي طالب^(عليه السلام)، وتستهجنه الأعراف. وإن أرادت الندب كان حرياً بها النزول إلى قبور أبنائها في كربلاء.

وأيضاً غايته التعريف بأن مروان بن الحكم رقيق القلب.

٥. إن ما أنشده من شعر لأم البنين كانت تنشده في البقيع حين تندب أبنائها:

يا مَنْ رأى العباس كَرَّ	على جماهير النقد
ووراه مَنْ أبناء حيدر	كلّ ليث ذي لبـد
أنبئتُ أن ابني أصيب	برأسه مقطوع اليد
ويلي على شبلي أـمال	برأسه ضرب العمـد
لو كان سيفه في يديه	لما دنا منه أحد

وقولها في رثاء أولادها الأربعة:

لا تدعوني ويك أم البنين	تذكريني بليوث العرين
كانت بنون لي أدعى بهم	واليوم أصبحتُ ولا من بنين
أربعةٌ مثل نسور الرُّبى	قد واصلوا الموت بقطع الوتين
تنزع الحرسات أشلاءهم	فكلّهم أمسى صريعاً طعين
يا ليت شعري أكما أخبروا	بأن عباساً قطيع اليمين

فتلك الأبيات لم تنقل إلّا في شرح المبرّد، لأبي الحسن الأخفش (لم أعثر عليها

• دور السيدة أم البنين في واقعة عاشوراء، بين الحقيقة والأسطورة

في الكامل، للمبرّد). ومع تنقيب علماء الشيعة عن كلّ ما يمتّ صلةً بأهل البيت فإنهم لم يعثروا على ما عثر عليه الأخفش.

وفي معرض الإجابة عمّا جاء في هذا الرأي نقول:

١. النقاش في رجال السند: أوّل ما هو مذكور في رواية أبي الفرج (عليّ بن محمد بن حمزة). وهذا الشخص لا ذكر له في كتب الرجال أصلاً. ويظهر أن في اسمه تقديماً وتأخيراً، والصحيح هو (محمد بن عليّ بن حمزة، المعروف بالعلوي)، وهو ابن الحسن بن عبيد الله بن العباس بن أمير المؤمنين (عليه السلام)، والذي نقل عنه أبو الفرج كثيراً، واعتمد عليه؛ فقد ورد ذكره في أكثر من عشرين موضعاً من كتاب المقاتل. وروى عنه النوفلي عليّ بن محمد أيضاً في المقاتل. وهذا الرجل يظهر أنه كان محيطاً بأخبار حركات أبناء الأئمة، وتاريخ نهضاتهم ضدّ الحاكّمين، فكان المصدر الأساس الذي اعتمد عليه أبو الفرج في كتابه. وهو كما يقول النجاشي: «ثقة عين في الحديث، صحيح الاعتقاد. له رواية عن أبي الحسن وأبي محمد (عليه السلام)، وله مكاتبة، وفي داره حصلت أمّ صاحب الأمر بعد وفاة الحسن (عليه السلام)»^(٢٩).

ويذكر السيد الخوئي أن له كتاباً باسم مقاتل الطالبين^(٣٠).

وأما النوفلي فإنه لقب رجال كثيرين، منهم: الحسن بن محمد بن سهل؛ وعبد الله بن الفضل بن عبد الله بن الحرث بن نوفل بن الحرث بن نوفل بن الحرث بن عبد المطلب، وهو من أصحاب الصادق (عليه السلام)، وثقة؛ والحسين بن يزيد بن محمد بن عبد الملك النوفلي، وهو من أصحاب الرضا (عليه السلام)؛ وعليّ بن محمد بن سليمان النوفلي، وهو من أصحاب الأئمة الجواد والهادي والعسكري (عليه السلام).

والمكثّر للروايات في الفقه هو الحسين بن يزيد، الذي يروي عن السكوني عادةً، وله في أبواب الفقه، ولا سيّما في المعاملات، روايات كثيرة.

ولكنّ الذي يروي عنه أبو الفرج في المقاتل ليس هذا، وليس كما ذكر السيد المقرّم أنه يزيد بن المغيرة بن نوفل بن الحرث بن عبد المطلب بن هاشم...، وإنما هو عليّ بن محمد بن سليمان النوفلي. ومع التتبّع لكتاب المقاتل يظهر أنه يعتمد عليه اعتماداً كبيراً في ما ينقل من أمور ترتبط بأبناء عليّ (عليه السلام) في أكثر من ٢٣ موضعاً. وهذا بدوّه ينقل عن أبيه كثيراً، فتري صاحب المقاتل ينقل عنه في قضية يحيى بن زيد؛ ويعتمد

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٨٥

على روايته بشكلٍ أساسي في نقل أحداث حركة عيسى بن زيد؛ وفي ثورة إبراهيم بن عبد الله بن الحسن. وهذا النوفلي قد يذكر في الرجال تارةً بعنوان علي بن محمد؛ وأخرى علي بن محمد بن سليمان.

ومع أن له رواية عن الإمام الجواد عليه السلام، ومكاتبة للإمام العسكري عليه السلام، وقد ذكره الصدوق في مشيخته، وطريقه إليه صحيح^(٣١)، إلا أنه لا توثيق له بخصوصه، وإن كان إمامياً. لكن يمكن استفادة ذلك من التوثيق العام بالنسبة إلى مَنْ لم يستثن من كتاب نواذر الحكمة، بناءً على أن عدم الاستثناء لهم لا يختص بتصحيح الروايات في الكتاب المذكور، وإنما هو إضافة إلى ذلك توثيق للرواة، كما هو مسلك كثيرين...، فإنه قد ذكر علي بن محمد النوفلي في مَنْ لم يستثن من رواية كتاب النوادر.

والنوفلي روى في أصول العقائد، كما هو في الكافي في أكثر من موضع، وفي الفروع أيضاً. لكن يبدو أنه كان متخصصاً أكثر في مجال التاريخ وضبط أحداث معارضة أهل البيت وأبنائهم للحاكمين؛ ولذلك اعتمده أبو الفرج في مقاتله، وروى عنه الطبري أيضاً أحداث الثورات التي تقدم ذكرها.

وأما حماد بن عيسى الجهني، وهو من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام، فقد كان ثقةً في حديثه صدوقاً، وممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم، وأقرّوا لهم بالفقه^(٣٢).

وأما معاوية بن عمّار بن أبي معاوية فهو العجلي الدهني، من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وقد نصّ على توثيقه وجلالة شأنه مَنْ تعرّض لذكره في الرجال؛ فقد قال العلامة الحلي: «معاوية بن عمّار بن أبي معاوية خباب بن عبد الله الدهني - بضمّ الدال المهملة، وإسكان الهاء وفتحها، والنون قبل الياء -، مولاهم، كوفي، ودهن من بجيلة، وهو دهن بن معاوية بن أسلم بن خمس بن الغوث بن أنمار. كان وجهاً في أصحابنا ومقدماً، كبير الشأن، عظيم المحلّ، ثقة، وكان أبوه عمّار ثقة في العامة وجهاً، يكتنى أبا معاوية. وروى معاوية عن أبي عبد الله وأبي الحسن موسى عليهما السلام. ومات سنة خمس وسبعين ومائة»^(٣٣).

ولذا فمن العجيب أن ينقل قول أبي حاتم فيه: أن معاوية بن عمّار بن أبي معاوية

• دور السيدة أم البنين في واقعة عاشوراء، بين الحقيقة والأسطورة

لا يحتج بحديثه، وإن أريد غير هذا فمجهول؛ إذ تضعيفه عندهم - كما هو جارٍ في غيره - إنما هو على أساس مذهبه وتشيعه، فإنهم يسارعون إلى الطعن في مَنْ عُرِف عنه تشيعه لعلِّي^{عليه السلام}، ويكفي عندهم لعدم الاحتجاج بحديثه كونه رافضياً - كما يقولون -، فكيف إذا كان وجهاً عندنا وعظيم الشأن؟!.

ويشهد لهذه الدعوى مراجعة ما كتبه السيد العلامة محمد بن أبي عقيل (العتب الجميل على أهل الجرح والتعديل)، فإنه ذكر جملةً من أتباع أهل البيت طعنوا فيهم بلا سبب، إلا موالاة أمير المؤمنين وولده^{عليه السلام}.

٢. مناقشة المتن: وأما خروج أم البنين لندب أبنائها فإنه يمكن أن يكون ذلك من إظهار البكاء، واصطناع حالة البكاء الكاذب. وليس هذا بعيداً من شخصية مروان المناقفة، حيث إنه قد يعمل الشيء وضده، والأمر وخلافه، إذا رأى في ذلك مصلحةً دنيوية عاجلة... فهو على عدائه المعروف لأهل البيت لا يعدم وسيلة لكي يحوز بها على بغلةٍ للحسن المجتبى^{عليه السلام}، فيدفع أحدهم لمدح الإمام مدحاً عظيماً...، إلى آخر ما ذكره في أحواله. فمثل هذا الأمر - حضوره في الجبانة - وإظهار شخصه أمام السدج بمظهر المتعاطف ليس شيئاً مستكراً. فكم وجدنا من السياسيين والزعماء الدنيويين مَنْ يقتل القتل ويمشي في جنازته باكياً؟!.

والرأي عندي أنها كانت على قيد الحياة، وكانت تندب أبنائها، وهو ما وثّقه أبو مخنف (١٥٧هـ) في كتابه (مقتل الحسين)، وهو من أقدم المؤرخين؛ فكلّامه مقدّم على غيره^(٢٤).

مفتريات متفرقة

١. ذكر بعض مَنْ ارتقى المنبر أنه لما ضربت الزهراء^{عليها السلام}، وركلها الثاني على بطنها، وقعت على الأرض، وقبل أن تصل إلى الأرض أحسّت بيدٍ ناعمة لامرأة متوسطة العمر والطول أمسكت بها، وأحاطتها بيديها، فلما التفتت الزهراء^{عليها السلام} وجدتُها السيدة أم البنين^{عليها السلام}، فقالت لها: جزاك الله خيراً، يا أم البنين.

قلنا: وهذا النقل لا يصحّ لعدة أمور:

أولاً: إن عمر أم البنين كان يومها ما يقرب من ٥ سنوات؛ إذ إنها ولدت سنة

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٨٧

هـ، والنقل يقول: إنها كانت امرأةً متوسطة العمر، وبالتالي هو وصفٌ غير صحيح للسيدة أمّ البنين.

ثانياً: لا يوجد رواية أو نصٌّ تاريخي واحد يقول: إن الزهراء عليها السلام نادَتْ: يا أمّ البنين سنّديني، مع إجلالنا لمقام السيدة أمّ البنين العالي والكبير.

ثالثاً: ما الذي أتى بالسيدة أمّ البنين من البادية إلى المدينة؟ وكيف علمت بأن القوم هجموا على سيدة النساء عليها السلام؛ كي تأتي إليها وتعيّنها؟

٢. ذكر بعض من ارتقى المنبر أن أمّ البنين لما تزوّجت الإمام علياً عليه السلام دخلت في ليلة عرسها وهي تمرّض الحسن والحسين؛ لأنهما كانا صغيرين، واشتدّ بهما المرض، فلم تزل تمرّضهما حتّى امتثلا للشفاء.

أقول: وهذا النقل لا يصح؛ لأن السيدة أمّ البنين تزوّجت من الإمام علي عليه السلام سنة ٢٥هـ، وإنها رُزقت بأكبر أبنائها، وهو العباس عليه السلام، سنة ٢٦هـ، كما تقدّم بيانه.

المبحث الخامس: أمّ البنين هي باب الحوائج

وعليه تذبح الذبائح وتذّر النذور على هذا الأساس.

وهذا أيضاً شيء لم يذكر في أحاديث الأئمة عليهم السلام، ولم يشيروا إليه لا من قريب ولا من بعيد. وأما لقب باب الحوائج فهو لقبٌ يطلقه عامّة الناس على الإمام الكاظم عليه السلام، ولم ترد فيه رواية. وأوّل من أطلقه هو ابن شهر آشوب، قال: «ودفن ببغداد بالجانب الغربي في المقبرة المعروفة بمقابر قريش من باب التين، فصارت باب الحوائج»^(٣٥).

نعم، الأئمة الأطهار عليهم السلام هم أبواب الحوائج إلى الله بلا إشكال، وهو ما جاء عن الإمام الهادي عليه السلام في الزيارة الجامعة الكبيرة، حيث قال: (اللهمّ إني لو وجدتُ شفعاء أقرب إليك من محمد وأهل بيته الأخيار، الأئمة الأبرار، جعلتهم شفعاي، فبحقّهم الذي أوجبت لهم عليك، أسألك أن تدخلني في جملة العارفين بهم وبحقّهم، وفي زمرة المرحومين بشفاعتهم، إنك أرحم الراحمين)^(٣٦).

لكنّ تخصيصه بإمام معين، دون الأئمة الآخرين، لم يرد، فضلاً عن أن يكون من ألقاب أمّ البنين.

النتيجة

تبين من خلال هذا البحث أن أم البنين، أم العباس وإخوته، كان دورها منحصراً في ندب أبنائها بعد عاشوراء. وأما بقية الأمور التي نسبت إليها فلا صحة لها، بل هي من الأساطير التي تُحاك.

وأخيراً نذكر دعاء الإمام السجاد عليه السلام حين يقول: (اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَوَفِّقْنَا فِي يَوْمِنَا هَذَا وَلَيْلَتِنَا هَذِهِ وَفِي جَمِيعِ أَيَّامِنَا لِاسْتِعْمَالِ الْخَيْرِ، وَهَجْرَانِ الشَّرِّ، وَشُكْرِ النِّعَمِ، وَاتِّبَاعِ السُّنَنِ، وَمُجَانَبَةِ الْبِدْعِ، وَالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَحَيَاةِ الْإِسْلَامِ، وَانْتِقَاصِ الْبَاطِلِ وَإِذْلَالِهِ، وَنُصْرَةِ الْحَقِّ وَإِعْزَازِهِ، وَإِرْشَادِ الضَّالِّ، وَمُعَاوَنَةِ الضَّعِيفِ، وَإِدْرَاكِ اللَّهِيْفِ)^(٣٧).

الهوامش

- (١) عبد الله بن محمد (إمامي ثقة)، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب (إمامي ثقة)، عن محمد بن عبد الله، عن يونس (إمامي ثقة)، عن عمر بن يزيد.
- (٢) الصفار، بصائر الدرجات: ٢٤٤، تصحيح وتعليق وتقديم: الحاج ميرزا حسن كوجه باغي، ١٤٠٤هـ - ١٣٦٢هـ. ش، منشورات الأعلمي، طهران.
- وتمام الآية هو: «وَمِنْهُمْ 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).
- (3) <http://imamhussain-lib.com/arabic/pages/f127.php>
- (٤) الزبير بن بكار، جمهرة نسب قريش وأخبارها: ٤٣، تحقيق: محمود محمد شاكر، دار الفكر العربي.
- (٥) أحمد بن يحيى بن جابر (البلاذري)، أنساب الأشراف ٢: ١٩٢، تحقيق: الشيخ محمد باقر محمودي، ط١، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- (٦) تاريخ الطبري ٤: ١١٨، تحقيق ومراجعة وتصحيح وضبط: نخبة من العلماء الأجلاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
- (٧) الشيخ المفيد، الإرشاد ١: ٣٥٤، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام للتحقيق التراث، ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت؛ الشيخ المفيد، الاختصاص: ٨٢، تحقيق: علي أكبر الغفاري والسيد محمود الزرندي، ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

(8) <http://imamhussain-lib.com/arabic/pages/f127.php>

- (٩) الكافي ١ : ٤٦١ .
(١٠) المصدر نفسه .
(١١) أدب الطف ١ : ٣٥ .
(١٢) علي النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث: ٣٥٠ .
(13) <https://imamhussain.org/arabic/foreignnews-37/15697/>
(١٤) ابن نما الحلّي، مثير الأحزان: ٩٠ - ٩٢، ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف؛ السيد ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف: ١١٧ - ١١٨، ط١، ١٤١٧ هـ، أنوار الهدى، قم .
(١٥) النمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٢ : ٣٧، ط١، ١٤١٢ هـ، شفق، طهران .
(١٦) الشيخ المفيد، الأمالي: ٣٢١، تحقيق: حسين الأستاذ ولي وعلي أكبر الغفاري، ط٢، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت .
(١٧) الشيخ الطوسي، الغيبة: ٤٤٣، تحقيق: الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، ط١، ١٤١١ هـ، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم المقدسة .
(١٨) الشيخ الطبرسي، الاحتجاج ٢ : ٢٩، تعليق وملاحظات: السيد محمد باقر الخرسان، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م، دار النعمان للطباعة والنشر، النجف الأشرف .
(١٩) ابن طيفور، بلاغات النساء: ٢٣، مكتبة بصيرتي، قم المقدسة .
(٢٠) ابن نما الحلّي، مثير الأحزان: ٦٦ .
(٢١) السيد ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف: ٨٦ .
(٢٢) عبد الله المامقاني، تنقيح المقال ٣ : ٧٠، طبع النجف، ١٣٥٢ هـ .
(٢٣) آقا بزرگ الطهراني، الذريعة ٤ : ٤٦٦، دار الأضواء، بيروت .
(٢٤) الشيخ المفيد، الإرشاد ٢ : ١٢٤ .
(٢٥) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبين: ٥٦، تحقيق وتقديم وإشراف: كاظم المظفر، ط٢، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعاتها، النجف الأشرف .
(٢٦) المصدر السابق: ٣٤٤ .
(٢٧) المصدر السابق: ٥٥ .
(٢٨) القاضي النعمان المغربي، شرح الأخبار ٣ : ١٨٥، تحقيق: السيد محمد الحسيني الجلالی، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في قم المشرفة .
(٢٩) فهرست أسماء مصنّفي الشيعة (رجال النجاشي): ٣٤٧، ط٥، ١٤١٦ هـ، مؤسسة النشر الإسلامي .
(٣٠) السيد الخوئي، معجم رجال الحديث ١٧ : ٣٥١، ط٥، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م .
(٣١) الشيخ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤ : ٤٩١، ط٢، ١٤٠٤ هـ، مؤسسة النشر الإسلامي .
(٣٢) رجال الطوسي: ٣٣٤، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، ط١، ١٤١٥ هـ، مؤسسة النشر الإسلامي .

• دور السيدة أم البنين في واقعة عاشوراء، بين الحقيقة والأسطورة

-
- (٣٣) العلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ٢٧٣، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، ط١، ١٤١٧هـ، مؤسسة نشر الفقاهة.
- (٣٤) أبو مخنف الأزدي، مقتل الحسين عليه السلام: ١٨١، تعليق: حسين الغفاري، المطبعة العلمية، قم.
- (٣٥) مناقب آل أبي طالب ٣: ٤٣٨.
- (٣٦) مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٦١٧.
- (٣٧) الصحيفة السجادية، الدعاء ٦، المقطع ١٨.

قراءة في كتاب العلامة الخشن

«فقّه العلاقة مع الآخر المذهبي، قراءة في فتاوى القطيعة»

الشيخ نبيل يونس(*)

المؤلف الثائر

من السطور الأولى في الكتاب يلتمس القارئ بوضوح ملامح الحزن والقلق؛ حزن المؤلف على حال هذه الأمة المشتتة المتمزقة، وقلقه على مستقبل المسلمين الضبابي والمغموم بقنابل فتاوى القطيعة، التي تمزّق جسد الأمة إلى أشلاء وأجزاء متناثرة. نعم، هذا هو حال العلامة الشيخ حسين الخشن، كحال سائر العلماء الربّانيين والمؤمنين المخلصين القلقين على الإسلام والمسلمين. ولكن المؤلف الثائر لم يستسلم لهذا الواقع المرير، ولم يكتفِ بإطلاق الخطابات المخدّرة والكلمات المجاملة، بل انتفض وتمرد، وثار على كلّ فتاوى التكفير والتضليل والتفسيق التي تبيح لعن المسلم الآخر وسبّه وشتمه، والتي تهيبّ جواً من التباغض والتناحر بين المسلمين؛ فقام وأعاد دراسة كلّ الأدلة التي تنتج هذه الفتاوى، مبيناً الثغرات العلمية الموجودة فيها.

خطة القراءة

ولأنّ الكتاب واقع في مجلدين، يبلغ عدد صفحاتهما تقريب ألف ورقة، كان لا بدّ من كتابة قراءة عنه، بل لا بدّ من كتابة عدّة قراءات؛ وذلك كي تقرب المسافة بينه وبين القراء، ويُمهّد للباحثين طريق الدخول إليه، واستكشاف مضمونه.

(*) كاتب في الفكر الإسلاميّ. من لبنان.

● قراءة في كتاب العلامة الخشن: «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، قراءة في فتاوى القطيعة»

ولن تكتفي هذه القراءة، التي بين أيديكم، بالكشف عن العناوين وأبحاث الكتاب، بل ستحاول الكلام عما أتى به المؤلف من جديد، وفي ما ناقش فيه العلماء والفقهاء القدماء والمعاصرين؛ لأنَّ في الكتاب مناقشاتٍ غنيَّةً، وآراءَ مميَّزة في كلّ المجالات، في العقيدة والفقه والتاريخ وغيرها، التي حاول فيها المؤلف كسر جدار الجمود الفكري، وإحداث فجوة عميقة يطلُّ عبرها الباحثون إلى ساحاتٍ جديدة في الفكر الإسلامي.

والقراءة التي بين أيديكم تنقسم إلى قسمين:

الأول: جولة على عناوين الكتاب.

الثاني: تسليط الضوء على بعض المناقشات الفكرية المميَّزة.

القسم الأول: جولة على عناوين الكتاب

لا بُدَّ أن نشير أولاً إلى أنَّ الكتاب مؤلَّف من: ثلاثة أبواب؛ ومقدمة.

والباب الأول مقسَّم إلى ستَّة محاور؛ بينما ينقسم الباب الثاني إلى خمسة محاور؛ وأمَّا الباب الثالث فيتألَّف من ستَّة محاور. وكلُّ محور مقسَّم إلى فصولٍ عدَّة. نبدأ من مقدمة الكتاب، حيث طرح المؤلف نقاطاً مهمَّة، وتبهيَّات عديدة، تكشف عن بعض الأخطاء المنهجية العامة التي وقع فيها بعض الفقهاء. ومن التبيَّهات المذكورة:

١. «التعرُّف على الآخر من مصادره»: فلا يكفي أن يتعرَّف الشيعي على معتقدات السنِّي من كتب الشيعة، ولا يكفي أن يتعرف السنِّي على معتقدات الشيعي من كتب السنَّة. ولا يكفي أيضاً التمسُّك بمصادر غير أساسية، كمن يبحث عن نقطة سوداء هنا وهناك ليسجِّلها في صفحة الآخر. الحقُّ هو أن نتعرَّف على بعضنا بالطريقة الصحيحة.

٢. والتبَّيه الثاني هو ضرورة الاعتراف بخطورة القطيعة الموجودة بين المذاهب؛ لأنَّ الاستسهال والاستخفاف بها - كما حصل مع بعض الفقهاء - يشكلُّ عاملاً سلبياً ومضراً للعاملين في سبيل الوحدة؛ فإنَّ القطيعة إذا لم تُدرَس بعمقها وامتدادها الموجود تاريخياً وسياسياً وعقائدياً وفقهياً ونفسياً واجتماعياً ستُصاب كلُّ دعوات الوحدة

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٩٣

والتقريب بالفشل، ولن تنتج حلاً.

٣. ومن النقاط المهمة التي أشار إليها المصنّف أيضاً التمسُّك بالقرآن الكريم، بما يشكّله من ضامنٍ ومُلهمٍ لإدارة النزاعات والخلافات. وهذا الأمر يستوجب على علماء المسلمين أن يخطوا بكلّ جرأةٍ إلى إعادة دراسة العقائد والمسائل الكلامية؛ لأنّ «المشكلة في عمقها وجوهرها مشكلةٌ كلامية، وليست فقهية». ويكفينا حديث «الفرقة الناجية» كأوّل مسمارٍ في نعش الوحدة الإسلامية.

الباب الأوّل: وفيه نقّح المؤلف العناوين التالية: المسلم، المؤمن، المستضعف، المنافق، الناصبي، والمغالي.

وفي الفصل الأوّل: بدأ المؤلف بدراسة تعريف «المسلم»، وتفتيح عنوان «الكافر». وأجاب على السؤال: هل السنّي الذي لا يؤمن بولاية أهل البيت (عليه السلام) مسلمٌ أم كافر؟ بعد أن حكم بعض الفقهاء بكفره؛ استناداً إلى فهمهم الخاصّ لبعض روايات الأئمة (عليهم السلام).

عرّض المؤلف أدلة القائلين بكفره، ومنها: الروايات التي تسمّى الآخر «بالكفر»، وقارن فيما بينها من جهة استعمال هذه الكلمة. فبيّن التفاوت في الاستخدام، والتنوّع في المراد؛ فليس كلّ «كافر» هو خارجٌ عن الإسلام، إنما هناك مراتب من «الكفر» تجتمع مع الإسلام، وأغلب هذه الروايات تستخدم مصطلح «الكفر» المقابل للإيمان، وليس المقابل للإسلام.

في الفصل الثاني: يعرّج المؤلف إلى الحديث عن «المؤمن»، ليسأل سؤالاً مهماً: ما المقصود من مصطلح «المؤمن» أو «الذين آمنوا» الوارد في القرآن، وفي روايات الرسول (صلى الله عليه وآله) والأئمة من أهل البيت (عليهم السلام)؟ هل المقصود به هو الشيعي فقط، كما ذهب إليه الكثيرون من الفقهاء؟

واستعرض المؤلف الآيات القرآنية، مع تتبّع دقيق لكلمة «مؤمن»، ليصل إلى نتيجة حاسمة أنّ «المؤمن» في القرآن يشمل كلّ مسلمٍ آمن بالله تعالى ورسوله (صلى الله عليه وآله).

أمّا الروايات، فمع التسليم بأنّ الأئمة - أحياناً - استعملوا كلمة «المؤمن» في الدائرة المذهبية الخاصة، ولكنّ هذا لا يلغي المعنى القرآني لها؛ فالرسول (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) لا يخالفون القرآن الكريم في خطاباتهم، وإذا كان هناك من استثناء فلا

● قراءة في كتاب العلامة الخشن: «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، قراءة في فتاوى القطيعة»

بُدِّ من وجود قرينةٍ تحدّد المعنى المراد، وإلاّ يكون مقصودهم من «المؤمن» المعنى القرآني العام.

في الفصل الثالث: يصل الكلام إلى المستضعف، وهو عنوانٌ حسّاسٌ جداً؛ لأنّ الاستضعاف يُعطي «معدوريّة» للمستضعفين، وذلك بنصّ القرآن الكريم. والسؤال المهمّ الذي يُطرح هنا: هل يمكن اعتبار المسلم الآخر «مستضعفاً»، وبالتالي يكون معذوراً في عدم ولايته للأئمّة (عليه السلام)؟

رفض بعض الفقهاء هذا الاعتبار؛ لأنّ المستضعف ينطبق على الأولاد والنساء والعجزة الذين لا حيلة لهم، ولا يستطيعون الهجرة والوصول إلى دار الحقّ؛ ليؤمنوا؛ أمّا المسلم الآخر فمن المؤكّد أنّه ليس بمستضعفٍ، ولطالما كان السنيّ - وهو النموذج الأبرز للآخر المذهبي - الطرف القويّ في كلّ الأنظمة والخلافات الإسلامية عبر التاريخ، فلا مانع من وصوله إلى المذهب الحقّ سوى تقصيره أو جحوده، ولا وجه للقول بمعدوريّته.

ولكنّ للمؤلف رأياً آخر في الاستضعاف، مفادُه أنّ الاستضعاف في العمق يرجع إلى الاستضعاف الفكري والثقافي، وليس إلى الاستضعاف البدنيّ أو المادّي. فصحيحٌ أنّ ضعف البدن وقلة المال يمتنعان المسلمين من الهجرة؛ للوصول إلى دار المعرفة، ولكنّ قد يوجد موانع أخرى، غير الاستضعاف البدني، تحول دون وصول المسلم إلى الحقيقة. وأبرز هذه الموانع: أن لا يحتمل الإنسان فساد عقيدته، وبالتالي لن يجد ما يدفعه للبحث عن الحقيقة. ومن المعلوم أنّ غالبية المسلمين من الإخوة السنة وغيرهم - فضلاً عن غير المسلمين - يعتقدون بصحّة ما هم عليه، ولا يحتملون خلاف ذلك؛ وهذا من أكبر الموانع من البحث عن الحقيقة، وبذلك يصدق عليهم عنوان الاستضعاف.

أمّا الفصل الرابع فهو بحث المنافق، وله أهميّة كبيرة في مقامنا؛ لأنّ بعض الفقهاء حكموا على المسلم الآخر بالنفاق، وبنوا على هذا الأمر سلسلة من الرؤى العقدية والأحكام الفقهية.

ودليلهم على هذا النفاق هو البغض الذي يكتنّه المسلم الآخر تجاه أتباع المذهب الشيعي؛ لأنّ الشيعة يعتقدون بولاية وحبّ الإمام عليّ (عليه السلام)، فيلزم من بغض الآخر لهم

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٩٥

بغضُ الإمام نفسه. وكما هو ثابتٌ عن الرسول ﷺ فإنَّ بغضَ عليٍّ عليه السلام علامةٌ على النفاق.

توقَّف الكاتب عند أدلّة هؤلاء، ودقّق في هذه الدعوى؛ لأنَّ كلَّ المسلمين يحبُّون علياً عليه السلام، ولا يبغضون شيعة بسبب ولايتهم له عليه السلام، إنما هو بغضٌ - إن وُجد - دنيويٍّ وسياسي.

ولم يكتفِ المؤلّف بمعالجة هذه النقطة فحسب، بل تنظّر في أحكام المنافق في الفقه الإسلامي. فالمشهور أنَّ المنافق له أحكامٌ خاصّة، وهذه الأحكام شكّلت حصانةً له في المجتمع الإسلامي، مع علم المسلمين أنّه منافقٌ. والشاهدُ على ذلك سيرة رسول الله ﷺ.

لكنَّ المؤلّف لم يرتضِ هذه الرؤية الفقهية؛ فإنَّ لزمن الرسول ﷺ خصوصيّة الرسالية، والتي استدعتُ هذا التعامل الخاصَّ مع المنافقين. أمّا في زماننا فلو علمنا أنَّ هناك شخصاً يظن الكفر، ولا يؤمن بالإسلام، وتأكّدنا أنّه يكذب بما يعلنه من اعتقادٍ، فيجب أن لا يُعامل معه كمسلمٍ، وأن لا تكون له حصانةٌ تُعيّنه على بثِّ نفاقه وكيد المكائد للمسلمين.

وفي الفصل الخامس: يطلّ على القارئ العنوانُ الأبرز والأخطر في عملية التكفير، وهو «الناصبِيّ»؛ لأنَّ فتوى مشهور الفقهاء هو «كفر» الناصبيّ؛ وذلك اعتماداً على رواياتٍ صحيحة وصريحة. وإذا كان عنوان «النصب» ينطبق على كلِّ مَنْ لم يُوالِ الأئمة عليهم السلام - كما ادّعاء بعضُ فقهاء الشيعة - فهذا يعني أنَّ أهل السنّة كلّهم كفّار!

وشبيهه في الخطورة عنوان «المغالي»، ويأتي في الفصل السادس؛ فإنَّ المغالي عند مشهور الفقهاء كافر، تَبَعاً لأدلّة قويّة. وإذا كان عنوان «الغلو» يشمل الشيعة - كما ادّعاء بعضُ فقهاء السنّة - فهذا يعني أنَّ الشيعة كلّهم كفّار! وهكذا، يدّعي كلُّ من السنّة والشيعة كفرَ الآخر؛ فالسنّي كافرٌ باعتباره ناصبياً، والشيعي كافرٌ باعتباره مغالياً!

أمّا بالنسبة لعنوان «الناصبِيّ» الوارد في الروايات فقد قام المؤلّف بتتقيق الاستعمالات المتنوّعة له والاستخدامات المتفاوتة على لسان الأئمة عليهم السلام. وبعد عرض

● قراءة في كتاب العلامة الخشن: «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، قراءة في فتاوى القطيعة»

مفصّل للروايات يتّضح أنّ القدر المتيقّن من معنى الناصبي هو الذي ينصب «العداء الديني» للأئمة (عليه السلام)، مع الاستعداد لمحاربتهم (عليه السلام). وهذا الفرد كان في زمن الأئمة (عليه السلام) نادراً، فما بالك في زماننا! وهل هناك سنّي واحد يدّعي أو يتجرّأ ويقول: إنّه يبغض الإمام عليّاً (عليه السلام) أو الحسنين (عليه السلام) أو الصادقين (عليه السلام)؟...؟ الجواب بكل تأكيد: لا. وإنّ وُجد فسوف يتبرّأ منه أهل السنّة أنفسهم.

أمّا الغلو فقد شرّح المؤلّف مفهوم «الغلو» إلى مستوياته كلّها، وميّز بين الغلو المستوجب للكفر والآخر الذي يجتمع مع الإسلام. وهل هناك شيعي يدّعي عبادة الأئمة (عليه السلام). والعياذ باللّهِ. أو يؤمن بالتفويض المستقل؟! طبعاً لا.

وهكذا ينتهي الباب الأول، والقارئ يملك رؤية واضحة عن أخيه المسلم. فالمسلم، مهما كان مذهبه، إذا استقام على جادة الشريعة يكون مؤمناً. وإذا لم يعتقد بولاية أهل البيت (عليه السلام)، فهو معذور عند الله تعالى؛ لأنّه إمّا قاصر لم يحتمل فساد مذهبه؛ أو مستضعف منعه مانع من الوصول إلى الحقيقة؛ أو مجتهد قاطع بصحة ما توصّل إليه. أمّا العالم الجاحد، وهو الفرد النادر، فليس معذوراً قطعاً. وأمّا النواصب والغلاة فهم موجودون، ولكنهم بالتأكيد ليسوا من السنّة والشيعية.

الباب الثاني: وفيه يدرس المؤلّف القواعد الفقهية التي تنظّم علاقة المسلمين مع بعضهم البعض، ومع غير المسلمين أيضاً. وهي خمس قواعد.

القاعدة الأولى: «حرمة الدم والمال والعرض». وخلاصة الكلام: إنّ القاعدة تشمل المسلم الآخر؛ لأنّ موضوعها هو حرمة دم «المسلم» وماله وعرضه. وقد سبق للمؤلّف أن نقّح عنوان «المسلم» في الباب الأول، وأثبت شمول هذا العنوان للآخر المذهبي، السنّي تحديداً.

هذا صحيح بالمبدأ. ولكنّ المؤلّف لم يكتفِ بإثبات حرمة الدم والمال والعرض لكلّ مسلم، بل ذهب بعيداً لإثبات حرمتها لكلّ إنسان، مهما كان دينه، باستثناء ما لو كان محارباً معتدياً على حرمة الأبرياء.

وسيتلمّس القارئ الجهد المبذول من قبل المؤلّف في إثبات ذلك، وفي إيجاد نصوصٍ تعطي عنوان «الإنسان» هذه الحرمة، طبعاً بالتعااضد مع حكم «العقل» بقبح الظلم، والذي لا تقبل أحكامه التخصيص.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٩٧

القاعدة الثانية: «أصالة الصحة في عمل الآخر»، وهي تحكم بصحة عقيدة المسلم الآخر، وكذلك تحكم بصحة معاملاته، وحمله دائماً على الأحسن. وهي قاعدة مشهورة، وثابتة بالأدلة الصحيحة. والأهم في المقام أن المؤلف أزال كل ما يمكن أن يتوهم أو يشكك في «إسلام» الآخر المذهبي، وبذلك تنطبق القاعدة على كل المسلمين، ويحكم بصحة أعمالهم العبادية والمعاملاتية.

والقاعدة الثالثة هي: «الإلزام» وأخواتها، كقاعدة «من دان بدين قوم لزمته أحكامهم»؛ و«المقاصّة بالمثل»، حيث اعتمد مشهور الفقهاء عليها لإمضاء معاملات المسلم الآخر؛ فإنّ طلاق السّي وزواجه مثلاً، واللذين لا يستوفيان شروط المذهب الإمامي، يتم إلزام المعتقّد بهما، وإن لم تثبت صحّتهما واقعاً؛ وذلك من باب التسهيل على الشيعي في التعامل مع الآخر، وإعطائه نوعاً من التميّز.

ناقش المؤلف تفسير المشهور، ودقّق في أدلة هذه القواعد، ليرجعها - بعد التدقيق - إلى قاعدة عقلانيّة واحدة، وهي التعامل مع الآخر بحسب أحكام دينه. هكذا يتعامل العقلاء عند الاختلاف في وجهات النظر بين الشعوب. وأدلة هذه القواعد قاصرة عن إثبات أكثر من ذلك. فالقضية ليست بهدف إعطاء تميّز لمسلم على آخر، بل هي بقصد تنظيم حياة البشر في ظل الاختلافات وتعدّد المنظومات الفكرية والقانونية.

والبحث العلمي هنا يصطدم بمعضلة، وهي: إذا لم تكن هذه الأعمال مستوفية للشروط الواقعية فكيف نصحّحها، وخاصة أن تصحيحها قد يوقعنا بمفهوم «التصويب»؟ أجاب بعض الفقهاء بأنّ هذه الأعمال غير صحيحة واقعاً، ولكن يُعامل معها كأنّها صحيحة، أي على نحو الحكم الظاهري عند الشك في الحكم.

وقد تنظّر المؤلف في المسألة. وبعد رفضه لمسألة «التصويب»، ورفضه إدراج صحة أعمال الآخر ضمن الأحكام الظاهرية، توصّل إلى نتيجة مفادها أن كل هذه الأعمال صحيحة واقعاً، ولكن على نحو الصحة الثانوية؛ أي إنّ المشرّع الإسلامي لديه رتبتان من الصحة: الصحة الأولى للأعمال المستوفية للشروط؛ والصحة الثانوية للأعمال التي يأتي بها الإنسان بحسب معتقده الذي يؤمن بصحّته، ولا يشك في فساده. أمّا إذا علم الإنسان بفساد مذهبه، وتبصّر إلى المذهب الحقّ، فسيكون عليه أن يأتي بالشروط الواقعية.

• قراءة في كتاب العلامة الخشن: «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، قراءة في فتاوى القطيعة»

القاعدة الرابعة: «التقية». وقد تكلم عنها المؤلف تفصيلاً، من تاريخيتها وعقلانياتها، وعدم اختصاصها بالشيعة، وأصالتها القرآنية، إلى أن وصل إلى نقطة الإجزاء، وسأل: هل العبادة التي وقعت تحت عنوان التقية، والتي توافق عبادة المتقى منهم، وتخالف الشروط الواقعية، هل هي مجزئة أم يجب إعادتها؟ الجواب: إنها مجزئة.

القاعدة الخامسة: وبها ختم المصنف هذا الباب، وهي: «بطلان أعمال المسلم الآخر». وقد بحثها المؤلف بكل موضوعية، مستعرضاً الروايات الصحيحة في عدم قبول عمل من لم يؤال أهل البيت عليه السلام. ولكن عدم قبول العمل أخروياً - إن تم - لا يلزم منه عدم صحة العمل فقهاً. وهنا ناقش المؤلف هذه المسألة بكل دقة.

ثم عقد فقرة خاصة بعنوان: أعمال غير المسلمين، وتطرّف في عبادات «أهل الكتاب»، محاولاً زلزلة الأدلة التي بُنيت لإثبات عدم قبول أعمالهم، وخاصة من جهة النية، نية العبادة لله تعالى، ليؤكد إمكانية صدور هذه النية من غير المسلم، اعتماداً على صريح القرآن الكريم.

الباب الثالث: وفيه يدرس المؤلف فتاوى القطيعة، الفتاوى التي تجيز سب المسلم الآخر ولعنه وشتمه، الفتاوى التي تمنع من احترام أموات الآخرين، وتغسيلهم والصلاة عليهم، الفتاوى التي لا تقبل شهادة الآخر، والتي تحرّم ذبيحته والتزواج منه والصلاة وراءه!

المحور الأول: وقد عقده المؤلف لبحث الفتاوى التي تتصل بكرامة المسلم الآخر وحرمة المعنوية، كـ «الغيبة والسب واللعن».

أما «الغيبة والسب واللعن» فبعد أن نقّح المصنف - في الباب الأول - هوية المسلم الآخر، وأكد أن الآخر ليس كافراً خارجاً عن الإسلام، بل هو «أخ» أو «مؤمن» أو «مستضعف»، يصبح من الواضح إثبات حرمة الغيبة واللعن والسب في حقه؛ وذلك أن لسان الأدلة المحرمة - بأغلبها - تنصب على عنوان «المسلم» أو «المؤمن».

ومع ذلك عمّق المؤلف عملية الاستدلال، وحاول إثبات حرمة هتك «العرض» لكل إنسان، تبعاً للكرامة الإلهية التي نصّ عليها القرآن: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» وغيرها من الأدلة المتينة، آخذاً بهدي العقل، والذي لا تقبل أحكامه التخصيص

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٣٩٩

والاستثناء بين إنسانٍ وآخر. ثم سلَّط الضوء على بعض الثغرات الموجودة في أدلة الفقهاء.

في بحث اللعن ميَّز المصنّف بين اللعن الإنشائي واللعن الإخباري الصادرين من المولى. فإذا صدر إخبارٌ من المولى بلعن شخصٍ أو عنوانٍ معيَّن فهذا لا يلزمه جواز اللعن من العبد إنشاءً. أمّا صدور اللعن الإنشائي من المولى فإنه وإن لزمه جواز اللعن إنشاءً، ولكنّ الملاحظ أنّ أكثر اللعن في النصوص انصبَّ على العناوين، وليس الأفراد، وهي ملاحظة قد لا يلتفت إليها الكثيرون.

فإنّ إنشاء اللعن بحقّ بعض العناوين، كالظالمين والمفسدين والضالين والكافرين وغيرها من العناوين، ليس فيه إشكالٌ، كما هو واضحٌ.

أمّا إنشاء اللعن بحقّ الآخر المذهبي، أو بحقّ غير المسلم، أو مطلق إنسان، فهو محلّ إشكال؛ لأنّ هناك احتمالاً قوياً لعدم استحقاق هذا الإنسان للعقاب؛ بسبب توبته قبل الموت مثلاً؛ أو لمعدوريّته، وهو احتمالٌ وارد في غالبية الناس. وفي هذه الحالة قد تُردّ اللعنة على صاحبها، كما صرّحت الروايات الصحيحة.

وفي بحث السبّ ناقش المؤلّف ما طرحه البعض من ورود السبّ في الآيات، وعلى لسان المعصومين الطاهرين. ثم فرّق بدقّة بين كلمة «الحمار» - مثلاً - الواردة في القرآن الكريم وكلمة «الحمار» الصادرة من الإنسان بحقّ أخيه الإنسان؛ فإنّ الكلمة في المقام الثاني تشتمل على قصد النقيصة من الآخر وهتك عرْضه، وهي سبٌّ؛ أمّا في القرآن الكريم فالآيات في صدد توصيف واقع حقيقي، وتبيان المشتركات بين أفعال بعض البشر وأفعال هذا المخلوق «الحمار»، الذي لا يعي ما يحمل من كتبٍ وأسفار.

والجدير ذكره أيضاً أنّ من الأخطاء المنهجية مقايسة أفعالنا بأفعال الله تعالى، فليس كلّ ما يفعله الله تعالى يجوز لنا فعله؛ فإنّ الله تعالى يبتلي عباده بالمرض مثلاً فهل يحقّ لنا أن نسبّب الأمراض للآخرين، تحت عنوان: الاقتداء بالله تعالى؟ بكلّ تأكيدٍ: لا.

وفي بحث الغيبة ترك المؤلّف بصمةً لامعة في مسألة تقييم الروايات، وخاصة تلك التي تنسب إلى المعصومين الدعوة إلى غيبة الآخر وسبّه والإيقاع به! هنا، توقّف المؤلّف، وشكّك في صدور هذه الروايات، التي تدعو إلى خُلُقٍ ذميم، يأباه الإسلام

● قراءة في كتاب العلامة الخشن: «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، قراءة في فتاوى القطيعة»

والعقل والفطرة السليمة.

في المحور الثاني: يناقش المؤلف الفتاوى التي تحطّ من الأهلّة الدينية للآخر، أهليّته للصلاة جماعةً بالمسلمين، وأن يقوم برفع الأذان، وأن يُغسل ميتة ويصلي عليه. بدأ المؤلف بنقاش فتوى بطلان الصلاة وراء الآخر المسلم، وسعى جاهداً لحشد الأدلّة من القرآن والروايات لإيجاد أصلٍ لفظيٍّ عامٍّ يحكم بصحّة الصلاة جماعةً وراء «المسلم»، ونجح في ذلك؛ لأنّ الآيات مطلقةٌ، والروايات تحدّثت عن عناوين عامّة، مثل: جماعة أمّتي، وجماعة المسلمين، وغيرها من العناوين.

ثمّ ناقش المؤلف أدلة البطلان التي أوردها بعض الفقهاء، كبطلان عبادة الآخر، وفسقه وظلمه وكفره، وغيرها من العناوين، التي تمّ تفنيدها في الباب الأوّل. أمّا بعض الروايات الصريحة الدالّة على بطلان جماعة الآخر فحملها المصنّف على التدبيرية، في محاولةٍ من الإمام عليه السلام لإبعاد الشيعة عن جماعة بعض رموز الفساد. وتكفي دليلاً على صحّة الصلاة جماعةً خلف المسلم غير الإمامي صلاة الإمام عليّ عليه السلام والإمامين الحسنين عليهما السلام خلف الآخرين.

والجدير ذكره هنا هو أهميّة اطلاع القارئ على فقرة: «الصلاة مداراة»، والتي تحثّ على المشاركة في جماعات المسلمين؛ صوناً للوحدة، وتشديداً لعضد المسلمين. وبالنسبة للأذان توصّل المؤلف، بعد عرض الروايات، إلى أنّ أذان المسلم الآخر مجزئ، مع تكميم ما نقص منه.

أمّا بالنسبة لتغسيل الميت غير الشيعي فإنّ أدلة وجوب التغسيل تشمله؛ لأنّها منصّبة على عنوان «المسلم». أمّا أدلة عدم الوجوب أو الحرمة أو الكراهة فكلّها باطلة؛ لاعتمادها على ما تمّ تفنيده في الباب الأوّل، من تفسيق الآخر وتكفيره والانتقاص من كرامته.

وسيرة المتشرّعة خير شاهدٍ على ذلك؛ فقد كان أصحاب الأئمة عليهم السلام يغسلون أقاربهم غير الموالين، إضافةً إلى كون المسألة من الأمور الابتلائية، ولو كان التغسيل حراماً لبان وانتشر.

ثم يصل بنا الكلام إلى الصلاة على أموات المسلمين من غير الموالين. وبعد تأكيد المؤلف على وجوب الصلاة عليهم؛ من خلال الأدلة اللفظية العامّة الشاملة لكلّ

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٤٠١

مسلم، وتفنيد كلّ الفتاوى المحرّمة، المعتمدة على الأدلة الباطلة، كتفسيق الآخر وكفره وظلمه، يصل البحث إلى عدد الركعات الواجبة.

وبكل تأنّ ودقّة عرض المؤلف الروايات المختلفة في نقل عدد التكبيرات التي كان يأتي بها المعصومون على الأموات. وقد تمكّن المصنّف من التمييز بين أربع تكبيرات وخمس وسبع، وإنشاء أصلٍ لفظيٍّ عامٍّ بوجوب خمس تكبيرات، لتتصرّ الأربعة في المناق، وحمل رواية السبع على رأيٍ فقهيٍّ قريب، يحكم بجواز التخيير في عدد التكبيرات.

أمّا الدعاء على الآخر المسلم، والذي قال به بعضُ الفقهاء، فهو في نظر المؤلف قولٌ مردود، ومحصورٌ برموز الفساد؛ وذلك استناداً إلى مناقشةٍ دقيقةٍ في فهم الروايات التي ادّعي دلالتهَا على جواز أو وجوب الدعاء على الآخر.

المحور الثالث من هذا الباب مختصٌّ بالأهلية القانونية للمسلم الآخر، يعني قبول شهادة الآخر وأهليّته للتصدّي للإفتاء والقضاء.

لم يكتفِ المؤلف بنقاش الأدلة المانعة من قبول هذه الشهادة، بل غاص إلى جوهر الشهادة وبنائها الأساسي، باعتبارها من المسائل العقلائية التنظيمية، وليست تعبديّة صرّفة، وصولاً إلى القول بأنّ العقلاء لا يشترطون في الشاهد سوى الثقة بالنقل، ودقّة الحواس في نقل الحادثة المشاهدة. ثم تعرّض المؤلف لبعض الروايات التي تخبر بجواز الاعتماد على شهادة الناصبيّ، فضلاً عن الآخر غير الناصبيّ.

أما الرأي الفقهيّ المانع من أهليّة الآخر للتصدّي للإفتاء والقضاء فأرجعه المؤلف إلى الأسباب السياسية والاجتماعية التاريخية، وما حملت من تراكماتٍ مليئة بالشحناء والبغضاء بين المسلمين، إضافةً إلى ما جرى من تضخيم دور المفتي، وجعله من المناصب القيادية العالية، التي لا يعتليها إلّا ثلّة قليلة من الفقهاء، في ظروف اجتماعية فرضت على المواليين تحصين أنفسهم من الآخرين.

فإذا زالت هذه الأسباب فلا يبقى مانعٌ من تصدّي الآخر غير الموالي لمنصب الإفتاء والقضاء، إذا حكم طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام).

في المحور الرابع يقتحم المؤلف مسألة اجتماعية مالية مهمّة جدّاً، وهي: مصرف الزكاة، ويسأل: هل صحيح أنّ الآخر المسلم لا يستحقّ شيئاً من الزكاة؟

● قراءة في كتاب العلامة الخشن: «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، قراءة في فتاوى القطيعة»

يبدأ المؤلف بعرض الروايات المتعارضة فيما بينها؛ بين مؤيدة لاستحقاق الآخر للزكاة؛ وأخرى مانعة لذلك. ثم يستهدي المصنّف إلى رواية صحيحة، تجمع بين الأخبار، وتحسم الخلاف، من خلال التمييز بين تكليف الفرد ووظيفة الإمام، أي الدولة.

وهنا شرع المصنّف بالتنظير للسياسة المالية للدولة الإسلامية، وهي سياسة قائمة على العدل والمساواة، وتحقيق الاستقرار المالي والأمني للمجتمع المتنوّع. وإلى هذا الأمر يشير مصرف «المؤلّفة قلوبهم»، الذي شرّعه الإسلام ضمن سياسة مالية ذكية. والمحوران الخامس والسادس الأخيران خصّصهما المؤلف للبحث حول حليّة ذبيحة الآخر المسلم، وحليّة التزاوج منه.

أمّا حليّة ذبيحة الآخر فقد حمل المؤلف الروايات المحرّمة لذلك على نوع من التدبيرية؛ وذلك أنّ الإمام عليه السلام؛ ومن جهة كونه حاكماً وقائداً، أراد حماية المجتمع الخاصّ الموالي من بعض التيّارات الضالّة والمضلّة، فحذّرهم من أكل لحوم هذه الجماعات. ثم ذهب المؤلف بعيداً في البحث، ليستقرب حليّة ذبيحة كلّ إنسان يذكر اسم الله تعالى أثناء الذبح، ولو كان من غير المسلمين.

وبالنسبة للتزاوج من الآخر، وبعد التمسك بسيرة المتشرّعة، التي لم تتردّد في القيام بهذا الزواج، ارتقى المؤلف إلى سيرة الأئمة عليهم السلام، واستدلّ بالروايات الصحيحة التي تخبرنا بزواج الأئمة عليهم السلام من ناصبيات، وتزويج بناتهم من غير الموالين.

القسم الثاني: تسليط الضوء على بعض المناقشات الفكرية

مما يمتاز به كتاب «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي» هو احتواؤه على النكات العلمية والمناقشات الفكرية الكثيرة؛ فقد قام المؤلف بجهد كبير في جمع الآراء والأدلة، ومناقشتها بكلّ دقّة ومنهجية وموضوعية. وقد تمكّن من ترك بصمته الخاصة في كلّ رأي يطرحه، سواء وافقه أم نقده.

ومن يراجع فهرس «فوائد علمية» سيجد أكثر من ثمانين عنواناً لمسائل علمية هامة، من مجالات فكرية مختلفة، من مجال العقيدة والفقه والتاريخ والقرآن والأصول واللغة...

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٤٠٣

وقد تمّ اختيار بعض تلك العناوين لعرضها في هذا البحث، مع الإشارة إلى أنّ ما عرّض هنا لا يغني القارئ من مراجعة هذه الفوائد، والاطّلاع على قوّة الكاتب وموضوعيته في المناقشة والتأييد أو النقد والتفنيد.

في قضايا الفكر والعقيدة

١- مشروع «الأئمة» لكلّ المسلمين، وليس للموالين فقط

ذهب بعض العلماء إلى اعتبار الآخر المذهبيّ شخصاً محارباً للأئمة عليهم السلام، باعتبار أنّه سيكون مستعداً لمحاربة الإمام المهديّ عليه السلام عند الظهور، وبذلك يُعدّ محارباً لمشروع الأئمة عليهم السلام، ولو استعداداً. ودليلُ هذا الاعتبار هو أنّ المهديّ عليه السلام سيوضّح الحقائق، ويغيّر ما أُبرع في الدين، وسيؤدّي ذلك إلى النيل من الرموز الدينية والفقهية لأتباع المذاهب الإسلامية الأخرى، عندها سينتفض الآخر المذهبيّ ليدافع عن رموزه، وسيقف في وجه الإمام عليه السلام معارضاً ومحارباً.

ناقش المؤلّف هذه الفرضية، والتي هي محضُ فرضية، واعتبرها مخالفةً لمشروع الأئمة عليهم السلام؛ إذ مَنْ قال: إنّ المهديّ عليه السلام - باعتباره صاحب مشروع هداية - لن يراعي في خطابه مشاعر القوم؟! ومَنْ قال: إنّ عليه السلام سيقوم بحملة تشهير بحقّ الخلفاء وفقهاء الآخرين؟! ولماذا نصوّر دائماً مشروع المهديّ عليه السلام أنّه مشروعُ دمٍ وقتل وانتقام وسفك للدماء؟!

وهنا سأل المؤلّف، مستنكراً: «أرايتم لو أنّ إمام زماننا عليه السلام خرج من غيبته، وبادر إلى محاربة الظالمين، وأعلن رفع راية الدفاع عن المظلومين والمستضعفين، وتحقيق أحلام الفقراء والمساكين، وقُيِّض له أن يخاطب الجمهور الإسلامي بمشروعه، وزُود - كما نعتقد - ببعض الألفاظ الإلهية التي تؤكد صدقيّته، فهل سيقف المسلمون من أتباع المذاهب الأخرى في وجهه، ويعادونه، وينصبون له الحرب؟! إنّ هذا غير معلوم وغير مظنون. أجل، بناءً على التصوّر الذي تعكسه بعض الأخبار الضعيفة، من أنّه عليه السلام سيبادر فور خروجه إلى نبش قبر الشيخين، ويصلبهما على جذوع النخل، فهذا العمل سيستفزّ المسلمين السّنة وغيرهم، ورُبّما عادوه وحاربوه. لكنّ هذا ممّا لا يمكن القبول به؛ إذ ليس الإمام عليه السلام نباشاً للقبور، ليخرج أجساد أشخاص من

• قراءة في كتاب العلامة الخشن: «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، قراءة في فتاوى القطيعة»

غير المعلوم أصلاً أن جثثهم باقية على ما هي عليه، بعد مرور مئات السنوات على دفنها^(١).

٢- الفرق بين صحة العمل وقبوله في ميزان الآخرة

ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأعمال العبادية للآخر المذهبي باطلة وغير مقبولة في الآخرة؛ وذلك اعتماداً على روايات عديدة دلّت على عدم قبول أعمال من لم يُوالِ أهل البيت^(٢) في ميزان الآخرة.

وبعد مناقشة المؤلف لدلالة الروايات على بطلان عبادات الآخرين غير الموالين، والتي حملها على المخالف الجاحد، دون القاصر المستضعف، وهو حال أغلب المسلمين، دقق الكاتب بين مسألتين: مسألة قبول العمل؛ ومسألة بطلان العمل. وبيّن أنّه لا ملازمة بين الأمرين، فما دلّ على الأول - على فرض تماميته - لا يدلّ على الثاني. وعليه لا يمكن استفادة عدم صحة أعمال الآخر من الروايات الحاكية عن عدم القبول. وقال: «والذي يبدو أنّ المستند الأساس للمسألتين واحد، وهو الأخبار الواردة عن الأئمة^(٣)، والتي استفادوا منها البطلان وعدم القبول. واللافت أننا لم نجد من نبّه هنا إلى التفريق بين المسألتين، بل أرسلوا مسألة بطلان العمل إرسال المسلمات^(٤)».

٣- اللعن وتشويه مذهب أهل البيت^(٥)

لا يخفى أنّ بعض العلماء يجيزون لعن رموز الآخر المذهبي، بل البعض منهم يوجب ذلك؛ باعتباره يمثل براءة من أعداء أهل البيت^(٦)، وكما قيل: البراء أصل الولاء.

وبعد نقاش طويل ومفصّل من الكاتب في مسألة «اللعن»، وقد أفرد فصلاً خاصاً من ستين صفحة تقريباً لدراسة كلّ أدلة اللعن، توصل إلى عدم جواز لعن المسلم، ولم يستبعد حرمة ذلك لكل إنسان.

وعلى فرض التسليم بجواز لعن من ثبت ظلمه المباشر للأئمة^(٧)، تساءل المؤلف عن المصلحة المرجوة من هذا اللعن، وما يجزّ ذلك من الويلات على هذه الأمة، ثم تمسكّ بالعنوان الثانوي الحاكم على العنوان الأوّل، فقال: «وفي زماننا هذا نلاحظ أنّ

أكبر شبهة أو دعاية تُثار ضدّ أتباع مذهب أهل البيت (عليه السلام)، وتوجب نفرة سائر المسلمين عنهم، هي أنهم يسبّون أو يلعنون الصحابة. وإنّ الشواهد تؤكّد بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّ هذه الكلمات الانفعالية واللامسؤولة، والتي تنال من بعض الرموز المحترمة عند بعض المذاهب الإسلامية، تشكّل أكبر حاجز دون وصول فكر أهل البيت (عليه السلام) إلى سائر المسلمين، وتحول دون انفتاح هؤلاء على مدرسة أهل البيت (عليه السلام)، ولا سيّما أنّه قد يعطي انطباعاً بأنّ أئمة أهل البيت (عليه السلام) هم مَنْ أمروا أتباعهم بذلك، ما يكدرّ قلوب الآخرين تجاههم (عليه السلام). ولا ريب أنّ ارتكاب الإنسان الشيعي لما يوجب صدّ الناس عن أهل البيت (عليه السلام) هو من كبائر الذنوب، ولو كان صاحبه يظنّ أو يعتقد أنّه يُحسّن صنعا...

وفي ضوء ذلك يتّضح أنّ لعن رموز المذاهب والطوائف الأخرى لو كان جائزاً بالعنوان الأوّلي فهو محرّم؛ لانطباق العناوين الثانوية المشار إليها عليه، وهي أن يجرّ ذلك إلى لعن أئمة العدل والهدى، أو يؤدّي إلى إثارة الشحناء والضغينة والفتنة، أو يوجب هتك صورة المذهب»^(٣).

فوائد في مسائل «علم أصول الفقه»

١- الاعتماد على روايات الأحاد لإثبات قضايا العقيدة

دقّق المؤلّف في مسألة تكفير الآخر، وكشّف النقاب عن الخلل المنهجية الواقعة في بعض أدلّة الفقهاء، وما جرى من خلط بين المنهج الفقهي والعقدي؛ فتارةً نبّحت عن التكفير في المجال عقدي؛ وتارةً أخرى نبّحت عن أحكام التكفير في المجال الفقهي، وكلّ من المجالين يتطلّب منهجاً خاصاً، ونوعية أدلّة محدّدة.

في المجال العقدي، حيث يتمّ تكفير الآخر، وإخراجه عن الإسلام، يتطلّب البحث أدلّة يقينية، بحيث لا تكفي روايات الأحاد، ولو كانت صحيحة، فضلاً عن كونها ضعيفة. أمّا في المجال الفقهي، حيث تُبحث أحكام التكفير، فهي لا تتطلّب أدلّة يقينية، ويكفي فيها ما يورث العلم التعبّدي.

والمشكلة المنهجية التي وقع فيها بعض الفقهاء أنّهم أثبتوا «كفر» الآخر المذهبي بأدلّة لا تصلح لإثبات أمور عقدية، فتعاملوا مع مسألة التكفير بأدوات فقهية.

• قراءة في كتاب العلامة الخشن: «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، قراءة في فتاوى القطيعة»

قال الكاتب: «إنّه لا يمكننا الاعتماد على أخبار الأحاد في إثبات قضايا العقيدة. ومسألة التكفير هي مسألة عقديّة أو - في الحد الأدنى - لها امتدادات عقديّة، فضلاً عن امتداداتها وتأثيراتها الشرعية الخطيرة، لجهة إخراج الشخص عن الاجتماع الإسلاميّ، ونزع الهوية الإسلامية عنه، والتعامل معه معاملة الكافرين. وأمثال هذه القضايا إما تتطلّب دليلاً يقينياً أو مورثاً للاطمئنان على وجهه، ولا يمكن إثباتها استناداً إلى الأدلة الظنيّة»^(٤).

٢- إشكالية الاستدلال بسيرة المتشرّعة في عرض السيرة العقلانيّة

لم يكتفِ المؤلّف بمناقشة الأدلة، وكشف الخلل المنهجي الحاصل، بل دقّق - حيث يلزم الأمر - في ماهية الأدلة وترتيبها. وخاصّةً أنّ الاستدلال بالسيرتين العقلانيّة والمتشرّعية منتشرٌ في الأبحاث، وعليها المعتمد في كثير من المسائل. ومن الأمور التي وقع فيها الخلط هو الاستدلال بالسيرتين معاً، في عرض بعضهما البعض. وهنا توقّف المؤلّف، وبيّن الخلل في هذا الاستدلال، فقال: «إنّ ضمّ الاستدلال بسيرة المتشرّعة إلى الاستدلال بسيرة العقلاء لا يخلو من إشكال، وحاصله: أنّه إذا كانت سيرة العقلاء منعقدة على ذلك، وهي كذلك، فإنّ هذا يعني أنّ المتشرّعة في الأرجح إنما جرّوا على ذلك بدافع من مرتكزاتهم العقلانيّة، وليس المتشرّعية، فلا يصحّ الاستدلال بسيرة المتشرّعة في عرض الاستدلال بسيرة العقلاء. وهذه الملاحظة عامّة وسيّالة»^(٥).

٣- حجّية «الضرورة» المتشكّلة في زمن متأخّر

من الأمور الملفتة في نطاق استدلالات الفقهاء هو التمسك بعنوان «الضرورة الفقهيّة». وقد كثرت جدّاً دعاوى الضرورة، وبتنا نجد مئات الأحكام والمسائل التي تمّ إدراجها تحت عنوان: «ضروري الدين»، أو «ضروري المذهب». وبذلك يتمّ إغلاق باب النقاش؛ لأنّ الضروريّ هو البديهيّ، وهو ما لا يحتاج إلى كثير عناء في حشد الأدلة، فضلاً عن المناقشة ومحاولة التشكيك فيها.

ومن المعلوم أنّ هناك نوعين من «الضرورة الفقهيّة»: نوعاً تشكّل في عصر

النص؛ ونوعاً آخر تشكّل بعد عصر النصّ. والنوع الأوّل لا كلام فيه بعد ثبوته؛ لأنّ وجود صاحب النصّ كفيلٌ بشرعية الضرورة. أمّا النوع الثاني، والحاصل بعد عصر النصّ، فقد يكون نتيجة فتوى معينة صادرة من مجموعة فقهاء كبار، بحيث تُهاب مناقشتهم في دليلهم، وبذلك تلبس الفتوى رداء الضرورة؛ أو قد تكون مسألةً فكرية توصل إليها عالمٌ جليل، وتمّ أخذها أخذ المسلمات؛ جرّاء وضع سياسي أو مذهبي معيّن فرضته ظروف تاريخية.

والمشكلة هي في تقديم الضرورتين كمسلّمتين، لا نقاش فيهما، دون تمييز ما تشكّل في عصر النصّ وما تشكّل بعده. قال المؤلّف: «الفارق بين الضرورتين - الضرورة المتشكّلة في عصر النصّ والضرورة المتشكّلة بعد عصر النصّ - يكمن في أنّ الضرورة المتكوّنة في عصر النصّ غالباً ما تكون وليدة البيان الشرعي، من خلال تأكيد المشرّع على أهميّة القضية التي انعقدت الضرورة عليها. وهكذا الضرورة المقاربة لعصر النصّ. أما الضرورة المتكوّنة بعيداً عن عصر النصّ فهي قد تخضع أكثر من غيرها لاعتباراتٍ لا علاقة لها بالدين أو النصّ، وإنما لها علاقة بعوامل أخرى، اجتماعية أو سياسية أو غيرها. وعلى سبيل المثال: إنّ هيمنة الفتوى أو الفكرة على الذهن العامّ، وعدم وضعها موضع التداول الاجتهادي، سيجعل من الصعوبة بمكان تجرؤ أحدٍ على إبداء الرأي المخالف فيها، ولا سيّما في حال تبني تلك الفتوى أو الفكرة من قبل بعض الشخصيات التي تملك قداسة لدى الرأي العامّ، ما يعني ضرورة التأمّني قبل إطلاق دعاوى الضرورة أو ترتيب أحكامها»^(١).

فوائد في تفسير القرآن الكريم

١- إطلاق «الإيمان» على البُغاة ممّن حارب الإمام عليّاً عليه السلام

إنّ المشهور بين مفكّري الإمامية وفقهائهم أنّ عنوان «الإيمان» ينطبق فقط على الموالي لأهل البيت عليه السلام، وأمّا ممّن لا يواليهم عليه السلام فهو ليس مؤمناً. لذلك اشتهر استخدام مصطلح «المؤمن» في الرسائل العملية للفقهاء كإشارة إلى الشيعي. ناقش المؤلّف هذا الأمر، وعرض الآيات والروايات التي تستخدم عنوان «المؤمن». وبعد مناقشة أدلّة القائلين بحصر «الإيمان» بالموالي، توصّل المؤلّف إلى نتيجةٍ حاصلها:

• قراءة في كتاب العلامة الخشن: «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، قراءة في فتاوى القطيعة»

إنَّ عنوان «المؤمن» عامٌّ، يشمل كلَّ المسلمين المؤمنين بالله ورسوله ﷺ والملتزمين بتعاليم الإسلام، على تفاوتٍ بين شخصٍ وآخر، ومجتمعٍ وآخر. وفي سياق المناقشة تعرَّض الكاتب لبعض الروايات التي تطلق على البُغاة، الذين حاربوا الإمام علياً عليه السلام، عنوان «الإيمان»، وهي رواياتٌ مصداقيةٌ، تحدّد المقصود من لفظ «طَائِفَتَانِ» الوارد في الآية الكريمة: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَفَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ (الحجرات: ٩). والروايات تطبّق الطائفتين على حرب صفين، فيكون أهل الشام الذين حاربوا وبغوا على الإمام عليه السلام طائفةً من المؤمنين.

وبكلّ موضوعية درس الكاتب سند ودلالة الروايات، وقال: «قد اشتهرت كلمة رسول الله ﷺ: «يا عمار، تقتلك الفئة الباغية»، في إشارة إلى الآية الكريمة، ما يعني دخول جماعة أهل الشام في إطلاق الآية. ومن الواضح أنّ إطلاق وصف الإيمان على الذين قاتلوا علياً عليه السلام إنّما هو بلحاظ إيمانهم الظاهري المرادف للإسلام. ففي مناقب ابن شهر آشوب، بعد ذكر الآية، قال: «والباغي من خرج على الإمام، فافترض قتال أهل البغي كما افترض قتال المشركين. وأما اسم الإيمان عليهم فكقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (النساء: ١٣٦)، أي الذين أظهروا الإيمان بألسنتهم آمنوا بقلوبكم. وقيل لزين العابدين عليه السلام: إنّ جدك كان يقول: «إخواننا بغوا علينا»، فقال: «أما تقرأ كتاب الله: ﴿وَالَىٰ عَادٌ أَخَاهُمْ هُودًا﴾ (هود: ٥٠؛ الأعراف: ٦٥)، فهم مثلهم، أنجاه الله والذين معه، وأهلك عاداً بالريح العقيم»^(٧).

٢- الأخوة في القرآن تشمل كلَّ إنسان مطلقاً

لقد استخدم الإسلام عنوان «الأخ» في خطابه وتبيان أحكامه، وحرّم غيبة الأخ وإيذائه، ودعا إلى القيم الإنسانية، وشدّ الروابط بين البشر؛ باعتبارهم إخواناً في الإنسانية أو الدين.

ومع الأسف، وقع الخلاف بين فقهاء المذاهب في تفسير كلمة «أخ»، وكلّ منهم حصر الأخوة في دائرته الطائفية الضيقة، وباتت الأحكام التي موضوعها «الأخ» تُطبّق على فئةٍ خاصّة من المسلمين، وكأنّ الإسلام جاء لعددٍ محدود من الناس، دون غيرهم.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٤٠٩

انتفض المؤلف على هذه الفوضى الثقافية والعصبوية المذهبية، وأعاد دراسة لفظ «الأخ» الوارد في لسان النص. وبكل دقة ومنهجية أثبت رحابة دلالة النص الإسلامي، وأن الدين اعتبر كل البشر إخواناً، وأن الأذية محرمة على الكل.

فقال: ثمة احتمال «أن الأخ لا يُراد به خصوص المؤمن أو المسلم، وإنما مطلق المغتاب (بمعنى المفعول)، أيّاً كان مذهبه أو دينه؛ إذ استخدام لفظ الأخ تكفي فيه أدنى ملابسة، ولو بأن يكون الطرف الثاني في تناوله بالغبية، فالأخوة مقولة نسبية، ولها مستويات؛ فهناك الأخ في الدين والأخ في المذهب والأخ في النسب والأخ في الرضاة والأخ في السفر. ومن هنا ورد في القرآن الكريم إطلاق لفظ الأخ على من كذب بدعوة نبيّه المرسل إليهم، قال تعالى: ﴿كَذَبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَكُودُ ♦♦ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ﴾ (ق: ١٢ - ١٣)؛ ونظيره قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُم أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ (الشعراء: ١٠٦)، وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُم أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ (الشعراء: ١٢٤)، وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُم أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ (الشعراء: ١٤٢)، وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُم أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ (الشعراء: ١٦١)، وقوله تعالى: ﴿وَالِى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْباً﴾ (العنكبوت: ٣٦)، إلى غير ذلك من الآيات المباركة، التي أطلق فيها لفظ الأخوة بين هؤلاء الأنبياء ﷺ وبين قومهم، مع أنهم كانوا كافرين برسلهم. فكون النبي ﷺ منهم ومرسلاً إليهم وساعياً إلى هدايتهم ومهتماً لأمرهم جعله قريباً منهم، وصحح إطلاق لفظ «الأخ» عليه، ما يعني أنه ليس شرطاً في صحة إطلاق لفظ الأخ أن يكون ثمة أخوة حقيقية في الإيمان، ولا في النسب...».

ثم أضاف المؤلف: «وهذا قريب مما يُقال في موضوع الصُّحبة، حيث يكفي فيها المرافقة أو الاجتماع في مكان واحد، أو أدنى علق بين الطرفين، فيقال: فلان صاحبك، قال تعالى: ﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ﴾ (التكوير: ٢٢)، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بَوَاحِدَةً أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَى وَفَرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ﴾ (سبأ: ٤٦).

ولا ينافيه قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: ١٢)؛ لأنّ ثبوت الأخوة بين المؤمنين بلحاظ الدين لا يلغي ثبوته في الدوائر الأخرى، باعتباراتٍ أخرى^(٨).

• قراءة في كتاب العلامة الخشن: «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، قراءة في فتاوى القطيعة»

فوائد في قضايا الفقه وقواعده

١- الإقرار بصحة زواج وطلاق أتباع الشرائع الوضعية

من الأمور الجدلية التي تحتاج إلى أجوبة حاسمة من الفقهاء المسلمين، من ناحية شرعيتها وعدمها، هو ما يُسمّى بـ (الزواج المدني وطلاقه)؛ وخاصة إذا أقدم عليه بعض المسلمين أو الكتائب ممن ينتسبون إلى شرائع سماوية.

وعلى عاداته تصدّى المؤلّف لهذا الأمر، ونقّح المسألة بكلّ تفريعاتها وصورها. ومما قاله: «الصورة الثانية: أن يُقدم الكتّابي أو غيره ممن له منظومة أحوال شخصية - بصرف النظر عن موقفنا منها - على تنظيم أحواله الشخصية وفق منظومة أخرى لا علاقة لها بدينه، رافضاً تنظيم علاقاته على أساس ما يقتضيه دينه، كما لو تزوّج على أساس الزواج المدني الشائع اليوم في بلاد الغرب، حيث يرتبط بزوجة على أساس القانون المدني، ملتزماً بمفاعيله، ثمّ يُقدّم على الطلاق وفقاً لهذا القانون. ولا يبعد أن طلاقه المدني سيكون مقبولاً وناظراً؛ والوجه في ذلك أن هذا دين يدين به قوم من الناس، فيكون داخلاً تحت عموم أو إطلاق قاعدة: «مَنْ دان بدين قومٍ لزمته أحكامهم». والدين في المقام، بحسب المستفاد من سياق الروايات، هو بمعنى المذهب الذي يتّخذه الإنسان مرجعيةً لتنظيم أموره وشؤون حياته، زواجاً وطلاقاً وميراثاً وغيرها، بحيث يتبنّاه ويدين به، لا من موقع الهوى، بل من موقع الالتزام العملي والتباني الاجتماعي، وليس المقصود به خصوص الدين السماوي»^(٩).

٢- الحمل على التدبيرية أولى من الحمل على التقية

في بحث الصلاة خلف رموز الظالمين ذهب جُلُ الفقهاء إلى القول بأنّ صلاة الأئمة (عليهم السلام) تلك كانت على نحو التقية، تقية من السلطات الغاشمة حينذاك. ولكنّ إشكالات كثيرة لم يُجب عنها هؤلاء الفقهاء، والتي تترتّب على حمل الصلاة على التقية، ومنها: أنّه لم يُعلّم أنّ الأئمة (عليهم السلام) كانوا يعيدون هذه الصلاة، مع فقدانها لشروط كثيرة، وخاصة أنّ التقية لا تُشرّع العمل المتّقى به، فكيف يمكن تصحيح هذه الصلاة؟!

قام المؤلّف بدراسة هذا الأمر، وقدّم تصوّراً أكثر انسجاماً مع مبادئ الشريعة،

فقال: «إذا دار الأمر بين الجمع بين المتقدمين، وهما: حمل النهي على التدبيرية؛ وحمل الأمر بالصلاة خلفهم على التقية، فترجّح التدبيرية؛ وذلك لأنّ التدبيرية في النهي أكثر انسجاماً مع الحكم بصحة الصلاة خلفهم وإجزائها، كما سنذكر لاحقاً؛ فإنّ الصلاة خلفهم إذا كانت باطلة بالعنوان الأوّلي، ومع ذلك يحكم بصحتها في حالات التقية أو المداراة، والتي يُراد منها حفظ وحدة الأمة، فهذا سوف يجعلنا أمام مفارقة، وهي أنّ التقية حالة ضرورة، والضرورة؛ لكونها تقدّر بقدرها، ترفع الحكم التكليفي فقط، ولا تصحّ الصلاة، فتجوز الصلاة خلفهم تقيّة وحفظاً للنفس، ولكنها لا تكون مجزئة، فيلزم إعادتها.

وبعبارة أخرى: التقية تقتضي أداء صورة الصلاة، وليس صحتها والاكتفاء بها، وعليه إذا كنّا سوف نحكم بإجزاء الصلاة، مع كونها في بعض الأحيان فاقدة لبعض الأركان أو الشروط غير المغتفّرة والداخلية في استثناء قاعدة «لا تُعاد»، كما سيأتي، فسوف نقبل فائدة النهي عن الصلاة ما دامت الصلاة صحيحة، ولا تلزم إعادتها. والقول: إنّ الحكم بعدم لزوم الإعادة في صورة التقية هو للتوسعة على المؤمنين؛ لأنّ في الإعادة حرَجاً شديداً، ولا سيما في حالة استمرار التقية، ليس بأوّل من الحكم بالصحة بالعنوان الأوّلي، مع حمل الأخبار على التدبيرية، الذي لا يقتضي الفساد. ناهيك عن أنّ نفي الحرَج إنّما يقتضي إناطة الأمر بكون الإعادة حرَجية، لا أنّ تُنفي الإعادة مطلقاً.

وبكلمة أخرى: إنّ الحمل على التقية مع الالتزام بصحة الصلاة؛ استناداً إلى الروايات الدالة على صحتها، يعني حمل الحكم بالإجزاء على التعبد، مع كون الصلاة غير مستجمعة للشرائط. والحمل على التعبد بعيد، فيكون حمل النهي على التدبيرية هو الأرجح؛ لأنّ النهي الولائي لا يستلزم البطلان»^(١٠).

فوائد في قضايا اللغة والمصطلحات

١- من هم «العامة»؟

ورد في روايات الأئمة عليهم السلام مصطلح «العامة». و«العامة» هم الذين لا يعترفون بولاية الإمام الربّانية، مقابل «الخاصّة» العارفين بالإمام عليه السلام والمؤمنين بولايته.

● قراءة في كتاب العلامة الخشن: «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، قراءة في فتاوى القطيعة»

والسؤال المطروح هو: هل كان الأئمة عليهم السلام يلجأون إلى التقية مخافةً من كلِّ العامة أم أنَّ التقية كانت من فئةٍ محدَّدة من العامة، وهي السلطات الحاكمة الظالمة التي تتربَّص بهم عليهم السلام وبشيعتهم؟

هذا التفصيل مهمٌّ جداً في عملية فهم الروايات، وخاصةً عند تطبيق معيار «مخالفة العامة» في تحديد ما صدر عنهم عليهم السلام على نحو التقية أو غيرها من الأنحاء. مثلاً: إذا فرضنا أنَّ «الشافعي» هو من «العامة» المقصودين في الروايات عندها يُحمَل كلُّ ما صدر عن الأئمة عليهم السلام موافقاً لفتاوى الشافعي على نحو التقية، ويؤخَذ بما خالفه.

لكن في الأمر إشكالٌ، وهو: أليس الشافعي والحنبلي وغيرهم من الفقهاء متأخِّرين عن زمن الإمام الصادق عليه السلام، فكيف كان يتّقي آراءهم؟! من هنا، قام المؤلِّف بتتقيق مصطلح «العامة»، وسلَّط الضوء على هؤلاء الذين شكَّلوا تهديداً مباشراً للأئمة عليهم السلام، وكانت لهم آثارهم الدموية في الساحة الإسلامية، ما ألجأ الأئمة عليهم السلام إلى استخدام التقية. واستشهد المؤلِّف بكلام السيد الحكيم رحمته الله، فقال: «الذي يظهر من كلمات الفقهاء أنَّ المراد بالعامة هم عامة مَنْ يصطلح عليهم بأهل السنَّة؛ بينما يرى بعض الأعلام رأياً آخر، وهو أنه «ليس المراد بالعامة في الصحيحة وأمثالها أولئك الأئمة الذين عُرفوا بعد حينٍ بأئمة المذاهب الأربعة وأتباعهم؛ لأنَّ هؤلاء الأئمة ما كان بعضهم على عهد الإمام الصادق عليه السلام، كالشافعي، وابن حنبل، والذين كانوا على عهده ما كان لهم ذلك الشأن، بحيث يكوّنون رأياً عاماً ليصحَّ إطلاق لفظ العامة عليهم وعلى أتباعهم».

وعامة الناس من السنَّة لم تجمع كلمتهم عليهم - بواسطة السلطة - إلا في عصور متأخِّرة جداً عن عصر الإمام الصادق عليه السلام، حيث أبطل (الظاهر بيبرس البندقداري) غيرها من المذاهب في مصر، وقصرها عليها، ومنه انتشرت في بقية الأمصار. وعلى هذا، فإنَّ كلمة الإمام الصادق عليه السلام لم توجَّه إلا إلى أولئك الكذَّابين من أذئاب الحكام، فقهاء ومحدِّثين، ممَّن يستسيغون الكذب والدس؛ مراعاةً لعواطفهم وميولهم السياسية وغيرها».

والوجه في ما ذكره السيد تقي الحكيم هو أنَّ هؤلاء هم مَنْ يُتَّقَى منهم، دون

الاجتهاد والتجديد - العددان ٥١ - ٥٢، السنة الثالثة عشرة، صيف وخريف ٢٠١٩م - ١٤٤١هـ - ٤١٣

• الشيخ نبيل يونس

سواهم من الفقهاء، الذين لا يمثلون امتداداً للسلطة، ولا يندرجون في وعّاظها وفقهائها.

وهذا التفسير للعامة - لو تمّ القبول به - فإنه سوف يغيّر كثيراً من نتائج الاستدلال، كما لا يخفى^(١١).

إنّ الكتاب مليءٌ بالمناقشات الفكرية الغنيّة والعميقة. وقد اقتصرنا على ما ذكرناه؛ كي لا يطول البحث...

الهوامش

(١) فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، قراءة في فتاوى القطيعة ١: ١٧١.

(٢) المصدر السابق ١: ٣٢٨.

(٣) المصدر السابق ٢: ١٧٧.

(٤) المصدر السابق ١: ٨٠.

(٥) المصدر السابق ١: ٢٧١.

(٦) المصدر السابق ١: ١٠٤.

(٧) المصدر السابق ١: ١١٣.

(٨) المصدر السابق ٢: ٩٣.

(٩) المصدر السابق ١: ٣٠١.

(١٠) المصدر السابق ٢: ٢٢١.

(١١) المصدر السابق ١: ٣٢٢.

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف:.....فاكس:	
مدة الاشتراك:..... ابتداء من:	
المبلغ:.....عدد النسخ:	
نقداً إلى:..... شيك مصرفي:	
التاريخ:.....التوقيع:	

الاشتراك السنوي

سائر الدول: <input type="checkbox"/> للأفراد ١٠٠ دولار	<input type="checkbox"/> للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)
--	---

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ليرة	سوريا ١٥٠ ليرة	الأردن ٢.٥ دينار	الكويت ٣ دنانير
العراق ٣٠٠٠ دينار	الإمارات العربية ٣٠ درهماً	البحرين ٣ دنانير	قطر ٣٠ ريالاً
السعودية ٣٠ ريالاً	عمان ٣ ريالات	اليمن ٤٠٠ ريال	مصر ٧ جنيهات
السودان ٢٠٠ دينار	الصومال ١٥٠ شلناً	ليبيا ٥ دنانير	الجزائر ٣٠ ديناراً
تونس ٣ دنانير	المغرب ٣٠ درهماً	موريتانيا ٥٠٠ أوقية	تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة
قبرص ٥ جنيهات	أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.		

Al-Egtihad & Attagdeed

Summer 2019 - 1440 & Autumn 2019 - 1441 13 st Year – No. 51 - 52

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