***الاجتهاد والتجديد***

رئيـس التحـرير

**حيـدر حبّ الله**

مدير التحرير

**محمد عبّاس دهيني**

المدير المسؤول

**ربيع سويدان**

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

تنضيد وإخراج

***papyrus***

تصميم الغلاف

Idea Creation

**فصليّةٌ مختصّة بقضـــايا الاجتهاد والفقــه الإسلاميّ**

**العدد الرابع والخمسون، السـنة الرابعة عشرة،**

**ربيع 2020م ـ 1441هـ**

❒ شروط النشر:

**⏴ترحِّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.**

**⏴يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلميّ على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.**

**⏴تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تُعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.**

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

**⏴للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.**

**⏴ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.**

**⏴يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّيّة بحتة.**

**عُمان  
تركيا  
مصر  
إيران**

**الشيخ خميس العدوي  
د. محمد خير قيرباش أوغلو  
د. محمد سليم العوا  
 الشيخ محمد علي التسخيري**



**فصليّة مختصّة بقضـــايا الاجتهاد والفقــه الإسلاميّ**

**تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت**

❒ **وكلاء التوزيع:**

**٭** **لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرّفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط4، ص. ب: 184/25، هاتف: 277007/277088(9611+).**

**٭ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: 17596969(973+).**

**٭ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: 7704365(202+).**

**٭ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: 2665394(9714+).**

**٭ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، 70 زنقة سجلماسة.**

**٭ العراق: 1ـ دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: 7901419375(964+). 2ـ مكتبة العين، بغداد، شارع المتنبي، هاتف: 7700728816(964+). 3ـ مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. 4ـ دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: 7801752581(964+). 5ـ مؤسّسة العطّار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: 7501608589(964+). 6ـ دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين**×**، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي، هاتف: 7811110341(964+).**

**٭ سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: 932870435(963+).**

**٭ إيران: 1ـ مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: 7743543(98253+). 2ـ مؤسّسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأوّل. 3ـ دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: 7742155(98253+).**

**٭ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: 98343821(216+).**

**٭ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:** http://www.neelwafurat.com

**٭ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:** http://www.arabicebook.com

**٭** **بريطانيا وأوروپا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:** United Kingdom

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

**التنفيذ الطباعي ومركز النشر:**

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان ـ بيروت، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كسّاب، خلف المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس: 009615464520

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

**المراســلات:**

**باسم رئيس التحرير**

لبنان ــ بيروت ــ ص. ب: 327 / 25

**www.nosos.net**

البريد الإلكتروني [info@nosos.net](mailto:info@nosos.net)

❒ كلمة التحرير

# ⏴[الاجتهاد المقاصدي والمناطي وإشكاليّة العَلْمَنة وتفريغ الشريعة](#_Toc34304488)

حيدر حبّ الله 5

❒ دراسات

⏴[باراديم النزعة الشخصيّة في أصول الفقه وتبلور نظريّة حقّ الطاعة](#_Toc34304491)

[د. الشيخ علي إلهي الخراساني 11](#_Toc34304493)

⏴[تحقُّق النَّسَب الشرعي لولد الزنا](#_Toc34304495)

[الشيخ محمد اليعقوبي 38](#_Toc34304496)

⏴[نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي، عرضٌ عابر وتعريفٌ مُوجَز بمشروع «الموافقات»](#_Toc34304497)

[الشيخ حيدر حبّ الله 52](#_Toc34304499)

⏴[حجّية الظهور، متابعةٌ تاريخيّة في علم أصول الفقه الشيعي](#_Toc34304500) / القسم الأوّل (المدارس الأصوليّة القديمة)

[الشيخ مازن المطوري 96](#_Toc34304502)

⏴[نظرةٌ إلى الاجتهاد في المبادئ، وتعميم أدلّتها على الموضوعات العُرْفيّة المستَنْبَطة](#_Toc34304503)

[د. حسين علي سعدي 130](#_Toc34304505)

⏴[ابن الجُنْيَد ونسبة الرأي إلى الأئمّة^](#_Toc34304507)

[أ. مشتاق بن موسى اللواتي 147](#_Toc34304508)

⏴[تغسيل الإمام كعلامةٍ للإمامة، دراسةٌ في الروايات الإماميّة](#_Toc34304509) / القسم الثاني

[الشيخ محمد الخراساني 172](#_Toc34304511)

⏴[مصافحة الأجنبيّة، إعادة نظرٍ في الأدلّة](#_Toc34304512)

[د. السيد محسن فتّاحي 202](#_Toc34304514)

⏴[بابل والعصر الگاؤوني، وأهمّية هذه الفترة على التاريخ اليهودي، وتأثيرها على الأحكام الشرعية ليهود العراق والعالم](#_Toc34304516)

[أ. عماد الهلالي 243](#_Toc34304519)

⏴[نظريّة الفداء الحسيني، نقدٌ وتحليل من خلال القرآن والسنّة](#_Toc34304520)

[د. الشيخ عصري الباني 265](#_Toc34304522)

⏴[القبض والبسط النظري للفقه](#_Toc34304523) / القسم الثالث

[د. أبو القاسم فنائي 285](#_Toc34304524)

❒ قراءات

⏴[منهج الحُرّ العاملي في كتابه (الوسائل)، خصائص عامّة وميزات هامّة](#_Toc34304526)

[الشيخ محمد عبّاس دهيني 325](#_Toc34304528)

# 

# الاجتهاد المقاصدي والمناطي

# وإشكاليّة العَلْمَنة وتفريغ الشريعة

حيدر حبّ الله

### تمهيدٌ

بدايةً يلزمني توضيح مقصودي من المصطلحين الواردين في العنوان:

**1ـ الاجتهاد المقاصدي**: هو الاجتهاد الذي يأخذ الغايات (ملاكات الأحكام الثبوتية والنتائج المصلحيّة المترتِّبة على التشريعات) التي تستهدفها الشريعة بتشريعاتها، ثمّ يقوم بممارسة الاجتهاد وفقاً لهذه الغايات، بوصفها حاكماً ومهيمناً على فهم الأحكام والنصوص، وتحريكها في أرض الواقع كذلك.

**2ـ الاجتهاد المناطي**: هو الاجتهاد الذي يحاول العبور من حرفيّات النصوص؛ لاكتشاف المدار (العلّة) الذي تقوم عليه التشريعات. والمدار أو المناط لا يساوي المصلحة أو المقصد أو الملاك الثبوتي، بل قد يكون صفةً يلحقها الحكم، لكنّها غير مُبْرَزة مباشرةً في الدليل الشرعي، ويكون الحكم دائراً مدارها وجوداً وعدماً، سعةً وضيقاً، وتكون المصلحة مترتِّبة على دَوَران الحكم على هذا المناط.

### توضيح الإشكاليّة وتبيان معالمها

ثمّة مَنْ يرى أنّ التوجُّه المقاصدي والغائي، وكذا التفكير العِلَلي بمعنى الاجتهاد المناطي، وكذلك التوجُّه نحو التعدّي عن النصوص باسم محاربة الجمود على حرفيّة النصّ...، هذه كلُّها ليست سوى محاولاتٍ في العصر الحديث لتفريغ الدين والشريعة من مضمونهما؛ بهدف التوصُّل لبناء نظام حياةٍ علمانيّ، بمعنى مرجعيّة العقل، وتحييد النصّ، وتشييد التاريخيّة، بحيث يُعاد فهم النصوص والأحكام الدينيّة في سياقٍ تاريخيّ وسائليّ، وبذلك ينتهي مفعولها الزمنيّ، ولا يبقى من الدِّين سوى مجموعةٍ بسيطة من الشعارات العامّة المُدْرَكة لدى العقل الإنساني الفطري أو التجريبي، مثل: مبادئ العدالة والحرِّية والكرامة والمحبّة والخير والرحمة والصلاح والنظام ومعاقبة الجناة ونحو ذلك.

**النقطة الأكثر قلقاً هنا تكمن في:**

**1ـ مخاطر النظام القائم على ثنائيّة الوسائل والغايات (قراءة داخل ـ دينيّة)**، وهو النظام الذي طرحه المقاصديّون، فقد ميَّزوا ـ كما قلنا في غير مناسبةٍ ـ بين الوسائل والغايات، وجعلوا الغايات مقدَّمةً على الوسائل. إنّ هذا النظام منطقيٌّ في حدّ نفسه، لكنّ إجراءه على الدِّين والشريعة سوف يطيح بالطرق والوسائل التي وضعَتْها الشريعة نفسها للوصول إلى غاياتها، وسوف تتمّ الاستعاضة عن ذلك بوسائل من صنع البشر. وهي وسائل غير مضمونة النتائج، ويُخشى أن تهدِّد تحقيق الغايات نفسها على المدى الزمنيّ، أو تتصادم مع غايات أخرى للشريعة. فالتخلّي عن وسائل وضعتها الشريعة نفسها لتحقيق غاياتها من الطبيعي أن لا تتناقض مع غاياتٍ أخرى لها، نحو وسائل من صنعنا نحن، ولا ندري رُبَما لا تحقِّق النتائج نفسها، بل رُبَما تتصادم مع غاياتٍ أخرى للشريعة ونحن لا نعرف... هذا التخلّي غيرُ منطقيٍّ وغير معقولٍ. وعندما تُطالبنا الشريعة بوسائل في تنظيف وتطهير أجسامنا مثلاً، ثمّ نقول بأنّ هذه مجرّد وسائل، والغاية هي تحقيق النظافة والطهارة، فنستعيض بوسائل صناعية وكيميائية حديثة؛ بزعم أننا نحقِّق الغايات ورُبَما بطريقةٍ أفضل، فنحن لا نعرف أنّ هذه الطرق الحديثة رُبَما توصلنا ـ بل قد أوصلتنا بالفعل ـ للكثير من التهديد للسلامة الصحِّية، ورُبَما كان لها تأثيرٌ على الحياة الاقتصاديّة أيضاً؛ لكونها تتطلَّب تكلفةً ماليّة، بخلاف الماء والتراب وأمثالهما ممّا لا يحتاج إلى دورةٍ ماليّة اقتصاديّة، الأمر الذي يخفِّف من رأسماليّة الحياة، وتعملق المال، وشيوع الاستهلاك، وغير ذلك، وهذه قد تكون غايات أخرى للشريعة... نعم، هنا يكمن الخطر في مثل هذه النظريّات.

**2ـ مخاطر تهديد الهويّة (قراءة علم ـ اجتماعيّة)**؛ وذلك أنّ التفكير المقاصدي والعِلَلي يقضي شيئاً فشيئاً على الصور الدينيّة الشكليّة؛ لأنّه يقوم على فقه المآلات والعبور عن فقه الحرفيّات، فيزهد في المقدّمات والطرق التي تكون هي الصور البارزة مادّياً وفيزيقيّاً. فمثلاً: لو قلنا بأنّ الوضوء ليس العلّة فيه والغاية سوى النظافة فسوف يزول هذا التقليد الشكلي من حياة المسلمين، وهو ما يهدِّد هويّتهم. وهكذا لو قلنا بأنّ العقوبات ليس لها موضوعيّة، بل أُخِذَت على نحو الطريقيّة لتخفيف نسبة الجناية والجُرْم، فهذا يعني أنّ كلّ الصورة الشكليّة لنظام العقوبات في الإسلام يمكن أن تزول. وهكذا لو قلنا بأنّ مناط أو غاية تحريم الغناء ليس إلاّ سدّ الطرق أمام الفاحشة والاختلاط والتحلُّل الأخلاقي فهذا سوف يُفضي إلى شيوع استماع المسلمين للغناء. إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة المهدَّدة بالانقراض لو فُتح هذا الباب...

ولو لاحَظْنا هذا الأمر فهذا من شأنه تدمير الصور الشكليّة التي تظهر للعيان بوصفها معبِّرات ومظاهر ونماذج للدِّين. ولو فكَّرنا بهذا على المدى البعيد، وسلَّمنا زمام القيادة لهذا التفكير، فسوف نذهب تدريجيّاً نحو إلغاء مظاهر الهويّة الدينيّة المجتمعيّة. وهذا خطرٌ جدّاً.

**3ـ نسف الصور الفقهيّة النَّمَطيّة (قراءة داخل ـ فقهيّة)**، بمعنى تدمير الكثير من آراء المشهور والإجماع الذي تلقّاه المسلمون جيلاً بعد جيل؛ لأنّ هذا النمط من الاجتهاد سوف يختلف جَذْريّاً عن الأنماط السابقة ـ وخاصّة في مثل: الوَسَط الإمامي ـ ومن ثمّ سيؤدّي ذلك إلى شروخ كبيرة في مسلَّمات الفقه وواضحاته، الأمر الذي يهدِّد بِنْيَة الفقه الإسلامي نفسه.

لعلّه إلى هذه الثلاثة ترجع جملة المخاوف والهواجس، وتؤول أبرز الملاحظات النقديّة السلبيّة العامّة (قراءة من الخارج). ولعلّها أبرز ثلاثة عناصر نقديّة سلبيّة يمكن أن تواجه الاجتهادَيْن: المقاصدي؛ والمناطي، بعيداً ـ الآن ـ عن إشكاليّة الرأي والقياس، التي تُطْرَح في بعض الأوساط الإماميّة، والتي لا نستهدفها بالبحث حاليّاً.

### تعليقاتٌ وملاحظاتٌ على إشكاليّتَيْ: العلمنة؛ والتفريغ

قبل أن أعلِّق ببعض التعليقات السريعة على هذه الملاحظات الثلاثة لا بُدَّ لي ـ بدايةً ـ من الإقرار، بل والتأييد، لجملةٍ من هذه المخاوف والهواجس؛ وذلك أننا رأينا بالفعل العديد ممَّنْ يرفعون شعار هذه الأنماط الاجتهاديّة يطيحون ـ بسببٍ ومن دون سببٍ ـ بالكثير من الأمور الدينيّة دون تحقيقٍ وتعمُّقٍ ودراسةٍ جادّة، مستخدمين عناوين من نوع ضرورة عدم الجمود، وضرورة الفقه الحيويّ الحراكيّ، ولزوم تخطّي حرفيّات النصوص؛ لدَرْك العمق منها، وضرورة المقاصديّة والغائيّة في الفهم الدينيّ، والذاتي والعَرَضي في الدِّين، وغير ذلك من العناوين التي هي حقّةٌ في نفسها، لكنّها توظَّف بطريقةٍ بائسة في بعض الأحيان. لكنّ استغلال بعض المفاهيم الصحيحة من قِبَل بعض مَنْ لديه غَرَضٌ أو لا يجيد استخدامها أو غير ذلك لا يعني أنّ هذه المفاهيم هي في نفسها باطلةٌ، أو لا توجد طرق أخرى لتوظيفها بعيداً عن هذه السلبيات أو الأساليب غير الموضوعيّة. فعلينا ـ كما في كلّ مكانٍ ـ أن نميِّز بين سلامة المنهج وبين سوء استفادة بعض الناس منه، أو عدم استخدام بعضٍ آخر له بشكلٍ صحيح.

**من هنا نقول:**

**أوّلاً**: إنّ دعوى أنّ الاجتهادات المقاصديّة أو المناطية العِلَليّة تُحْدِث شَرْخاً في المنظومة الفقهيّة هي دعوى سبق أنْ علَّقنا على مثلها مراراً؛ وذلك أنّ الفقه بنسخته الواصلة إلينا ليس مقدَّساً، بل الشريعة هي المقدَّسة بالنسبة إلينا، والخلط بين الفقه والشريعة هو الذي يفضي مراراً وتكراراً إلى مثل هذه الالتباسات. فالفقه هو فهم أجيالٍ من العلماء للشريعة من نصوصها ومصادرها، وهذا الفهم كما يمكن أن يكون قد أصاب بنسبة التسعين في المائة، يمكن أن يكون قد أصاب بنسبة الستّين في المائة، وليس هو فَهْماً معصوماً بالضرورة، فإذا اكتشفنا ـ نتيجة ممارسةٍ اجتهاديّة أصوليّة معمَّقة ـ أنّ هذه الفهوم كانت خاطئةً، وهي فهومٌ بشريّة، فبأيّ مبرِّرٍ شرعيّ أو أخلاقيّ نسمح لأنفسنا باتِّباع ما نراه خطأً؛ بحجّة أنّ جمهور الفقهاء قالوا به؟!

إنّ حجِّية الإجماع تمَّتْ مناقشتها مراراً وتكراراً من قِبَل متأخِّري الأصوليّين والفقهاء، وقد أكَّدوا أنّ الاجماعات المَدْرَكيّة أو محتملة المَدْرَكية لا حجِّية فيها. فإذا كان الأمر كذلك فكيف بالإجماعات التي نحتمل مَدْرَكيّتها، ونناقش في مداركهم ونخطِّئهم في ما فهموه من هذه المدارك، نتيجة مناهج توصَّلوا إليها بأذهانهم، وبَلَغَتْها عقولُهم؟! ومجرَّد قُرْبهم الزمنيّ لا يغيِّر شيئاً؛ فالمتأخِّرون كانوا أدقّ منهم في كثير من الأمور، ومناهجهم كانت أكثر عمقاً في الكثير من المستويات، والعلم يتطوَّر بشكلٍ تلقائيّ في هذه المجالات، دون أن يعني ذلك أنّ المتأخِّرين كانوا على صوابٍ دائماً.

**ثانياً**: إنّ ادّعاء أنّ الدِّين عُرضة للزوال بفعل هذه المناهج يمكن أن يقلبه المنتصرون لهذه المناهج على أصحابه، وذلك بالقول بأنّ هذه المناهج لديها ـ عندما لا تستخدم بشكلٍ إفراطيّ شعاريّ ـ لديها هي القدرة على حماية الدِّين وبقائه.

سبق لي أن ذكَرْتُ العديد من هذه الأمثلة في مناسباتٍ أخرى. وأُشير هنا سريعاً: مَنْ الذي يقوم بالإجهاز على فقه الزكاة اليوم: الفهم التقليدي النَّمَطي أو الفهم المناطي أو المقاصديّ عندما يوسِّع دائرة الأعيان الزكويّة؟ مَنْ الذي يقوم بحفظ الأنساب وعدم اختلاطها اليوم: هل هو الفهم التقليدي النَّمَطي أو الفهم المناطي الذي يجعل العلم وسيلةً من وسائل إثبات النَّسَب، بدرجة تصل بالبشر إلى الكشف عن كثيرٍ من الأنساب بالدقّة أو شبه الدقّة العالية، بما هو أعلى بكثيرٍ عادةً من حجم القوّة الاحتماليّة في الطرق الفقهية النَّمَطيّة؟ إلى غيرها من عشرات الأمثلة. إنّ الطُّرُق النَّمَطيّة هي أيضاً لا تسلم من الإشكاليّة، وهي أنّها في العديد من المواضع تقف عاجزةً عن تقديم حلولٍ حقيقيّة؛ إذ في كثيرٍ من الأحيان تتصادم مع المعرفة البشريّة اليقينيّة، التي يُقرّون هم بها عبر مرجعيّة أهل الخبرة التي يؤمنون بها.

**ثالثاً**: إنّ الحديث عن الهويّة الإسلاميّة ومخاطر التهديد هو أيضاً بحاجةٍ إلى تأمُّلٍ؛ إذ يلزمنا مُسْبَقاً تحديد الهويّة الإسلاميّة لنعرف: هل نحن نسير على هذه الهويّة حتّى نخاف عليها أو نسير على هويّاتٍ مصطَنَعة بفعل تراكم الأجيال التاريخيّة التي ألقَتْ بحمولاتها على الهويّة الإسلاميّة الأصيلة، كلٌّ من موقعه؟ ففي البداية علينا تحديد ما هي الهويّة الإسلاميّة التي جاءت بها الرسالة السماويّة؟ ثمّ بعد ذلك نتحدَّث عن أنّ الهويّة التي نحياها اليوم هل هي هويّةٌ إسلاميّة أصلاً وحقّاً أو هي ـ في بعض أجزائها ـ حمولات هويّاتٍ عربيّة وعُرْفيّة وفارسيّة وتركيّة...؟ لا يمكن اعتبار هويّتنا القائمة هويّةً إسلاميّة ما لم نقُمْ في مرحلةٍ أسبق بدراسة هذه الهويّة، وتحليل الإسلام نفسه؛ لإجراء مقارنات... أمّا اعتبار هويّتنا القائمة اليوم هي هويّة إسلاميّة خالصة، ثمّ جعلها أصلاً في محاكمة مناهج الاجتهاد، فهو خطأٌ منهجيّ، بل هو يعبِّر عن نوعٍ من المصادرة.

إنّ المنطق العلم ـ اجتماعيّ نفسه الذي يستخدمه أصحاب هذه الإشكاليّة هنا هو الذي يخبرنا أيضاً أنّ الأديان والمذاهب تتراكم عليها في العادة ثقافاتٌ وأعراف وقوميّات وأنماط تفكيرٍ، بحيث نحتاج لحفرٍ جيولوجيّ عميق؛ كي نزيل عنها ركام التاريخ، ومن ثَمَّ فما تُسمِّيه أنتَ اليوم هويّةً إسلاميّة أصيلة يمكن أن يكون بعضُه أعرافاً عربيّة أو فارسيّة أو هنديّة...، أو ظهر نتيجة أوضاعٍ اقتصاديّة أو سياسيّة معيّنة، أو كرَّسته السلطات الحاكمة عبر أجيالٍ؛ لمصالحها، ولا يمثِّل أصالة الهويّة الدينيّة. فجَعْلُه أساساً نحاكِم وِفْقَهُ مناهجَ الاجتهاد لا يحمل الكثير من المنطقيّة.

**إنّ مشكلة بعض الناس أنّهم يخافون من (التصفير)، بمعنى أنّهم لا يريدون الاستماع لتلك الأسئلة التي تعيدهم لنقطة الصفر في التفكير، لهذا فهم يفضِّلون اعتبار ما هو قائمٌ مفروغاً عنه، ولا يرغبون في التفتيش فيه؛ خَوْفاً ـ رُبَما ـ من جُرْحٍ نرجسي قد يُصيبهم؛ أو مفاجآتٍ قد تنتظرهم تُلحق أوجاعاً. وعندما نبحث في مناهج المعرفة والاجتهاد في الدِّين فلا يمكننا أن نتجاهل الأسئلة الصفريّة هذه، وإلاّ فحديثنا لن يكون في المنهج أساساً؛ لأنّ المنهج نفسه يعتاش على التفكير الصفريّ هذا.**

**رابعاً**: إنّ دعوى زوال الهويّة تهويلٌ ومبالغة، فإنّ المقاصديّين والعِلَليّين والمناطيّين غالباً ما لا يقحمون أنفسهم في الأمور التعبُّدية، ويعتبرون العبادات خارج نطاق عملهم في الغالب. وقد رأينا أنّ الطوفي ـ أحد أهمّ أنصار فقه المصلحة والمقاصد ـ يحيِّد العبادات والمُقَدَّرات الشرعيّة، ورأينا أنّ الكثير جدّاً من أنصار القياس يحيِّدون العبادات والحدود والكفّارات.

إنّ النقطة الجوهريّة هنا تكمن في أنّ مناهج الاجتهاد المقاصديّ والعِلَليّ والمناطيّ غالباً ما تعمل في دوائر الأمور العقلائيّة العُرْفيّة، التي يملك العقل التجريبي الإنساني خبرةً مُسْبَقة بها، كما تمّ إيضاح ذلك في مباحث مناسبات الحكم والموضوع وإلغاء الخصوصيّات، وأجلاه خير تجليةٍ السيد محمّد باقر الصدر في بعض تعليقاته الفقهيّة. ولهذا فهذه المناهج قليلاً ما تُقحم نفسها في العباديّات، إلاّ عبر وجود نصوصٍ تعليليّة (أو في ضمن قضايا محدودةٍ وتفصيليّة جدّاً)، وهذا راجعٌ لأخذ الأمور من النصّ نفسه، وليس خارجاً عن دائرة النصوص ولو بنحوٍ ما. ولعلّه يؤكِّد ما نقول أنّ بعض التيارات العلمانيّة والليبراليّة في العالم العربيّ والإسلاميّ تهاجم في غير مناسبة الاتجاهات المقاصديّة، وتعتبرها متحفِّظةً، بل تتَّهمها بالجمود والجلموديّة. وهذا يكشف عن أنّ الصورة التي يأخذها بعض المعارضين للتيّارات المقاصديّة والتعليليّة ليست دقيقةً، لو أخذنا أطراف المشهد كلِّه.

# باراديم النزعة الشخصيّة في أصول الفقه

# وتبلور نظريّة حقّ الطاعة

د. الشيخ علي إلهي الخراساني([[1]](#footnote-1)\*)

ترجمة: سرمد علي

### أوّلاً: الشخصية بمثابة الباراديم الأصولي

### أـ معرفة الباراديم في فلسفة علم الأصول

يجدر بنا قبل كلّ شيء أن نتعرّض إلى بيان مفهوم الباراديم على نحو الإجمال، مع بيان خصائصه واختلافه عن النظرية. إن مفردة «الباراديم»([[2]](#endnote-1)) مصطلحٌ أدخله توماس كوهين([[3]](#endnote-2)) في مجال أدبيات الفلسفة، من خلال كتابه (بنية الثورات العلمية)، الذي صدر عام 1962م. ولكنْ ما معنى الباراديم؟ الجواب عن ذلك باختصارٍ هو أن الباراديم في نظرية كوهين عبارةٌ عن النموذج والأسلوب العلمي الرئيس في مجالٍ خاصّ. إن الباراديم مجموعةٌ من الادعاءات بشأن العالم، وطريقة جمع وتحليل المعطيات، وأساليب التفكير والعمل العلمي. في نظرية العلم لكوهين إنما يحدث التغيُّر العميق في أسلوب رؤية العلماء إلى العالم ـ «الثورات» التي يشهدها العلم من حينٍ لآخر ـ عندما يعمل باراديم على التخلي عن مكانه لباراديم آخر. إن الباراديم بهذا المعنى العامّ بمعنى الأساليب الرئيسة للعلم، ولكنه يحتوي في صلبه على معنىً دقيق أيضاً، وهو عبارة عن النماذج والأمثلة التي تعمل على نحو القدوة المُلْهِمة، والتي تعمل على هداية سائر الأمور الأخرى([[4]](#endnote-3)).

وفي تعريفٍ آخر قيل: إن الباراديم أو «النموذج» عبارةٌ عن التصوُّر الذهني لموضوع يشتمل على سلسلةٍ من المفاهيم والفرضيات والأساليب والاتجاهات والنظريات. وطبقاً لهذا التعريف تكون النظرية جزءاً من الباراديم، ولهذا السبب يمكن تحليل الباراديم من خلال دراسة وبحث نظرياته. هناك عادةً في كلّ علمٍ هيمنةٌ لباراديم واحد أو مجموعة من الباراديمات، وعلى هذا الأساس ذهب بعض فلاسفة العلم إلى اعتبار القول بهيمنة مجموعة من النماذج في كلّ علم شرطاً في مقبولية ذلك العلم، من قبيل: الباراديم الأخباري والأصولي في علم الفقه، أو الأشعري والمعتزلي في علم الكلام، أو التراثية والعقلانية الانتقادية في المعرفة الدينية([[5]](#endnote-4)).

والخلاصة هي أن الباراديم عبارةٌ عن مجموعة من الأصول والفرضيات الأساسية في مجال أنواع المسائل، وكيفية الإجابة عنها، والناظرة إلى أساليب التعرُّض لعلمٍ ما. وبعبارةٍ أخرى: إن الباراديم إطارٌ من المباني النظرية والعناصر العامة التي يتمّ توظيفها من أجل اكتشاف وبيان وتقييم وإصلاح النظريات العلمية([[6]](#endnote-5)).

في ما يتعلَّق بخصائص الباراديم، واختلافه عن النظرية، يمكن القول: إن كل باراديم يقوم على أساس ثلاثة عناصر، وهي: الكلّية، والتأثير، وإضفاء الهويّة.

ونتيجة لذلك يجب أن نعتبر الباراديم شيئاً أوسع من النظرية البسيطة، مقولةً أشدّ هيمنة، وصانعةً للأفكار والتاريخ. إن النقطة الأساسية في تحديد الباراديم آليته بوصفه عنصراً يمنح الهويّة لمجموعةٍ من النظريات والقواعد والقضايا التي تترك أصداء وتأثيرات واسعة على أسلوب التفكير، ونوع الإجابة، وكيفية وطرق وعدد الأسئلة العلمية التي يصحبها في كلّ مرحلة([[7]](#endnote-6)).

وعلى هذا الأساس يجب اعتبار الباراديم عنصراً حيوياً، يمنح النظريات روحاً ومفهوماً. إن النظريات المفتقرة إلى الباراديم سوف تكون مجرّد عبارات فاقدة للمعنى وغير منطقية. يمكن اعتبار الباراديم أرخبيلاً من النظريات المتنوّعة التي تنتمي إلى جَذْرٍ أصليّ واحد، ولكنْ كلّ واحد منها يتمتّع بهويّة وخصائص فريدة وخاصّة.

وأما فلسفة علم الأصول فهي من جملة الفلسفات المضافة إلى العلم([[8]](#endnote-7))، والتي تطوَّرت في العقود الأخيرة بشكلٍ ملحوظ.

وقد ذهب بعض المحقِّقين في تعريف فلسفة علم الأصول إلى القول: «إن فلسفة علم الأصول عبارةٌ عن دراسةٍ شاملة وعقلانية لأصول الفقه؛ من أجل الوصول إلى الأحكام العامّة لهذا العلم، وأمّهات مسائله»([[9]](#endnote-8)).

وهناك من الأساتذة مَنْ قال بأن أهمّ مسائل فلسفة علم الأصول عبارةٌ عن «بيان المساحة والهدف والأسلوب والمبادئ التصوُّرية والتصديقية لعلم الأصول، وكذلك تأثير علم الأصول على العلوم الأخرى، وتأثير النظرة الاجتماعية لعلم الأصول»([[10]](#endnote-9)).

إنما ذكرنا هذين التعريفين عن هذين المدرِّسين في مجال فلسفة علم الأصول؛ كي نتمكَّن من وضع التعرُّف على الباراديم ضمن مجموع أبحاث فلسفة علم الأصول. وإن البحث عن الباراديمات الأصولية ينسجم مع هذين التعريفين.

يبدو من المناسب في ما يتعلَّق بعلم أصول الفقه العمل على استخراج واكتشاف باراديم أو باراديمات هذا العلم على مدى التاريخ، وإخضاعه للبحث والدراسات «التوصيفية» الدقيقة، مع النتائج «الأصولية» في هذا الشأن. وعلى هذا الأساس يمكن الحديث ـ في علم «فلسفة علم الأصول» المُستَحْدَث ـ عن باراديم أو باراديمات علم الأصول، والعمل على توسيع منهج هذا العلم المُستَحْدَث.

يجب القول: إن اختيار المنهج والأسلوب تابعٌ لعلم المنهج، وأما اختيار علم المنهج فهو تابعٌ للباراديم ورؤية الفرد([[11]](#endnote-10)).

والخلاصة هي أن منهج علم الأصول يندرج ضمن فلسفة علم الأصول، وإن الحديث عن الباراديم العلمي اتجاهٌ منهجي هامّ وأساسي لهذا العلم. ونقترح أن يتمّ إدراج القبول أو عدم الخوض في الباراديم الأصولي ضمن فهرسة وعناوين علم فلسفة علم الأصول الوليد.

بعد بيان هذه المقدّمة يمكن القول: إن من بين أوثق الباراديمات في علم أصول الفقه المعاصر، والذي يمتدّ بجذوره في عمق التاريخ، «باراديم النزعة الشخصية». لقد قام علم أصول الفقه ـ حتّى الآن ـ على أساس بنية العبد والمولى، حيث يتمّ البحث في مسألة معرفة الحكم الجوهرية وغيرها من المسائل التابعة لها، ويمكن القول: إن الفضاء الكلّي للأصول (من خلال الرؤية الباراديمية) يدور حول محور العبد والمولى، وإن النزعة الشخصية ـ على أساس تقديس شخصية المولى ـ قد ألقَتْ بظلالها على علم أصول الفقه.

يبدو أن النزعة الشخصية ونموذج العبد والمولى في علم الأصول يشتمل على جميع خصائص الباراديم العلمي. وعلى مدى هذا التحقيق يمكن الوصول إلى كلّية وتأثُّر وإضفاء الهوية والحضور في فرضيات ونماذج النزعة الشخصية في الأصول على نسق الباراديم.

### ب ـ المنشأ الاجتماعي واللغوي للنزعة الشخصية

يمكن القول باختصارٍ: إن كل ما كان يراه السلطان والملك في المجتمعات القديمة كان يمثِّل القانون، وكان يجب على الناس احترام جميع الأوامر والفَرَمانات التي تصدر عن السلطان، وكانت جميع شؤون الحكم وإدارة الدولة والشعب تقوم على إرادةٍ سلطانية. وقد كان السبب في وجوب اتّباع أوامر السلطان هو «شخصيّته»؛ ومن هنا كان التمرُّد على أوامر السلطان يعني في الحقيقة انتهاكاً وامتهاناً لشخصيّته، وعدم احترام لشخصه، بوصفه ممثِّلاً للمنصب الأعلى في السلطة ومؤسّسة الدولة. إن «السلطة المَلَكية» تنشأ في الحقيقة من «التوسعة الاعتبارية لشخصية» الملك والسلطان، وهي الشخصية التي كانت تتجلّى على شكل أوامر وفَرَمانات سلطانية. وبعبارةٍ أخرى: في ما يتعلَّق بالأوامر المولوية التي كانت تصدر عن الملوك المستبدّين ورؤساء القبائل والإقطاعيين لم تكن هذه الأوامر تشتمل على مولويةٍ إلاّ من جهة أن الآمر كان يربط شخصيّته بالفعل المأمور به، بحيث إن الذي يتمرّد على ذلك الأمر يكون منتهكاً لشخصيّة الآمر([[12]](#endnote-11)).

إلاّ أنه إثر تكامل المجتمعات، وبلوغ التفكير العقلائي مرحلة الرشد، قامت «المؤسّسة السلطانية» بالتخلّي عن موقعها لصالح «حكم القانون»، وأخذ القانون هو الذي يعمل على تنظيم ثنائية الشعب ـ الدولة، وأصبح هذا النوع من السلطة متّجهاً نحو القانون.

وسوف نتعرَّض إلى الإجابة عن هذا السؤال الرئيس، وهو: كيف دخلت النزعة الشخصية في تحليل أحكام الشارع، واجتاحت علم الأصول في مقام الباراديم؟ كيف عمدت الحاضنة اللغوية للإسلام ـ أي الثقافة العربية والنظام الاجتماعي القائم على مفهوم العبد والمولى في هذه الثقافة ـ إلى إحلال النزعة الشخصية في معرفة أحكام الشارع الإسلامي؟ وباختصارٍ: إن النزعة الشخصية في النظام القَبَلي في شبه الجزيرة العربية تبرز على شكل «العبد ـ المولى»، حيث يتعيَّن على العبد أن يحترم شخصية المولى ومنزلته في جميع أفعاله، وأن يجتب كلّ فعلٍ حتّى ذلك الذي يحتمل أنه ينطوي على ما يمتهن شخصية المولى، أو لا يراعي منزلته وموقعه.

سيأتي في البحث الآتي أن الملاك في عقوبة المخالفين لأمر المولى في الكثير من الآراء الأصولية ـ تماماً مثل مجتمعات ما قبل القانون ـ قد ارتبط بشخصية الشارع، ومدّ هذا النوع من الشخصانية جذوره في علم أصول الفقه.

ومن ناحيةٍ أخرى لا يخفى أن لغة العلوم الإسلامية ـ بحكم البيئة الجغرافية لإنتاج المصادر المعرفية لهذا العلم ـ هي اللغة العربية. وعلى هذا الأساس من المناسب هنا أن نشير إلى المنشأ اللغوي لباراديم النزعة الشخصية في أصول الفقه، وسوف نرى في الختام أن مفهوم النزعة الشخصية في أصول الفقه يعتبر من تداعيات اللغة والثقافة العربية. وفي الحقيقة إن النزعة الشخصية قد تسلَّلت عبر هذه اللغة إلى دائرة أبحاث معرفة الحكم في علم أصول الفقه، وأسّس لبنية العبد والمولى.

إن اللغة العربية لا تعتبر لغةً للتعبير عن المفاهيم القانونية. وإن الذي يدقِّق في مساحة استعمالات اللغة العربي سوف يدرك الاستعمال الواسع لهذه اللغة بالقياس إلى المفاهيم التي يحتاجها المجتمع الابتدائي. ومن ذلك مثلاً أن هذه اللغة تشتمل على مفرداتٍ كثيرة لمعنى الأسد؛ وذلك لأن الإنسان العربي يحتاج إلى هذا المعين من المفردات في بيان الاستعارة والمجاز. وهكذا الأمر بالنسبة إلى مفهوم «الجمل»، حيث تشتمل اللغة العربية على الكثير من الألفاظ والكلمات الدالّة على معنى الجمل في مختلف حالاته ومراحل عمره. إن هذه المفردات وأمثالها في اللغة العربية لا تنطوي على قيمةٍ قانونية، ويعود السبب في ذلك إلى أن المجتمع البَدَوي في شبه الجزيرة العربية كان بعيداً عن أجواء الحضارة والثقافة والتقدُّم.

إن الشريعة الإسلامية، طبقاً للرؤية الكلامية والتشريعية الحضارية، شريعةٌ عالمية وذات تعاليم سامية، إلاّ أنها واجهَتْ واقعيةً لا متناغمة على مستوى الواقع الجغرافي والزمني واللغوي لصدورها. ولا شَكَّ في أن اللغة العربية تنطوي في تضاعيفها العميقة على مفاهيم قانونية. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن ماهية الاختصاص في الشريعة الإسلامية تنقسم إلى: المِلْكية؛ والحقّ. وتنقسم المِلْكية باعتبار المالك إلى: شخصية؛ وكلّية، وباعتبار المملوك الكلّي إلى: الكلّي في المعيّن؛ والكسر المشاع؛ والاشتراك في المالية. كما أن نفس الملكية تنقسم إلى: الملكية المطلقة؛ والملكية غير المطلقة. وينقسم الحقّ بدَوْره إلى: قابل للنقل؛ وغير قابل للنقل، وقابل للإسقاط؛ وغير قابل للإسقاط. وعلى هذا الأساس كيف يمكن للغة العربية ـ التي لا تحتوي على شبكةٍ من المفاهيم القانونية ـ أن تشتمل على إمكانيةٍ لوضع القانون لمثل هذه الأحكام؟ هل سيغدو التشريع ممكناً من خلال وضع المصطلحات الجديدة التي تُسمّى بالحقيقة الشرعية؟ وبطبيعة الحال إن هذا الافتراض؛ بالالتفات إلى الفترة المحدودة لوضع القوانين والتشريعات من قِبَل الشريعة، لم يكن يبدو ممكناً؛ لأن ذلك كان يصطدم بالعقلية البَدَوية للعرب في العصر الجاهلي. ولهذا السبب فقد صدرت القوانين الإسلامية بشكلٍ متدرِّج، وبما يتناسب مع الذهنية والتجارب التي يعيشها العرب في شبه الجزيرة العربية.

لقد سار التشريع في مجتمع شبه الجزيرة العربية بلغةٍ ابتدائية مولوية (لغة التخاطب بين العبد والمولى)، وفي هذه الحالة يحدث عند استنباط القوانين تشابهٌ بين المعاني، واختلافٌ في الأفهام. وإن هذه الثنائية بين اللغة الحضارية والقانونية لا تزال قائمةً في المجتمع العربي إلى هذه اللحظة، ولم يحدث تغيُّر حتّى بعد طلوع فجر الإسلام؛ بسبب ابتعاد اللغة العربية عن الثقافة القانونية. ومن هنا قال ابن خلدون([[13]](#endnote-12)) في مقدّمته، وأحمد أمين([[14]](#endnote-13)) في «ضحى الإسلام»: إن الإقبال على طلب العلم والتفقُّه في الدين كان أكثر بروزاً بين الموالي والأعاجم من العرب. إن العرب كانوا حتّى بعد ظهور الإسلام يرَوْن شخصياتهم في الغلبة العسكرية والقتالية، دون الغلبة العلمية والتنمية الثقافية([[15]](#endnote-14)).

والنتيجة هي أنه على الرغم من افتقار اللغة العربية إلى المفردات والمصطلحات القانونية، اضطرّت الشريعة الإسلامية ـ في التفهيم والتفاهم ـ إلى الاستفادة من اللغة المولوية؛ لبيان أحكامها، وأن تتبع صيغة الأمر والنهي الموجودة في ما يتعلّق بالعبد والمولى والنظام القَبَلي والطبقي.

إن فهم «الوجوب» ـ في العُرْف العربي ـ من أمر المولى إلى العبد (في الأفعال) ـ سواء أكانت العلاقة بين العبد والمولى صحيحةً أم لا ـ يمثِّل نوعاً من الفهم اللغوي، وقائمٌ على أساسٍ من الأدبيات. في هذا النوع من المجتمعات هناك في الأمر الصادر من الأب إلى ابنه، في قوله: «اذهَبْ إلى السوق» ـ على سبيل المثال ـ، نوعٌ من السيطرة الأَبَوية على الولد، وهي تمثِّل مظهراً من مظاهر سيطرة المولى على العبد. ومن هنا فإن اللفظ الذي وضعه العُرْف في هذه المجتمعات للأمر إنما هو في الحقيقة للتعبير عن هذه العلاقة([[16]](#endnote-15)).

إلاّ أن هذا النوع من التَّبَعية للغة المولوية قد أدّى إلى تشابه المضامين، واختلاف الأحكام في الشريعة الإسلامية. ومن ذلك أن الشارع المقدَّس عندما يريد أن يجعل حكماً تكليفياً يستفيد من صيغة الأمر، من قبيل: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلاَةَ**﴾ (البقرة: 43)، وعندما يريد جعل حكمٍ وضعي، من قبيل: «النجاسة»، فإنه يستخدم ذات صيغة الأمر؛ فيقول مثلاً: «اغسِلْ ثوبك من أبوال ما لا يُؤْكَل لحمه»([[17]](#endnote-16)). إن هذا النوع من الموارد يؤدّي إلى الخلط بين الأحكام الإرشادية والأحكام المولوية.

النموذج الآخر هو الاختلاف في فهم كلام الله إذ يقول: ﴿**فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ**﴾ (الطلاق: 1)، بحيث إن بعض فقهاء أهل السنّة قد استفادوا من صيغة الأمر في هذه الآية حكماً تكليفياً، بمعنى أن الطلاق أثناء الحَيْض يشتمل على حرمةٍ تكليفية، لا أنه ينطوي على مجرّد حرمةٍ وضعية؛ لأن ظهور صيغة الأمر في الحكم التكليفي. إلا أن فقهاء الشيعة؛ حيث يدقِّقون في جعل المصطلحات القانونية، يذهبون إلى القول بأن صيغة الأمر عندما تتعلَّق بالمعاملات فإنها تتوجَّه إلى حصّةٍ خاصّة منه، وإن النهي في المعاملات بدَوْره ينتج الفساد وغياب الأثر، دون الحرمة التكليفية([[18]](#endnote-17)).

كما يحصل الاشتباه بالنسبة إلى الأحكام الوضعية في تعيين المراد. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: عندما يقول الله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ**﴾ (التوبة: 28) فهل يكون المراد من النَّجَس هو المعنى القانوني، وجعلُ مصطلحٍ ومادّة قانونية، أم أن المراد من النجس هنا مجرّد تعبيرٍ أدبي، بمعنى الخبيث والدَّنَس، وهذا المعنى هو الذي يتبادر إلى الأذهان في الاستعمالات العربية، ويُراد من استعماله التأثير على مشاعر المخاطب؟ إن هذا الغموض ينشأ من طبيعة اللغة العربية([[19]](#endnote-18)).

خلاصة الكلام: إن اللغة ليست مجرّد مجموعةٍ من المفردات، بل هي منظومةٌ اجتماعية، وتحمل في صُلْبها ثقافةً. ومن هنا يمكن القول في الحقيقة: إن اللغة العربية منفذٌ للنزعة الشخصية، حيث تعمد ـ على أساس نظام العبد والمولى ـ إلى بيان المناسبات بين الآمر ـ المولى والمأمور ـ العبد في علم أصول الفقه.

### ثانياً: أصول الفقه والنزعة الشخصية

### أـ النزعة الشخصية واعتبار المولوية

على الرغم من التعبير في أصول الفقه عن حكم الشارع بـ «الأمر والنهي المولوي»، إلاّ أن السيد الشهيد محمد باقر الصدر كان أوّل مَنْ ربط حقيقة «الاعتبار» بمولوية المولى وحقّ الطاعة. إن سماحته يرى أن الاعتبار صيغةٌ عُرْفية يتمّ اكتشافها من خلال مولوية المولى([[20]](#endnote-19))، وبذلك تتبلور «التوسعة الاعتبارية لشخصية المولى». قال& في هذا الشأن: «إن مرحلة الثبوت للحكم ـ الحكم الواقعي ـ تشتمل على ثلاثة عناصر، وهي: الملاك؛ والإرادة؛ والاعتبار. وقلنا: إن الاعتبار ليس عنصراً ضرورياً، بل يستخدم غالباً كعملٍ تنظيمي وصياغي. ونريد أن نشير الآن إلى حقيقة العنصر الثالث الذي يقوم الاعتبار بدَوْر التعبير عنه غالباً. وتوضيحه أن المولى كما أن له حقّ الطاعة على المكلَّف في ما يريده منه، كذلك له حقّ تحديد مركز حقّ الطاعة في حالات إرادته شيئاً من المكلَّف، فليس ضرورياً إذا تمّ الملاك في شيءٍ وأراده المولى أن يجعل نفس ذلك الشيء في عهدة المكلَّف مصبّاً لحقّ الطاعة، بل يمكنه أن يجعل مقدّمة ذلك الشيء التي يعلم المولى بأنها مؤدّية إليه في عهدة المكلَّف، دون نفس الشيء، فيكون حقّ الطاعة منصبّاً على المقدّمة ابتداءً... وهذا يعني أن حقّ الطاعة ينصبّ على ما يحدِّده المولى عند إرادته لشيءٍ مصبّاً له، ويدخله في عهدة المكلَّف. والاعتبار هو الذي يستخدم عادةً للكشف عن المصبّ الذي عيَّنه المولى لحقّ الطاعة؛ فقد يتَّحد مع مصبّ إرادته؛ وقد يتغاير»([[21]](#endnote-20)).

إن المهمّ والشيء الرئيس في الرؤية الأصولية لدى السيد الصدر بالنسبة إلى معرفة الحكم هو حقّ الطاعة وارتباط الحجّية بمولوية المولى. ويبدو أنه لا يرى أيّ أهمّية وخصوصية لعنصر الاعتبار، سوى بيان مصبّ حقّ الطاعة وشخصية المولى. ومن هنا فقد قال سماحته في بحث التجرّي: «الصحيح أن حقّ المولى على العباد هو إطاعته في الحكم الواصل إليه من المولى، حتّى إذا وصل من طريق الخطأ، أو لم يكن ملزماً في الواقع. إن قياس مقام المولى إلى الحقوق العقلائية غيرُ صحيحٍ؛ لأن حقّ الطاعة للمولى ليس بملاك غرض المولى وحاجته، كما هو الحال بالنسبة إلى حقوق الناس، التي يمكن كشف خلافها، بل هو بملاك احترام المولى وتوقيره وعدم انتهاك حرمته ومنزلته. وعلى هذا الأساس فإن مركز ومصبّ حقّ الطاعة هو الحكم الواصل والمنجّز، سواء أكان معبِّراً عن الواقع أم لا، ومن هنا يكون التجرّي قبيحاً مثل المعصية»([[22]](#endnote-21)).

وعلى هذا الأساس فإن المهمّ والجوهري في البين هو مراعاة شخصية المولى من قِبَل العبد، وليس للاعتبار أيّ أصالةٍ أو موضوعية في البين. إن العبد في مواجهة الأحكام الصادرة عن الشارع يجب عليه أن لا يعير أدنى اهتمام للتعامل العقلائي في المجتمع، بل عليه أن يأخذ بنظر اعتباره مكانة وشخصية المولى فقط، وأن يبذل له كامل الاحترام والوقار. إن الصورة التي يرسمها الشهيد الصدر للعلاقة بين العبد والمولى هي أن وجود وأعضاء جسم العبد امتدادٌ للمولى، وبالتالي يجب على العبد أن لا يتخلَّف عن المولى، كما أن عضلات وأعضاء المولى لا تتخلَّف عن المولى نفسه. وقد تحدّث عن ضيق دائرة اللغة البشرية، وهي لغةٌ لا تنطبق على المولى الحقيقي([[23]](#endnote-22)).

### ب ـ النزعة الشخصية وتحليل مخالفة المولى

طبقاً لباراديم النزعة الشخصية حينما يأمر شخص الآمر بفعلٍ معيَّن ترتبط شخصية الآمر بذلك الفعل الذي يأمر به. وبعبارةٍ أدقّ: بواسطة الأمر يتمّ جعل نوعٍ من «الارتباط الاعتباري» بين الفعل المأمور به وشخصية الآمر([[24]](#endnote-23)). وفي هذه الرؤية إذا عمد المكلَّف إلى عدم امتثال الفعل الذي أُمر به يكون في الحقيقة منتهكاً لشخصية الآمر ومنزلته ومكانته، كما هو الحال بالنسبة إلى القَسَم، حيث يفيد الربط بين ما يتمّ القَسَم من أجله وبين الشخص الذي يُقْسَم باسمه، كأنْ يُثبت الشخص صحّة كلامه من طريق القَسَم بروح والدته، وبذلك يربط صحّة ما يقوله في الحقيقة بمَنْ يُقْسِم به، حتّى إذا ظهر خلاف كلامه يكون منتهكاً لعرض وكرامة مَنْ يُقْسِم باسمه([[25]](#endnote-24)).

وعلى هذا الأساس فإن الشارع المقدَّس الذي يتّصف بالمولوية الحقيقية، بالإضافة إلى كونه هو الخالق والمالك والمنعم على العباد، عندما يصدر عنه أمرٌ يجب امتثال ذلك الأمر؛ رعايةً لحرمة شخصيته. وإذا تمّ التمرّد على أمر الشارع كان ذلك في الحقيقة عدواناً وظلماً، وعدم احترام لشخصيته، وهَتْكاً لحرمته.

وعلى هذا الأساس فإن أوّل مسألةٍ يتمّ بيانها في علم أصول الفقه على أساس النزعة الشخصية هي أمر وحكم الشارع؛ إذ من الواضح أن معرفة الحكم من أهمّ المسائل في أصول الفقه. وفي هذا القسم سوف نبحث بالتفصيل عن ملاك استحقاق العقاب من وجهة نظر المختصّين في علم أصول الفقه، ومسار تطوُّر هذا البحث، ونتعرَّض في البين إلى الآراء التي ربطت ملاك استحقاق العقاب ـ صراحةً ـ بشخصية المولى.

### 1ـ موقع ملاك استحقاق العقاب في أصول الفقه

يمكن لنا ملاحظة بحث استحقاق العقاب وأسبابه في الكتب الفقهية والأصولية، مع فارق أنه قد تمّ استعراض وبحث هذه المسألة من زوايا مختلفة. من ذلك ـ مثلاً ـ أن الجميع قد أشار إلى هذه المسألة في الكتب الفقهية والأصولية، وقالوا بأن تارك الواجب أو مرتكب الحرام إنما يستحق العقاب، ويكون فعلياً في حقّه، إذا استوفى الشرائط العامّة للتكليف، وهي: (العقل، والبلوغ، والقدرة، والالتفات). وهناك مَنْ بحث استحقاق العقاب وعدم استحقاق العقاب بالنسبة إلى مرتكب الحرام من جهة كونه عامداً أو جاهلاً، وفصّلوا في مسألة الجهل أيضاً([[26]](#endnote-25)). ونظر آخرون إلى هذه المسألة من جهة اختيار المكلَّف، وصرَّحوا بذلك قائلين: «إن مجرّد منح الاختيار للإنسان بين الإرادة والفعل يصحِّح المؤاخذة، وهذا هو ملاك العقاب والثواب»([[27]](#endnote-26)).

ولكنْ لا بُدَّ من الالتفات إلى أن المكلَّف وإنْ كان لا يُعاقَب بعد نفي الاختيار والعلم أو البلوغ وما إلى ذلك، إلاّ أنه لا يمكن لأيّ واحدٍ من هذه الأمور أو كلها مجتمعة أن تكون هي الملاك لاستحقاق العقاب؛ لأن الذي يتبادر إلى الذهن من عنوان «ملاك استحقاق العقاب» هو أن الشخص إذا كان عاقلاً وبالغاً وملتفتاً وقادراً، وبعبارةٍ أخرى: إذا كان هذا الشخص مكلَّفاً، ومع ذلك خالف المولى، فما هو ملاك استحقاقه للعقاب؟ ومن هنا نرى أن الشيخ الأنصاري وجميع الفقهاء الذين جاؤوا بعده إلى هذه اللحظة قاموا ـ على فرضية تكليف الشخص ـ بدراسة حالاته، وتحدَّثوا عن حالاتٍ من قبيل: المنجِّزية؛ والمعذِّرية؛ وما إلى ذلك([[28]](#endnote-27)). وبذلك يمكن القول: إن العلاقة بين استحقاق العقاب وعدم استحقاق العقاب من قبيل: تقابل المَلَكة والعَدَم، بمعنى أن فرض استحقاق العقاب إنما يكون حيث يمكن اعتبار الشخص (المكلَّف) مستحقّاً للعقاب، وهذا ما يجب علينا بحثُه، ومن هنا يجب بحث ملاك استحقاق العقاب في موارد غير الشرائط العامّة للتكليف؛ إذ إن الشرائط العامّة للتكليف إنما هي من شرائط التكليف، وليست من شرائط استحقاق العقاب، فرُبَما يكون الشخص مكلَّفاً، ومع ذلك لا يكون مستحقّاً للعقاب. وبالتالي يمكن القول: إننا في هذه الأبحاث الأصولية نبحث عن ملاك عقاب المكلَّف.

### 2ـ ملاك استحقاق العقاب في نفس الحكم

طبقاً لهذه الفرضية إذا كنا بصدد البحث عن ملاك استحقاق العقاب في كلمات الفقهاء يمكن لنا أن نلاحظ تطوّراً ذا معنىً في هذا الشأن، بحيث إن فقهاء ما قبل القرن الثالث عشر الهجري، والعلماء السابقين على عصر المولى أحمد النراقي([[29]](#endnote-28))، كانوا يرَوْن ملاك استحقاق العقاب في «ارتكاب الحرام وترك الواجب»، بمعنى أنهم ـ بعبارةٍ أخرى ـ كانوا يرَوْن ملاك استحقاق العقاب في نفس الأحكام، ولا يبحثون عن هذا الملاك خارج القانون، وعلى أساس حكم العقل.

وتوضيحُ مستند هذا الكلام أن السيد المرتضى عَلَم الهدى عندما كان بصدد تقسيم أفعال العباد عمد في بداية الأمر إلى تقسيم هذه الأفعال إلى: الحَسَن؛ والقبيح، ثم قسَّم الأفعال الحَسَنة إلى: واجبات؛ ومباحات؛ وما إلى ذلك، وقال في تعريف الواجب: «القسم الرابع من الأفعال الحَسَنة هي الأفعال التي يكون تاركها مستحقّاً للذمّ»([[30]](#endnote-29)).

لقد خصَّص الشيخ الطوسي، في كتاب «الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد»، فصلاً لـ «الوعد الوعيد»، وذكر فيه أن الإنسان يستحقّ المدح والذمّ والثواب والعقاب والشكر والمكافأة؛ بسبب الأفعال التي يقوم بها، ثمّ تعرَّض بعد ذلك إلى تعريف هذه المفاهيم، ويبحث عن اختلاف كلّ واحدٍ منها عن الأمور الأخرى.

وقال في بيان مفهوم العقاب بأن استحقاق العقاب رهنٌ بالإخلال بالواجب أو فعل القبيح([[31]](#endnote-30)).

وقد تحدّث ابن أبي المجد الحلبي، في «إشارة السبق إلى معرفة الحقّ»، بنفس أسلوب الشيخ الطوسي عن المدح والذمّ والثواب والعقاب والشكر والمكافأة، بوصفها من «مستحقّات الأفعال»([[32]](#endnote-31)).

وقال الشهيد الأوّل، في القاعدة الثالثة والأربعين من «القواعد والفوائد»، بأن استحقاق العقاب منوطٌ بترك الفعل الذي يستوجب القيام به ثواباً([[33]](#endnote-32)).

وقد صرّح الشيخ حسن بن زين الدين، في معالم الدين، قائلاً: «تارك الواجب ومرتكب الحرام يستحقّ العقاب»([[34]](#endnote-33)).

وقد ذهب الشيخ محمد باقر السبزواري، في «ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد»، إلى اعتبار عدم الإتيان بالفعل المأمور به ملاكاً لاستحقاق العقاب. وعلى هذا الأساس قال بأن الجاهل الذي يصلّي داخل الوقت يستحقّ العقاب، مثل الجاهل الذي يصلّي خارج الوقت([[35]](#endnote-34)).

وللفاضل التوني مثل هذه الرؤية لملاك استحقاق العقاب: «القسم الأوّل: من جملة الأفعال التي يدرك العقل حكمها بالاستقلال: ردّ الوديعة وقضاء الدَّيْن وما إلى ذلك. إن حجّية حكم العقل بحُسْن هذه الأفعال يقوم على ثبوت الحُسْن والقُبْح العقلي»([[36]](#endnote-35)).

وبعد الاعتراف بثبوت الحُسْن والقُبْح العقلي، وإنكار إثبات الحكم الشرعي بواسطة الحُسْن والقُبْح العقلي، ينتقل إلى تعريف الواجب العقلي والشرعي، فيقول: «إن الواجب العقلي هو ما يكون فاعله مستحقّاً للمدح، وتاركه مستحقّاً للذمّ؛ والواجب الشرعي ما يكون فاعله مستحقّاً للثواب، وتاركه مستحقّاً للعقاب».

### 3ـ ملاك استحقاق العقاب في ضوء شخصية المولى

إن هذه الرؤية القائلة بأن ملاك استحقاق العقاب هو ترك الواجب وارتكاب الحرام أكثر ظهوراً في الكتب الفقهية، ولكنْ لم يكُنْ يُلتَفَت إلى النسبة التي يقيمها المكلَّف مع الأحكام، حتّى تعرَّض المولى أحمد النراقي في «عوائد الأيام» إلى حالات المكلَّف، وانتفض على الأدبيات الشائعة في استحقاق العقاب، والتي كانت تأخذ استحقاق العقاب في تعريف الحرام، واستحقاق الثواب في تعريف الواجب. وقال في جواب مَنْ يرى حجِّية مطلق الظنون: «بالجملة من المعلومات أن معنى الإيجاب هو طلب الفعل الحتمي، والإلزام والوجوب مطلوبية فعل الشيء (حَتْماً).

نعم، لمّا رأى بعضهم أن استحقاقَ العقاب على الترك، أو خوف العقاب عليه، لازمُ وجوب الشيء عرَّفه بلازمه. فاستحقاق العقاب أو ترتُّبه من لوازم الوجوب أو الإيجاب، لا عين معناه.

وإذ عرفت أنهما من لوازمه فتأمَّلْ حينئذٍ مع نفسك وانظُرْ في هل أنهما من لوازم نفس الوجوب أو لوازم العلم أو الظنّ به؟

فإنْ قلتَ: من لوازم نفس الوجوب، نقول: بأيّ لزومٍ؟ فهل اللزوم عقلي أو شرعي أو عادي؟ وأيّ منها يحكم بأنه لو أوجب الشارع أو المولى أمراً على رعيّته أو عبده، ولم يصِلْ إليه الأمر بعد، يستحقّ العقاب على تركه؟ مع أنه لا يقول أحدٌ بذلك، ولا دليل على تلك الملازمة أصلاً، بل تراهم صرَّحوا بأن العذاب على ما لم يُعْلَم قبيحٌ غايته.

وإنْ قلتَ: إنه من لوازم فهم الوجوب علماً أو ظنّاً، نمنعه أيضاً، وما لم يثبت حجِّية الظنّ لا يحكم عقلٌ ولا شرعٌ ولا عُرْفٌ ولا عادةٌ بترتُّب استحقاق العقاب على ترك واجبٍ، بل الأمر على العكس. والعقلُ والعادة يحكمان بلزوم عدم الاستحقاق»([[37]](#endnote-36)).

ومن هنا فقد اتّخذت الكتب الأصولية منذ عصر الشيخ الأنصاري منحىً آخر، وتغيّرت أدبيات البحث عن استحقاق العقاب، وصار يُنْظَر إلى هذه المسألة من زاويةٍ أخرى؛ بحيث قام منهج جميع الأصوليين منذ ذلك الحين وإلى الآن على ترقيم الدرجات المعرفية للمكلَّف بالأحكام، ثمّ يبحثون بعد ذلك في أيّ حالةٍ يكون المكلَّف مستحقّاً للعقاب. (ويمكن معرفة نَمَط هذه المسائل على هامش عنوان «المعرفة في أصول الفقه» في فلسفة علم الأصول، حيث قلّما تمّ التعرُّض إلى ذلك من هذه الجهة، ويجب البحث عنه في فرصةٍ أخرى).

كما يمكن اعتبار أن المنشأ في هذا التحوُّل ـ بالإضافة إلى تذكير المولى أحمد النراقي ـ هو تقسيم الشيخ الأنصاري في بداية الرسائل، حيث قال: «فاعلَمْ أن المكلَّف إذا التفت إلى حكمٍ شرعي فإما أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظن»([[38]](#endnote-37)).

وكان بعده أن اتّسعت رقعة الأبحاث، وتشعّبت حول القطع، وتبلورت الاحتمالات الممكنة حوله، وانتقل الكلام إلى حكم العقل في كشف ملاك استحقاق العقاب. وأفضى البحث عن استحقاق العقاب إلى البحث عن التجرّي، واتّسعت دائرة الكلام هناك. وعلى الرغم من وجود إشاراتٍ إلى البحث عن ملاك الثواب والعقاب في المواضع الأخرى أيضاً، ولكنهم في الوقت نفسه أحالوا البحث في تلك الموارد إلى باب التجرّي، وفي الحقيقة تمّ طرح سؤالٍ أوضح أمام الأصوليين، وهو: متى يكون ترك الواجب أو ارتكاب الحرام موجباً للعقاب؟

لقد كان الإجماع على أن المكلَّف إذا كان قاطعاً بحرمة أو وجوب فعل، وكان مصيباً في قطعه، وترك هذا الواجب أو قام بارتكاب ذلك الحرام، يكون مستحقّاً للعقاب، وهذه الحالة هي التي كانت متصوَّرة لاستحقاق العقاب قبل الشيخ الأنصاري. وأما إذا لم يكن مصيباً في قطعه، ومع ذلك خالف قطعه، يمكن القول باعتباره مستحقّاً للعقاب. ومن هنا تمّ طرح هذا السؤال القائل: ما هو الملاك في عقاب العاصي (الذي يخالف قطعه، ويكون مصيباً في قطعه)؟ وفي الجواب عن هذا السؤال وقع البحث عن ملاك استحقاق العقاب في الواقع، وبغضّ النظر عن حالات المكلَّف.

طبقاً لتقسيم الآراء العلمية، وليس المسار التاريخي، يمكن التعرُّف على اتجاهاتٍ مختلفة في ما يتعلَّق بهذه المسألة، وبطبيعة الحال فإن جميع هذه الاتجاهات قد أخذت طبيعة العلاقة بين العبد وشخصية المولى بنظر الاعتبار؛ وهناك مَنْ نظر إلى هذه المسألة من جهة القول بأن الملاك في استحقاق العقاب هو ارتكاب الحرام أو ترك الواجب، وبعبارةٍ أخرى: إنهم قد قبلوا أوّلاً بأن الملاك في استحقاق عقاب العاصي هو ارتكاب الحرام أو ترك الواجب. ثمّ تساءلوا: هل يعتبر المتجرّي مرتكباً للحرام؟ هناك إجابتان عن هذا السؤال؛ فقد ذهب بعضٌ إلى الاعتقاد بأن المتجرّي لم يرتكب حراماً، ولذلك لا يكون مستحقّاً للعقاب. ولهذا السبب تمّ البحث عن أدلةٍ لإثبات حرمة فعل المتجرّي، من قبيل: التمسُّك بإطلاقات أدلّة الأحكام، والإجماع، والعقل، وسيرة العقلاء، أو الروايات، وبطبيعة الحال قد تمّ ردّ جميع هذه الأدلة من قِبَل الفقهاء قاطبةً.

قال الشيخ الأنصاري: «من هنا يظهر الجواب على قبح التجرّي؛ فإنه لكشف ما تجرّى به عن خبث الفاعل؛ لكونه جريئاً عازماً على العصيان والتمرُّد، لا عن كون الفعل مبغوضاً للمولى... ومن المعلوم أن الحكم العقلي باستحقاق الذمّ إنما يلازم استحقاق العقاب شرعاً، إذا تعلَّق بالفعل، لا بالفاعل»([[39]](#endnote-38)).

يذهب الآخوند الخراساني إلى الاعتقاد بأن المتجرّي؛ حيث لم يُراعِ واجب العبودية، يكون مستحقّاً للعقاب، ولكنْ لا من جهة ارتكابه لفعلٍ قبيح؛ لأن الفعل المتجرّى به لم يكن قبيحاً ولا حراماً، وإنما هو باقٍ على حاله؛ بل لأنه يظهر قبح سريرة الفاعل يكون مستحقّاً للعقاب. لقد صرَّح الآخوند بأن المتجرّئ يجب أن يكون في مقام إظهار هذا الهَتْك، وإلاّ ففي غير هذه الحالة ما دام سوء السريرة كامناً وغير ظاهر لا يكون مستحقّاً للذمّ([[40]](#endnote-39)).

ويبدو أن السيد الحكيم يوافق الآخوند الخراساني في هذا الشأن؛ إذ يقول: «مع الالتزام بأن العقاب يترتَّب على نفس التجرّي، ولو لم تحصل المخالفة للتكليف؛ لأن ملاك العقاب هو طغيان العبد على المولى، الموجب لبُعْده عنه، والحاصل بالتجرّي... والتأمُّل في طريقة العقلاء وملاحظة سيرتهم مع عبيدهم وتوجيه لومهم لهم والوقيعة بهم يثبت هذا الأمر»([[41]](#endnote-40)).

وقد ذهب المحقِّق الأصفهاني إلى القول بأن مقتضى العبودية وتعظيم المولى هو الملاك في استحقاق العقاب، والخروج من زيّ الرقِّية، وهَتْك حرمة المولى وظلمه([[42]](#endnote-41)).

وقد ذهب السيد البروجردي بدَوْره إلى أن الملاك في استحقاق العقاب هو هَتْك حرمة المولى والخروج من زيّ العبودية([[43]](#endnote-42)). إن تقرير سماحته عن ملاك استحقاق العقاب والثواب هو أن اتّصاف الأفعال بالحُسْن والقُبْح يقوم على أسلوبين؛ فتارةً يتّصف الفعل بالحُسْن أو القُبْح بسبب المفاسد أو المصالح الكامنة فيه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون للمولى تكليفٌ تجاه ذلك الفعل أم لا، وعلى فرض أن يكون للمولى تكليفٌ فيه قد يكون المكلَّف عالماً بتكليف المولى بهذا الفعل؛ أو لا؛ وتارةً بسبب انتسابه إلى المولى يتّصف بالحُسْن والقُبْح، وإن الذي يكون ملاكاً لاستحقاق الثواب والعقاب هو ترك الفعل الحَسَن وارتكاب الفعل القبيح، فإذا كان منشأ هذا الحُسْن والقُبْح هو انتساب ذلك الفعل إلى المولى، وليس ذلك الحُسْن والقُبْح الذي هو وليد المصالح والمفاسد الكامنة في الأفعال([[44]](#endnote-43)). إن هذا النوع من الحُسْن والقُبْح يكون ناظراً إلى النزعة الشخصية.

وقد ذهب المحقِّق العراقي إلى القول بأن الملاك كلّ الملاك في استحقاق العقاب هو الطغيان على المولى، ومن هنا يرى أن المتجرّي يستحقّ العقاب([[45]](#endnote-44)).

وهذا هو الرأي الذي يذهب إليه السيد الخوئي بنحوٍ من الأنحاء، بمعنى أنه يرى أن هَتْك حرمة المولى هو الملاك في استحقاق العقاب. وإن هذا الهَتْك بطبيعة الحال إنما يتمّ اكتشافه من القبح العقلي للتجرّي (وليس من القبح الشرعي؛ إذ لا دليل عليه)، وهذا القبح العقلي ـ بطبيعة الحال ـ لا يمكن أن يكون منشأً للجعل الشرعي بحرمة التجرّي([[46]](#endnote-45)).

وقد ذهب الشهيد محمد باقر الصدر إلى الاعتقاد بأن مخالفة التكليف المحرز بواسطة المنجِّز الشرعي يكون ملاكاً لاستحقاق العقاب. وبعبارةٍ أخرى: إن دائرة حقّ الطاعة للمولى تشمل جميع التكاليف الواصلة، دون التكاليف الواقعية، ودون التكاليف الواقعية الواصلة([[47]](#endnote-46)). ولذلك فإن الفعل المتجرّى به حيث تجلّى للمتجرّي على شكل تكليفٍ إلزامي (وبذلك يتمّ موضوع حقّ الطاعة) يجب امتثاله، وإنْ لم يكن هناك تكليفٌ في الواقع (وقوام التجرّي بهذا الأمر). ومن هنا فإنه يقول بقبح فعل المتجرّي من وجهة نظر العقل، ويعتبر مخالفته هَتْكاً لحرمة المولى، ويرى أن المتجرّي مستحقٌّ للعقاب. ويصرِّح السيد الشهيد الصدر بأن ملاك استحقاق العقاب يكمن في عدم رعاية حرمة المولى، حيث إن المتجرّي من خلال مخالفة التكليف الواصل لم يُراعِ حرمة المولى، وأصبح مستحقّاً للعقاب([[48]](#endnote-47)).

### ثالثاً: نظرية الخطابات القانونية في العبور من النزعة الشخصية

إن نظرية الخطابات القانونية عبارةٌ عن رؤيةٍ بشأن كيفية تشريع الأحكام في شريعة الإسلام. إن هذه النظرية تأتي في إطار الإجابة عن هذا السؤال الجوهري، وهو: هل الخطابات الشرعية التي نحصل من خلالها على الأحكام الشرعية تتّجه في الأصل إلى الأفراد أم أن المخاطب بها هو المجتمع؟ يذهب الإمام الخميني ـ وهو صاحب هذه النظرية ـ إلى القول بأن الخطابات الشرعية تتّجه في الأصل إلى المجتمع، وإذا كان الأفراد يرَوْن أنفسهم مخاطبين من قِبَل الشارع فهو لأن أفراد المجتمع مخاطبون من قِبَل الشارع.

إن الخطاب الذي يتوجّه إلى المجتمع يُسمّى بـ «الخطاب القانوني». طبقاً لهذه النظرية لا تكون الإرادة التشريعية للشارع المقدَّس عبارةٌ عن إرادة الإتيان بالتكليف من قِبَل المكلَّف، ودفعه إلى العمل بالتكليف، وإنما هي عبارةٌ عن إرادة التشريع وجعل الأحكام على نحوٍ عامّ. وقد عبّر الإمام الخميني عمّا تقدَّم بـ «الجعل القانوني العامّ»([[49]](#endnote-48)).

إن تأكيد نظرية الخطابات القانوني على «عدم التعدُّد في ناحية الخطاب» إنما يأتي من حيث إن الخطاب متّجهٌ إلى نقطةٍ محدَّدة، وهي عنوان «المجتمع» أو «عامّة المكلَّفين».

ومن الواضح ـ بطبيعة الحال ـ أن كلّ عامّ قد يكون معنوناً بعنوانٍ يشير إلى سَعَة وضيق ذلك العامّ، من قبيل: عموم المؤمنين في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا**﴾، أو عموم الناس في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ**﴾، أو عموم العلماء في قولهم: «يا أيُّها العلماء»، حيث يُراد من هذه العمومات على التوالي: مجتمع المؤمنين، والمجتمع الإنساني، ومجموع العلماء.

وقد ذكروا أن من بين الأدلة على نظرية الخطابات القانونية «المنهج العقلائي في التشريعات العُرْفية»([[50]](#endnote-49)). إن القوانين العُرْفية التي يتمّ وضعها في مختلف الأنظمة الحقوقية تأتي على شكلٍ عامّ، ويكون المخاطب بها عامّة المجتمع، وليس أشخاص المكلَّفين وحالاتهم المختلفة. والشارع بدَوْره لم يبتكر طريقةً جديدة في أساليب التشريع ووضع القوانين.

إن هذه المسألة ـ بطبيعة الحال ـ لم تَرِدْ في كلمات الإمام الخميني بشكلٍ صريحٍ وعلى نحو ظاهرٍ بوصفها دليلاً، ولكنّ عبارته بحيث يمكن لنا في الحدّ الأدنى أن نستأنس بها لإثبات المدَّعى؛ إذ يقول: «...كما يظهر بالتأمُّل في القوانين العُرْفية»([[51]](#endnote-50)).

إن نظرية الخطابات القانونية، التي تعكس التفكير القانوني والعقلائي للسيد الخميني، إنما تمثِّل في الحقيقة سَعْياً للخروج من باراديم النزعة الشخصية، والتحرُّر من منظومة العبد والمولى، والتأسيس لرؤيةٍ قانونية في أصول الفقه.

وذلك بتوضيح أن رؤية القائلين بانحلال الحكم يمكن تفسيرها من الناحية الحقوقية على أساس النزعة الشخصية. تقدَّم أن قلنا: إن الصيغة الأصولية للعبد والمولى تقوم على النزعة الشخصية، وإن العبد تابعٌ وخاضع لشخصية المولى، وإن جميع أفعال العبد يتمّ تنظيمها على أساس احترام شخصية المولى ورعاية الاحترام والأدب بحضرته، وإن العبد بمخالفته لأمر المولى إنما يستهين ويستخفّ ـ في الحقيقة ـ بأوامر المولى. كما أن الفضاء الفكري والاجتماعي لعصر نزول القرآن الكريم والأحكام الصادرة عن النبيّ الأكرم| كانت تقوم بدَوْرها على أساس صيغة العبد والمولى أيضاً. لقد كان نظام الاسترقاق هو النظام السائد في عصر نزول القرآن. وبعبارةٍ أخرى: إن الرؤية التي تخطر على ذهنية المجتمع بشكلٍ دقيق هي أن العبد يجب عليه ـ من الناحية الحقوقية ـ أن يطيع المولى؛ لأنه جزءٌ وشعاع من شخصية المولى، وتابعٌ له. وبكلمةٍ أوضح: حيث لم يكن للقانون من وجودٍ خارجي في هذا المجتمع فإن الخطابات كانت تقوم على أساس العلاقات والعبارات التي كان المولى يستعملها في مخاطبة عبده. وكان يتمّ توظيف صيغة الأمر والنهي حتّى في موارد الإباحة؛ فيُقال: «افعَلْ» و«لا تفعَلْ». وعليه في مثل هذا المجتمع لو نزلَتْ آيةٌ قرآنية تشتمل على بيان حكمٍ يخاطب به المؤمنين، من قبيل: «يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاة»([[52]](#endnote-51))، يفترض عندها أن الشارع ـ المولى في الحقيقة قد كلَّف العباد، والتكليف ينحلّ بإزاء كلّ عبدٍ. فحينما يقول المولى لمئة عبدٍ: احرثوا هذه الأرض فكأنّه يقول لكلّ واحدٍ واحد منهم: «يجب عليك أن تحرث هذه الأرض». وهذا هو الانحلال الذي سار عليه القائلون به، من أمثال: المحقِّق النائيني.

وأما لو نظرنا إلى الأنظمة الراهنة، والتي تحكم المجتمعات البشرية حالياً، فلا يمكن اعتبار عدم الطاعة إهانةً لشخصٍ أو عدم احترام لأحدٍ، بل لا يمكن الحديث عن الإهانة أصلاً. ففي الأنظمة القانونية الحديثة يكون الناس هم أصحاب الحكم، وليس هناك مولىً فوقهم، ولا سيَّما في الأنظمة البرلمانية، حيث تعمل السلطة التشريعية ـ والذين يمثِّلون أفراد المجتمع من النوّاب ـ على دراسة حاجات المجتمع، وبعد ذلك يسنّون القوانين بشكلٍ تخصُّصي. وعليه لا يعود لبحث النزعة الشخصية في الأنظمة القانونية ـ من الناحية الحقوقية ـ والتَّبَعية لشخصية المولى موضعٌ من الإعراب. بل الأمر على العكس من ذلك؛ بمعنى أن الذي يحظى بالأهمِّية في هذه الأنظمة ـ ولا سيَّما البرلمانية منها ـ هو الشعب والمجتمع.

ويمكن تحليل هذه المسألة على النحو التالي: إن الإمام الخميني، حيث يقول: إننا لا نقول بالانحلال، إنما يعني أن هذا النظام التشريعي ليس هو نظام العبيد والموالي؛ لأن الذي يؤمن بالانحلال إنما يتحدَّث ـ في حقيقة الأمر ـ على أساس نظام العبيد والموالي.

إن نظرية الخطابات القانونية ليست نزاعاً لفظياً، وإنما لها أرضية حقوقية، ويتمّ تفسيرها على النحو التالي: إن كلّ خطاب وجعل وتكليف إذا عاد إلى شخصية المولى فإنه يقوم على أساس النزعة الشخصية ونظام العبيد والموالي، ويجب تفسير الآيات الشريفة والأدلّة الشرعية على هذا الأساس، ومن هنا يأتي الانحلال؛ ولكن هذا على خلاف الأنظمة القانونية؛ حيث يكون الخطاب القانوني هو المعيار في هذه الأنظمة، بمعنى أن مرادنا من الخطاب القانوني ليس مجرّد عدم تحقُّق الانحلال فحَسْب، بل المراد هو أن النزعة الشخصية بالنسبة إلى المولى ليست منظورةً في هذه الخطابات، بل لو أردنا عرض الأمر كما لو كنّا بصَدَد البحث عن معيار فإن الإنصاف يقتضي القول بأن الخطابات القانونية أكثر انسجاماً وتصالحاً مع ظواهر الآيات الكريمة. ومن ذلك: لو أننا أخذنا ـ على سبيل المثال ـ قوله تعالى: ﴿**وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ (البقرة: 57؛ الأعراف: 160) نجد أنها تقول: لا تتصوَّروا أنكم بمخالفة الجَعْل والقانون الذي وضعناه لكم إنما توجِّهون إهانةً وانتهاكاً لنا؛ فمَنْ أنتم حتّى يمكن لكم أن تنتهكوا حرمة المولى؟!

من الناحية الحقوقية يجب القول: إن الخطابات التي تَرِدُ في الشريعة المقدَّسة، أو الموجودة في القوانين الوضعية الراهنة، تشتمل على روحٍ قانونية. وفي الروح القانونية هناك نظرٌ إلى عامّة الناس، ولا يكون النظر منصبّاً على الأفراد أو حالات الأفراد فرداً فرداً، بل يكون الكلّ هو المأخوذ بنظر الاعتبار. والاعتبار ليس انتزاعاً، بل هو قانونٌ يدعو المجتمع إلى الصلاة والصيام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. بل إن الاعتبار وحقيقة الطلب هو ـ في الأساس ـ نوعٌ من هداية المجتمع.

وعلى هذا الأساس لو قلنا: إن مراد الإمام الخميني من الخطابات القانونية هو التفسير الحقوقي فإن هذه المسألة سوف تكون مختلفةً بالنظر إلى النزعة الشخصية ونظام العبيد والموالي ـ الذي كان هو الحاكم في عصر نزول القرآن الكريم ـ والأنظمة الراهنة([[53]](#endnote-52)).

### رابعاً: بحث باراديم النزعة الشخصية

إن الباراديم والمنهج الحاكم على أصول الفقه يقوم على أساس نظام العبد والمولى، ويرى في الخطابات الشرعية ربطاً بين العمل وشخصية الآمر ـ الشارع. إن الشارع هو المولى الحقيقي الذي تجب مراعاة حقوقه. وفي هذه الرؤية تُعَدّ مخالفة الحكم الشرعي هَتْكاً لحرمة المولى وتعدّياً على شخصيته. إن نظرية حق الطاعة تندرج بدَوْرها ضمن هذه الرؤية العامّة، وإن امتيازها من سائر النظريات الأخرى يكمن في اعتبارها حقّ الطاعة للمولى من ذاتيّات الشرع، وتربط شمولية الطاعة المطلقة للمولى بحيث تتَّسع للحجِّية والمنجِّزية، وبذلك فإن دائرة المولوية للمولى تشمل حتّى الوصول المُحتَمَل أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن الانتقادات التي يتمّ توجيهها إلى النزعة الشخصية تُعَدّ في الحقيقة إشكالاتٌ على نظرية حقّ الطاعة أيضاً. ويمكن بيان هذه الانتقادات على النحو التالي:

1ـ إن هذا المنهج والأسلوب إنما يناسب المجتمع الطبقي وتقسيم المجتمع إلى: عبدٍ؛ ومولى، وتحكيم النزعات الشخصية. عندما تكون لدى الفرد رغبةٌ شخصية إنما يأخذ نفسه وذاته وشخصه بنظر الاعتبار، ويكون المعيار في القيام بأمره هو شخصه واحترام شخصيته. وأما إذا كان القانون هو الذي يحكم المجتمع فعندها سيكون لأمر الشارع مكانةٌ قانونية، ويكون ناظراً إلى المصلحة العامّة، ولا يعود ناظراً إلى الشخصية، ولا يبقى هناك معنىً لمقولة هَتْك الحرمة. إن الروح الحاكمة على المستبدّين، الذي يتجلببون برداء الشخصية، كانت تبسط شخصيّتها على جميع البلاد، وكانت تفترض جميع شؤون الحكم منزلاً لها، ونتيجةً لذلك كانت أمور المجتمع تتحوَّل إلى أمور شخصية. وإن الأصوليين الذين كانوا يعيشون في فضاء الحكومات التي يديرها المستبدّون لم تذهب أذهانهم في تحليل الأمور إلى غير الصلة بالنزعة الشخصية وهَتْك حرمة المولى([[54]](#endnote-53)).

وبعبارةٍ أخرى: إن العلاقة القائمة بين الله سبحانه وتعالى والإنسان ليست من قبيل: علاقة الملوك بأبناء رعيّتهم، وليست من قبيل: العلاقة القائمة بين المولى وغلمانه وعبيده، على ما هو سائدٌ في العلاقات البشرية، وإن هذه المقارنة التي نجدها في أصول الفقه إنما هي بتأثيرٍ من النظم الاجتماعي الذي كان سائداً في الأزمنة القديمة([[55]](#endnote-54)).

2ـ إن علّة عقاب المكلَّف الذي يخالف أمر الشارع ـ من جهة الرأي القائل بالنزعة الشخصية ـ تكمن في «هَتْك حرمة المولى» من قِبَل هذا المكلَّف (العبد). إن أصحاب هذا الرأي يذهبون إلى القول بأن العقل العملي يستقبح هَتْك حرمة المولى. وعلى هذا الأساس فإن العقاب يقوم دائماً على أساس ارتكاب فعلٍ قبيح بعَيْنه. ولا معنى للشدّة والضعف في حكم العقل؛ فإن الفعل من وجهة نظر العقل إمّا قبيحٌ أو غير قبيح، ولا معنى للقُبْح الشديد أو الضعيف.

والآن بالالتفات إلى ما تقدَّم يتبلور هذا الإشكال القائل بأن المحرَّمات سيكون لها شدّةٌ وضعفٌ. إن المفسدة الفعلية يمكن أن تكون قليلةً أو كثيرةً، أو إن استياء الشارع من فعلٍ يمكن أن يكون شديداً أو ضعيفاً. لا شَكَّ في أن الواجبات والمحرَّمات ذات مراتب. ونتيجةً لذلك فإن المخالفة إنما تتحقَّق بالنظر إلى مرتبة الحرام، وعلى هذا الأساس يجب أن تكون العقوبة والجزاء على مراتب مختلفة.

3ـ إن من لوازم النزعة الشخصية أن المكلَّف في حالة مخالفته لأحكام الشارع يكون قد قام بهَتْك حرمة المولى، وارتكب ظلماً في حقِّه. بَيْدَ أن الله لا يتعرَّض للظلم؛ وذلك لأن القرآن الكريم يقول: ﴿**وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ (البقرة: 57؛ الأعراف: 160)([[56]](#endnote-55)).

كما يجب القول: إن الله ليس لديه حقوقٌ شخصية؛ وإنما له الحقّ في أن يهدينا ويرشدنا إلى جهة الوعد والوعيد، أي المكافأة والعقاب. إن الله سبحانه وتعالى لا يتعرّض للهَتْك، وإن معصية العباد له لا تنقص منه شيئاً. إن عودة امتلاك الحقّ إنما تكون إلى النفع والضَّرَر؛ فإذا لم يكن هناك نفعٌ أو ضَرَر في البين، ولم تكن الطاعة والعصيان من قِبَل العباد سبباً في زيادة ونقصان الله، لا يمكن القول: إن استحقاق العقاب يكون بسبب إلحاق النقص بالله سبحانه وتعالى، أو هَتْكاً لحرمته. فبالالتفات إلى الاستغناء التامّ لذات الله المقدّسة، وعدم حاجة الله إلى جميع مخلوقاته، مع ملاحظة سعة عالم الخلق المذهل والعجيب، فإن تمرُّد العبد وسوء أدبه تجاه خالقه لا ينقص مقدار ذرّة من مقام الله ممّا يُعَدّ ظلماً في حقّه، كما أن احترام حقّ الله وعدم الظلم في حقّه لا يخرج عن كونه مجرّد ألفاظ أدبية وذوق عرفاني.

إن النزعة الشخصية تقوم على أن المولوية الذاتية لله تمثِّل العنصر المحرِّك للمكلَّف في اتجاه القيام بأمر الشارع، ومع مخالفة أمر الشارع يتحقّق الهَتْك لشخصية المولى، وبذلك يكون العبد مستحقّاً للعقاب. ولكنْ يجب القول: من غير المعقول أن تكون المولوية الذاتية نَهْباً للتأثير والتأثُّر بمعصية العبد. إن ما يُعَدّ ذاتياً لله سبحانه وتعالى كيف يتأثَّر بفعل العبد والمخلوق؟!

والحقيقة هي أن الله سبحانه وتعالى قد نظم مصلحة العباد، وحيث إنه خالقٌ ومُنْعِم فإن له مقام النصيحة والتشريع (التقنين)، وإنه ينذر العباد ويرشدهم إلى عدم القيام ببعض الأمور. ونتيجةً لذلك يكون لحقّ الله علينا صبغةٌ أدبية، من قبيل: التعبير المقنّن.

ليس من المعلوم أن يكون مفهوم (إن لله حقّاً) أكثر من أن يكون له الحقّ في هدايتنا إلى طريق الرشد والتكامل، وأننا إذا نكصنا عن المضيّ في هذا الطريق سنقع في الضَّرَر، وسوف تفوت علينا المنافع التي وضعها الله لنا في هذا الطريق. وأما القول بأن معصيتنا سوف تنقص من الله شيئاً، وسيكون هذا النقصان في ذات الله مصحِّحاً لتعرُّضنا إلى العقوبة من قِبَل الله، فهو أمرٌ غير واضح تماماً.

في ما يتعلَّق بالمولى العُرْفي يمكن القول: إنه في أوامره لا يكون بصدد تحقيق مصلحةٍ أو مفسدة، وإنما هو بصدد إثبات شخصيته، وإنه يربط بين فعل العبد وطاعته لأمره وبين شخصيته رَبْطاً اعتبارياً، إلاّ أن هناك مولىً حقيقي لا يجري عليه ما يجري على المولى العُرْفي، وإنما ينصبّ الملاك في أوامره ونواهيه على المصالح والمفاسد، وإن المهمّ أن يكون القانون والتشريع الذي يسنّه ضامناً لهذه المصالح والمفاسد، لا أن تكون شخصيّته ملاكاً للأمر([[57]](#endnote-56)).

في المجتمع العقلائي لا يتمّ العمل بالقانون على مبدأ احترام شخصية المقنِّن، ولا ينبغي أن يتوقّع من جميع الأفراد في المجتمع الإسلامي ـ بالالتفات إلى تفاوت الأشخاص واختلافهم في درجات الكمال واتّصافهم بالرشد ـ رعاية القوانين على أساس المولوية الذاتية والحقيقية للمقنِّن، ورعاية حقّ الطاعة وكمال العبودية له. وبطبيعة الحال يجب أن يكون للمقنِّن والمشرِّع حقّ وضع العقوبة، وإن لله سبحانه وتعالى مثل هذا الحقّ؛ على أساس من خالقيته ومالكيّته الذاتية.

في المجتمع العقلائي يُعَدّ ملاك إلزام المجتمع برعاية القانون هو «الحكم الجزائي» والضمانة التنفيذية والإجرائية. والنقطة الهامّة هي أنه لا ينبغي الخلط بين المضامين الأخلاقية والعرفانية التي تدعو إلى التكامل، والتي وردت في الأدعية أيضاً، وتبيِّن العلاقة بين العبد والمولى على أساس كمال العبودية، وبين هذه الرؤية القائلة بأن الشريعة عبارةٌ عن مجموعة من القوانين التي يتمّ تشريعها لجميع أفراد المجتمع، مع الالتفات إلى وجود مختلف المراتب والدرجات الروحية، ويمكن تفسير أوامر الشارع المقدّس تفسيراً قانونياً، وتحليلها على أساس التشريعات والاعتبارات العقلائية.

ويبدو أن تسلُّل الأدبيات العرفانية ـ القائمة على مفهوم العبد والمولى، ورعاية حقّ الطاعة لله ـ إلى أبحاث معرفة الأحكام وعلم أصول الفقه، وتحليل التشريع الإسلامي على أساس الأساليب والمناهج العرفانية، يُعَدّ نوعاً من «الإحالة»، وهذه آفةٌ أبستيمولوجية ومعرفية هامّة للغاية.

### خامساً: النتيجة

إن الباراديم يضفي هويّةً على النظرية. وكلّ نظرية مفهومية يتمّ تعريفها وإعطاء الهويّة لها على أساس الباراديم. وفي فلسفة علم أصول الفقه يمكن الحديث عن الباراديمات الحاكمة على علم الأصول. وفي أصول الفقه المعاصر يمكن رفع الستار عن باراديم النزعة الشخصية. كما أن هويّة نظرية حقّ الطاعة مدينةٌ وتابعة لهذا الباراديم. في النزعة الشخصية يتمّ التأسيس لبنية العبد والمولى، وفي جميع مواضع الأصول ـ ولا سيَّما تحليل الحكم واعتبار الشارع المقدَّس ـ يمكن الوقوف على التَّبَعية لشخصية المولى، وإن جميع أركان معرفة الحكم تختزل في العلاقة القائمة بين العبد والمولى. والنقد الجوهري والأساسي الذي يَرِد على هذا الباراديم هو أن هذا الاتجاه إنما يتناسب مع المجتمعات الطَّبَقية والقَبَلية، ولا يتناسب أبداً مع سيادة القانون.

الهوامش

# تحقُّق النَّسَب الشرعي لولد الزنا

الشيخ محمد اليعقوبي([[58]](#footnote-2)\*)

هذه قضيةٌ مهمّة؛ لما يترتّب على نفي نسب ابن الزنا من آثار قانونية وأخلاقية واجتماعية خطيرة، ويحوِّلهم إلى قنبلةٍ موقوتة في المجتمع، وخصوصاً مع ازدياد عددهم في المجتمعات البعيدة عن الدِّين، أو بسبب بعض الظروف الطارئة، كالاحتلال الأجنبي، وتسلُّط العصابات الإجرامية. وهنا نسأل: هل تترتَّب على ابن الزنا أحكام الوَلَديّة التي قرَّرها الشارع؟

وبتعبيرٍ آخر: هل أن المولود من الزنا يعتبر ابناً شرعاً، وتجري عليه أحكام الوَلَدية، مطلقاً أو جزئياً، أو لا تجري كلّها؛ استثناءً من ضابطة([[59]](#endnote-57)) الأبوّة والأمومة التي قيلَتْ، وهي التولُّد من الماء.

والذي فتح باب هذا الاستثناء الرواياتُ التي دلَّتْ على عدم التوارث بين ابن الزنا ووالدَيْه، ففهم المشهور منها، ومن وجوهٍ أخرى سنذكرها، انتفاء نسب ابن الزنا شرعاً، بل حُكي الإجماع عليه، كما سيأتي في كلمات الأصحاب. لكنّهم جميعاً أجمعوا على حرمة نكاح الرجل من ابنته بالزنا، ونكاح المرأة من ابنها بالزنا، عدا شاذّاً لا يُعْبَأ به، وكلامُه قابلٌ للتوجيه، كما سيأتي إنْ شاء الله تعالى.

وهذا محلّ إجماع فقهاء العامة أيضاً؛ قال ابن قدامة في المغني: «ويحرم على الرجل نكاح بنته من الزنا وأخته وبنت ابنه وبنت بنته وبنت أخيه وأخته من الزنا، وهو قول عامّة الفقهاء.

وقال مالك؛ والشافعي، في المشهور من مذهبه: يجوز ذلك كلّه؛ لأنها أجنبيّةٌ منه، ولا تنسب إليه شرعاً، ولا يجري التوارث بينهما، ولا تعتق عليه إذا ملكها، ولا تلزمه نفقتها، فلم تحرم عليه كسائر الأجانب.

ولنا: قول الله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ**﴾، وهذه بنتُه؛ فإنها أنثى مخلوقةٌ من مائه. هذه حقيقةٌ لا تختلف بالحلّ والحرمة ـ إلى أن قال ـ: ولأنها بضعةٌ منه فلم تحلّ له، كبنته من النكاح. وتخلُّف بعض الأحكام لا ينفي كونها بنتاً، كما لو تخلّف لرقٍّ أو اختلاف دينٍ»([[60]](#endnote-58)).

**أقول**: كما ترى فإنه تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية؛ لأن افتراض المتولِّدة من الزنا بنتاً له أوّل الكلام، فلا بُدَّ من إقامة الدليل، كأصالة عدم النقل عن المعنى اللغوي والعُرْفي، واعتبار عدم التوارث حكماً خاصاً.

ويمكن تقريب الردّ بناءً على مطلبٍ أصوليّ آخر: وهو عدم جواز إخراج ما زاد عن القدر المتيقَّن من الخاصّ من تحت العامّ إذا كانت فيه شبهةٌ مفهومية على نحو الأقلّ والأكثر. وعندنا هنا عمومات الحلّ، وقد خرج منها حرمة نكاح البنت، التي يدور أمرها بين الأقلّ ـ وهو المعنى الشرعي الذي يشترط لصدق الولد كون الوطء صحيحاً ـ والأكثر ـ وهو المعنى اللغوي الذي يكتفي بالتولُّد من الماء ـ، فتخرج البنت المولودة بالوطء الصحيح خاصّةً. ونتيجة هذا الأصل القول بالجواز، وسيأتي توجيهٌ بعدم منافاة المخالفين في التعليقة الثانية على كلام الشيخ&.

والظاهر أن الحكم جارٍ في مَنْ يتّصل بولد الزنا أيضاً، وإنْ لم يصرِّحوا به، قال المحقق النراقي&: «يثبت تحريم النكاح بالنسب من الزنا أيضاً في جميع الأنسباء المذكورين، وإنْ كان كلام الأكثر مخصوصاً بتحريم البنت الحاصلة من الزنا والابن الحاصل منه. ولكنّ الظاهر أن مرادهم التعميم، ولذا زاد بعضهم ـ بعد ذكر البنت ـ قيد (مثلاً)»([[61]](#endnote-59)).

ونعود الآن إلى بيان منشأ استثناء ولد الزنا من النَّسَب؛ فقد دلّت الروايات الكثيرة على عدم التوارث بين ابن الزنا ووالدَيْه، كصحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله× قال: «أيّما رجل وقع على وليدة قومٍ حراماً، ثمّ اشتراها، فادّعى ولدها، فإنه لا يورث منه شيء؛ فإن رسول الله| قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر، ولا يورث ولد الزنا إلاّ رجل يدّعي ابن وليدته»([[62]](#endnote-60)).

ومكاتبة محمد بن الحسن الأشعري([[63]](#endnote-61)) قال: «كتب بعضُ أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني×، معي، يسأله عن رجلٍ فجر بامرأة، ثمّ إنه تزوّجها بعد الحمل، فجاءت بولدٍ، وهو أشبه خلق الله به؟ فكتب بخطّه وخاتمه: الولد لغيّه لا يورث»([[64]](#endnote-62))؛ لأنه يقطع بأنه من الزنا، وقد تزوَّجها بعد الحمل به.

ومن هنا انفتح أكثرُ من بابٍ لسؤال المشهور، والإشكال عليه:

1ـ ما وجه عدم جريان أحكام الوَلَدية الأخرى على ابن الزنا، والنصوص حَرَمَتْه من الميراث فقط؟

2ـ وإذا لم يكن ولداً شرعياً فلماذا أجمعوا على حرمة النكاح بين الزاني وبنته والزانية وولدها؟ وما وجه التفصيل حينئذٍ بين الحكم بحرمة النكاح، الذي أجمعوا عليه، وغيره من الأحكام، التي نفوها عن ابن الزنا؟

هذا مع اعتراف المشهور، فضلاً عن المخالفين له، بعدم وجود حقيقة شرعية للأبوّة والأمومة غير المعنى اللغوي والعُرْفي الذي حرَّرناه، والولد المتكوِّن من ماء الزاني والزانية هو ولدٌ لغةً وعُرْفاً، ولم يتصرَّف الشارع المقدَّس في المعنى الموضوع له؛ قال المحقِّق النراقي&: «إن المعتبر هو الأوّل ـ أي تحقُّق النسب بالصدق العُرْفي واللغوي وثبوت سائر الأحكام النَّسَبية ـ، بل لا حقيقة شرعية للنسبة، وأما انتفاء الأحكام الأُخَر ـ غير تحريم النكاح ـ فإنما هو بدليلٍ آخر، من إجماعٍ وغيره»([[65]](#endnote-63)).

ولذا تعدَّدت الأقوال في المسألة:

1ـ انتفاء نسب ابن الزنا شرعاً، فلا تترتَّب عليه جميع الأحكام، ما عدا ما ذكرناه من حرمة النكاح. وهو القول المشهور، الذي ادُّعي عليه الإجماع، بل في كلام صاحب الجواهر الآتي أنه من الأحكام الضرورية المعلومة.

2ـ الإشكال على تفصيل المشهور، والعمل بالاحتياط؛ أو إجراء الأصول في كلّ موردٍ من هذه الأحكام بحَسَبه، كما في جامع المقاصد؛ وكما في العروة الوثقى في منع المتولِّد من زنا الهاشمي من زكاة غير الهاشمي.

3ـ جريان أحكام البنوّة على ابن الزنا، عدا ما خرج بدليلٍ، كالتوارث. وقد ذهب إلى هذا جمعٌ، كالسيد الخوئي والسيد البجنوردي، ويظهر من آخرين، كما سيأتي عند بيان الرأي المختار.

أما عند العامّة فقد حُكي الإجماع على انتفاء نسبه، «فلا يلحق الزاني نسب الولد عند الجمهور من المذاهب الثمانية وإنْ ادّعاه الزاني؛ لقوله|: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، أي إن الزاني لا يستحقّ إلاّ الحدّ، ولا يلحق به ولده؛ ولأن إلحاق الولد بالزاني إعانةٌ له على الزنا، ونحن مطالبون بسدّ الذرائع؛ صيانةً للأنساب»([[66]](#endnote-64)).

لكنّ كلامهم في الميراث يناقض هذا، فقد قالوا: «لا توارث بين ابن الزنا وأبيه وقرابة أبيه بالإجماع، وإنما يرث بجهة الأمّ فقط؛ لأن نسبه من جهة الأب منقطعٌ، فلا يرث به، ومن جهة الأمّ ثابتٌ، فنسبه لأمّه قطعاً؛ لأن الشارع لم يعتبر الزنا طريقاً مشروعاً لإثبات النسب»([[67]](#endnote-65)).

أقول: لو كان نسب ابن الزنا منتفياً لما كان هناك فرقٌ بين الزاني والزانية؛ فيظهر أن نفي النسب عن الأب خاصّةً لعدم العلم بتولُّده من مائه؛ لاحتمال تولُّده من ماء زانٍ آخر؛ أما الزانية فنقطع أنها أمه؛ لأنها حملَتْ به وولدته. فالزنا لا ينفي النسب إلاّ إذا اختلطت المياه. وهذه نظرةٌ دقيقة لما قيل من (انتفاء نسب ولد الزنا).

وما يمكن أن يستدلّ به على المشهور وجوهٌ، نعرضها باختصارٍ، ونَدَع التفاصيل إلى مناقشة كلمات الأصحاب:

1ـ الروايات الدالّة على عدم التوارث مع ابن الزنا.

بتقريب أن هذا الحكم دالٌّ على انتفاء النَّسَب بينهما شرعاً.

**ويَرِدُ عليه**: إن ابن الزنا ليس الممنوع الوحيد من الميراث، وإنما يُمْنَع القاتل وغيره، ولم يقُلْ أحدٌ بأنه سببٌ لانتفاء النسب. كما أن عدم توارث الزوجين بالمنقطع لا ينفي الزوجية بينهما. وهكذا. فعدم التوارث حكمٌ خاصّ.

نعم، يمكن أن يفرَّق بين المقام وهذه النقوض من جهة حرمان مَنْ يتّصل بابن الزنا من الميراث أيضاً، بينما لا يمنع منه الآخرون، ويختصّ المنع بالمباشر، وهو شاهدٌ على انقطاع النسب, لكنّ هذا لا يخرجه عن كونه حكماً خاصّاً، لا يمكن أن يستفاد منه انتفاء أحكام الوَلَدية، وخصوصاً مع ما سنذكره من الوجوه على اتّصافه بالعنوان.

2ـ قاعدة «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، التي تضمَّنها الحديث النبوي الشريف المتواتر؛ فإن جزءها الثاني ينفي لحوق ولد الزنا بالنسب. قال في جامع المقاصد: «الظاهر من قوله|: «وللعاهر الحجر» أن «الزاني لا وَلَد له»([[68]](#endnote-66)).

**ويَرِدُ عليه** ما ذكرناه عند مناقشة القاعدة في بحثٍ مستقلّ. وملخَّصه أنها واردةٌ لبيان الوظيفة العملية عند الشكّ في كون الولد من الفراش أم من الزنا؛ أما لو تعيَّن كونه من الزنا فإن الحديث لا ينفي نسبه، بل في صحيحة الحلبي([[69]](#endnote-67)) ومكاتبة الأشعري([[70]](#endnote-68)) تصريحٌ بعدم إلحاق الولد بالفراش إذا علم بكونه من الزنا، مع أنه نفس الرجل. وإن صحيحة محمد بن مسلم([[71]](#endnote-69)) في الجارية التي حملت من المساحقة تصرِّح بأن الولد لصاحب الماء، مع عدم كون الجارية فراشاً له، فالفراش ليس شرطاً لإلحاق الولد.

ولو قلنا بأن هذا الجزء من الحديث مستقلٌّ بدلالته على انتفاء نسب ابن الزنا، ويعضده فهم هذا المعنى من روايات حرمانه من الميراث، فإنه يساوق القول بتأسيس حقيقةٍ شرعية، وتترتَّب عليها سائر الأحكام، ومنها: حلّية النكاح بينهما. وقد نفَوْا وجود هذه الحقيقة الشرعية، كما تقدَّم.

وهذا هو منشأ الإشكال الذي أشَرْنا إليه قبل قليلٍ، وسننقل كلماتهم في ذلك. قال الشهيد الثاني&: «ويشكل بأن المعتبر إنْ كان هو صدق الولد لغةً لزم ثبوت باقي الأحكام المترتِّبة على الولد، كإباحة النظر، وعتقه على القريب، وتحريم حليلته، وعدم القود من الوالد بقتله، وغير ذلك؛ وإنْ كان المعتبر لحوقه به شرعاً فاللازم انتفاء الجميع. فالتفصيلُ غيرُ واضحٍ. ولكنْ يظهر من جماعةٍ من علمائنا ـ منهم: العلاّمة في التذكرة، وولده في الشرح، وغيرهما ـ أن التحريم إجماعيٌّ، فيثبت بذلك. وتبقى الأحكام الباقية على أصلها، وحيث لا يلحق نسبه، ولا يسمّى ولداً شرعاً، لا يلحقه تلك الأحكام»([[72]](#endnote-70)).

والخلاصة أن قاعدة الفراش إنما تدلّ على انتفاء نسب ابن الزنا من الزاني إذا كانت المرأة صاحبة زوجٍ، وبينهما فراشٌ يحتمل تكوُّن الولد منه.

3ـ الإجماع الذي حكاه جماعةٌ؛ قال الشيخ في المبسوط: «ولا يلحق الزاني بلا خلافٍ»([[73]](#endnote-71))؛ وقال المحقِّق الكركي&: «وأما الزنا فلا يثبت به النَّسَب إجماعاً»([[74]](#endnote-72)).

وزاد صاحب الجواهر بدعوى ضروريّته ومعلوميّته من النصوص، قال&: «وكيف كان فلا يثبت النسب مع الزنا؛ إجماعاً بقسمَيْه، بل يمكن دعوى ضروريّته، فضلاً عن دعوى معلوميّته من النصوص أو تواترها فيه. فلو زنى فانخلق من مائه ولدٌ على الجزم لم ينسب إليه شرعاً على وجهٍ يلحقه الأحكام، وكذا بالنسبة إلى أمّه»([[75]](#endnote-73)).

**ويَرِدُ عليه**:

1ـ إنه يلزم منه قبح تخصيص الأكثر، حيث اعترفوا بأن ابن الزنا ولدٌ لغة وعُرْفاً، إلاّ أنهم نفَوْا عنه كلّ أحكام الوَلَدية، غير حرمة النكاح.

2ـ يمكن تصوير الإجماع على خلاف هذا؛ لإجماعهم على حرمة النكاح بين الزاني والزانية وأبنائهما من الزنا، وهذا يعني أنهم أولادٌ، فحَرُم نكاحهم.

3ـ صغروياً بعدم تحقُّقه؛ حيث ناقش الأصحاب في ما هو أَوْلى من هذا المورد بالإجماع، وهو ما ذكره المحقِّق النراقي& في كلامه المتقدِّم آنفاً؛ وقال الشهيد الثاني في المسالك، في ذيل كلامه المتقدِّم، معلِّقاً على تفصيل المشهور: «فتخصيص الحكم بتحريم النكاح ممّا لا وجه له، سوى ادّعاء بعضهم الإجماع عليه، وهو كما ترى»([[76]](#endnote-74)).

4ـ كبروياً باحتمال كونه مَدْركياً، مستنداً إلى النصوص الدالّة على عدم التوارث؛ وبعدم العلم باتّصال هذا الإجماع إلى عصر الإمام×؛ ليكون كاشفاً عن قول المعصوم.

بل قد يُدّعى ارتكاز العكس، أي انتساب ابن الزنا إلى الزاني، لذا احتاج حرمان ابن الزنا من الميراث إلى بيانٍ، ولو وُجد مثل هذا الإجماع أو الارتكاز المتشرِّعي على انتفاء نسب ابن الزنا شرعاً لما احتاج حرمانه من الميراث إلى بيانٍ.

### الاستدلال على قول المشهور بأصالة العموم

نعم، يمكن أن نقرِّب قول المشهور بناءً على مطلبٍ أصوليّ، وهو إمكان التمسُّك بأصالة العموم لنفي التخصيص عند دَوَران الأمر بين التخصُّص والتخصيص. ومثاله: لو قال المولى: أكرم العلماء، ثمّ قال: لا تكرم زيداً، وشَكَكْنا بأن خروج زيد تخصُّصٌ؛ لأنه ليس من العلماء، أو تخصيصٌ؛ لأنه من العلماء، ولكنه فاسقٌ مثلاً، والمولى لا يريد تكريم الفسّاق.

وتترتَّب عليه ثمرةٌ حاصلها: إنه بناءً على كون خروجه تخصيصاً فإنه تترتّب عليه سائر أحكام موضوع العامّ، وهم العلماء، عدا وجوب إكرامه؛ أما إذا خرج تخصُّصاً فلا تجري فيه كلُّ أحكام العلماء، وليس فقط وجوب إكرامه.

وتطبيقُ القاعدة في المقام؛ للاستدلال على قول المشهور، بما يلي: عندنا عامٌّ يوجب توريث الأولاد، مثل: ﴿**يُوصِيكُمُ اللهُ في أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ**﴾، والروايات كثيرةٌ، وورد خاصٌّ: «ابن الزنا لا يورث»، وقد شَكَكْنا في أن خروج ابن الزنا من عموم التوريث بالتخصُّص، ومعناه انتفاء نسبه مطلقاً، وإن حرمانه من الميراث لأنه ليس ابناً أصلاً، فلا تترتَّب عليه كلُّ أحكام البنوّة، كما يذهب إليه المشهور، أو بالتخصيص، أي إنه ابنٌ، وتترتَّب عليه كلُّ أحكام البنوّة، إلا أنه خرج من خصوص حكم التوريث وما ثبت نفيُه بدليلٍ، فهنا نتمسَّك بأصالة العموم؛ لنفي التخصيص، ونقول: لو كان ابنُ الزنا ابناً شرعياً لورث، فما دام محروماً من الميراث فهو ليس بولدٍ.

ويحسُن نقل المثال إلى هذا المطلب في علم الأصول، مضافاً إلى مثالهم المتداول في كتب الأصول، وهو طهارة ماء الاستنجاء([[77]](#endnote-75))، الذي توجد أدلّةٌ على طهارته، والبحث فيه فقهيّ؛ ليساهم كلٌّ من العِلْمين في ترصين وتطوير الآخر.

وقد حكى السيد الحكيم، في الحقائق، عن الشيخ الأنصاري& وبعض مَنْ تأخَّر عنه من المحقِّقين، إمكان التمسُّك بأصالة العموم لنفي التخصيص، «بل قيل: إنه جرى دَيْدَنهم عليه في الاستدلالات الفقهية»([[78]](#endnote-76)). ووصفه السيد الخوئي بأنه «المعروف في الألسنة»([[79]](#endnote-77)). فيمكن في المثال نفي كون زيد من العلماء، ونفي خروجه بالتخصيص، ويثبت التخصُّص، وهو أنه ليس فرد الموضوع أصلاً؛ لأنه لو كان زيدٌ من العلماء لوجب إكرامه ـ بحَسَب تحليل قضية العامّ ـ، فما دام لم يجب إكرامه فهو ليس من العلماء، كما في قولنا: «كلّ ماء سائلٌ»، فإذا وُجد شيءٌ ليس بسائلٍ فلا يمكن أن يكون ماءً؛ لأنه خُلْف القضية الكلّية.

قال الشهيد الصدر& في تقريبه: «إن مقتضى أصالة العموم أو الإطلاق في القضية الكلّية ثبوت عكس نقيضها، وهو انتفاء موضوعها عند انتفاء محمولها، فإذا ثبت بدليلٍ انتفاء المحمول في موردٍ ثبت بالملازمة انتفاء الموضوع، وهو معنى التخصُّص.

وإنْ شئتَ قلتَ: إن كلّ قضيةٍ حقيقية وإنْ كانت حمليةً إلاّ أنها في قوّة قضيةٍ شرطية، مفادها: إنه كلما صدق الموضوع ثبت المحمول، وانتفاء الشرط عند انتفاء الجزاء لازمٌ عقليّ لا محالة، فإذا ثبت بدليلٍ انتفاؤه ثبت انتفاء الموضوع.

وهذا المدلول وإنْ كان التزامياً بالنسبة لظهور العامّ أو المطلق، إلاّ أن المفروض حجِّية مثبتات الظهور؛ لكونه من الأمارات، وعدم اختصاص حجِّيته بالمداليل المطابقية خاصّة»([[80]](#endnote-78)).

**أقول**: يلزم على هذا التقريب عدّة لوازم لا يقولون بها:

1ـ نفي وجود التخصيص، واعتبار كلّ فردٍ خارج من حكم العامّ هو من باب التخصُّص؛ لأن مقتضى الملازمة التي ذكروها أن كلّ فردٍ غير محكوم بحكم العام فهو خارجٌ من موضوعه مطلقاً، وليس في حالة الشكّ فقط. وهذه النتيجة خلاف ما تبانَوْا عليه من وجود التخصيص.

2ـ جواز التمسُّك بالعامّ قبل الفحص عن المخصِّص؛ لأن حكم العامّ لا يخرج عنه إلاّ ما خرج من عنوانه، فالفحص يكون عن الموضوع وأفراده، لا الحكم وتخصيصه.

وقد أشكل المحقِّق صاحب الكفاية([[81]](#endnote-79)) ومَنْ جاء بعده من المحقِّقين على جواز العمل بهذه القاعدة؛ لأن أصالة العموم من الأصول اللفظية التي يرجع إليها عند الشكّ في مراد المتكلِّم، كما لو علمنا بدخول فردٍ في العامّ، وشَكَكْنا في شمول حكمه له؛ لخروجه بالخاصّ مثلاً، فهنا نأخذ بأصالة العموم، ونحكم على هذا الفرد بحكم العامّ، والمقام ليس من هذا القبيل؛ لأننا نجزم بخروج زيدٍ من وجوب الإكرام، وابن الزنا من حكم التوريث، فلا يصح التمسُّك بأصالة العموم، فلا تكون حجّةً، فضلاً عن مثبتاتها.

لكنّ هذا الردّ لا يكفي؛ إذ يمكن تصوير المسألة على أنها شكٌّ في المراد، باعتبار أننا نشكّ أن العامّ المجعول في عالم الثبوت في مثل: ﴿**يُوصِيكُمُ اللهُ في أَوْلاَدِكُمْ**﴾ هل هو الابن المتولِّد من ماء الرجل والمرأة عدا ما كان من الزنا، بأن يكون مقيَّداً بقيدٍ يُخرج ابن الزنا عن موضوع العامّ، فيثبت التخصُّص، أم أنه ليس مقيَّداً به، وأن المراد هو المعنى اللغوي والعُرْفي الذي يكتفي بالتولُّد من مائه، فيمكن هنا التمسُّك بأصالة العموم والإطلاق؛ لإثبات إطلاق الجعل وعدم أخذ قيدٍ فيه، ولازمُه العقلي ثبوت التخصيص في ذلك الفرد؟

وبالعودة إلى تقريب الاستدلال على صحّة التمسُّك بأصالة العموم فقد قالوا: بأنه قد بُرْهِن في محلّه على أن صدق عكس النقيض من لوازم صدق القضية، فإذا صحَّ قولنا: «كلّ إنسان حيوان» فلا بُدَّ أن يصحّ «كلّ ما ليس بحيوان فهو ليس إنساناً»؛ لأن الأصول اللفظية من قبيل: الظواهر، وهي داخلةٌ في الأمارات. والأماراتُ حجّةٌ في مداليلها المطابقية، وكذلك هي حجّةٌ في مداليلها الالتزامية، وتثبت بها لوازمها الشرعية والعقلية والعادية، فيكون العموم دائماً دالاًّ بالالتزام على أن كلّ ما لا يكون محكوماً بحكمه ليس من أفراده، فما دام إكرامُ زيدٍ غير واجب فهو ليس من العلماء، وما دام ابن الزنا غير محكومٍ بحكم العامّ، وهو توريث الأولاد، فهو ليس ولداً.

وقد أجاب صاحب الكفاية& عن هذا الإشكال بما بيَّنه بعضُ تلامذته، قائلاً: «إنه وإنْ اشتهر أن المثبت من الأمارات حجّة، بمعنى أن الأمارات تكون حجّةً في المدلول الالتزامي، إلاّ أنه ليس ذلك بنحو الكلّية، بل يختلف باختلاف مقدار دلالة دليل الحجِّية؛ فإذا كان مطلقاً كان مقتضياً للحجِّية على اللازم مطلقاً؛ وإنْ كان مهملاً اقتصر على المتيقَّن من دلالته. وحيث إن دليل حجِّية الظهور بناء العقلاء، الذي هو من الأدلة اللُّبِّية كان اللازم الاقتصار على المتيقَّن من دلالته، ولم يثبت بناء العقلاء على حجِّية الظهور بالإضافة إلى عكس نقيض القضية، فلا يحكم بحجِّيته فيه، بل يرجع إلى أصالة عدم الحجِّية. ونظيره: اليد وأصالة الصحّة، بناءً على أنهما من الأمارات، فإنهما لا يكونان حجّةً على لوازم المِلْكِية والصحّة»([[82]](#endnote-80)).

**ويَرِدُ عليه**: إن شمول حجّية الظواهر للوازمها من القدر المتيقَّن، وإن العقلاء يبنون على ذلك. فكما أن السيرة ثبتت على ما لو علمنا بدخول زيدٍ في العامّ، إلاّ أننا شَكَكْنا في خروجه منه بالتخصيص، فنتمسَّك هنا بشمول العامّ له، فكذلك إذا تحقَّقت الملازمة في ما نحن فيه فإن حجِّيتها ثابتةٌ، وإلاّ فإن سؤالاً يُثار عن سبب تفريق العقلاء في الحجّة بين الموردين، مع أن بناءهم في حجِّية الأمارات على نكتةٍ واحدة، وهي الكشف والطريقية. «وحينئذٍ تكون كاشفية هذا الدليل عن الموجبة الكلّية وعن عكس النقيض بنفس القوّة، بعد فرض التلازم بينهما»([[83]](#endnote-81)).

ولم يتعرَّض أحدٌ لهذا السؤال وجوابه، إلاّ ما حكاه الشهيد الصدر& عن المحقِّق العراقي([[84]](#endnote-82)). وملخَّصه: إن التمسُّك بأصالة العموم لإثبات التخصُّص يعني أننا نرجع إلى المولى في حلّ شبهةٍ موضوعية ـ حيث نثبت بها جزئية هذا الفرد من عنوان العامّ ـ، وهي ليست من وظائفه، وهي عين نكتة عدم جواز التمسُّك بالعامّ في الشبهة المصداقية.

لكنّ السيد الشهيد الصدر& قال عن هذه النكتة: إنها غيرُ صحيحةٍ، و«إن التبعيض في الحجِّية بالنسبة لبعض المداليل وإنْ كان معقولاً ثبوتاً، لكنْ هو خلاف المرتكز العقلائي؛ فالأمارية نسبتُها إلى كلّ المداليل على حدٍّ واحد»([[85]](#endnote-83)). ثم أفاض في تحقيق ذلك، وذكر صوراً يصحّ كلام المحقِّق العراقي على بعضها.

وأرى أن يُقال بأن حلّ الشبهة الموضوعية وإنْ لم يكن من وظائف المولى، أي لا يجب عليه، إلاّ أنه يجوز له ذلك، ولا مانع منه إذا اقتضت الحاجة، كما في الموضوعات المستنبطة. ونظير ذلك: وظائف الفقيه؛ فإنها لا تشمل الفحص عن الموضوع، إلاّ أنه يقوم بذلك أحياناً؛ لأمرٍ ما، ككونه من أهل الخبرة أو وكيلاً عن المكلَّف؛ لعجزه، ونحو ذلك. ويكون الجواز أوضح في ما لو كان هذا البيان يأتي بدلالةٍ التزامية، وليس من نفس الخطاب.

### الرأي المختار

والصحيحُ في الردّ على جواز التمسُّك بأصالة العموم لإثبات التخصُّص أن يُقال: إن القضايا التي بنَوْا عليها برهانهم في الملازمة بالصدق بين الموجبة الكلّية وبين عكس النقيض هي قضايا خارجية واقعية تكوينية، كقضية «كلّ ماء سائل» و«كلّ إنسان حيوان»، وهي تتّصف بالكلّية، لكنّها تختلف في طبيعتها عن قضايا الأحكام الشرعية، التي هي قضايا اعتبارية، وكلِّيتها بيد المعتبر، فتقبل هذه من عدم الملازمة ما لا تقبله تلك.

وبتعبيرٍ آخر: إن صياغة القضايا الشرعية على نحو الكلّية أمرٌ غير صحيح على إطلاقه؛ لاحتمال خروج أفراد منها بالتخصيص، بل إن أكثر الأحكام كذلك، لذا اشتهر عنهم قولهم: «ما من عامٍّ إلاّ وقد خُصَّ». وباختصارٍ: ما دام احتمال التخصيص موجوداً فإن عكس النقيض لا يمكن الجزم بصحّته؛ لاحتمال خروجه بالتخصيص، فلا يصحّ أن نقول: «ما دام إكرامُ زيدٍ غير واجب فهو ليس من العلماء»؛ لاحتمال تخصيصه لأمرٍ ما، فنكتة صدق عكس النقيض غير متحقِّقة.

فلا توجد عندنا في المسألة محلّ البحث كبرى كلّية بعنوان: «كلّ ولدٍ يرث»، حتّى يُقال: إن عكس نقيضها: «كلّ مَنْ لم يرث فهو ليس بولدٍ»؛ لأن عمومات ﴿**يُوصِيكُمُ اللهُ في أَوْلاَدِكُمْ**﴾ مخصَّصة بعدم المانع من الميراث، كالكفر أو القتل أو الحاجب، كحجب الولد المباشر لولد الولد.

فيُمكن أن يقال هنا: إن الولادة من الزنا مانعٌ من الميراث، كبقية الموانع، فيكون خروج ابن الزنا بالتخصيص.

لذا لو أمكن إثبات أن قضية العامّ كبرى كلّية، وهو العامّ الذي يصفونه بأنه آبٍ عن التخصيص، فإنه يمكن التمسُّك بأصالة العموم؛ لإثبات التخصُّص؛ لأن هذا الظهور يحقِّق صغرى الملازمة، التي هي ثابتةٌ على أيّ حالٍ. فالصحيح القول بالتفصيل، ولا يمكن القول في هذه المسألة بالجواز وعدمه على الإطلاق.

بيانُ ذلك: إنه (تارةً) يمكن استظهار خروج الفرد على نحو التخصُّص، كما لو استعمل المولى لفظاً صريحاً في العموم، قويّ الدلالة على الشمول لتمام أفراده، بحيث يكون آبياً عن التخصيص، كما لو قال: بِعْ جميع كتبي، ثمّ قال: لا تَبِعْ الكتاب الفلاني، فيظهر من ذلك أن هذا الكتاب ليس من كتبه، وإنما هو وقفٌ أو إعارة مثلاً. ووجه الظهور أنه لو كان من كتبه لكان من غير اللائق استعمالُ لفظ (جميع)، إذ يستلزم هذا الاستثناء كذب أحد لوازم صدق القضية؛ لأن لازم بيع جميع الكتب عدم كون ما لا يجب بيعه من كتبه، إلاّ أن يتّصل المخصِّص بالعام، لكنْ لو قال: بِعْ كتبي، واستثنى، فإن المورد يكون قابلاً للتخصيص، ولا تتحقَّق هذه النكتة، التي لم يلتفت إليها السيد الخوئي&، حيث تعاطى مع المثال المذكور كغيره([[86]](#endnote-84))، ولم يُشِرْ إلى هذا التفصيل.

كما يمكن (تارةً أخرى) استظهار خروج الفرد على نحو التخصيص، عندما يكون إطلاق الخاصّ من القوة بحيث إنه حتّى لو كان الفرد المشكوك داخلاً في موضوع العامّ فإنه يخرجه منه. ومقامُنا من هذا القبيل؛ فإن أدلة عدم توريث ابن الزنا من القوّة والوضوح بحيث تمنعه من ذلك، حتّى لو كان ابناً شرعاً، وليس فقط لغةً وعُرْفاً.

لكنّ هاتين النتيجتين من الاستدلال تحتاجان إلى التمسُّك بالظهور في المرتبة السابقة على التمسُّك بأصالة العموم.

فالصحيحُ في ردّ هذا التقريب المذكور لقول المشهور أن يُقال:

إن السبب هو عدم كلّية الكبرى، وليس عدم صدق الملازمة بين صدق القضية وصدق عكس نقيضها.

وبتعبيرٍ آخر: إن عدم صحّة إثبات خروج الفرد بالتخصُّص ليس من جهة عدم صحّة الملازمة، وإنما لأن كلِّية الكبرى غير تامّة.

مضافاً إلى ما قلناه من قوّة إطلاق الخاصّ ـ وهو عدم توريث ابن الزنا ـ، وإخراجه الفرد المشكوك من حكم العامّ بالتخصيص، مطلقاً وعلى أيّ حالٍ.

### فائدةٌ

تقدَّمت منّا في بعض الأبحاث السابقة([[87]](#endnote-85)) فكرةٌ، مفادُها: إن كلّ تخصيصٍ يرجع في الحقيقة إلى التخصُّص؛ لأن استثناء الخاصّ ـ كزيدٍ ـ من العامّ ـ كوجوب إكرام كلّ عالمٍ ـ لا بُدَّ أن يكون لنكتةٍ، ككونه ليس متّقياً، وإلاّ لو كان زيدٌ كبقية العلماء، لا يختلف عنهم بشيءٍ، فإن إخراجه من حكم العامّ سيكون عَبَثياً. وحينئذٍ يكشف هذا الاستثناء عن كون موضوع العامّ ليس مطلق العلماء، وإنما بقيد التقوى. ونتيجة ذلك أن موضوع العامّ هم العلماء المتّقون. وفي ضوء هذه النتيجة يكون خروج زيدٍ من هذا الموضوع تخصُّصاً.

الهوامش

# نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي

# عرضٌ عابر وتعريفٌ مُوجَز بمشروع «الموافقات»

الشيخ حيدر حبّ الله

### تمهيدٌ

أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللَّخمي الغرْناطي، المعروف بالشاطبي(790هـ)، أحد مشاهير علماء المالكيّة في بلاد الأندلس. يُنسب الشاطبيّ إلى شاطبة، التي تقع في شرق الأندلس، وهي موطنُ آبائه، وعندما سقطت في يد المسيحيّين هاجرت أسرته إلى الجنوب الغربي من منطقتهم، وصولاً إلى غرناطة (Granada)، التي عاش فيها الشاطبي، ورُبَما يكون قد ولد أساساً فيها.

ثمّة في التاريخ اسمان يُعْرَفان بالإمام الشاطبي: **أحدهما**: أبو إسحاق، الذي نتكلّم عنه هنا؛ **والآخر**: هو القاسم بن فِيرَّة بن خلف، المعروف بإمام القُرّاء، وهو متوفّى في القاهرة عام 590هـ. ولا ينبغي الخلط بينهما.

يُعْرَف عن الشاطبي أنّه لم يخرج من غرناطة، ورُبَما يكون السبب في ذلك أنّها كانت مدينةً علميّة، تُشدّ إليها الرحال، ويزورها العلماء، فاستفاد منهم. فغرناطة كانت عاصمةً علميّة وسياسيّة في المغرب الإسلامي، ولم تذهب عنها السِّمة هذه إلاّ بعد سقوطها بيد الأوروبيّين في أواخر القرن التاسع الهجري. بَيْدَ أنّ ازدهار غرناطة في عصر الشاطبي لم يكن بتلك المثابة التي كانت عليها مدن الأندلس العلميّة من قبل، بل هو ازدهارٌ يعبِّر عن بقايا التطوُّر العلمي الذي كان المسلمون قد وصلوه في بلاد الأندلس.

والمعروف تاريخيّاً أنّ غرناطة كانت آخر معاقل المسلمين تقريباً في الأندلس، وأنّها حظيَتْ في ظلّ دولة بني الأحمر بقوّةٍ وسلطة ومرجعيّة، وكانت بمثابة العاصمة. لكنّ القرن الثامن الهجري كان قرن اضطرابات أيضاً في بلاد الأندلس، وهجوم المسيحيين بممالكهم نحو ما تبقّى من بلاد المسلمين هناك، وكان تشظّي المسلمين في الأندلس وملوك الطوائف وغير ذلك سبباً في تراجع حالهم، رغم نصرة المغاربة لهم عدّة مرّات.

### الحياة الثقافيّة في عصر الشاطبي، بقلم الشاطبي نفسه

اهتمّ الشاطبي بالظواهر الاجتماعيّة والثقافيّة في بلاده؛ إذ تكشف نصوصه أنّه يعتبر أنّ الناس وصلت إلى مرحلة الاعتماد على الرجال وشيوع التقليد والعصبيّة. إنّ بإمكاننا النظر إلى عصر الشاطبي من عيونه نفسه، وذلك حين يقول، وهو يتكلَّم عن اتّباع الهوى والتقليد: «رأيتُ المقلّدة لمذهب إمامٍ يزعمون أنّ إمامهم هو الشريعة، بحيث يأنفون أن تُنسب إلى أحدٍ من العلماء فضيلةٌ دون إمامهم، حتّى إذا جاءهم مَنْ بلغ درجة الاجتهاد، وتكلّم في المسائل، ولم يرتبط إلى إمامهم، رمَوْه بالنكير، وفوَّقوا إليه سهام النقد، وعدُّوه من الخارجين عن الجادّة، والمفارقين للجماعة، من غير استدلالٍ منهم بدليلٍ، بل بمجرّد الاعتياد العامّي. ولقد لقي الإمام بَقِيُّ بن مَخْلَد([[88]](#endnote-86))، حين دخل الأندلس آتياً من المشرق، من هذا الصنف الأَمَرَّيْن، حتّى أصاروه مهجور الفناء، مهتضم الجانب؛ لأنّه من العلم بما لا يدين لهم به؛ إذ لقي بالمشرق الإمام أحمد بن حنبل، وأخذ عنه مصنَّفه، وتفقّه عليه، ولقي أيضاً غيره، حتّى صنّف المسند المصنّف الذي لم يصنَّف في الإسلام مثله. وكان هؤلاء المقلِّدة قد صمَّموا على مذهب مالك، بحيث أنكروا ما عداه. وهذا تحكيم الرجال على الحقّ، والغلوّ في محبّة المذهب. وعينُ الإنصاف ترى أنّ الجميع أئمّةٌ فضلاء، فمَنْ كان متَّبعاً لمذهب مجتهدٍ؛ لكونه لم يبلغ درجة الاجتهاد، فلا يضرّه مخالفة غير إمامه لإمامه؛ لأنّ الجميع سالكٌ على الطريق المكلَّف به، فقد يؤدّي التغالي في التقليد إلى إنكارٍ لما أجمع الناس على ترك إنكاره»([[89]](#endnote-87)).

هذا النصُّ واضحٌ في شرح الحالة التي كانت قائمةً في عصر الشاطبي: حالة التقليد والدَّوَران حول الموروث، ورفض أيّ تغييرٍ في الآراء والثقافات والعادات. وهو يضعنا في السياق الثقافي والاجتماعي الذي كان الشاطبي فيه؛ لنفهم أكثر مشروعه في المقاصد، وفي نهضة الأصول، والاجتهاد الشرعي كلّه.

إنّه يقول أيضاً: «رأيت نابتةً في هذه الأزمنة أعرضوا عن النظر في العلم الذي هم أرادوا الكلام فيه، والعمل بحَسَبه، ثمّ رجعوا إلى تقليد بعض الشيوخ الذين أخذوا عنهم في زمان الصبا، الذي هو مظنّةٌ لعدم التثبُّت من الآخذ أو التغافل من المأخوذ عنه، ثم جعلوا أولئك الشيوخ في أعلى درجات الكمال، ونسبوا إليهم ما نسبوا به من الخطأ أو فهموا عنهم، على غير تثبُّت ولا سؤالٍ عن تحقيق المسألة المرويّة، وردّوا جميع ما نقل عن الأوّلين ممّا هو الحقّ والصواب... فتأمَّلوا يا أولي الألباب، كيف حال الاعتقاد في الفتوى على الرجال، من غير تحرٍّ للدليل الشرعي، بل لمجرّد العرض العاجل؟! عافانا الله من ذلك بفضله»([[90]](#endnote-88)).

هذه الصورة السكونيّة التي يحكيها لنا الشاطبي عن عصره في بلاد الأندلس يمكنها أن تخبرنا عن همومه وتطلُّعاته، وعن السياق الزمني المحيط به، وهو يشيِّد المقاصديّة بأنضج صورها حتّى زمانه. بل هو في حديثه عن الحِيَل في قسم المقاصد المتعلِّقة بالمكلَّف يصرِّح قائلاً: «كتب الحنفيّة كمعدومة الوجود في بلاد المغرب، وكذلك كتب الشافعية وغيرهم من أهل المذاهب. ومع أنّ اعتياد الاستدلال لمذهبٍ واحد رُبَما يكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهبٍ غير مذهبه، من غير اطّلاعٍ على مأخذه، فيورث ذلك حزازةً في الاعتقاد بالأئمّة، الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدُّمهم في الدين، واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه...»([[91]](#endnote-89)). وهذا نصٌّ إضافي شارحٌ لوضع الدراسات الدينيّة في بلاد المغرب عامّة، والأندلس خاصّة.

لكنّ الشاطبي لم يكن شخصاً يرفض فينزوي، بل كانت له مواقف مشهودة من البِدَع والانحرافات في زمانه، وواجه الكثير جدّاً من المشاكل، حتّى تعرّض للكثير من المضايقات. إنّه يشرح لنا في بدايات كتاب الاعتصام، الذي خصَّصه لمواجهة الزَّيْغ والانحراف في الأمّة، يشرح لنا الأوضاع التي كان يعيشها على المستوى الشخصي هذه المرّة.

إنّه يقول: «وكنتُ في أثناء ذلك قد دخلتُ في بعض خطط الجمهور من الخطابة والإمامة ونحوها، فلمّا أردْتُ الاستقامة على الطريق وجدتُ نفسي غريباً في جمهور أهل الوقت؛ لكون خططهم قد غلبَتْ عليها العوائد، ودخلَتْ على سننها الأصليّة شوائب من المُحْدَثات الزوائد، ولم يكن ذلك بِدْعاً في الأزمنة المتقدِّمة، فكيف في زماننا هذا؟!... فتردَّد النظر بين أن أتّبع السنّة على شرط مخالفة ما اعتاد الناس، فلا بُدَّ من حصول نحوٍ مما حصل لمخالفي العوائد، لا سيَّما إذا ادّعى أهلُها أنّ ما هم عليه هو السنّة، لا سواها، إلاّ أنّ في ذلك العبء الثقيل ما فيه من الأجر الجزيل؛ وبين أن أتبعهم على شرط مخالفة السنّة والسَّلَف الصالح، فأدخل تحت ترجمة الضلال، عائذاً بالله من ذلك، إلاّ أنّي أوافق المعتاد، وأعدّ من المؤالفين، لا من المخالفين. فرأيتُ أنّ الهلاك في اتّباع السنّة هو النجاة، وأنّ الناس لن يغنوا عنّي من الله شيئاً. فأخذتُ في ذلك على حكم التدريج في بعض الأمور، فقامت عليَّ القيامة، وتواترت عليَّ الملامة، وفَوق إليَّ العتابُ سهامَه، ونُسِبَتْ إلى البِدْعة والضلالة، وأُنزلْتُ منزلة أهل الغباوة والجهالة. وإنّي لو التمسْتُ لتلك المُحْدَثات مخرجاً لوجدْتُ، غير أنّ ضيق العطن والبُعْد عن أهل الفطن رقى بي مرتقى صعباً، وضيّق عليّ مجالاً رحباً... فتارةً نُسبْتُ إلى القول بأنّ الدعاء لا ينفع ولا فائدة فيه، كما يُعْزَى إلى بعض الناس؛ بسبب أنّي لم ألتزم الدعاء بهيئة الاجتماع في أدبار الصلاة حالة الإمامة، وسيأتي ما في ذلك من المخالفة للسنّة وللسَّلَف الصالح والعلماء؛ وتارةً نُسبْتُ إلى الرفض وبغض الصحابة رضي الله عنهم؛ بسبب أنّي لم ألتزم ذكر الخلفاء الراشدين منهم في الخطبة على الخصوص؛ إذ لم يكن ذلك من شأن السَّلَف في خطبهم، ولا ذكره أحدٌ من العلماء المعتبرين في أجزاء الخطب... ونصّ أيضاً عزّ الدين بن عبد السلام على أنّ الدعاء للخلفاء في الخطبة بِدْعةٌ غير محبوبة؛ وتارةً أُضيف إليَّ القول بجواز القيام على الأئمّة، وما أضافوه إلاّ من عدم ذكري لهم في الخطبة، وذكرُهم فيها مُحْدَثٌ لم يكن عليه مَنْ تقدَّم؛ وتارةً أُحْمَل على التزام الحَرَج والتنطُّع في الدين، وإنّما حملهم على ذلك أنّي التزمتُ في التكليف والفُتْيا الحمل على مشهور المذهب الملتزم لا أتعدّاه، وهم يتعدّونه ويفتون بما يسهل على السائل ويوافق هواه، وإنْ كان شاذّاً في المذهب الملتزم أو في غيره، وأئمّة أهل العلم على خلاف ذلك...؛ وتارةً نُسبْتُ إلى معاداة أولياء الله؛ وسبب ذلك أني عادَيْتُ بعض الفقراء المبتدعين، المخالفين للسنّة، المنتصبين بزعمهم لهداية الخلق، وتكلّمت للجمهور على جملةٍ من أحوال هؤلاء، الذين نسبوا أنفسهم إلى الصوفيّة، ولم يتشبَّهوا بهم؛ وتارة نُسبْتُ إلى مخالفة السنّة والجماعة؛ بناءً منهم على أنّ الجماعة التي أُمر باتّباعها، وهي الناجية، ما عليه العموم، ولم يعلموا أنّ الجماعة ما كان عليه النبيّﷺ وأصحابه والتابعون لهم بإحسانٍ، وسيأتي بيان ذلك بحول الله. وكذبوا عليَّ في جميع ذلك أو وهموا، والحمد لله على كلّ حالٍ»([[92]](#endnote-90)).

هذا النصّ يؤكِّد معاناة الشاطبي مع زمانه، ويشرح لنا المخاصمات العنيفة بينه وبين خصومه الذين واجهوه، وقد عُرِف من أبرزهم شيخُه أبو سعيد بن لُب التغلبي(782هـ)، الذي كان مفتي غرناطة وخطيب مسجدها الجامع، وكان يُعْرَف بالتساهل في الإفتاء والتيسير، وهي نقطةٌ اختلف معه الشاطبي فيها كثيراً.

هذا الفضاء الذي نتعرَّف من خلاله على الشاطبي، ومطالعة كتاب الاعتصام، يُفهمنا أنّ التوجُّه المقاصدي للشاطبي لم يكن يريد التحرُّر من الدين، على خلاف الصورة التي تُحاك للمقاصديّين في عصرنا الحديث، أو يستعين بالمقاصد بعضُهم اليوم لتحصيل ذلك. بل بالعكس من ذلك تماماً، يبدو لنا الشاطبي وهو يصوغ كتابَيْ: الموافقات والاعتصام معاً أنّه يريد إعادة إحياء الدين، وتحريره من الشوائب والشكلانيّات، أكثر من كونه يريد التسهيل، ومجرَّد التيسير أو الفرار من التشريعات. وهذه نقطةٌ يجب أن تظلّ في بالنا ونحن نطالع جهود المقاصديّين، الذين وجَدْناهم إلى الآن أكثر حِرْصاً على الشريعة من بعضٍ من غيرهم.

### الشاطبي بين الموافقات والاعتصام

برز الشاطبي في مجال علوم العربيّة والشعر، وكان له سبقٌ في هذا المضمار، وقد صنّف سلسلةً من المصنَّفات في هذا المجال. وترك الشاطبي كتباً عدّة في العلوم الإسلاميّة، لكنّ أهم كتبه على الإطلاق كتابان، هما:

**1ـ الموافقات،** والاسم الذي وضعه الشاطبي لهذا الكتاب هو (عنوان التعريف بأسرار التكليف)، لكنّه اعتاد على إطلاق اسم (الموافقات) عليه. وهو أهمّ كتبه وأشهرها وأعمقها، وهو حجر الزاوية في نظريّته في المقاصد، وسيأتي الحديث عن مشروعه الذي طرحه فيه.

يبدو الكتاب في بعض زواياه غامضاً، ويحتاج إلى جهدٍ نسبيّ في فهم بعض بحوثه، وربطها ببعضٍ أحياناً. ولم يَجْرِ الاهتمام بهذا الكتاب بعد الشاطبي حتّى نهايات القرن التاسع عشر الميلادي. نعم، كتب تلميذ الشاطبي، وهو القاضي أبو بكر بن عاصم، تلخيصاً لهذا الكتاب أطلق عليه اسم «نيل المُنى في اختصار الموافقات»؛ فيما قام أخوه أبو يحيى بن عاصم ـ على ما يُقال في نسبة الشعر لأخيه ـ بنظم كتاب الموافقات على شكل شعرٍ تضمَّن ستة آلاف بيتٍ، وأسماه: «نيل المُنى من الموافقات».

**مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين عاد هذا الكتاب للظهور،** فظهرت له عدّة طبعات وتحقيقات؛ بدأت بالطبعة الأولى عام 1884م بتونس، تلَتْها الطبعة الثانية عام 1909م في مدينة قازان عاصمة جمهورية التتار (تتارستان)، تلَتْها الطبعة الثالثة عام 1922م بمصر، وعلّق عليها شخصيّتان مهمّتان، هما: الشيخ محمد الخضر حسين؛ والشيخ محمد حسنين مخلوف، ثم جاءت الطبعة الرابعة بتحقيق الدكتور عبد الله درّاز(1932هـ)، وطُبعت في مصر، ثمّ تلَتْها طبعةٌ أخرى في مصر بتحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد(1972م)، لتكون الطبعة السادسة محقَّقةً بيد الباحث المعاصر أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان.

**كما أنّه مع بداية القرن العشرين برزت بعض الأعمال ذات الصلة بهذا الكتاب، وأهمُّها:**

**أـ «المرافق على الموافق»،** وهو اختصارٌ للموافقات مع نظمٍ، كتبه مصطفى بن محمد فاضل بن مامين(1910م). وقد طُبع أوّل ما طُبع في تونس بدايات القرن العشرين.

**ب ـ «توضيح المشكلات في اختصار الموافقات»،** لمحمد يحيى بن عمر المختار الشنقيطي(1912م).

**ج ـ «اختصار الموافقات»،** ومؤلِّفه إبراهيم بن طاهر بن أسعد العظم(1957م).

**2ـ الاعتصام،** وهو من الكتب المهمّة للغاية. وقد ألَّفه الشاطبي بعد الموافقات، واستخدم فيه منهج الموافقات. وهو كتابٌ يقع في جزءَيْن. وقد حقَّقه أحمد عبد الشافي. ويصنَّف هذا الكتاب بأنّه من أهمّ الكتب التي درست البِدْعة. وجميع أو أغلب الذين كتبوا في البِدْعة وتفاصيل بحوثها العميقة أخذوا منه أو رجعوا إليه أو استفادوا منه، فهو يمثِّل أحد أهمّ المصادر الإسلاميّة إلى يومنا هذا في دراسة البِدْعة وعلاقاتها وتفاصيلها.

### لماذا أُهملت فكرة المقاصد بعد الشاطبي؟

يُعَدّ هذا السؤال من الأسئلة المثيرة للجَدَل والنقاش بطبيعتها، فإذا كان الشاطبي قدّم نظريّةً موسّعة في المقاصد فلماذا لم تتواصل الدراسات حولها، بل أُهملَتْ إهمالاً؟

**ثمّة فرضيّاتٌ تفسيريّة لهذه الظاهرة، رُبَما يكون اجتماعُها هو السبب:**

**أـ** العامل الجغرافي؛ فالشاطبي كان يعيش في منطقةٍ تُعَدّ نائيةً نسبيّاً عن العالم الإسلامي، فهي في الأطراف، وكان ظهوره في فترةٍ غير نَشِطة جدّاً لبلاد الأندلس. وقد اجتمع ذلك مع عدم وجود حركةٍ للشاطبي نفسه خارج الأندلس، حتّى تخدم حركتُه هذه مشروعَه في المقاصد، رغم أنّ بعض نصوصه تفيد أنّه كانت بينه وبين بعض علماء المغرب وأفريقيا مراسلاتٌ([[93]](#endnote-91)). ولم تكن الأندلس محجّةً لطلاب العلوم الدينية من المشارقة في ذلك الوقت. فهذا كلُّه عزل نظريّته، وجعلها في زاويةٍ.

**ب ـ** الحرب والعُزْلة اللتان كان يعيشهما الشاطبي مع خصومه، وخاصّة أنّ خصومه لم يكونوا ضعفاء، بل كان لهم نفوذٌ في الفُتْيا والصلاة والقضاء وغير ذلك. ومن المتوقّع في حالةٍ من هذا النوع أن تنعزل أفكاره، ويقلّ حجم التلمُّذ على يدَيْه، ويضعف عن نشر نظريّاته. ولهذا لم نجِدْ عدداً كبيراً ممَّنْ تلمَّذ على يد الشاطبي.

**ج ـ** الحالة السياسيّة والأمنية لبلاد الأندلس في عصر الشاطبي، وما أعقب عصره من زوال الحكم الإسلامي تماماً من شبه الجزيرة الآيبيريّة؛ فإنّ لهذه الأوضاع تأثيراً على حجم حضور أفكار تلك البلدان وتراثها العلميّ.

**د ـ** لم يقُمْ الشاطبي بتدوين مشروعه في الاجتهاد على طريقة المصنَّفات التي كانت سائدةً في أصول الفقه الإسلامي، بل أعاد صياغة مناهج الاجتهاد على طريقته، فغيَّر مواضع البحوث وبدّل، وترك الكثير من البحوث الأصوليّة؛ إمّا لعدم الفائدة منها من وجهة نظره؛ أو إحالةً على تقريرها وبحثها في المصادر الأخرى. ولهذا لم يشكّل كتابُه مادّةً مُغْرية لطلاب العلوم الدينيّة كي يكون بديلاً عن النصّ الأصولي الرسمي؛ وذلك أنّ الشاطبي ركَّز أكثر في هذا الكتاب على النواقص في أصول الفقه من وجهة نظره، ولما كانت المصنَّفات الأصوليّة في الحواضر العلميّة تُعَدّ بمثابة الكافية للاجتهاد لم يشعر الفضاء الإسلامي بالحاجة لمكمِّلاتٍ.

إنّ الشاطبي يعتبر في المقدّمة الرابعة من القسم الأوّل من كتاب الموافقات أنّ علم أصول الفقه قد غرق في القضايا التي لا صلة لها بعمليّات الاجتهاد الفقهيّ، وأنّه يجب تشذيب علم الأصول وحذف الزوائد منه، ممثِّلاً بنظريّة الوضع اللغوي وبدايته، مؤكِّداً على أنّه علمٌ يخدم مسيرة الاجتهاد، وليس قائماً بنفسه. ولهذا يرى أنّ الكثير من المباحث الأصوليّة يجب حذفها، بل يذهب الشاطبي أبعد من ذلك هناك، حين يؤكِّد أنّ المسألة الأصوليّة إذا كان الخلاف فيها لا يترك أثراً على البحوث الفقهيّة، حتّى لو كان أصل المسألة الأصوليّة يقع في صراط تناول القضايا الفرعيّة الفقهية، فإنّه يلزم ترك البحث في هذه المسألة؛ لأنّ الخلاف فيها والنقاش لن يغيِّر من النتيجة شيئاً. وهو بهذا لا يعتبر أنّ التناول البحثي للمسائل الأصوليّة واقفٌ عند حدود ارتباط أصل المسألة بالفقه، بل يتعدّاه إلى حدود ارتباط النتائج المتوقَّعة للمسألة في التأثير على النتائج الفقهيّة. ولعلّه من هذا القبيل الكثير من البحوث التحليليّة في أصول الفقه، مثل: حقيقة الوجوب التخييري، وهو مثالٌ أعطاه الشاطبي نفسه هنا؛ إذ يعتبر أنّ تحليل حقيقة الوجوب التخييري إلى أنّه وجوبٌ واحد أو متعدِّد، واضحٌ أو مُبْهَم، أو غير ذلك، ليس له أيّ نتيجةٍ مؤثِّرة في الاجتهاد، فلا ينبغي بحثه في أصول الفقه أيضاً، مُوحِياً أنّ بعض بحوث أصول الفقه أتَتْ من علم الكلام، بل هو يعتبر أنّ بعض القضايا التأثيريّة لا ينبغي أن تصير مسألةً أصوليّة؛ لأنّ كلّ قضايا علم الكلام لها تأثيرٌ في بناء الموقف من الآخر الديني والمذهبي، فهل ندرج علم الكلام في أصول الفقه؟!([[94]](#endnote-92)).

**هـ ـ** رغم البنية العربيّة القويّة لنصّ الموافقات، إلاّ أنّ مواضع عديدة منه تبدو غامضةً، وتحتاج للكثير من الأُنْس بالكتاب؛ بغية فهمها. ورُبَما يكون هذا الأمر قد أعاق وصول بعض الأفكار للآخرين. بل نحن نجد في هذا الكتاب المناخ الجَدَلي الذي يطيل في القيل والقال أحياناً. كما يواجه هذا الكتاب سلسلة الاستطرادات التي خاض فيها، وهذه العناصر تفرض تراجع الكتاب مادّةً منضبطة ومختصرة.

**و ـ** إنّ طبيعة العصر الذي عاش فيه الشاطبي لم يكن عصر الترحيب بالأفكار الجديدة أو بالمشاريع العلميّة الكبرى، بل كان عصر الانحطاط والتقليد، ومن الطبيعي في ظلّ عصر من هذا النوع أن تُهْمَل مشاريع بهذا الحجم، بل كلّما كان المشروع أعظم وأكبر كان الإهمال أقوى ومتوقَّعاً أكثر.

### نظريّة المقاصد في الموافقات، عرضٌ وتحليلٌ مُوجَزان

لكي ندرك الأفكار الرئيسة التي طرحها الشاطبي في الموافقات مشكِّلةً نظريّة المقاصد لا بُدَّ لنا من وقفة استعراضٍ وتبيين.

**في مقدّمة الكتاب يعلن الشاطبي بوضوحٍ** ـ وكأنّه يشرح المسيرة التاريخية لتكوُّن مشروع الموافقات عنده ـ أنّه توصّل إلى أفكاره هذه، ثمّ عمد شيئاً فشيئاً إلى جمع المزيد من الشواهد والعواضد، وأنّه اعتمد في ذلك على الاستقراءات الكلِّية، وليس على الأفراد الجزئيّة. وهو من البداية يعلن منهجه الواضح في طريقة العمل في هذا الكتاب. إنّه منهج الاستقراء الكلِّي، وليس بناء القواعد على أيّ تتبُّع أو تقرٍّ كيفما كان. ويبيِّن الشاطبي أنّ عمليّة الاستقراء هذه لم تقف عند هذا الحدّ، بل تلاها محاولةُ الإتيان بنصوصٍ نقليّة تدعم النتيجة الاستقرائيّة هذه، وهي نصوصٌ نقليّة قال الشاطبي بأنّها ذات طرفٍ عقلي، وكأنّه يريد أن يشير إلى أنّ النتائج التي أوصله إليها الاستقراء عُزِّزت بشواهد من النصوص والعقول معاً.

**ويعلن الشاطبي وضع كتابه على خمسة أقسام:**

**القسم الأوّل:** وهو مجموعة من المقدّمات التمهيديّة التي يعتبرها ضروريّةً، وهو يصفها بالمقدّمات العلميّة.

**القسم الثاني:** وهو يدور حول الحكم الشرعي نفسه وتقسيماته وما يلحقه من خصائص، فيدرس الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة.

**القسم الثالث:** مقاصد الشريعة التي بُنيَتْ عليها.

**القسم الرابع:** حصر الأدلّة الشرعيّة ومصادر الاجتهاد، واتّخاذ مواقف منها ومساحات معطياتها، وآليّات التعامل معها.

**القسم الخامس:** الاجتهاد والتقليد والتعارض وما يتّصل بهذه البحوث من موضوعات.

ينتهي المؤلِّف من المقدّمة هذه، موضِّحاً توقُّعاته في استغراب القارئ من هذه البحوث، ورُبَما تكون غريبةً عليه وغير مألوفة، لكنّه يطلب منه التروّي والتأمُّل. وهو ما يكرِّره في غير موضعٍ([[95]](#endnote-93)).

**بعد هذه المقدّمة يشرع الشاطبي بالقسم الأوّل، وهو قسم المقدّمات العلميّة، فيضع فيه ثلاثة عشر مقدّمة.**

### الشاطبي وقطعيّة البِنْية التحتيّة للشريعة عبر الاستقراء

**يفتتح الشاطبي المقدّمة الأولى** بالتأكيد على قطعيّة أصول الفقه وقواعد الشريعة الأصليّة، وأنّه لا مجال للظنّ فيها؛ لأنّ أصول الفقه عنده تأتي من الاستقراء المفيد لليقين، ومن العقل المنتج له أيضاً، ولو أنّ أصول الفقه بنيناها على الظنّ للزم إمكان بناء أصل تصديق الشريعة على الظنّ، بل الشكّ!

يستهدف الشاطبي هنا جعل القواعد التي يُراد أن تُبْنَى عليها الفروع يقينيةً، والكلِّيات العامّة في الشريعة متيقَّنة، ويريد أن يزيح عنها شبح الظنّ، ومن ثمّ فالبِنْية التحتيّة للاجتهاد والفقه يجب أن تكون محميّةً من كلّ شكٍّ أو ظنٍّ. ويفصّل الشاطبي في هذه القضيّة ويأخذ فيها جواباً ونَفْياً.

يكمل الشاطبي رحلة قطعيّة النتائج الأصوليّة عبر القول بأنّ مقدّمات البحث في هذه الأصول يجب هي الأخرى أن تكون قطعيّةً. وهذا استنتاجٌ واضح منه؛ لأنّ الوصول إلى الأمور القطعيّة ينبغي أن يكون من مقدّماتٍ تحتوي خاصّية القطع. ويعتبر الشاطبي أنّ وسائل التوصُّل إلى النتائج الأصوليّة والكلِّية إمّا عبر العقل أو العادة أو السمع، وأنّ من طرق السمع المعتبرة هنا التواتر والاستقراء المفيد لليقين([[96]](#endnote-94)).

وبهذا صارت هناك أصولٌ للشريعة يلزم اليقين بها، وصار الوصول إلى أصول الشريعة عبر طرقٍ ينبغي أن تكون متيقَّنةً أيضاً.

**وينتبه الشاطبي إلى مرجعيّة العقل في استنتاج الكلِّيات والقواعد الأصوليّة للشريعة، فيعقد المقدّمة الثالثة لتفادي هذه المشكلة؛** إذ يعتبر أنّ المراد من مرجعيّة العقل في أصول الشريعة والفقه ليس العقل المستقلّ؛ لأنّنا لا نبحث في أحكام العقل هنا، بل نبحث في نظر الشارع، والعقل ليس بشارعٍ. وبهذا يبدو الشاطبي لا يوافق على قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ويرفض جعل العقل مصدراً مستقلاًّ لمعرفة الشريعة، ومن ثمّ فعندما نتكلَّم عن مرجعيّة العقل فهي مرجعيّةٌ مساعِدة للنصوص والأدلّة الأخرى.

وإذا كانت الأدلّة الشرعيّة هي الأساس في بناء القواعد الأصوليّة والكلِّيات الشرعيّة فإنّ الشاطبي يواجه هنا معضلة الظنِّية مرّةً أخرى؛ فالنصوص إنْ لم تكن آحاديةً، ومن ثمّ فهي ظنِّية تلقائيّاً، فهي ليست قطعيّةً في السند والدلالة معاً؛ لأنّ اللغة ليست يقينيّةً. وهذه زاويةٌ مهمّة في تفكير الشاطبي؛ لأنّه يعتبر أنّ اللغة تقوم على قدرٍ كبير من العناصر المتواشجة والمتداخلة، التي تفتح الاحتمالات الدلاليّة، بل نقل معاني المفردات إلينا ليس أمراً بسيطاً في نفسه. ولكي يفضّ الشاطبي هذه المشكلة ـ بعد أن حيَّد العقل المستقلّ، وقضى على يقينيّة المرجع النصّي الشرعي ـ عاد والتجأ إلى الاستقراء مرّةً أخرى، فاعتبر أنّ اليقين لا يمكن أن يحصل إلاّ بالتئام العناصر، وليس بالنصوص المفردة وما شابه ذلك، فمَنْ يريد أن يحصل على يقين بالقواعد الكلِّية للشريعة فعليه أن يلجأ إلى الاستقراء والجمع وتعضيد الشواهد، وبحَسَب تعبيره: «فإنّ للاجتماع من القوّة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواترُ القطعَ».

يضعنا الشاطبي هنا أمام حقيقةٍ مهمّة من وجهة نظره، وهي أنّنا لو أرَدْنا إثبات وجوب الصلاة بآيةٍ واحدة تأمر بإقامة الصلاة لكان اليقين في ذلك عسيراً، إنّما نشأ اليقين بوجوب الصلاة من عمليّات المراكمة الهائلة للنصوص والأحكام والمعطيات والمواقف والشواهد التاريخيّة. وبهذا يُفهمنا الشاطبي أنّ اليقين في عالم فهم الشريعة قائمٌ بالدرجة الأولى على عمليّات الاستقراء. وهو يضعنا في مثالٍ لطيف جدّاً، حين يقول بأنّ أصل دلالة كلمة: «أقيموا الصلاة» على الوجوب راجعٌ إلى الإجماع على ذلك، والإجماع هذا ـ كالقياس وخبر الواحد ـ ليس له منشأٌ يجعله حجّةً سوى حضور هذه العناصر في مواضع كثيرةٍ للغاية، بحيث يتركَّب من ضمِّها إلى بعضها اليقين.

من هنا يأخذ الشاطبي على جمهور العلماء أنّهم اعتمدوا طريقة مراجعة النصوص بشكلٍ منفرد، فلمّا لم يجدوا فيها ما يثبت حجِّيته تركوها؛ في حين يلزم أخذ النصوص منضمّةً إلى بعضها. وهو يعتبر أنّ هذا الأمر هو الذي سبَّب غَلَبة الظنون في فهم الشريعة، ولو أننا عُدْنا إلى منهج الاستقراء هذا لأمكننا توسعة نطاق اليقين في الشرعيّات، بَدَل حالة الظنّ، التي لا يمكن الخروج منها دون الاستقراء والتجميع.

**ومن هذا الباب مرجعيّة الضروريات الخمس؛** فإنّ هذه المرجعيّة ليست منصوصةً في الكتاب أو السنّة، بل ليس لها منشأٌ إلاّ عمليّات المراجعة الموسَّعة للشريعة. وبهذه الطريقة ميَّز الشاطبي أصول الشريعة عن فروعها؛ فاعتبر أنّ الفروع الجزئيّة الصغيرة يمكن أن تكون ظنيّةً، بينما الخطوط الكلِّية والقواعد الكبرى المهمّة في الشرع تُبنى على اليقين، وهو يقينٌ لا يمكن الوصول إليه من تتبُّع مفردات النصوص على حِدَة، بل عبر عمليّات التقرِّي المُضْنِي هذه.

**بهذه الطريقة عينها يقوم الشاطبي بتبرير نظريّة المصالح المرسلة؛** إذ المصلحة المرسلة ليست سوى جعل تشريعٍ معين في موضعٍ محدَّد انطلاقاً من جنسٍ عالٍ عُلِم من الشرع إرادته، فبدل أن يشهد للحكم في مورد المصلحة المرسلة حكمٌ فرعيّ شهد له أصلٌ كلِّي، وهذا الأصل الكلِّي ليس نصّاً، بل هو عبارةٌ عن توليفةٍ متعاضدة من التشريعات التي أفضَتْ بالناظر إلى اليقين ببناء الشريعة على ذلك. وهو بهذه العمليّة يؤكِّد أنّ اعتبار الأصل الكلِّي لا يعني أنّه لا يمكن تنزيله على الحالة الجزئيّة؛ بحجّة أنّ الجزئيّة فيها ما في الأصل وزيادة؛ إذ يعتبر الشاطبي أنّ الأصل الكلِّي عامٌّ، وكأنّي به يريد أن يؤكِّد على نفي التخصيصات في القواعد الكلِّية أو تضاؤل احتمالها([[97]](#endnote-95)).

**من هنا، يتبيَّن معنا الفرق الكلِّي بين الشاطبي ونجم الدين الطوفي؛** فالطوفي أراد تشييد المقاصديّة والمصلحيّة على حديثٍ واحد، هو: حديث نفي الضَّرَر، رغم محاولته مساندته بأصل فكرة قيام التشريعات على المصلحة ونحو ذلك؛ بينما هذه العمليّة لا قيمة لها فيما يبدو عند الشاطبي، ما لم يكن مضمون حديث نفي الضَّرَر قد تمّ استخراجُه من عمليّة متابعةٍ شاملة لموارد الشريعة؛ للوصول إلى نتيجةٍ قاطعة بهذا الأمر. وهذا فرقٌ ليس بالبسيط في مناهج تكوين نظريّة المقاصد.

**وينتبه الشاطبي لليقين الاستقرائي الذي ينادي به، ويحاول مقارنته باليقين العقلي البرهاني؛** لكي لا يُبقيه في دائرة الضعف أمام ذلك النوع من اليقين. ولهذا عندما يتكلَّم عن المقاصد بأنواعها الثلاثة، ويعتبرها معلومةً بالاستقراء، ويصنِّفها من صُلْب العلم ـ في مقابل مُلَح العلم المبنيّة على الظنّ، وفي مقابل ما ليس بظنٍّ ولا قطع أيضاً ـ، يؤكِّد أنّ الوضعيّات يمكن لها أن تساوق العقليّات وتجاريها في العلم القطعي. والشريعة من الوضعيّات؛ والسبب في ذلك هو الاستقراء التامّ العامّ الناظم لأشتات أفرادها، حتّى تصير في العقل مجموعة في كلِّياتٍ مطَّردة عامّة ثابتة، غير زائلة ولا متبدّلة، وحاكمة غير محكوم عليها، فتحظى بتمام خصائص الكلِّيات العقليّة([[98]](#endnote-96)).

ويبدو لي الشاطبي مرّةً أخرى وكأنّه يريد جعل النتائج المقاصديّة بمثابة قواعد غير قابلة للنقض أو التخصيص. وهو قد عقد المقدّمة الأخيرة من مقدّمات القسم الأوّل ليؤكِّد أنّ أصول الشريعة يجب أن تكون مطَّردة لا تُفضي إلى خللٍ أو نقضٍ أو حَرَج لو استقيم لها([[99]](#endnote-97)). إنّه يريد ـ في تقديري ـ للنتائج المقاصديّة والأصول الكلِّية أن تكون الناظم للفروع الجزئيّة، ولا تكون مختَرَقة هنا وهناك، أو رُبَما يكون شاعراً بأنّ هذه هي خاصّيتها، وأنّه لم يجِدْ لها اختراقاً أو تخصيصاً أو ما شابه ذلك، بل لا تكون أصولاً إلاّ بعد إحراز هذا الأمر.

إنّ هذه القضية تظلّ الأكثر أهمِّية عند الاجتهاد المقاصدي؛ لأنّ من سِمَات أو أشكال نزوع هذا الاجتهاد الرغبةُ في الضمّ والتوحيد وإحداث التناسق والتناغم، في مقابل مشروع الاجتهاد التجزيئي الذي يقوم على الاعتراف بالبعثرة في النتائج الفقهيّة، وأنّ هذه البعثرة أو تفريق المؤتلفات وتأليف المفترقات ليست أمراً غريباً ينبغي القلق منه، بل هو واقعُ الاجتهاد الذي نُقْهَر عليه قهراً. وقد وجدنا حضور هذه الفكرة (الكلِّية الثابتة للمقاصد) عند الشاطبي أيضاً، وعند آخرين بعده، ليس انتهاءً بالعلاّمة محمد مهدي شمس الدين(2001م).

### منظومة العلم والعمل في رؤية الشاطبي للغة الدين وفهمه

**يعبر الشاطبي في المقدّمة الخامسة الحديث عن الفكرة التي يؤمن بها، ويستدلّ لها مفصّلاً أيضاً بالاستقراء، ويجيب عن الشواهد المعارضة لها،** وهي الفكرة التي تقول بأنّ كلّ ما لا يرتبط بأمرٍ سلوكي جوانحي أو جوارحي، ومن ثمّ كلّ ما لا ينتهي إلى عملٍ، فإنّ الخوض فيه لم يثبت استحسانه شرعاً. وهو يتوسّع في هذه الفكرة ولواحقها في المقدّمة السابعة، ليؤكِّد أنّ الغاية هي التعبُّد والعبوديّة العمليّة لله سبحانه. فروح العلم ليست سوى العمل، والعلم بما هو علمٌ ليست له قيمةٌ ذاتيّة. وهذا لا يمنع أن تكون للعلم فوائد تَبَعيّة أخرى، لكنّها ليست المقصودة بالذات. بل هو لتكريس فكرته هذه في الربط بين العلم والعمل يعقد المقدّمة الثامنة، فيجعل العلاقة بين العلم والعمل على ثلاثة مستويات: مستوى طلب العلم، وهو مستوى التقليد؛ ومستوى وَعْي العلم ذهنيّاً، وهو مستوى معرفة البراهين؛ ومستوى صيرورة العلم صفةً ثابتة في النفس، وهو مستوى الخشية، حاشداً الشواهد والنصوص، ولهذا لا يخشى الله من عباده إلاّ العلماء، بمعنى أنّ المعرفة المُفْضِية إلى العمل تصبح لديهم صفةً ذاتيّة، دون أن يصبحوا معصومين بالضرورة([[100]](#endnote-98)).

**وكأنّي بالشاطبي يثور على واقع زمنه الذي تحوَّل فيه العلم إلى قيمةٍ ذاتيّة، فيما لم يترك تأثيراً على واقع الحياة**. فالعلوم الدينيّة وغيرها عندما تتنامى في داخلها دون أن تترك تأثيراً سلوكياً وعملانيّاً لا تكون لها قيمةٌ عند الشاطبي؛ لأنّ العلم وسيلةٌ للتغيير والعمل، وليس مجرّد قضايا ذهنيّة ومعلومات إضافيّة. وهذه فكرة يمكن لنا أن نضعها أيضاً في سياق رؤيةٍ نهضويّة للشاطبي، وكأنّه ناظرٌ بها إلى عصره وزمانه وما آلت إليه أوضاع العلوم النقليّة والعقليّة من تَرَفٍ فكريّ في ما يُسمّى بعصر الانحطاط والتراجع عند المسلمين.

**لكنّ الشاطبي في المقدّمة السادسة يخوض في موضوعٍ مهمّ، وهو طرائق الوصول إلى الأمر الذي له بُعْدٌ عملي.** وهنا يركِّز الشاطبي على أنّ المنهج الصحيح المستفاد من النصوص والسَّلَف هو الابتعاد عن تفكيك الحدود والتعريفات بالطريقة المنطقيّة الفلسفيّة؛ لأنّ الوصول إلى حقائق الأشياء عسيرٌ باعتراف المشتغلين بالفلسفة والمنطقيّات، ومن ثمّ فلتصوُّر الأشياء؛ تمهيداً لتصديقها المفضي مباشرةً أو بشكلٍ غير مباشر إلى أثرٍ عملي خارجاً، لا ينبغي الذهاب خلف التفكيكات المنطقيّة الهادفة للكشف عن حقائق الأشياء، بل يُفضَّل الذهاب خلف تعريفاتٍ بسيطة سلكَتْها الشريعة في تناول الأشياء، ويغلب فيها بيان العناصر التأثيريّة للشيء. ويمثِّل الشاطبي هنا بتعريف المَلَك؛ فتارةً نعرِّفه بأنّه خلقٌ من خلق الله يتصرَّف في أمره؛ وأخرى نعرِّفه بأنّه ماهيةٌ مجرّدة عن المادّة أصلاً... لا يفضِّل الشاطبي التعريف الثاني، بل يميل لسلوك سبيل الشريعة في التعريفات والبيانات؛ لأنّ التعريف الثاني لا يوصل إلى نتيجةٍ، بينما التعريف الأوّل يقرِّبنا أكثر من الشيء وجوانبه التأثيريّة. وهكذا الحال في التصديقات، فإنّ التصديق العُرْفي هو الذي ينطلق مباشرةً من أمور واضحة، بينما التصديق الفلسفي والدقيق يمكن أن ينبني على سلسلةٍ طويلة من الأمور المعقّدة. وبهذا ينتصر الشاطبي لسلوك السبل غير المعقّدة في الإثبات والتصوُّر معاً، ليتوصَّل في النهاية إلى أنّ هذا هو منهج النصّ الديني في عرض الأفكار([[101]](#endnote-99)).

ولكي نحلِّل هذه الفكرة جيّداً، ولماذا أقحمها الشاطبي هنا؟ يبدو لي أنّه يريد أن يبتعد عن التدقيقات التصوُّرية والتصديقيّة ونحن نتعامل مع الشريعة ونصوصها، فكيفيّة تعبير الشريعة عن الأشياء وكيفيّة إثباتها للأمور ليست متطابقةً مع كيفيّات الإثبات العقلي الفلسفي المركَّب من مقدّمات وأقيسة، والمعقَّد في لغته وبنيته البرهانية. ورُبَما من هنا لا نكاد نجد تعبير البرهان وأمثاله بما له من معنىً خاصّ مستخدماً في كتب الشاطبي، بل لو تركنا فكرة الاستقراء عنده فإنّ أدواته الاستدلاليّة تكاد تكون عُرْفيّةً بسيطة.

**يبدو لي الشاطبي هنا يقارب موضوعاً متّصلاً أيضاً بلغة الدِّين ونصوصه،** ويحاول أن يضع تمييزاً بين اللغة الدينيّة واللغة الفلسفيّة والعلميّة، ويعتبر أنّ فهم لغة الدين يساعد أكثر في كيفيّة استخراج الفكرة التي يريد الدين إيصالها. وسوف نرى كيف أنّ الشاطبي ـ في لاحق بحوثه ـ يستفيد من هذه البِنْية التحتية حتّى لو لم يُشِرْ لاحقاً إليها، كما في حديثه عن مفهوم السببيّة وغير ذلك. ورُبَما يكون الشاطبي في هذا الموضوع مُستَهْدِفاً أيضاً القول بأنّ الشريعة غير مضطرّةٍ دَوْماً للنطق بموجبات كلِّية؛ لأنّ هذه هي طريقة الفلاسفة، بينما العُرْف واللغة البسيطة تكتفي لفهم القاعدة من بعض الشواهد المتعاضدة غير المعارضة لشواهد أُخَر، وهذه العمليّة تسهِّل ـ في تقديري ـ على الشاطبي بناء اليقين العُرْفي على الاستقراء في النصوص والأحكام.

### موقع العقل وشبكة علاقته بالنقل في تفكير الشاطبي

يتوقَّف الشاطبي في المقدّمة العاشرة عند موضوعٍ مهمّ جدّاً بالنسبة إليه، وهو العلاقة بين النقل والعقل. فرغم أنّ الصورة النمطيّة المعاصرة عن المقاصديّين تذهب إلى اعتبارهم عقلانيّين جدّاً في تناول البحوث الفقهيّة، لكنّ عقلانية مقاصديّة الشاطبي لا تعني أنّ العقل يستبدّ بمعرفة الأحكام الشرعيّة؛ فهو يرفض التحسين والتقبيح تماماً، ويرى أنّ العقل تابعٌ، والنقل متبوعٌ، حتّى لو توافقا، ومن ثمّ فحركة العقل عنده تقع في حدود ما تسمح له به الشريعة والنصوص، وليس حركةً مطلقة. بل يعتبر أنّه لو فسحنا المجال للعقل فسوف يحقّ له إزالة الشريعة! بل يذهب ـ في موضعٍ آخر([[102]](#endnote-100)) ـ أبعد من ذلك في تقديم الأجيال السابقة على الأجيال اللاحقة، على مبدأ «خير القرون قرني» وأمثال ذلك، في نزعةٍ واضحة في التَّبَعية التي لا تسمح كثيراً بإطلاق سراح العقل ليعمل لوحده.

**لكنّ الشاطبي ـ وهو بصدد ردّ الإشكاليّات على فكرته هذه ـ يميِّز بين العقل والقياس،** دافعاً تهمة المَيْل للتفكير الظاهريّ عن نفسه. وهو في موضعٍ آخر يبدو عليه التلميح إلى أنّ ابن حزم الظاهري فرقةٌ زائغة أو مخالفٌ للسنّة([[103]](#endnote-101)). فالمعقوليّة والتماس المعنى في القياس ليسا نقضاً لكلامه؛ لأنّ القياس عنده ليس من تصرُّفات العقول مَحْضاً، بل هو موجَّهٌ بالأدلّة الشرعيّة التي تحدِّد له حركته، وتسمح به في نطاقه، كما ثبت في علم أصول الفقه بالتفصيل. وبهذا يصوِّر لنا الشاطبي أنّ المعقولية القياسية ليست تحريراً للعقل من النصّ، بل هي تحريكٌ للعقل في دائرة توجيهات النصّ، وبهذا نكتشف أنّ الشاطبي لم يرفض حركة العقل في الدين، بل هو يرفض الاستقلال العقلي بالحركة في القضايا الدينيّة.

**لكنّ الشاطبي واجه مشكلةً أخرى هنا، وهي مشكلة تخصيص النصوص بالعقل، والتي مارسها التفكير الكلامي**. فعلم الكلام كثيراً ما تصرَّف في النصوص بالعقل، وتأوّلها به، فماذا يفعل الشاطبي هنا؟

إنّه يعتبر أنّ التخصيص بدليلٍ منفصل عن الدليل الشرعي باطلٌ؛ ومن ثمّ فلا يمكن لغير الشريعة أن تقوم بتخصيص الشريعة أو تضييق النصوص. ولكي يجمع ويوفِّق بين الآليّتين (الكلاميّة والشرعيّة) اعتبر أنّ العقل هنا لا يقيِّد النصّ، بل يكشف عن كون النصّ غير عامٍّ، عبر أدلّةٍ شرعيّة دلَّتْ على ذلك([[104]](#endnote-102)). ورغم أنّ المثال الذي يقدِّمه الشاطبي لا يبدو مقنعاً كثيراً في قضيّة إطلاق القدرة الإلهيّة، لكنّ الفكرة التي يطرحها رُبَما يكون قصده منها ـ أو بعض قصده ـ أنّ العقل يقوم بتنبيهنا إلى الأدلة الشرعيّة التي تقوم بدَوْرها بتخصيص النصّ، فعمليّة التخصيص كانت علاقةً بين النصوص نفسها، والعقل كان دَوْره الكشف عن عمليّة التخصيص هذه.

غير أنّ الشاطبي في موضعٍ آخر يبدو مناقضاً لنفسه، لو صحّ فهمنا له هنا؛ إذ في مباحث العموم والخصوص يتحدّث عن ضرورة تأويل النصوص القرآنية المخالفة للعصمة؛ نتيجة إجماع أهل السنّة على العصمة عن الكبائر([[105]](#endnote-103)). وهذه طريقة لا تبدو لي هنا متّسقةً مع ما يقوله في هذا الموضع، ما لم نقُلْ بأنّه يتحدّث تارةً عن التشريعيّات؛ وأخرى عن غيرها.

وعبر هذا كلّه يعيد الشاطبي فهم عمليّة النشاط العقلي في الاجتهاد، بوصفه نشاطاً اكتشافيّاً قائماً على التوسُّع في الفهم اللغوي أو على الرخصة الشرعية في نشاطٍ هنا أو هناك، أو على دَوْر العقل في توجيه الإنسان لفهم النصّ، من خلال تنبيهه إيّاه إلى العناصر ذات الصلة بهذا النصّ، بما يفرض فهمه بشكلٍ أعمق وأفضل.

### الشاطبي وكتاب الأحكام

ينهي الشاطبي مقدّماته التي تضمَّنها القسم الأوّل، ليشرع في الحديث عن الحكم الشرعي، فيقسِّمه إلى: التكليفي؛ والوضعي، ثمّ يقوم بفتح بحوثٍ متّصلة بكلّ واحد من الاثنين.

أمّا على مستوى الحكم التكليفي فيفصّل الشاطبي في الأحكام التكليفيّة الخمسة. فيشرع بالمباح، ويشير فيه إلى إمكان صيرورته ذا حكمٍ آخر لو كان ذريعةً لحرامٍ أو واجب. وهو يُلمح هنا إلى مفهوم سدّ الذرائع وفتحها. لكنّ المهم هنا أنّ الشاطبي يخوض حواراً طويلاً حول إمكانيّة فرض المباح، وذلك انطلاقاً من معطيات كثيرة، من نوع: طول الحساب على المباح، ووقوع المباحات في سياق أمور أُخَر عادةً، وترك السَّلَف الكثير من المباحات وتورُّعهم عنها. كما أنّ الحثّ على الزهد في الدنيا أشبه بالمحرّك نوعاً نحو ترك المباحات. وهو في هذا كلّه يدافع عن وجود المباح من حيث المبدأ، ومن دون مجرّد القياس والنسبة، وكأنّه يخوض حواراً مع تياراتٍ روحيّة وأخلاقيّة وصوفيّة في موضوعٍ من هذا النوع، دون التخلّي عن مقاصديّته وذرائعيّته.

ويربط الشاطبي موضوع المباح بتفصيلٍ موسَّع بقضيّة المقاصد والضروريّات والتحسينيّات والحاجيات، من حيث وقوعه في صراطها، ويعيد فهم المباحات الواقعة في صراط أحد أنواع المقاصد؛ لأنّ المباح من تمام الجهات يلزم أن يخرج عن هذه الثلاثة، ولا يقع في طريقها. وهو ينوِّع بين المباح بالمعنى الأعمّ والأخصّ، وبين ما تساوى طرفاه وما كان مجرّد «لا حَرَج فيه»([[106]](#endnote-104)).

ويكمل الشاطبي رحلته في دراسة المندوب والمكروه، ثمّ يفصّل في الواجبات والمندوبات الوقتيّة وغير الوقتيّة، متحدِّثاً عن القضاء وغيره، ثمّ يخوض في مسألة حقوق الله وحقوق الإنسان، ثمّ مسألة العفو، ثمّ الوجوب الكفائي، وعوارض المباح وغير ذلك([[107]](#endnote-105)).

وبهذا يُنهي الشاطبي القسم المتعلِّق بالأحكام التكليفيّة الخمسة، لينتقل إلى الأحكام الوضعيّة، من السببيّة والشرطية والمانعيّة والصحّة والبطلان والرُّخَص والعزائم وغير ذلك.

### الشاطبي ولبّ نظريّة مقاصد الشريعة، مرحلة مقاصد الشارع في ذات الشريعة

ينهي الشاطبي القسم الثاني من كتابه، والذي تناول فيه بتوسُّعٍ فكرةَ الحكم الشرعي وأنواعه وعلاقاتها ببعضها، ليشرع في لبّ لباب نظريّة المقاصد في القسم الثالث من الكتاب، فيقسِّم المقاصد إلى قسمين:

1ـ مقاصد الله سبحانه وتعالى بما هو شارعٌ.

2ـ مقاصد المكلَّف.

وبهذا ينقسم القسم الثالث إلى هذين القسمين الكبيرين.

ويبدأ الشاطبي بمقاصد الشارع؛ ليمهّد بمقدّمةٍ مهمّة جدّاً بالنسبة إليه، لكنّه يمرّ عليها سريعاً، رُبَما لوضوحها أو لإحالةٍ منه لها إلى مواضع أُخَر، مع أنّ مشروعه يستدعي التوقُّف مليّاً عندها، وخاصّة في وَسَطٍ أشعريّ! وهي مسألة التعليل وتَبَعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، حيث يعتبر أنّ هذا الأمر واضحٌ ظاهر، ويستند في وضوحه وقوّته إلى الاستقراء الشامل للشريعة، والذي يؤكِّد لنا أنّها وُضعَتْ لأجل مصالح العباد في العاجل والآجل. فالنصوص القرآنية العامّة ونصوص التعليل في الكتاب والسنّة تتعاضد عبر الاستقراء لتؤكِّد القاعدة([[108]](#endnote-106)). فالشاطبي هنا ينتقل من التقرّي الواسع نحو تكوين قاعدةٍ كلِّية.

وبَدَل أن يهتمّ الشاطبي لأصل تقرير هذا المبدأ اشتغل في موضعٍ لاحق بنسبة هذا المبدأ إلى نظريّة التصويب، واعتبر أنّ مبدأ المصالح يجري على القول بالتخطئة والتصويب معاً، كما يجري في مسائل الوفاق والخلاف كذلك([[109]](#endnote-107)).

وعلى أيّ حالٍ يشرع الشاطبي في طرح نظريّته من التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع، والذي بنى شريعته عليه. وهو في هذا يتابع مَنْ سبقه، ولا يضيف جديداً. وهو في تعريف الضروري لا يقتصر على ما لا تقوم الحياة إلاّ به، بل يعتبر أنّه ما لا يقوم الدين والدنيا إلاّ به.

وحفظ الضروريات عند الشاطبي تارةً عبر تشييدها وتكريس وجودها؛ وأخرى عبر حمايتها من العَدَم. وكأنّ الشاطبي يغمز من قناة الملاحظة النقديّة التي طرحها ابن تيمية في أنّ الضروريّات كأنّها جاءت للحيلولة دون العَدَم. فهو يؤكِّد أنّها جاءت لتكريس الوجود تارةً؛ وللحيلولة دون العَدَم والخَلَل تارةً أخرى.

**ويقرِّب الشاطبي هذه القضيّة من خلال تقسيم الشريعة إلى أربعة أقسام:**

**1ـ العبادات.** ويرى أنّ أصولها تسعى لحفظ الدين في جانب الوجود، فهي تكرِّس الوجود الديني وتشيِّده.

**2ـ العادات.** ويرى أنّ أصولها ترجع إلى حفظ النفس والعقل في جانب الوجود، ويمثِّل لها بتناول المأكولات والتماس السَّكَن للعيش.

**3ـ المعاملات.** ويرى أنّ أصولها ترجع إلى حفظ المال والنَّسْل من جانب الوجود، مثل: التجارات والأنكحة وغير ذلك.

**4ـ الجنايات.** وهو يرى أنّ الجامع والناظم لها هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهو يصنِّف الجنايات خارج إطار الثلاثة السابقة؛ لأنّها تحمي الضروريات الخمس المتقدّمة من جانب العَدَم، ففقه الجزاء والجناية ونحو ذلك يسعى لمنع زوال الدِّين والنَّفْس والمال وغير ذلك.

من هنا قلنا: إنّ الشاطبي يرسم خارطةً مغايرة للموضوع بعض الشيء؛ رُبَما لكي يتلافى ملاحظة ابن تيمية. فليس منطلق الضروريات الخمسة هو قوانين العقوبات، بل هو مجمل أبعاد الشريعة نفسها، ونحن لا نستنبط الضروريات من العقوبات فحَسْب، بل نستنبطها من مجموع الأبواب الأربعة الكبرى للشريعة.

هذا العرض لفكرة الضروريّات على الأبواب الأربعة يعيد الشاطبي إنتاجه في الحاجيات، التي يرى أنّ جوهر فلسفتها هو رفع الضيق عن حياة الإنسان. فأحكام المرض في باب العبادات ليست سوى استجابةٍ لقسم الحاجيات من المقاصد، وإباحة الصيد والتمتُّع بالطيبات ليس سوى استجابةٍ لها في قسم العادات، والمساقاة والمضاربة في المعاملات وجعل الدِّيَة على العاقلة في الجنايات ليس إلاّ من باب الحاجيات التي تستهدف التخفيف. والأمر عينه في التحسينيّات.

وبهذا يصل الشاطبي لتكرار فكرة الغزالي في المكمّلات، التي يعتبرها في كلّ مرتبةٍ من الأمور التي لو فقدناها لم تخلّ بهذه المرتبة. وهو بهذا التعريف يدفع الإشكال عن أصل فكرة المكمّلات؛ فالمكمّلات عنده جزءٌ من الضروريّات والحاجيات والتحسينيّات، وحكمها هو حكمها عينه، لكنّ إطلاق المكمّلات عليها ليس إلاّ من حيث إنّه لو فقدناها فلا ينهار بناء الضروريّات والحاجيات والتحسينيّات([[110]](#endnote-108)).

**لكنّ فكرة المكمّلات بالطريقة التي عرضها الشاطبي تبدو غير مفهومةٍ؛** إذ عليها يلزم أن يكون أصل تشريع القصاص من الضروريات، وكلّ ما يتّصل به ليس منها إلاّ بنحو المكمّل لو كان. وهكذا تحريم المسكر من الضروريّات لكنّ تحريم القليل ممّا يسكر كثيره من مكمّلات الضروريّات. وبهذا يتأكَّد ما قلناه في محلّه عند متابعة نظريّة الغزالي، من أنّ فكرة المكمّلات ليست سوى تطبيق للاجتهاد الذرائعي. بل إنّ الشاطبي ـ كما سنرى ـ يعتبر الحاجيات حمايةً وحصانة للضروريّات، وهكذا، الأمر الذي يفرض اعتبار كلّ مرحلةٍ دانية بمثابة مكمّل للمرحلة الأعلى!

ويعيد الشاطبي بيان الوجه في إثبات هذا التقسيم ومرجعيّة الضروريّات، ليؤكِّد أنّه لا يوجد دليلٌ هنا غير الاستقراء التامّ، فأيُّ ناظرٍ في هذه الشريعة ومتأمّل موسوعيّ لأطرافها يرى أنّ هذا التقسم صحيحٌ، وعليه شواهد لا تُعَدّ ولا تحصى([[111]](#endnote-109)).

### العلاقات بين الأنواع الثلاثة للمقاصد

يعقد الشاطبي بحثاً مهمّاً في العلاقات بين الأنواع الثلاثة للمقاصد، ويقرِّر فيه النتائج التالية:

**1ـ** إنّ الأصل في المقاصد هو الضروريّات، وغيرُها تابعٌ لها؛ فإنّ غيرها يحوم حول حماها، ويحميها. وبهذا يضع الشاطبي ثلاث دوائر متداخلة، وهي: الدائرة الأصليّة، وتمثِّل الضروريّات؛ تحيط بها دائرة الحاجيات؛ تحيط بها دائرة التحسينيّات. فلا معنى لسائر الدوائر دون الدائرة المركزيّة.

**2ـ** ما هو ناتجٌ عكسي للأصل المتقدِّم، وهو أنّ اختلال الضروريّ أو زواله يساوي زوال كلّ الأحكام الحاجية والتحسينيّة المرتبطة به. فلو أنّ الشريعة أزالت البيع فسوف يزول تلقائيّاً شرط معلوميّة العِوَضين. وهنا يستدرك الشاطبي بأنّه لو ثبت بدليلٍ ما ثبوت حكمٍ حاجي في مورد انعدام حكم الضروريّ المتّصل به فهذا يعني أنّ الحاجي هذا صار مطلوباً لنفسه، ولم يَعُدْ مرتبطاً حَصْراً بغيره، مثل: إمرار الموسى على رأس مَنْ لا شعر له في الحجّ.

**3ـ** إنّ اختلال الحاجي والتحسينيّ اختلالاً تامّاً وزوالهما لا يعني زوال الضروريّ؛ لأنّه ليس تابعاً لهما، بل العكس هو الصحيح.

**4ـ** إنّ الحالة السابقة وإنْ لم يلزم منها زوال الضروريّ بوجهٍ مطلق، لكنّه قد يلزم منها اختلاله جزئيّاً. ومقصودُه من ذلك أنّ تعرّض الحاجيات والتحسينيّات للخَلَل يمكن أن يؤدّي إلى صيرورة الضروريّ في معرض الخطر والخَلَل جزئيّاً.

**5ـ** ونتيجة المعطى المتقدِّم تصبح المحافظة على الحاجي والتحسينيّ لازمةً لأجل الضروريّ.

وبهذا يرسم الشاطبي شبكة العلاقة بين المقاصد الثلاثة، مطوِّراً بعض الشيء من بيانات مَنْ سبقه([[112]](#endnote-110)).

### مفهوم المصلحة والمفسدة، ومأزق الكلّية في المقاصد عند الشاطبي

يتوقَّف الشاطبي عند مفهوم المصلحة، فيحلِّل أنّه لا يوجد شيءٌ متمحِّض في المصلحة أو المفسدة، بل في هذه الدنيا تقع الأمور مختلطة، ومن ثمّ فبالنظر العادي لا نطلق على الفعل أنّه فيه مصلحة إلاّ بحَسَب غَلَبة المصلحة التي فيه على المفسدة. ويعتبر الشاطبي أنّ الشريعة بُنيَتْ على هذا الأساس أيضاً، ومعنى ذلك أنّ الشارع ينظر للمصلحة الغالبة، ويلحق المفسدة المغلوبة بحكم العَدَم، فيكون الوجوب مترتِّباً على المصلحة فقط، لا على المركَّب من المصلحة والمفسدة.

هذا يعني أنّ تلك المفسدة المضارعة للمصلحة لا تصلح لوحدها لأن يترتَّب عليها حكمٌ مستقلّ، وإلاّ فالمفترض أن يلحقها حكمٌ، مع أنّ المفروض أنّ حكماً نقيضاً لحِقَ المصلحة المضارعة لها، وهذا غيرُ معقولٍ. ولهذا يفترض الشاطبي أنّ المصلحة أو المفسدة هنا يفترض أن تكونا بحيث لا يعقل أن تبني بنفسها حكماً وموقفاً قانونيّاً([[113]](#endnote-111)).

هذا، والمصلحة عند الشاطبي سِنْخُ مصلحةٍ دنيويّة تقع في صراط تحقيق الكمالات المفضية لمصالح الآخرة، لا لأجل مصالح الأهواء ومَحْض الدنيا([[114]](#endnote-112)).

**وإذا تخطَّيْنا هذا الجانب من دراسة الشاطبي للمصلحة والمفسدة، ورصدنا جانباً آخر في غاية الأهمّية، لوجدنا أنّ الشاطبي يعيد تقرير مفهوم الكلِّية، فما معنى أنّ المقاصد قواعد كلِّية عليها المدار؟** ويدخل الشاطبي من مثالٍ مهمّ، وهو أنّ التشريعات الجنائيّة لا تؤدّي إلى قلع السرقة أو القتل، والقصر في الصلاة مشروعٌ للتخفيف مع أنّ الملك المرفَّه لا يعاني من مشقّةٍ في السفر، والطهارة جُعلت للنظافة مع أنّ بعضها لا يعطي هذا، مثل: التيمُّم، بل قد يعطي النقيض!

يجيب الشاطبي هنا بالتفريق بين الكلِّيات الاستقرائيّة وغيرها، فيرى أنّ الكلِّية الاستقرائيّة هي قانونٌ أكثريّ، وليست كلِّيةً مطلقة، مثل: الكلِّيات العقليّة، التي ينقضها التخلُّف الجزئي. ويمثِّل الشاطبي بمثالٍ يعتبره قريباً جدّاً من الشريعة، من حيث كونه من الوضعيّات لا من العقليّات، وهو قواعد اللغة العربيّة، فهذه القواعد لا يخلّ بها وجود بعض الاستثناءات والخوارق الناقضة لها، ولهذا لم يقُلْ أحدٌ بأنّها يجب التخلّي عنها بوصفها قواعد، بل الخرق كان لقواعد أخرى أثَّرَتْ في هذه الحالة([[115]](#endnote-113)).

بهذه الطريقة تتضافر جهود الشاطبي مع ما كان الغزالي وغيره قد قالوه من قبلُ في سياق الدفاع عن القياس، مقابل مبدأ تفرُّق المؤتلفات. ففهم القانون الكلّي من القضايا العُرْفيّة يختلف عنه في القضايا العقلية، والاستثناء فيها يؤكِّد القاعدة في كثيرٍ من الأحيان، ولا يُبطلها. وهذا يعني ـ استنتاجاً ـ أنّ الشاطبي لن يتخلّى عن مقصدٍ أو تعليلٍ مأخوذ من الاستقراء بمجرّد مجيء استثناء أو اثنين، بل يلزم أن يكون هناك خرقٌ حقيقيّ واسع؛ لكي يهدم تصوُّرنا عن القضيّة الكلِّية.

**ورُبَما من هنا يمكننا التمييز بين استقرائيّة فيلسوفٍ مثل: محمد باقر الصدر واستقرائيّة فقيهٍ أصولي مثل: الشاطبي؛** فالصدر يريد بالاستقراء الوصول إلى قاعدةٍ كلِّية حقيقيّة، عبر إثبات علاقاتٍ لزوميّة؛ بينما الشاطبي لا يريد الوصول إلى شيءٍ من هذا، بل يريد الوصول إلى قاعدةٍ تصلح مرجعاً ما لم يثبت الاستثناء، فكأنّي به يريد التوصُّل إلى مدلولٍ عامّ من العمومات، من حيث إنّه لو عرضه التخصيص أحياناً فلا يمنع ذلك ـ على رأي كثيرين ـ من الرجوع إليه في الباقي، إلى أن يطرأ تخصيصٌ ثانٍ، فتكون قيمة العامّ رغم عروض المخصِّصات عليه في مرجعيّته القانونيّة.

### الشاطبي وسؤال الوسيلة إلى معرفة مقصود الشارع والتحقُّق من معنى الحكم

لا يتطرّق الشاطبي بوضوحٍ في بحث مقاصد الشارع إلى مسألة وسائل معرفة مقصود المولى سبحانه من وراء الحكم، غير هذه الإثارات التي تلتقي على فكرة الاستقراء. غير أنّه في القسم الثاني من مباحث نظريّة المقاصد، وهو القسم المخصَّص لمقاصد المكلّف، وبمناسبة الحديث عن سدّ الذرائع ثمّ الحِيَل والموقف منها، يوجِّه الشاطبي لنفسه هذا السؤال: كيف نعرف مقصود الشارع حتّى ندير حركة الحِيَل وفقاً لمراعاة المقصود دون إخلالٍ؟

**يعتبر الشاطبي أنّنا أمام ثلاثة اتجاهات في هذا الموضوع، طبقاً للتقسيم العقلي، وهي:**

**الاتجاه الأوّل: وهو الاتجاه الذي يحصر معرفة المقصود بالبيانات اللغويّة،** فلا يقبلون الاستقراء ولا غيره، بل ينظرون في التعليلات الموجودة في النصوص؛ لكي تخبرنا عن مقصود الشارع من وراء هذا الحكم أو ذاك. ويبدو من الشاطبي نسبة هذا الرأي إلى مُنْكِري القياس والظاهريّة.

**الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه المناقض للاتجاه الأوّل تماماً،** أي هو الاتجاه الذي يبتعد إلى أقصى حدٍّ عن الظواهر، ليعبر نحو ما وراءها. ويضع الشاطبي ضمن هذا الاتجاه طائفتين:

**الطائفة الأولى:** الباطنيّة القائلون بالإمام المعصوم. فهؤلاء يعتبرون مقصد الشارع خارج إطار اللغة والدلالات اللفظيّة تماماً، بل هي أسرارٌ خلف ذلك لا تُفْهَم من خلال اللفظ. وهو يتعامل بزُهْدٍ بالغ مع هذه الطائفة، ويعتبر كلامها قريباً من الكفر.

**الطائفة الثانية:** وهي الجماعة التي ينسبها الشاطبي للمتعمِّقين في نظريّة القياس. وتنطلق هذه الطائفة من رصد المعاني النظريّة التي تبدو للإنسان من وراء الحكم؛ لجعل ظاهر النصّ محكوماً لتلك المعاني النظريّة، وليس العكس. فقيمة الدلالة الظاهرة إنّما تكون بالمعنى النظري، وليس العكس. فهؤلاء يعبرون الدلالات اللفظيّة، دون التخلّي عنها بالضرورة، وإنّما عبر اعتبار أنّ المعاني النظريّة هي الأصل في تفسير وفهم هذه الدلالات.

ولو أردْتُ شخصيّاً ذكر مثالٍ افتراضي من عندي لهذا الأمر فسوف أستعير مثالاً كنتُ طرحتُه من قَبْلُ([[116]](#endnote-114))، وهو مثال اللِّعان، وتأثيره في قضيّة النسب. فعندما ينفي الزوج الولد عنه يذهب الفقهاء إلى أنّ المرجع في حصول النفي هو اللِّعان، فلو حصل اللِّعان انتفى الولد. لكنْ لو أنّ الفقيه فهم من قضيّة اللِّعان في مجال نفي الولد ـ لا في مجال إثبات تهمة الزِّنا على الزوجة، حيث قد يُقال بأنّ القرآن الكريم لم يُرَدْ فيه اللِّعان إلاّ من حيث حدّ الزنا، لا من حيث نفي الولد ـ أنّها مجرّد وسيلة للنفي حيث تنعدم الوسائل الأخرى، فالشرع حيث لا وسائل في تلك الأيّام عمد بعد فقدان البيّنات إلى استخدام الأسلوب النفسيّ عبر الحلف والأَيْمان، فعندما نصل إلى عصر كشف الشفرة الوراثية وإمكان الوصول إلى حدّ الاطمئنان بانتساب الولد إلى أبيه أو نفيه عنه، عبر مثل: فحوصات الـ DNA، فأيُّ معنىً لفقه اللِّعان حينئذٍ؟ وهل قضيّة اللِّعان تعبُّديةٌ ذات أسرار أو أنّها طريقٌ لإثبات الولد أو نفيه حيث لا يوجد طريقٌ آخر؟

عندما يفهم الفقيه روح الفكرة فهماً عفويّاً عُرْفيّاً فهو يحكِّم هذا الفهم في الدلالة اللفظيّة، ويغيِّر من الإطلاقات والعمومات الشكليّة الظاهريّة، ويعرف أنّ اللِّعان ليست فيه أيّ خصوصيّةٍ، ولا مقصديّة، وإنّما المقصد الوصول إلى التحقُّق من أمر الولد.

**الاتجاه الثالث: وهو ما يعتبره الشاطبي جامعاً بين الاتجاهين؛** حيث يقبل الدلالات الظاهرية، وأنّها تكون حجّةً إلى أن تنكشف لنا العلّة، فتُتَّبع. ولكنّ الشاطبي في كشف العلل لا يضيف شيئاً ولا يقدّم جديداً ـ مع أنّنا كنّا نتوقَّع منه هنا بالخصوص أن يمدّنا بالجديد ـ، بل هو يحيلنا فجأةً إلى مسالك التعليل في بحث القياس في أصول الفقه، مع أنّ الخطوة الأكثر أهمّية هي أن يطوِّر هنا في هذه النقطة بالذات، ومساهمته هنا هي تركيزه الكبير على مرجعيّة الاستقراء، كما تقدَّم([[117]](#endnote-115)).

### مرحلة مقاصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام

ينهي الشاطبي عرضه لكلِّيات المقاصد المتصلة بذات الشريعة، لينتقل إلى مقاصد الشريعة من حيث وضعها للإفهام. وهو هنا يبني جسراً مع قضيّة غرض الشارع القائم في تفهيمه لشريعته للآخرين. فهذا الغرض الشرعي ينبغي وضعه نَصْب أعيننا ونحن ندرس النصوص الدينيّة، بمعنى أنّ مفروضاً قَبْليّاً يضعه الشاطبي هنا، وهو بناء المشرِّع على تفهيم شريعته للخلق، ومن ثمّ علينا تحليل هذا البناء وقواعد هذا التفهيم؛ لنصل إلى الشريعة.

إنّ الشاطبي في هذا النوع الثاني من مقاصد الشارع ـ مقاصد التفهيم ـ يضعنا أمام قواعد الفهم. إنّه يعرف أنّ المرجعيّة هي اللغة العربيّة، ويقرّ بذلك، لكنّه يريد الذهاب بهذه المرجعيّة بعيداً.

ويُبعد الشاطبي نفسه عن الجَدَل في كون ألفاظ القرآن كلّها عربيّةً أصيلة أو أنّها دخلت من لغاتٍ أُخَر، ويرى أنّه بحثٌ لا ضرورة له بالنسبة إلى الفقيه، بل له صلةٌ كلاميّة. إنّما المهمّ بالنسبة إليه أنّ القرآن نزل على طرائق العرب في البيان والتبيين، وأنّ علينا العبور لفهم القرآن من هذه الطرائق لا غير. ولهذا هو يؤكِّد أنّه كما لا يمكن فهم لسان العجم بلسان العرب، كذا لا يمكن فهم لسان العرب بلسان العجم، مثنياً على جهود الشافعي الذي إنّما صنَّف رسالته لأجل هذا الأمر. وكأنّ الشاطبي يُبدي تأسُّفه بعد ذلك من أنّ كتاب الرسالة للشافعي لم يُؤخَذ بعد ذلك بهذا المأخذ...([[118]](#endnote-116))، أي يبدو لي أنّ الشاطبي يقصد أنّ الغرض من تأسيس علم أصول الفقه على يد الشافعي كان إعادة بناء منظومة الفهم اللغوي على لسان العرب، لكنّ اللاحقين بعد ذلك حَرَفوا علم أصول الفقه نحو مكانٍ آخر، ولم يأخذوا مقصد الشافعي في ما قام به.

**ومع تقريره وجود علومٍ عند العرب وثقافةٍ وتاريخ، لكنّه يخرج بأصلٍ مهمّ للغاية، وهو أنّ الشريعة مبنيّةٌ في تفهيمها على الأمِّية.** وهذا كلامٌ في غاية الأهمّية، بمعنى أنّ طرائق التبيين في النظام اللغوي القرآني والحديثي في ما يخصّ الشريعة هي طرائق العوامّ من الناس، غير المتعلِّمين، وغير الخائضين غمار العلم والمعرفة. ويستند الشاطبي في ذلك إلى نصوصٍ قرآنيّة وحديثيّة، تؤكّد أنّ النبيّ بُعث لأمّةٍ أمِّية، وأنّه كان يخاطب هذه الأمم التي من هذا النوع. لهذا يقول: «هذه الشريعة المباركة أمِّيةٌ؛ لأنّ أهلها كذلك، فهو أَحْرى على اعتبار المصالح». ففقه المصلحة في مقام التفهيم يعطي أنّ المتكلِّم يجري على لغة القوم الأمِّيّين.

هذه القاعدة التي يقرِّرها الشاطبي، ويختلف معه في بعض تفاصيلها علال الفاسي([[119]](#endnote-117))، والتي يُطلق عليها علم أصول الفقه الإمامي: «حجّية الظهور العُرْفي»، لم يقف بها الشاطبي وقفةً عابرة، بل رتَّب عليها نتائج مهمّة؛ فذكر أنّ مقتضى قاعدة أمِّية الشريعة إبطال الدعاوى التي ظهرت فيما بعد تنادي بالقول بوجود علومٍ كثيرة في الكتاب والسنّة، وأنّ فيهما علوم الأوّلين والآخرين. وكأنّه يغمز من قناة أمثال: الغزالي والعُرَفاء. ولهذا يتعامل الشاطبي ببساطةٍ كبيرة جدّاً مع هذا الموضوع وبيُسْرٍ، حين يعتبر أنّ العلوم التي تضمَّنها القرآن الكريم هي من نوع ومستوى علوم العرب في ذلك الزمان، هذا كلّ ما في الأمر.

وكأنّي بالشاطبي يريد أن يخرجنا من البِنْية الميتافيزيقيّة والغنوصيّة والطلسميّة للقرآن، نحو مجالٍ رَحْب؛ لأنّ تلك البِنْية تعقِّد الأمر عليه في بناء مشروع تعقيلي للشريعة، وتدخله في دائرة محتملات غامضة مفتوحة. لهذا يخيَّل إليَّ أنّه يريد أن يكشف كلّ الأوراق، ويجعل كلّ الأمور أبسط مما نتصوَّر؛ لنتمكَّن من بناء فهم تعقُّلي واضح وعقلائي عامّ للشريعة، بعيداً عن الغموض والتعقيدات.

**وبهذا يَعْبُر بنا الشاطبي نحو مقولته المهمّة الأخرى، وهي أنّ طرائق العرب في التبيين ليست على وزانٍ واحد،** بل هي متنوّعةٌ، فليست هناك أساليب صارمة حادّة للبيان، بل ثمّة تنوُّعٌ ويُسْر وفُسْحة في ذلك، ولهذا تأبى العرب التكلُّف في البيان والتبيين([[120]](#endnote-118)).

**ويستخرج الشاطبي من هذا السياق قاعدةً أخرى لا يُستهان بها، وهي أنّ العرب لا تهمّها الألفاظ، بل يهمّها حاصل المعنى؛** ولهذا لا يقفون عند اللفظ، بل يهتمّون لأمر المعنى ما لم يكن اللفظ في ذاته مطلوباً، كما في أشكال الشعر ونحوه. بل يذهب الشاطبي أبعد من ذلك، حين يعتبر أنّ بعض أجزاء المعنى قد لا تكون مهمّةً أصلاً، ويمثِّل لذلك بالمعنى التركيبي والإفرادي؛ فإنّ غموض بعض الأجزاء اللفظيّة لا يضرّ أحياناً بفهم الصورة الإجماليّة. وبهذا يقول بأنّ الغرق في فهم الأجزاء التفصيليّة ليس مهمّاً، بل كأنّه عنده مُعرَضٌ عنه في أدبيّات الشرع. فلسنا بحاجة للتكلُّف إلاّ إذا كان فهم المعنى التركيبي متوقِّفاً على فهم المعنى الإفرادي.

وبعضُ الأمثلة التي يطرحها الشاطبي هنا مهمّةٌ، فهو يميِّز بين الصورة المشهديّة والتفصيل اللفظيّ في النصّ، فلو كانت النصوص تتكلّم عن الجنّة مثلاً فليس مهمّاً الغرق في تفاصيل الأعناب والفواكه وأنواعها وقيمتها؛ لأنّ العرب لا تنظر في الصور المشهديّة إلى هذا كلّه، بل المهمّ هو الصورة التركيبيّة نفسها، والتي تعطي معنى واحداً، وهو أنّ الجنّةَ دارُ سعادةٍ وهناء وخير ولذّة وراحة... ويختم كلامه في هذا القانون قائلاً: «وكثيراً ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنّة، فتلتمس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي، فتَستَبْهِم على المُلْتَمِس، وتستعجم على مَنْ لم يفهم مقاصد العرب، فيكون عمله في غير مَعْمَلٍ، ومشيه على غير طريقٍ، والله الواقي برحمته»، معقّباً بفصلٍ مهمّ حول بناء الشريعة على الميسور المقدور في العقيدة والعمل، دون التكلُّف والتعقيد، ثمّ بالحديث عن المعنى الأصلي والتَّبَعي([[121]](#endnote-119)).

### مرحلة مقاصد الشارع في التكليف بمقتضى شريعته

ينهي الشاطبي حديثه في المرحلة الثانية، ليبدأه بالمرحلة الثالثة من المقاصد، وهي مرحلة صيرورة الشريعة تكليفاً يوضع في عهدة المكلَّف، ويتحمّل مسؤوليّته. وهو ما يفرض على الشاطبي أن يبحث قضيّة التكليف بغير المقدور ومسألة الحَرَج وأمثالها.

ويتحدَّث الشاطبي في ثنايا مسائل هذا البحث عن الخصوصيّات الطَّبْعيّة للإنسان، وأنّه لا يكلَّف بمواجهتها، مثل: خلقته وغرائزه الأصليّة، فإنّه لا يُعْقَل أن تكلّفه الشريعة بعكسها؛ فإنّ هذا من غير المقدور. كما يفصّل في المشقّة والعُسْر، ويحلِّل المفهوم، ويخوض فيه، ويحلِّل قضيّة المشقّة والمتصوّفة، ويعالج مسائل أخلاقيّة ونفسية وسلوكية متنوّعة، كما يفلسف رغبة الشريعة في إسقاط التكاليف الشاقّة والعسيرة عن الإنسان، وهل هي رغبةٌ خوفاً من تمرُّد الإنسان والمردود السلبي له أو غير ذلك أيضاً؟ وهو بهذا كلّه يكرِّس قاعدة السماحة واليُسْر والوَسَطيّة والاعتدال في الشرع، حَسْب تعابيره([[122]](#endnote-120)).

### مرحلة مقاصد الشارع في جعل المكلَّف تحت قانون الشرع

رُبَما يمكن لنا القول بأنّ هذه المرحلة المفصّلة جدّاً في كلمات الشاطبي تمثِّل واحدةً من مظاهر تحليله الفلسفي لوجود الشريعة وغاياتها في الخلق، وفهمه الفلسفي للسياسة والاجتماع وتنظيم أمر الخلق وغير ذلك. إنّ الشاطبي عندما يُقحم ملفّاً موسّعاً من هذا النوع في مباحث أصول الفقه فهو يهدف أن يفهم الفقه والشريعة في ضوء غايات وجودها في حياة الإنسان، ولا ينفصل في فهم النصوص والتشريعات عن فلسفة الوجود الكلّية المدلول عليها في الكتاب والسنّة. وهذا اختلافٌ جَذْري بين منهجيّة الشاطبي في الاجتهاد ومنهجيّة الآخرين؛ فمنهجيّته لا ينفصل فيها فهم الغايات عن فهم الشريعة، بل فهم الغايات الكلّية جزءٌ من فهم الشريعة، ولهذا يضعه في أصول الفقه، ووضعه له نحو تعقيلٍ ووَعْي بالغايات، وكأنّه يريد بحث هذه الغايات والمقاصد في جعل الإنسان خاضعاً لشريعةٍ إلهيّة؛ لأنّ هذا الوَعْي يؤثِّر في اجتهاد المجتهد، فيلزمه أن يفهمه جيّداً، وعن قربٍ، وبطريقةٍ واعية مُسْتَدَلّة.

يبدأ الشاطبي رحلته مع هذه المرحلة بتأكيد أنّ الغاية من وراء الشريعة هو إخراج العباد من عبوديّة الهَوَى نحو عبودية الله اختياراً، بعد أن كانوا عبيداً له بالاضطرار. وكأنّي به ينفصل عن النظريّات التي اختارها بعض الفلاسفة المسلمين، كابن سينا والسهروردي، حين تحدَّثوا عن أنّ فلسفة وجود النبوّات والشرائع الإلهيّة هي تنظيم الاجتماع البشريّ في الدين ورفع الفوضى والاضطراب والظلم عنه([[123]](#endnote-121))، بل الفلسفة عنده ذات بُعْدٍ عميق في الداخل الإنساني، ومن نتائجه ذلك.

ويجد الشاطبي نفسه في مأزقٍ عندما تتعارض مقولاته بين كون الشريعة جاءت لمصالح العباد وبين النهي عن اتّباعهم لأهوائهم؛ فإنّ جعل الشريعة على مصالح العباد معناه الاعتراف بأهوائهم، التي منها، وعلى رأسها: السعي لتحقيق مصالحهم! إنّه يجيب بأنّ القاعدة صحيحةٌ، لكنّ مسير تعيين المصالح مختلفٌ؛ لهذا يذهب الهَوَى بالإنسان نحو ما هو في غير مصلحته الواقعيّة، فجاءت الشريعة لتحقيق مصالحه الواقعيّة، ولو على خلاف هواه في التفاصيل والمسارات.

ويستخرج الشاطبي من هذا المبدأ أنّ كلّ عملٍ لا يُقْصَد منه إلاّ الشهوة فهو مرفوضٌ، فحتى أعمال الملذّات المشروعة يظهر من الشاطبي أنّه لا بُدَّ للإنسان أن يرجع فيها إلى اتّباع الله تعالى بوجهٍ من الوجوه، وهو يبدو هنا نازعاً نزعةً أخلاقيّة عميقة، كتلك التي تقول بأنّ الأكل والشرب والنكاح وغير ذلك يُقْدِم عليها الإنسان الصالح لما فيها من تقويته على الاستمرار في العيش وقدرته على إطاعة الله مثلاً. وهنا يخوض الشاطبي في مسألة النيّة والإخلاص، وتنوُّع أغراض الفاعل في ما يفعل.

بل يذهب الشاطبي أبعد من ذلك، معتبراً أنّ القيام بالأمور الصالحة لكنْ بقصد الهَوَى أمرٌ مرفوض تماماً؛ لأنّ الفعل الصالح بقصد الهَوَى يفضي إلى مرجعيّة الهوى في حياة الإنسان، وهو ما يعتبره الشاطبي غير مبرَّرٍ، بل يُبدي قلقه أكثر عندما يعتبر أنّ تحكيم الهَوَى في تطبيق الأحكام الشرعيّة قد يجعل الإنسان يوماً ما عُرضةً للتلاعب بالأحكام بمجرَّد تغيُّر رياح الهَوَى عنده.

ووجود المصالح الشخصيّة في التكاليف ليس لأجل المصالح الشخصيّة، بل للمصالح الأصليّة النوعيّة. فغرائز الإنسان ومصالحه الذاتيّة تجعلها الشريعة في سياق المصالح النوعية العامّة، فهي تستفيد منها، لكنّها لا تسمح لها بأن تحكم عليها، ولهذا فهي مصالح تابعةٌ، وليست أصيلةً. فالمقصود بالأصل المصالح العامّة فقط.

وهذه نقاط رائعة يُلْفِت الشاطبي النظر إليها في فلسفة الأخلاق والنفس الإنسانيّة، وفي التعامل مع الشريعة وفقاً لهذه المعايير. وهو يؤكِّد دَوْماً على أنّ مرجعيّة المصالح الأصليّة، التي هي مقاصد الشارع العليا، تفضي بالعمل ـ كلّ الأعمال مطلقاً ـ إلى الإخلاص والعباديّة، ولو كانت لهذه المصالح مصالح تابعةٌ ترجع للإنسان في ملذّاته وحظوظه وأغراضه الخاصّة؛ ولهذا يعتبر الشاطبي أنّ ملاحظة العبد للمقاصد الأصليّة للشريعة في سلوكه يحوِّل سلوكه كلّه إلى وجوبٍ بالكلّ، ولو لم يكن الفعل محكوماً بالوجوب في الجزء والخصوصيّة، لكنّه بملاحظة وقوعه في سياق تحقيق المقاصد الأصليّة يغدو واجباً([[124]](#endnote-122)).

**ويذهب بنا الشاطبي في تحليله العميق هذا إلى القول بأنّ السلوكيّات على نوعين:**

**أـ** نوع يوجد له في نفس الإنسان داعٍ عميق بحكم طبيعته وبِنْيته الجسديّة والنفسية، وهو في هذه الحال يعتبر أنّ الشريعة لا تذهب بالتكاليف نحو الوجوب، بل أحياناً تذكرها بنَدْبٍ، بل بإباحةٍ، مثل: النكاح والزواج.

**ب ـ** نوع للإنسان فيه حظٌّ غير عاجل، بل آجل، ولهذا تكون دواعيه للفعل أقلّ، فتتدخّل الشريعة لتُحْدِث داعياً لتحقيق الفعل هنا.

ثم يفصّل الشاطبي بين الكفائيّ والعينيّ وأنواع الحظوظ([[125]](#endnote-123)).

ويتحدَّث الشاطبي بالتفصيل عن موضوع النيابة في العادات والعبادات، ثمّ يشير إلى الحديث عن موضوع هبة الثواب، ثمّ يؤكِّد على أنّ مقاصد الشارع مداومة العمل على الطاعات، فمبدأ المداومة هو مبدأٌ صحيح مُقَرّ([[126]](#endnote-124)).

ويفصِّل الشاطبي كثيراً في عموميّة الشريعة وخصوصيّات النبيّ ومشتركاته مع الأمّة، ثمّ يخوض في مسألة الكرامات والخوارق والمعايير غير العادية، ثمّ الحديث عن العوائد بالتفصيل.

ويختم الشاطبي هذه المرحلة بالحديث عن فقه المعنى في العادات والعبادات، فيثبت أنّ العبادات يقع الأصل فيها أنّها غير مفهومة المعنى، بخلاف العادات. ويستدلّ في الموردين معاً بالاستقراء وبتتبُّع لسان الشارع الذي يعلِّل كثيراً في العاديات وغير ذلك، دون أن يرفض الشاطبي أنّ الكثير من العباديات مفهومة المعنى أيضاً([[127]](#endnote-125)).

بهذا يُنهي الشاطبي القسم الأوّل من بحث المقاصد، والمخصَّص لمقاصد الشارع، لينتقل للقسم الثاني، المخصَّص لمقاصد المكلَّف.

### مقاصد المكلَّف، الجناح الثاني لنظريّة المقاصد عند الشاطبي

يفتتح الشاطبي حديثه عن مبدأ النيّة، وأهمّيتها ودَوْرها في العمل، متحدِّثاً عن موارد عدم إمكان حضور النيّة، كالإكراه. ثم يؤكِّد أنّ من الضروري تطابق قصد المكلَّف مع قصد الشريعة، بمعنى عدم قصد المكلَّف لأمرٍ ينتهي إلى كونه في الواقع غير مقبول شرعاً، بل ممنوع. وهو يفصّل في قصد المكلَّف مخالفة الشريعة، وفي حالة تحقّق المخالفة ولو لم يقصد ذلك، خائضاً هنا في قضيّة البِدْعة، وحالة معذوريّة الجاهل، وقضايا قريبة من بحثَيْ الانقياد والتجرّي وأمثالهما([[128]](#endnote-126)).

ويفصِّل الشاطبي في مسألة بناء الشريعة على سدّ الذرائع، ثم يؤكِّد على التفصيل بين حقوق الله التي لا تسقط وحقوق الإنسان نفسه؛ ليتّخذ موقفاً من قضيّة الحِيَل، فيرفضها في الجملة، لا بالجملة([[129]](#endnote-127)).

**لكنّ الشاطبيّ يفتح بحثاً مهمّاً على المستوى المقاصدي، وهو توافق الفعل في صورته مع الشريعة، غير أنّه في روحه خالٍ من المصلحة التي جُعل الحكم لأجلها. وهو بهذا يُسْعف موقفه الرافض للتحايل،** ويعتبر أنّ التحايل في آخر الحَوْل على الزكاة، عبر الهبة والاسترداد في بداية الحَوْل الثاني، هو نقضٌ لمصلحة الزكاة، وهو تفريغٌ للهبة التي وضعها الشارع للرِّفْق والإحسان ومحاربة البخل... تفريغها من ضمونها. وهذه هي فلسفة موقفه الرافض للحِيَل الشرعية، فكلُّ حيلةٍ تفضي لنقض المعنى وإنتاج مخالفه هي مرفوضةٌ، وكلّ حيلة لا توقع في شيءٍ من ذلك لا بأس بها، وبهذا يتَّخذ الشاطبي موقفاً من الحِيَل، عبر إحالتها لفكرة المقاصد والمعاني([[130]](#endnote-128)).

وبهذا ينتهي الشاطبي من بحث القسم الثالث المخصَّص لمقاصد الشريعة، لينتقل إلى القسم الرابع المخصَّص لحصر الأدلّة.

### الشاطبي والأدلّة الشرعيّة والحُجَج، المقاربات الكلّية

يحدّد الشاطبي الأدلّة الشرعيّة وفقاً لما هو السائد في الاجتهاد السنّي، وهي: الكتاب والسنّة والإجماع والقياس (الرأي)، ويشتغل بدراستها بشكلٍ مطوّل جدّاً؛ فيدرسها دراسةً إجماليّة في البداية، ثمّ لمّا يخوض في كلّ واحدٍ منها بالتفصيل يتجاهل الإجماع والقياس، ويركّز على الكتاب والسنّة؛ معلّلاً ذلك بأنّهما الأصل، وبأنّ الأصوليّين كفَوْه مؤونة البحث في الأخيرين([[131]](#endnote-129))، رغم أنّ ثنايا بحوثه تتعرَّض لقضايا تتّصل بالإجماع والقياس هنا وهناك بنحو الإشارة أو ما هو أكثر أحياناً.

وبهذا يقسّم الشاطبي البحثَ في الأدلّة إلى: قسمٍ كلّي عامّ؛ وقسمٍ تفصيلي. وفي الكلّيات يتحدَّث كثيراً عن القضايا المتّصلة بمباحث الألفاظ، كالعموم والبيان وغير ذلك.

### العلاقة بين المقاصد والأدلّة الأربعة

وشروعاً في الدراسة الكلّية للأدلّة يحدِّد الشاطبي العلاقة بين المقاصد والأدلّة الأربعة، حيث يعتبر أنّ المقاصد الكلّية العامّة هي أصول الشريعة بالاستقراء، ومن ثمّ فكلّ الأدلّة الأربعة لا بُدَّ أن تُفْهَم في سياق الكلّيات المقاصديّة، لا بشكلٍ منفصل عنها؛ لأنّه ما من جزئيّ في الشريعة إلاّ وهو راجعٌ أو آيِلٌ إلى تلك الكلّيات المقاصديّة العامّة، فلا يمكن الإعراض عن الكلّي في الجزئي، كما لا يمكن الإعراض عن الجزئي المتضمّن داخل الكلّية.

**وينتبه الشاطبي في تأمُّلاته لشبكة العلاقة بين الكلّي والجزئي،** فهو يعتبر أنّ الكلّيات المقاصديّة لما كانت ناتجةً عن الاستقراء عنى ذلك أنّ معرفة الكلّي متفرّعةٌ عن الجزئيات، فهو يصعد من الجزئيّات الفقهيّة نحو تكوين الكلّيات المقاصديّة، فإذا ثبت بالاستقراء تحقُّق الكلّيات لزم اعتبار الكلّي كامناً في كلّ الجزئيّات؛ لأنّ المفروض أنّ قوام كلّ جزئي هو بالكلّي.

**ولكنّ السؤال الأبرز هو أنّه إذا كانت الكلّيات إنّما جاءت عبر استقراء الجزئيّات فما قيمة الكلّيات في البحث الفقهي والاشتغال بالأدلّة الشرعيّة؟**

إنّ الشاطبي ينبِّه هنا إلى أنّه بعد تبلور القاعدة الكلّية من التقرّي يأتي دَوْر النصوص التي تظهر هنا وهناك وتبدو مخالفةً للمقاصد الكلّية. وهنا تكمن قيمة القاعدة الكلّية في أنّ لديها القدرة على الحكم على هذه الحالة بطريقةٍ توفيقيّة، بحيث يؤخذ بهذا الجزئيّ في حال توالمه مع الكلّي، لا مطلقاً. وهنا في الحقيقة مقتل النظريّة التي طرحها الشاطبي. وهو بالفعل قد انتبه إلى هذا الأمر حين وجّه لنفسه إشكالاً: إذا كان الجزئيّ بما هو جزئيٌّ مطلوباً، وكانت الكلّية ساريةً في الجزئيّ، وكانت لا تُعْلَم الكلّيةُ إلاّ من استقراء الجزئيّات، والمفروض أنّ الاستقراء حتّى يؤكّد الكلّية لا بُدَّ أن ينتهي من مرحلة التثبُّت من وجود الكلّية في كلّ الجزئيّات، وهذا يعني أنّ تكوُّن القاعدة متفرِّعٌ على عدم وجود جزئيّاتٍ مخالفة لها، فكيف يفرض وجود جزئيٍّ مخالف ثمّ يُراد موالمته مع الكلّي عبر تطبيق نظريّة المقاصد، مع القول في الوقت عينه بأنّ الجزئيّ بما هو جزئيّ مطلوبٌ، وأنّ الشريعة قد يظهر منها ما لا يوافق الكلّي، لكنّه في الحقيقة يوافقه، والعقل لا يُدرك؟! أليست هذه سلسلة من المتناقضات؟!

**يحاول الشاطبي حلّ هذه المعضلة بالقول** بأنّ جميع الجزئيّات تحتوي على المقاصد الكلّية، ومن ثمّ فالمقاصد محكومةٌ لحركةٍ صعوديّة من الأسفل إلى الأعلى، لكنّ دَوْر الكلّيات المقاصديّة يكون عندما تتصادم مطلقات أو عمومات جزئيٍّ ما مع المقاصد الكلّية، فإنّها تقوم بتعديلها([[132]](#endnote-130)).

ومعنى ذلك ـ في تقديري وتحليلي لكلام الشاطبي ـ أنّه يفرض وجود الكلّيات بالاستقراء في جميع موارد الجزئيّات، لكنّه يجعل العلاقة بين سعة الحكم الذي في الجزئيّ والدليل الخاصّ وبين الكلّية المقاصديّة. فمثلاً: نحن نقول بأنّ الزكاة تضمَّنت مقصدَ رعاية مصالح الفقراء، وهذا مؤكَّدٌ في الزكاة من حيث المبدأ، لكنّ إطلاق شروط الزكاة في الأعيان التسعة يوجب اليوم زوال الزكاة عمليّاً بما يناقض مصالح الفقراء، فهنا تتدخَّل الكلّيات المقاصديّة لفرض تعديلٍ، رغم أنّ الكلّية المقاصدية ثبتت بالتقرّي الذي مرّ في حدّ نفسه بالزكاة من قَبْلُ؛ لكي يُثبت الكلّية. فرحلة الذهاب تأخذ بالجزئيّ في أصل وجوده ليتضمّن الكلّي، ولكنّ رحلة العودة تكمن في ضبط حكم الجزئيّ بحالات وجود الكلّي فيه، وأيُّ تحوّلٍ زمكاني أو غيره يطرأ فإنّ الناظم هو الكلّيات المقاصديّة أو روح الحكم الكامنة فيه بالضرورة.

**وتشبه طريقة الشاطبي هنا طريقة محمد باقر الصدر لاحقاً،** في الانطلاق من الطابق السفلي للفقه نحو تشكيل فقه النظريّة والنُّظُم. لكنّ الحلول التي وضعها الشاطبي لم يطرحها الصدر؛ والعكس صحيحٌ. تماماً على خلاف محاولة الشيخ شمس الدين، الذي انطلق في تحصيل الكلّيات من نصوصٍ لها سلطة عليا تحكم على الجزئيّات، وهو الأمر الذي سبق أن لاحَظْنا أنّ الشاطبي لم يكن ليتقبّله؛ لأنّ النصوص مهما كان حالها تبقى ظنّيةً سنداً أو دلالةً، وأصول الشريعة لا بُدَّ أن تكون يقينيّةً عنده.

لكنّ الشاطبي كان ألمح من قَبْلُ وبَعْدُ([[133]](#endnote-131)) ـ كما ذكرنا سابقاً ـ إلى طريقة حلٍّ آخر، رُبَما تكون قابلةً للتفعيل هنا، وهي أنّ الرحلة الاستقرائيّة عندما تمرّ بعددٍ هائل من الجزئيّات تؤدّي إلى تولُّد اليقين بالنتيجة، فليس من الضروري لتولُّد اليقين بالكلّية الاستقرائيّة استقراء جميع الجزئيّات، بل يكفي استقراء الكثير جدّاً منها في مختلف الأبواب، بحيث تولد الكلّية، وعقب ذلك نجعلها حاكمةً على الجزئيّات ما لم تتضافر الجزئيّات المعاكِسة حتّى تهدم اليقين بالكلّية. ورُبَما لا يريد الشاطبي شكلاً من أشكال اليقين هذا، بل يريد يقيناً ناشئاً من استقراءٍ كامل، لا ناقص.

### بين الظنّي والقطعي ورجوع الظنّ إلى القطع بمعنىً جديد

يطرح الشاطبي مسألة الدليل الظنّي والقطعي على الحكم الشرعي، ولا يخوض في قضية حجّية القطع، بل يراها واضحةً، كما لا تهمّه كثيراً الفكرة التي تقول بأنّ الظنّي لا بُدَّ أن يكون راجعاً إلى القطعي بمعنى قيام الدليل القطعي على حجّيته، فإنّ هذا ما يعتبره متداولاً بين الأصوليين ومعروفاً. إنّما يحاول الشاطبي أن يضيف أمراً آخر، وهو أنّ الأدلّة الظنّية معلومة الحجّية، إذا قامت على إثبات شيءٍ، لكنّ ذلك الشيء لم يكن له ما يوافقه من أمرٍ قطعيّ، ولو عامّ، فهل يكون حجّةً أو لا؟

إنّ الشاطبي هنا لم يَعُدْ يفكِّر بحجّية الدليل من حيث رجوع دليله إلى القطع، بل يفكّر بحجّية الظنّ الناتج عن إعمال الدليل الظنّي الحجّة من حيث كونه موافقاً لأصلٍ قطعيّ أو لا؟ فلو فرضنا أنّ خبر الواحد الحجّة دلّ على حكمٍ مخالف لأمرٍ مقطوع في الكتاب لزم طرحه، بل لو دلّ على حكمٍ ليس هناك ولو قاعدةٌ عامّة أو مؤشّرٌ كلّي على وفقه لكان الأمر كذلك، وبهذا تطرح الأحكام الغريبة غير المتّسقة مع الفضاء الكلّي، ولو لم تعارضه. وهذه نتيجةٌ مهمّة للتفكير المقاصدي والنُّظُمي معاً.

هنا يثير الشاطبي أنّ حجّية الدليل الظنّي قد لا تكون مشروطةً فقط بقيام الدليل القطعيّ على الحجّية، بل يلزم في ناتج الأدلّة الظنّية أن يكون على وفق كلّ واحدٍ منها ما يجعله منسجماً مع قاعدةٍ أو كلّية شرعية، أو بتعبيرٍ آخر: منسجماً مع المزاج الشرعي العامّ([[134]](#endnote-132)).

إنّ الشاطبي وإنْ لم يظهر منه موقفٌ حاسم في هذه القضية، لكنّ إثارتها تفتح الباب على التعامل مع الحُجَج الظنّية في الشرع بطريقةٍ مختلفة.

### مرجعيّة القرآن وقواعد العلاقة بين الفقه المكّي والمدني

بعد تقريره أنّ الشريعة لا يُعقل أن تخالف العقول، ودفاعه عن ذلك([[135]](#endnote-133))، يجهد الشاطبي في تكريس مرجعيّة القرآن، فيعتبر أنّ الأدلّة منها ما هو نقليٌّ، كالكتاب والسنّة، ويلحق بهما الإجماع؛ ومنها ما هو عقليٌّ، كالقياس والاستدلال، ويلحق بهما الاستحسان والمصالح المرسلة. وحيث إنّ القسم الثاني راجعٌ في اعتباره للقسم الأوّل؛ إذ بدون أدلّة النقل لا تثبت الأدلّة العقليّة بهذا المعنى، لهذا كان الأصل في الأدلّة هو النقل. وحيث إنّ دليل حجّية السنّة راجعٌ إلى الكتاب فالمرجع في جميع الأدلّة هو الكتاب الكريم، الذي يدلّ تارةً على الأحكام الجزئيّة؛ وأخرى على القواعد والمرجعيّات القانونية الأخرى([[136]](#endnote-134)).

**ويقرِّر الشاطبي قاعدةً مهمّة جدّاً، وهي أنّ كلّ عنوان أُخذ في النصوص القرآنية مطلقاً، غير مقيَّدٍ ولا مشروح أو مشروط بضوابط، فهذا معناه أنّ فهمه وتعيينه بنظر المكلَّف،** مثل: العدل والإحسان والعفو والصبر والظلم والفحشاء والمنكر وغير ذلك؛ بينما ما يؤخذ مقيّداً أو له ضوابط فهو راجعٌ لنظر المولى، مثل: العبادات في الغالب.

**واللطيف أنّ الشاطبي يميِّز بين فقه مكّة والمدينة؛** فالفقه المكّي هو فقهٌ من النوع الأوّل؛ بينما الفقه المدني هو فقهٌ من النوع الثاني عنده في الغالب طبعاً. ويعتبر الشاطبي أنّ كلّ عامّ مدنيّ يرجع ليكون جزئيّاً مكّياً. ويخوض محاولةً في هذا الصدد، فالجهاد يرجع للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهكذا. ولهذا قلّ النسخ في المكّيات، وكثر في المدنيّات نسبيّاً، وانعدم في الكلّيات الاستقرائيّة، مع توضيحه أنّ مفهوم النسخ عند القدماء أعمّ من التخصيص والتقييد والنسخ بالاصطلاح المتأخِّر([[137]](#endnote-135)).

وهذه محاولةٌ تُعَدّ من أوائل المحاولات في تاريخ المسلمين التي ترصد المقارنات بين الفقه المكّي والفقه المدني، والتي أخذ بها بعض الباحثين اليوم لافتراض أنّ المرجعيّة الفقهيّة ليست سوى نصوص الفقه المكّي، وأنّ الفقه المدني هو فقهٌ تاريخيّ زمكاني.

هذا، ويبدي الشاطبي تحفُّظاً على الأدلّة التي تُعَدّ قليلة المرجعيّة عند السَّلَف أو منعدمة، وخوضاً في إشكاليّة البِدْعة والمصالح المرسلة([[138]](#endnote-136))، وهو تفكيرٌ تقليديّ عنده.

ويخوض الشاطبي في عوارض الأدلّة، ويفصِّل في التشابه والإحكام والتأويل، وفي وضع اليقين والمعطيات بحَسَب النصوص. كما يخوض في النسخ، ثمّ في الأوامر والنواهي، وما تتضمَّنه من مباحث حول الإطلاق والتقييد، وأشكال الدلالة في الأوامر والنواهي، والتفصيل في مباحث العامّ والخاصّ، والمخصِّصات المنفصلة والمتصلة وغير ذلك، ثمّ البحث في البيان والإجمال وتفاصيلهما، والعلاقة البيانية بين الفعل والقول، والعلاقة بين المندوبات والواجبات والمباحات والمكروهات ودلالات الفعل فيها، ويتكلَّم عن بيان النبيّ وبيان الصحابة وغير ذلك.

**وأخصّ بالإشارة فكرةً طرحها الشاطبي، وهي أنّ الشريعة مبنيّةٌ على العادات التي تقوم على الحالة الغالبة، وليس على الكلّية المطلقة.** فعلامات البلوغ تدلّ على البلوغ، وغالباً ما تعطي نضوج العقل، لا دائماً، وعلى هذا مسار الأحكام الشرعيّة([[139]](#endnote-137)). كما أسلِّط الضوء على أنّ العموم عند الشاطبي ليس مستفاداً من اللفظ وضعاً واستعمالاً فقط، بل يستفاد أيضاً من الاستقراء([[140]](#endnote-138)).

كما أتوقَّف عند فكرة يطرحها الشاطبي، وهي أنّ السلوك والقول يجب أن يكونا بحيث تتميَّز في وَعْي الناس في مقام التبيين الواجباتُ عن المندوبات، والمحرّمات عن المكروهات، والكلّ عن المباحات، فلا يكون التبيين والعمل بحيث تختلط الأمور على الناس. وهذا جارٍ في الأنبياء والعلماء معاً عنده، بل عامّة المؤمنين. وهذه قضيّةٌ أعتقد بأنّها تتصل بحساسيّة الشاطبي من قضيّة البِدْعة، بحيث تظهر المندوبات كأنّها واجباتٌ، وهكذا، معرِّضاً بسلوك بعض الصوفيّة الذي يحوّل المندوبات إلى ما يبدو أقوى من الواجبات([[141]](#endnote-139)).

### مرجعيّة القرآن وحجّية السنّة وقواعد الفهم عند الشاطبي

بعد البحث في كلّيات الأدلّة يشرع الشاطبي بالحديث عن القرآن الكريم، فيؤسِّس لكونه الأصل في معرفة المقاصد، ويُستعان لفهمه بالسنّة المبيِّنة له، ويؤكِّد على مرجعيّة اللغة، وأنّ عنصر إعجاز القرآن في كونه فوق مستوى البشر وفي الوقت عينه يتكلَّم بلغتهم. لكنّ الشاطبي سرعان ما يؤسِّس ضرورة فهم سياقات النزول القرآني، معتبراً أنّ نظام اللغة قائمٌ على موضوع السياق المحيط خارج اللفظ نفسه. لهذا يعلن بكلّ وضوحٍ أنّ فهم القرآن بحاجةٍ لدراسة حال المخاطَب والمتكلِّم والظرف، بل من عُمْدة وسائل الفهم السياقي عنده معرفة أحوال العرب عصر التنزيل وعاداتهم وأعرافهم ونَمَط عيشهم؛ إذ من دون ذلك سوف يقع المفسِّر في إشكاليّاتٍ كبيرة في الفهم. ويلحق ـ الشاطبي ـ السنّة بهذه القاعدة، ويورد شواهد وأمثلة على ذلك من الكتاب والسنّة.

بَيْدَ أنّ الشاطبي في تأكيده على هذه الأدوات التفسيريّة يرفض بعض الأدوات الأخرى، مثل: علوم الهيئة والفلسفة، بل يلوح من كلامه أنّ عدم الفلسفة شرطٌ في معرفة القرآن. ومن هنا يرفض الشاطبي وجود ظاهرٍ وباطن في القرآن بغير معنى أنّ الظاهر هو اللفظ والباطن هو المراد، مؤكِّداً أنّ فنون البلاغة أصلٌ مهمّ للغاية، ودلالات اللغة أساسٌ متين جدّاً لفهم مراد القرآن وباطنه، بل عنده كلُّ تفسيرٍ للنصوص لا يجري على علوم العربية فليس بشيءٍ([[142]](#endnote-140)).

**ويتكلّم الشاطبي عن قدرة القرآن على استيعاب الشريعة. وهو أمرٌ شديد الخطورة، ويتّصل بحجّية السنّة المؤسّسة أو المستقلّة.** ويتوسّع فيه الشاطبي كثيراً، وكلماته تحتمل احتمالين: إمّا أنّ القرآن فيه كلّ الشريعة، وليس في السنّة أيّ تأسيس، بل هي مجرّد تبيين، ومن ثمّ فلا حجّية للسنّة المؤسّسة؛ وإمّا أنّ القرآن شاملٌ، والسنّة مبيّنةٌ، وما بدا لنا من تأسيسٍ فهو ليس سوى بيانٍ لما في القرآن لم نفقهه نحن. لكنّ عباراته تبدو واضحة في أنّ القرآن يحوي الكلّيات، والسنّة لها حضور، لهذا يرفض الأخذ بالقرآن فقط، وترك السنّة، وكأنّه يعتبر أنّه ما من تفصيل في السنّة إلاّ ويرجع لأصلٍ في الكتاب، عدا القضايا المتعلِّقة بما هو خارج الأمور الشرعيّة؛ فهي أحياناً قد لا تكون في الكتاب وتكون في السنّة، وخاصّةً بعض الإخبارات عن الماضي والمستقبل([[143]](#endnote-141)). وقد سبق أن بحثنا في مسألة السنّة النبويّة المستقلّة واحتماليّات موقف الشاطبي وغيره منها، وذلك في كتابنا: «حجّية السنّة»، فراجِعْ([[144]](#endnote-142)).

هذا، ويخوض الشاطبي في بحوثٍ متعدِّدة في الموضوع القرآني، يمكن للقارئ مراجعتها؛ حتّى لا نطيل.

وعندما يدخل الشاطبي مسألة السنّة يشرع بتحليل معنى السنّة وإطلاقاتها. وفي أوّل الموضوعات المهمّة التي يثيرها يتكلَّم عن تأخُّر السنّة عن الكتاب، وتقدُّم الكتاب على السنّة. وهو بهذا يخالف تيّاراً واسعاً في الأمّة في موضوع حاكميّة السنّة على القرآن. ويستند الشاطبي إلى قطعيّة الكتاب وظنّية السنّة وغير ذلك من الأدلّة، ويرى أنّ دَوْر السنّة هو التفسير، لا القضاء على القرآن. فلو رجع شخصٌ لمفسِّرٍ ففهم من خلاله القرآن فهل نقول: هو يعمل بقول المفسِّر أو نقول: هو يعمل بالقرآن؟! بهذه الآلية يبدو الشاطبي يستهدف من السنّة التوضيح، وليس الحكم على القرآن بالسنّة. لكنّ نظريّته تظلّ تحتمل بعض الغموض والاحتمالات، وقد بحثنا هذا الموضوع في محلّه أيضاً([[145]](#endnote-143)).

ويفصِّل الشاطبي في أنواع السنّة الثلاثة: القول؛ والفعل؛ والتقرير، ثمّ يؤكِّد حجّية سنّة الصحابة بالأدلّة([[146]](#endnote-144)).

### حول الاجتهاد والفتوى والتقليد في الرؤية الشاطبيّة

يشرع الشاطبي في القسم الخامس والأخير من كتاب الموافقات بالحديث عن الاجتهاد، فيتحدَّث عن المجتهد من جهة الاجتهاد، وعن الفتوى، وعن التقليد. ففي الاجتهاد يتحدَّث عن أنواعه، وطرائق التعامل مع المناط، من التخريج والتنقيح والتحقيق وغير ذلك، وعن مَدَيات الحاجة إليه.

**والمهمّ هنا هو أنّ الشاطبي يشرط تحقُّق ملكة الاجتهاد بفهم مقاصد الشريعة،** ويعتبر أنّ العالم الذي لا يفهم مقاصد الشريعة أو لا يفهم قواعد الفهم والاستنباط عبر المقاصد فليس بمجتهدٍ([[147]](#endnote-145)). وبهذا يُقْحِم الشاطبي فكرة المقاصد في أصل وصف الاجتهاد، ومن ثَمَّ فالفقهاء الذين لا يعرفون المقاصد، ولا يفقهون هذا المجال، ليسوا بمجتهدين عنده.

لكنّ الشاطبي لا يرى أنّ كل ّمقدّمات الاجتهاد يلزم أن يكون الفقيه مجتهداً فيها، وإلاّ ما تحقَّقنا من مجتهدٍ قطّ، إلاّ نادراً. لكنْ هناك علومٌ تمثِّل مكوّنات الاجتهاد لا مقدّماته، وهي عند الشاطبي مثل: علوم العربية بفروعها، حيث يرى ضرورة الاجتهاد في اللغة. وهو بهذا يختلف مع جمهور الأصوليّين في موقفهم من مستويات الحاجة للغة العربيّة في المجتهد. وهنا تظهر خبرويّة الشاطبيّ وتحيُّزه ـ بالمعنى غير السلبيّ للكلمة ـ إلى علوم اللغة، كما ألمحنا سابقاً. بَيْدَ أنّ الشاطبي لا يقصد من التخصُّص في علوم العربيّة البُعْدَ النظريّ، بل يقيِّد ذلك بأن يجتهد في العربيّة بحيث تُصبح العربيّةُ فهماً للخطاب العربي بالنسبة إليه على غير تكلُّفٍ، بل هو يعيش فهمها الحقيقيّ بالسليقة([[148]](#endnote-146)).

والشاطبي ممَّنْ لا يُجيز الأخذ بقول أحد المجتهدين تخييراً، بل يرى ضرورة إعمال الترجيحات، فيشترط الأعلميّة، رافضاً سياسة تتبُّع الرُّخَص، والإفتاء لكلّ واحدٍ بغير ما يُفتي به للآخر بناءً على تنوُّع الاجتهادات القائمة، الأمر الذي يراه قد شاع في زمانه، كما قلنا سابقاً، معتبراً أنّ مجرَّد الخلاف لا يجرّنا إلى إشاعة الإباحة والرُّخَص، تحت شعار الإباحة والرُّخَص، حيث يوجد خلافٌ بين العلماء، وأنّ اعتماد رُخَص المذاهب هو اتّباعٌ للشهوات والهَوَى([[149]](#endnote-147)).

ومن الواضح أنّ الشاطبي يعاني من مشكلةٍ كبيرة في زمانه، وهو يتكلَّم عن هذا الموضوع بالكثير من التفصيل، والذي يبدو أنّ حركةً قويّة ذهبت نحو التحرُّر من الانضباط الفقهيّ نحو الأخذ بالرُّخَص عند المذاهب الفقهيّة المتنوّعة.

**وعلى خطٍّ آخر، يفاجئنا الشاطبي بفكرةٍ مهمّة،** وهي أنّ الاجتهاد في النصوص يحتاج إلى العربيّة بلا نزاعٍ في ذلك، لكنّ الاجتهاد في المعاني والمقاصد لا يحتاج للعربيّة، بل يتسنّى لكلّ شخصٍ مهما كانت لغته، ولو نُقلت إليه التشريعات بالترجمة، بل العلم بالموضوعات والمصاديق (تحقيق المناط) لا يحتاج إلى العلم بالمقاصد، ولا إلى العلم بالعربيّة، بل يحتاج إلى معرفة الأمور المتّصلة بالموضوع، كالطبّ والهندسة وغير ذلك([[150]](#endnote-148))، فهي أمورٌ عقلائيّة عقلية تحرَّرت من اللغة.

إنّ الشاطبي هنا يعتبر أنّ معرفة المقاصد تسمح للمفكِّر المُدْرِك لها بالحركة في إدارتها عقلانياً على أرض الواقع، وأنّ علاقة الفقيه بالنصوص تختلف عن علاقته بالمقاصد نفسها، بصرف النظر عن مرحلة استنطاق المقاصد من النصوص، وبهذا تنفصل شخصيّة المجتهد في المجالين؛ ففي حال غرقه في البحث مع الكتب والنصوص واللغة رُبَما يكون منقطعاً عن فهم المقاصد في حركة الحياة أو في التطبيقات؛ بينما هو في مكانٍ ومجال آخر يتحرّك مع المعاني، ويعقل المغزى، فيحرِّكه في التعامل مع الأمور بصرف النظر عن هذا النصّ هذه المرّة أو تلك، والفقيه الكامل هو الذي يدرك الاثنين معاً.

ويخوض الشاطبيّ مطوّلاً في مسألة الاجتهادات الشاذّة، ثمّ في مسألة الأنظار المبنيّة على غير الاجتهاد من مسالك أهل البِدَع وأمثالهم، ويرى من علائمها الزَّيْغ واتّباع الهَوَى والفُرْقة، لكنّه في الوقت عينه يرفض إخراج أهل البِدْعة من الإسلام([[151]](#endnote-149)).

وينظِّر الشاطبي لقاعدة مآلات الأفعال، ويستخرج منها الموقف من قانون سدّ الذرائع ومسألة الحِيَل الشرعيّة وغير ذلك([[152]](#endnote-150))، ويستأنف بحثاً في أسباب الاختلاف بين الفقهاء.

وعندما يصل إلى الحديث عن الإفتاء فإنّه يشرع بأنّ المفتي في الأمّة قائمٌ مقام النبيّ، مستدلاًّ بأحاديث من نوع: العلماء وَرَثة الأنبياء، مطلقاً عبارة أنّ المفتي نائبٌ عن النبيّ في تبليغ الأحكام([[153]](#endnote-151)). ويعتبر الشاطبي أنّ المفتي الحقيقي البالغ للذروة هو ذاك الوسطيّ الذي لا يذهب إفراطاً أو تفريطاً في فتاواه، فلا يضيِّق على الناس واسعاً فينفِّرهم، ولا يوسِّع ضيّقاً فيذهب بهم نحو أهوائهم ورُخَصهم، بل على المقلب الآخر يرى الشاطبي أنّ المقلِّد عليه أن يأخذ بالمذهب الذي يحمل سمة الاعتدال في الفتاوى بما يحقّق مقاصد التوسّط([[154]](#endnote-152)).

وهذه الفكرة عند الشاطبي راجعةٌ لفهمه المقاصديّ للشريعة، ومن ثمّ فالفقيه المقاصدي هو الذي تكون مفردات فقهه في زمانه متوسّطةً معتدلة، لا إفراط ولا تفريط فيها.

هذا، ويختم الشاطبي كتابَه ببحث التعارض والتراجيح، وقواعد الجمع والتوفيق بين النصوص والأدلّة، ثمّ بحث السؤال والجواب أو قواعد الجَدَل.

**كانت هذه خلاصة لأبرز النقاط التي أردْتُ انتقاءها من كتاب الموافقات؛ لأتمكّن من خلالها من وضع القارئ في صورة نظريّة المقاصد عند الشاطبي من جهةٍ، وفي المفاهيم والتصوّرات الذهنيّة الحاضنة أو الناظمة أو المتفرّعة على الفهم المقاصديّ عنده من جهةٍ ثانية.** وهناك الكثير من الأبحاث الأخرى التي طرحها الشاطبي في هذا الكتاب لم نتطرَّق إليها؛ خوف الإطالة، فيمكن مراجعتها.

### الشاطبي، مطالعةٌ إجمالية وتقويمٌ أوّلي

بعد هذا العرض لجملةٍ من أبرز ما قدّمه الشاطبي يمكننا التوقُّف عند نقاطٍ محدودة باختصارٍ شديد؛ لأنّ دراستنا ليست تاريخيّة هنا:

**1ـ** يمكن اعتبار الشاطبي أوّل مَنْ أفرد بالتنظير والتقعيد بحث المقاصد بطريقةٍ منهجيّة متوسّعة، وخصَّص قسماً من خمسة أقسام من كتابه لهذا الموضوع، وتحت هذا العنوان، وإنْ كانت جهود غيره قبله، وخاصّة العزّ بن عبدالسلام وابن القيِّم، لا يُستهان بها.

ورُبَما لأجل هذا اعتبر بعضهم ـ مثل: ابن عاشور ـ أنّ الشاطبي رُبَما يكون المدماك الأوّل في طريق تأسيس علم مقاصد الشريعة، وليس بحث المقاصد، نظراً لهذا الاستئناف بالتصنيف في هذا المجال.

**2ـ** ثمّة وجهتا نظر في مَدَيات إبداع الشاطبي وابتكاره:

**أـ** فوجهة نظرٍ لا تختلف في أنّ الرجل مُبْدِعٌ ومُبْتَكِرٌ في مجال المقاصديّات، وترفعه لأعلى المستويات، وأنّ مثل ما تقدَّم عند عرض أفكاره يؤكِّد هذا الأمر. وهذا ما يذهب إليه المشهور من الباحثين اليوم، ومن بينهم: الدكتور الريسوني، كما يظهر بمراجعة كتابه حول «نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي».

وقد كان الشيخ محمد رشيد رضا منتصراً بقوّةٍ لقيمة إبداعيّة الشاطبي، تلاه الطاهر بن عاشور، حيث اعتبروا أنّ الرجل قام بنهضةٍ قويّة لولا سوء الأوضاع في زمانه، حدّاً بلغ بابن عاشور للدعوة إلى تجاهل علم أصول الفقه لصالح المقاصد الشاطبيّة. إنّ القيمة المضافة بنظرهم تكمن في أنّ الشاطبي يريد تأسيس دراسات الشريعة على اليقين، وليس على الظنّ الذي أغرَقَنا به علم أصول الفقه.

**ب ـ** ووجهة نظرٍ أخرى لا ترى فيه إلاّ جامعاً منسِّقاً ومبوِّباً لمجموع أفكار مَنْ سبقه، فقيمته نقل البحوث المقاصديّة من مجال التبعثر إلى مجال التنسيق والتكامل، وليس في إبداع الأفكار. وهذا ما يراه بعض الباحثين، مثل: الدكتور سالم يفوت([[155]](#endnote-153)).

إنّ هذا الفريق يرى أنّ الشاطبي ليس إلاّ أحد رموز التعليل الفقهي، تماماً كالمعتزلة والماتريديّة والأحناف وغيرهم، أو أنّه رمزٌ في نظريّة الاستصلاح، لا أكثر، ومن ثمّ فليست هناك إضافةٌ كبيرة عنده.

**ويرى الباحث سالم يفوت أنّ الشاطبي لم يقُمْ بنقلةٍ إيبستمولوجيّة حقيقيّة، بل هو قام بجمع مُنْجَزات الغزالي وابن رشد وابن حزم وغيرهم،** معتمداً مسلك الأحناف الذي هو مسلكٌ استقرائيّ، في مقابل مسلك المتكلِّمين الذي أشبع فضولَ المعتزلة والشيعة والأشاعرة، فدفعهم لتأسيس نَسَقٍ استدلاليّ كلامي في الدراسات الشرعيّة، هو ما نعرفه اليوم باسم: علم أصول الفقه الإسلامي. فالشاطبي لم يؤسِّس نقلةً معرفيّة، بل اعتمد جماع مناهج معرفيّة كانت قائمةً، وقام بشيءٍ من التوفيق والتلفيق بينها، بالإضاءة على بعض دون بعضٍ؛ للخروج بمنهجه الذي طرحه.

وبهذا فقيمة الشاطبي في تأكيده على العلّة مقابل اللفظ، وليس في إبداعه منهجاً معرفيّاً في الدرس الفقهي.

**ولستُ هنا بصدد بحثٍ تاريخي تقويمي لأعمال الشاطبي،** وقد اختلفت في تقويمه الآراء والأفكار، لكنّ الذي يبدو لي أنّ الرجل كان مهندسَ نقلةٍ نوعيّة في موضوعٍ توجد أفكاره وبذوره من قَبْلُ. فأنا أوافق أنّه لم يقُمْ بنقلةٍ إيبستمولوجيّة كانت غريبةً عن زمانه تمام الغربة، لكنّه كان منسِّقاً ممتازاً ومُراكِماً ممدوحاً، وهو إبداعٌ يقفز بالنظريّة نحو التقدُّم، علماً أنّ الرجل أعاد الإضاءة على موضوعاتٍ مهمّة، وطرح أفكاراً جديدة وأبواباً جديدة، كما رأينا، وكرَّس المقاصد ـ وهذا مهمٌّ جدّاً ـ رؤيةً منفصلة تماماً عن بحث القياس، وليست حبيسةً له. لكنّ توصيفات المتحمِّسين للشاطبي تبدو مبالغاً بها. وقيمة الشاطبي في تقديري تكمن في الانتقال ببحث المقاصد من مستوىً إلى مستوىً آخر، وفي الذهنية التقعيديّة والتنظيميّة التي عنده، وفي بعض الإضافات التي قدَّمها، ممّا عرضنا بعضه سابقاً.

الهوامش

# حجّية الظهور

# متابعةٌ تاريخيّة في علم أصول الفقه الشيعي

ـ القسم الأول ـ

(المدارس الأصولية القديمة)

الشيخ مازن المطوري([[156]](#footnote-3)\*)

### مدخلٌ

تناول علماء أصول الفقه البحث في الأدلّة الشرعية (الكتاب والسنّة) من ثلاث جهات، تتمثَّل في: إثبات الصدور؛ وتحديد دلالته؛ وحجّية تلك الدلالة (حجّية الظهور). فالفقيه في مقام استنباط الأحكام الشرعية وسائر المواقف العملية يحتاج أوّلاً إلى إثبات صدور الدليل من الشارع، وإحراز ذلك إمّا وجداناً بوسائل توجب العلم واليقين؛ وإما بحجّةٍ شرعيّة (تعبُّداً)، ثمّ يحتاج إلى تحديد دلالات ذلك الدليل، فعلى أيّ شيءٍ يدلّ؟ هل يدلّ على الوجوب أو الحرمة أو الجزئية أو الشرطية أو المانعية أو الصحّة أو البطلان؟ وهل دلالته بالعموم أو الإطلاق أو بالمنطوق أو بالمفهوم؟ ثمّ يا ترى بعد تحديد تلك الدلالة هل يسوغ له الاعتماد على ذلك الفهم لمداليل الأدلّة التي استقاها بفهمه وفق قواعد اللغة وأحكام الدلالة؟ وهنا يكون الفقيه بحاجةٍ إلى قاعدةٍ كبرى تقرّر حجّيةَ تلك الدلالة، وتُعْرَف تلك الكبرى بـ (حجّية الظهور).

المراد من الظهور: الدلالة الراجحة بحَسَب ما يفهمه أبناء اللغة، أو هو الفهم الراجح لنصٍّ من النصوص، فيتّخذ سبيلاً في معرفة مراد المتكلِّم وصاحب الخطاب، وفق قوانين اللغة التي صدر الخطاب فيها.

وقد بذل علماء أصول الفقه عنايةً فائقة بالأبحاث المتعلّقة بالدلالة والظهور منذ الأيّام الأولى لولادة هذا العلم. ويمثِّل بحثنا الراهن متابعةً تاريخية لمسألة (حجّية الظهور) في أروقة علم أصول الفقه الشيعي؛ للوقوف على بداياتها الأولى، وملاحقة تطوّراتها وخطّها البياني في مختلف الحِقَب الزمانية، وملاحظة الإثارات والإشكاليات التي انبثقت في إطار هذه المسألة، وكانت محفِّزاً لتطوير البحث وتعميقه وولادة مسائل برأسها.

ولا تخفى أهمّية البحث في تاريخ العلوم وتاريخ كلّ مسألةٍ من المسائل؛ لأن معرفة تاريخ المسائل توقف الباحث على البدايات الأولى لطرح الأبحاث، وطريقة بحثها، وعلى سياق بحثها، وعلى عطاء وإسهام كلّ واحدٍ من الباحثين في تلك المسألة على طول خطّها الزماني. وهو يعطي بدَوْره لكلّ باحثٍ حقَّه الطبيعي دون بَخْسٍ أو مصادرة. كما يوفِّر الأرضية الصالحة في نسبة الآراء والإسهامات والإبداع إلى أصحابه الحقيقيين، بعيداً عن الادّعاءات، وبعيداً عن الطريقة الإرجاعية التي انتهجَتْها بعض الدراسات الحديثة في نسبة وإرجاع كلّ إبداع وتطوير من باحثٍ ما إلى التاريخ، دون التحقُّق الفعلي من طريقة العرض وطبيعة الاستدلال والبيان وجهة وحيثية البحث بين المنسوب إليه وبين صاحب الحقّ! ومن ثَمَّ يوقفنا بحث تاريخ المسائل على مقدار أخذ اللاحق من السابق، ومقدار النقص الذي تركه السابقون، والإضافة أعطاها اللاحقون لهم.

كما وتنبثق أهمّية دراسة تاريخ العلوم وتاريخ كلّ مسألة في إفادتها في الدراسات المقارنة؛ ضرورةَ أن تركن الدراسات المقارنة إلى مستويات طرح المسألة وآفاقها وفضاءاتها في الحِقَب المختلفة، والفضاءات المعرفية المتعدِّدة، حتّى يتمكّن الباحث من تشخيص أوجه التمايز والاتفاق في كلّ حقبةٍ من حِقَب بحثها، والوقوف على مقدار إبداع وتطوير كلّ جيلٍ أو كلّ باحثٍ.

ومن المؤسف أن كثيراً من الدراسات، ولا سيَّما دراسات علم أصول الفقه، والدراسات العقلية عامّةً، كالفلسفة والمنطق، لم يهتمّ الباحثون فيها بتتبُّع تاريخ مسائلها، ممّا أوجب اشتباهات وأخطاءً في نسبة الأقوال والآراء، فضلاً عن بَخْس الحقوق ومصادرة جهود الآخرين. مضافاً إلى أن الباحثين في مسألةٍ معينة قد يتّفقون في النتائج، ولكنهم يختلفون في المنطلقات وطبيعة الاستدلال وفضاء طرح البحث، وهذا لا يتمّ الوقوف عليه من دون دراسة تاريخ المسألة.

بناءً على ذلك جاء البحث الماثل بين أيدينا لملاحقة تاريخ مسألة حجّية الظهور (الفهم الراجح)؛ لمعرفة بداياتها، وملاحقة تطوّراتها وخطّها البياني العامّ صعوداً ونزولاً. كما يحاول في ثنايا ذلك إبراز الأصول العامّة للاتجاه الذي يؤمن به في حجّية الظهور. ولا يدّعي كاتب السطور الإحاطة والإلمام بكلّ جوانب المسألة من ناحيةٍ تاريخية، ولا الاستيعاب؛ إذ ثمّة موانع موضوعية وذاتية تحول دون ذلك، ولكنّه حاول ـ وحَسْبُه المحاولة ـ قدر الإمكان أن يستوعب الدراسات الأصولية الأساسية والمهمّة في الحواضر العلمية الشيعية منذ بدايات التصنيف في علم أصول الفقه وحتّى الحقبة المعاصرة.

### نقطة الانطلاق

ننطلق في متابعتنا التاريخية للبحث في حجّية الظهور من الشيخ المفيد (336 ـ 413هـ) في كتابه (التذكرة بأصول الفقه)؛ ذلك أن هذا الكتاب يمثِّل أقدم مصنَّف وصلنا في علم أصول الفقه الشيعي. فعلى الرغم من تأكيد بعض المؤلِّفين على وجود مصنَّفات في أصول الفقه الشيعي أسبق من عصر المفيد، غير أنها لم تصِلْ إلينا. وحتّى كتاب (التقريب في أصول الفقه)، الذي يُعَدّ من تصنيفات سلاّر الديلمي(463هـ)، تلميذ المفيد، هو الآخر لم يصِلْنا بدَوْره، بل إن نفس كتاب (التذكرة)، للمفيد، قد وصلنا مختصره الذي وضعه الشيخ أبو الفتح الكراكجي(449هـ)، وأدرجه في كتاب (كنز الفوائد)، ولم يصِلْنا الأصل الذي كتبه المفيد.

أضِفْ إلى ذلك كلّه أننا نمتلك وثيقةً تاريخية بين أيدينا تؤكِّد لنا أوّلية المفيد في التأليف بهذا المضمار على صعيد الحواضر العلمية الشيعية، وتتمثَّل تلك الوثيقة في نصٍّ للشيخ الطوسي (385 ـ 460هـ)، تلميذ المفيد، ذكره في مقدّمة كتاب العُدّة، حيث جاء فيه: «قد سألتُمْ ـ أيَّدكم الله ـ إملاء مختصرٍ في أصول الفقه، يحيط بجميع أبوابه على وجه الاختصار والإيجاز، على ما تقتضيه مذاهبنا وتوجبه أصولنا، فإن مَنْ صنّف في هذا الباب سلك كلُّ قومٍ منهم المسالك التي اقتضاها أصولهم، ولم يصنّف أحدٌ من أصحابنا في هذا المعنى إلاّ ما كتبه شيخنا أبو عبد الله& في المختصر الذي له في أصول الفقه، ولم يَستَقْصِه، وشذَّ عنه أشياء يُحتاج إلى استدراكها، وتحريرات غير ما حرّرها»([[157]](#endnote-154)).

إن هذه الوثيقة التاريخية القيِّمة التي خطَّتها أنامل الشيخ الطوسي، والتي تؤكِّد أوّلية أستاذه المفيد في التأليف على صعيد أصول الفقه، تمثِّل المبرِّر الذي نركن إليه في شروعنا في المتابعة التاريخية للبحث في حجّية الظهور انطلاقاً من الشيخ المفيد. إضافةً إلى أن الكتب والتأليفات في أصول الفقه التي نصّ أصحاب المعاجم والفهارس على أسبقيّتها على المفيد لم يصِلْنا شيءٌ منها.

من أقدم النصوص التي وصلتنا والمشيرة إلى حجّية الظهور هو ما ذكره الشيخ المفيد في كتابه (التذكرة بأصول الفقه)، فقد ذكر المفيد، في سياق حديثه عن الحقيقة والمجاز، حجّيةَ الظهور، ووجوب التعويل عليه في فهم الخطاب. ومن المستحسن نقل نصّ كلامه؛ إذ جاء فيه: «والحقائق والمجازات إنما هي في الألفاظ والعبارات، دون المعاني المطلوبات. والحقيقة من الكلام ما يطابق المعنى الموضوع له في أصل اللسان، والمجاز منه ما عبّر عن غير معناه في الأصل تشبيهاً واستعارة؛ لغرض من الأغراض، وعلى وجه الإيجاز والاختصار. ووصف الكلام بالظاهر وتعلق الحكم به إنما يقصد به إلى الحقيقة منه. والحكم بالاستعارة فيه إنما يُراد به المجاز. وكذلك القول في التأويل والباطن إنما يُقصد به إلى العبارة عن مجاز القول واستعارته حَسْب ما ذكرناه.

والحكم على الكلام بأنه حقيقةٌ أو مجاز لا يجوز إلاّ بدليلٍ يوجب اليقين، ولا يسلك فيه طريق الظنون. والعلم بذلك من وجهين: **أحدهما**: إجماع أهل اللسان؛ **والآخر**: الدليل المثمر للبيان. فأما إطلاق بعض أهل اللغة أو بعض أهل الإسلام ممَّنْ ليس بحجّةٍ في المقال والفعل فإنه لا يُعتَمَد في إثبات حقيقة الكلام. ومتى التبس اللفظ فلم يقُمْ دليلٌ على حقيقةٍ فيه أو مجازٍ وجب التوقُّف؛ لعدم البرهان»([[158]](#endnote-155)).

يشير الشيخ المفيد بقوله: «والحقائق والمجازات إنما هي في الألفاظ، دون المعاني» إلى النزاع المعروف بين علماء الأدب في تفسير المجاز؛ حيث ذهب المشهور منهم إلى القول: إن المجاز والاستعارة وما أشبه شأنٌ من شؤون اللفظ، فهي نقل لفظ من موضعه واستخدامه في آخر لأجل مناسبةٍ؛ بينما ذهب السكّاكي (555 ـ 626هـ) إلى أن المجاز من شؤون المعاني، دون الألفاظ، ويتمثّل في عملٍ ذهنيّ حيث يفترض الإنسان في ذهنه أن المشبّه (مثلاً) أحد مصاديق المشبّه به، فيعطي حدّ وماهية المشبّه به إلى المشبّه في الذهن، فيكون المشبّه مصداقاً ادّعائياً للمشبّه به([[159]](#endnote-156)).

وللمفيد نصٌّ آخر، ذكره عند الحديث عن معاني القرآن، حيث سجَّل قائلاً: «ومعاني القرآن على ضربين: ظاهر؛ وباطن. فالظاهر هو المطابق لخاصّ العبارة عنه تحقيقاً على عادات أهل اللسان، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾. فالعقلاء العارفون باللسان يفهمون من ظاهر هذا اللفظ المراد. والباطن هو ما خرج عن خاصّ العبارة وحقيقتها إلى وجوه الاتّساع، فيحتاج العاقل في معرفة المراد من ذلك إلى الأدلة الزائدة على ظاهر الألفاظ، كقوله سبحانه: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾»([[160]](#endnote-157)).

إنَّ هذين النصّين يعتبران من أقدم نصوص علم أصول الفقه الواصلة إلينا، والتي تعرّضت لمسألة حجّية الظهور. وقد قرّر المفيد فيهما أن الظاهر من الكلام هو المعنى الحقيقي، أي المعاني الموضوعة لها الألفاظ في اللغة، والتي ستعرف فيما بعد بـ(الدلالة الوضعية التصوُّرية)، وهو المعنى الذي تحمل عليه الألفاظ، ويكون حجّةً في فهم خطاب المتكلِّم. غير أن المفيد عاد ليقرّر أن الحكم على الكلام بالظهور، أي على كون المعنى حقيقياً، وليس مجازياً، يحتاج إلى دليلٍ يوجب اليقين، ولا يمكن الركون إلى الظنّ لتحديد الدلالة الظاهرة. والدليل الذي يوجب اليقين بالحقيقة أو المجاز، وفق ما أفاده الشيخ المفيد، أمران: **الأوّل**: إجماع أهل اللغة؛ **والآخر**: الدليل المُثْمِر للبيان.

لم يذكر لنا الشيخ المفيد وجهاً تعليلياً للأخذ بالظهور والتعويل عليه. وقد يكون مرجع ذلك وضوح المسألة وعدم وقوعها محلاًّ للخلاف وقتئذٍ. وهذا المعنى بالتحديد يمثِّل نقطةً مهمة تفيدنا في دراسة الإشكالية التي أثارها لاحقاً زعيم الأخباريين محمد أمين الأسترأبادي، القاضية بعدم حجّية الظهور القرآني؛ إذ ستبدو هذه الإشكالية دون تاريخٍ يعزّزها.

غير أن البحث إذا لم يقع في حجّية الظاهر فهو مهمٌّ في تحديد الظهور الحجّة وموضوعه. فمن المهمّ أن نلاحظ هنا أن نصوص المفيد تناولت البحث في حجّية الظهور بشكلٍ ابتدائي، مقتَضَب جدّاً، وغير واضح المعالم، وإنْ مثَّل البذرة لما سيتطوّر لاحقاً. فالظهور في نصوص المفيد هو الحقيقة دون المجاز، بمعنى أن حجّية الظهور والتعويل عليه تمثّل الأخذ بالدلالة التصوّرية الوضعية للكلام، أما كيف نعرف أن المعنى حقيقيّ وضعيّ؟ أكّد المفيد أن ذلك يكون بواسطة دليلين. وسوف نشهد في حقبةٍ لاحقة أن علماء الأصول يقرِّرون أن استكشاف المدلول الوضعي التصوُّري يكون عبر أصالة التطابق بين المداليل التصديقية الجدّية والتصوّرية، فهي الكاشفة عن إرادة المعاني الحقيقية التي وُضعت لها الألفاظ. فعند الاشتباه بين المعاني الحقيقية والمجازية (الاشتباه في معرفة المراد الجدّي للمتكلِّم، كما يعبِّرون) نستعين بقاعدة أصالة التطابق بين الدلالتين الجدّية والوضعية؛ للقول: إن الظاهر من الخطاب إرادة المعنى الحقيقي الموضوع له.

كما يُلاحَظ في نصوص المفيد عدم ذهابه صوب التمييز بين الظهور الذاتي والموضوعي، بل توقفنا القراءة الدقيقة المتأنِّية لهذه النصوص على ارتكاز حديث المفيد على الظهور الذاتي، دون الموضوعي، وعلى أساس ذلك قرَّر أننا بحاجةٍ إلى العلم بوجود الظهور، ولا يكفي مجرّد الاحتمال أو الظنّ، وهذا يناسب افتراض أن الظاهر من الكلام يقصد به الحقيقة من المعاني، دون المعاني المجازية. غير أن السؤال هنا: هل يناسب المعنى الذي قرَّره المفيد الحديثَ عن الظهور الذي هو حجّةٌ ويجب حمل الخطاب عليه؛ إذ لا شَكَّ في أن الظهور الحجّة هو الموضوعي، دون الذاتي، وهو ـ أي الموضوعي ـ يبقى ظاهرةً خاضعة للاحتمال؟

وبعبارةٍ ثانية: إن الظهور التصديقي الجدّي، وفق ما قرَّر المفيد، يتمثَّل في المعنى الحقيقي، دون المجازي، والتصديقي الجدّي بدَوْره لا يخالف التصوُّري الوضعي، غير أن السؤال المهمّ: هل تنحصر مقاصد المتكلِّم في الخطابات بالمعاني الحقيقية، دون المجازية؟ وهل يختصّ الظهور بالمعاني الحقيقية، دون المجازية، كذلك؟

لا تهدف دراستنا هذه إلى الإجابة عن تلكم الإشكالية، بقدر ما تهتمّ بالمتابعة التاريخية للبحث في حجّية الظهور في أروقة علم أصول الفقه الشيعي، وملاحقة تطوّراته وتكامله عبر العصور المختلفة لنموّ هذا العلم، وملاحظة مقدار ما أضافه كلّ عَلَمٍ من أعلام الأصول الشيعي، والفجوات التي بقيَتْ دون معالجة عبر مسيرة هذا البحث، الذي لا يمكن نكران نضوجه التاريخي وتطوّره، ولا سيَّما في مدرسة النجف الحديثة.

إذا ما انتقلنا إلى تلميذ المفيد المبرَّز، أعني السيد المرتضى عَلَم الهدى (355 ـ 436هـ)، فسوف نجد حضوراً مميّزاً لبحث حجّية الظهور، وبشكلٍ لافت وتأسيسي.

تعرّض السيد المرتضى في كتاب (الذريعة) للبحث في الحقيقة والمجاز، وبعد أن أعطى تعريفاً لكلّ واحدٍ منهما، عطف الكلام للحديث عن أحكام الحقيقة، فذكر وجوب الحمل على الظاهر، فقرَّر قائلاً: «ومن حكم الحقيقة وجوب حملها على ظاهرها، إلاّ بدليلٍ. والمجاز بالعكس من ذلك، بل يجب حمله على ما اقتضاه الدليل. والوجه في ثبوت هذا الحكم للحقيقة أن المواضعة قد جعلت ظاهرها للفائدة المخصوصة، فإذا خاطب الحكيم قوماً بلغتهم، وجرَّد كلامه عمّا يقتضي العدول عن ظاهره، فلا بُدَّ من أن يريد ما تقتضيه المواضعة في تلك اللغة التي استعملها»([[161]](#endnote-158)).

إن أهمّية نصّ السيد المرتضى في حجّية الظهور تكمن في تركيزه على الوجه التعليلي لوجوب الأخذ بظاهر الخطاب؛ ذلك أن كلّ لغةٍ من اللغات قد جرى أهلها في الوضع على إفادة معانٍ وقصود مخصوصة، اتّفقوا على أن تكون الألفاظ بظاهرها دالّةً عليها. وأهمّية هذا النصّ لا تكمن في ذكره للوجه التعليلي فحَسْب، وإنما تركيزه على عقلانية الأخذ بالظاهر من الخطاب؛ إذ الأخذ بالظاهر من الخطاب هو مقتضى المواضعة التي تمّت بين أهل اللسان، والفوائد المتوخّاة من المواضعة تحصل بالأخذ بما يظهر من الخطاب المنتمي إلى تلك اللغة. وهذا معناه أن خطابَ الحكيم في تلك اللغة إذا خلا من القيود والإضافات التي تدلّ على معانٍ جديدة زائدة عمّا هو مقتضى المواضعة والاتفاق بين أهل اللغة حجّةٌ في إفادة المعاني المتواضَع عليها، أي يجب الأخذ بظاهره والتعويل عليه حَسْبَ ما جرى عليه في استعمال أهل اللسان، ومن ثمّ يكون الإعراض عن ظاهر الخطاب، والقفز إلى استنباط دلالات ليس لها شواهد من نفس اللغة، يمثِّل انقلاباً على التواضع والاتفاق بين أهل اللغة.

ويُلاحَظ في نصّ المرتضى اتّفاقه مع أستاذه المفيد في أن الظهور والأخذ به من أحكام المعاني الحقيقية، دون المجازية.

ليس بعيداً عن هذه الأجواء تعرَّض الشيخ الطوسي، تلميذ المرتضى وزميله في التلمذة على الشيخ المفيد، في نصوص مقتضبة جدّاً لحجّية الظهور في كتابه الأساسي (العُدّة في أصول الفقه). في بحث حمل عنوان (ذكر الوجه الذي يجب أن يحمل عليه مراد الله بخطابه) أورد الطوسي نصّاً مرتبطاً ببحثنا، جاء فيه: «إذا ورد خطابٌ عن الله تعالى فلا يخلو من أن يكون محتملاً أو غير محتملٍ؛ فإنْ كان غير محتملٍ، بأن يكون خاصّاً أو عامّاً، وجب أن نحمله على ما يقتضيه ظاهره، إلا أن يدلّ على أنه أراد به غير ظاهره دليلٌ، فيحمل عليه. فإنْ دلّ دليلٌ على أنه أراد بالخاصّ غيره وجب حمله على ما دلّ عليه، وإذا دلّ على أنه لم يُرِدْ الخاصّ نظر فيه: فإنْ كان ذلك الخاصّ ممّا لا يتّسع إلاّ في وجهٍ واحد وجب أن يحمل على أنه مرادٌ به، وإلاّ أدّى ذلك إلى أن يكون ما أراد بالخطاب شيئاً أصلاً؛ وإنْ كان ممّا يتّسع به في وجوهٍ كثيرة وجب التوقُّف فيه، ولا يقطع على أنه أُريد به البعض؛ لعدم الدليل، ولا أنه أُريد به الجميع؛ لأنه لا دليل عليه أيضاً»([[162]](#endnote-159)).

على أساس علاقة اللفظ بالمعنى ودلالته عليه قسَّم الطوسي الخطاب إلى أقسام. والأصل في تلك الأقسام الحمل على الظاهر والعمل به، إلاّ أن يقوم دليل على إرادة الخلاف. فالأخذ بالظاهر والاحتجاج به هو الأصل في التعامل مع الخطابات، سواء كان الخطاب إلهيّاً أو نبويّاً، كما نصّ في موضعٍ آخر.

وفق هذا المعنى يتّضح أن مرجعية التعامل مع الخطاب القرآني، فضلاً عن الخطابات الأخرى، تتمثَّل ـ وفق الطوسي ـ في الأخذ بظاهر الخطاب، فالأخذ بظواهر الخطاب مطابقٌ للموازين الدلالية التي جرى عليها أهل اللسان، فهو المرجعية التي يحتكم إليها، ولا يصحّ العدول عنها إلاّ بمقدار ما يدلّ عليه الدليل.

إن المقارنة بين نصوص المفيد والمرتضى والطوسي في بحث الظهور توقفنا على تميُّزٍ لكلمات المرتضى، يتمثَّل في بيان النكتة والحيثية التعليلية للأخذ بالظهور، واتّخاذه مرجعية في فهم الخطاب واستكشاف مراد المتكلِّم. وهذه النكتة وإنْ جاءت مقتضبةً، وبشكلٍ أوّلي، إلاّ أنها مهمّةٌ في إفادتنا لتطوُّر خطى البحث في حجّية الظهور عند المرتضى، كما أن هذه البذرة في التعليل سوف تنمو وتتطوّر بشكلٍ لافت في ظلّ أتون الصراع الأخباري الأصولي بشأن حجّية ظواهر القرآن الكريم.

ومن جهةٍ ثانية إن هؤلاء الأعلام، وهم يمثِّلون أقدم حقبة في التأليف الأصولي الواصل إلينا، بتقريرهم حجّية الظهور وما يمثِّله من مرجعيةٍ في التعامل مع الخطاب القرآني، يرفضون ضمناً دعاوى تعمية الخطاب القرآني ورمزيّته التي تسلب هذا الخطاب المقدَّس موضوعيةَ الظهور، ومن ثمَّ عدم صحّة التعويل عليه؛ ذلك أن القرآن الكريم نزل بلسان قومٍ جَرَت المعاملة الدلالية بينهم على الأخذ بظهور الخطاب لاستكشاف أغراض المتكلِّم، والحكيم الذي يستهدف أغراضاً معيَّنة قد جرى على ذلك السياق الدلالي في اللسان العربي المبين، أعني اتّخاذ الظهور مرجعيةً في الفهم وإيصال مقاصده وأهدافه.

برحيل الشيخ الطوسي عن الحياة الدنيا توقَّفت عجلة البحث والنموّ في علم أصول الفقه قَرْناً من الزمان، القرن الذي يُعْرَف بـ (المقلِّدة)، حيث تركت المكانة البارزة للطوسي أثراً سلبياً في الحواضر العلمية، أسهم في انكفاء وتراجع البحث العلمي، والركون إلى مجاراة الطوسي وتقليده في أفكاره وآرائه، حتّى أن الشيخ حسن زين الدين (959 ـ 1011هـ) قد كتب في (المعالم)، ناقلاً عن والده الشهيد (911 ـ 966هـ): «إن أكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له؛ لكثرة اعتقادهم فيه، وحسن ظنّهم به»([[163]](#endnote-160)).

وهذه «الحقيقة، بالرغم من تأكيد جملةٍ من علمائنا لها، تدعو إلى التساؤل والاستغراب؛ لأن الحركة الثورية التي قام بها الشيخ في دنيا الفقه والأصول، والمنجزات العظيمة التي حقَّقها في هذه المجالات، كان من المفروض والمترقَّب أن تكون قوّةً دافعة للعلم، وأن تفتح لمَنْ يخلف الشيخ من العلماء آفاقاً رحيبة للإبداع والتجديد، ومواصلة السير في الطريق الذي بدأه الشيخ، فكيف لم تأخذ أفكار الشيخ وتجديداته مفعولها الطبيعي في الدفع والإغراء بمواصلة السير؟!»([[164]](#endnote-161)).

لا يعنينا هنا التعرُّض للأسباب التي أدَّتْ إلى انكفاء الحركة العلمية بعد الطوسي، وقد استعرضها السيد الشهيد الصدر في (المعالم الجديدة للأصول)، وإنما نريد التأكيد على أن عجلة البحث الأصولي توقَّفت بموت الشيخ الطوسي، وما خلَّفه في كتاب العُدّة، قَرْناً من الزمان، إلى أن قيَّض الله تعالى الشيخ ابن إدريس الحلّي (543 ـ 598هـ)، ليفتح باب نقد الطوسي، ويعيد الحركة والنشاط للبحث العلمي الفقهي والأصولي، فكان ذلك إيذاناً ببدء مرحلةٍ جديدة من مراحل البحث الأصولي في حاضرةٍ علمية جديدة متمثّلة بمدرسة الحلّة.

يمكننا، ونحن نكتب هذه السطور في خاتمة هذه الحقبة، أن نخرج بمجموعةٍ من النقاط ترتبط ببحث الظهور في تلك المرحلة الزمنية:

1ـ إن البحث في الظهور في تلك الحقبة كان ابتدائياً ومحدود المسائل.

2ـ أصل حجّية الظهور والتعويل عليه.

3ـ أصل الكلام الظاهر في الحقيقة.

4ـ موضوع الظهور المعاني الحقيقية (الدلالة الوضعية).

5ـ العمل بالظهور منسجمٌ مع غرض الوضع.

6ـ التعليل الوحيد على العمل بالظهور جاء في كلمات المرتضى.

### حجّية الظهور في مدرسة الحلّة

أسهمت خطوات ابن إدريس الحلّي النقدية في الخروج على آراء الشيخ الطوسي ومخالفتها، إلى جانب عوامل أخرى، بأن تدبّ الحياة والنشاط الفكري من جديدٍ في الحاضرة العلمية الشيعية في العراق، ولا سيَّما في مدينة الحلّة ـ مركز ابن إدريس ـ، التي نمَتْ فيها مدرسةٌ فكرية فعّالة، وبرز فيها إلى جانب ابن إدريس رجالُ فكرٍ مختلفون ومتعدّدون. وعلى الرغم من أن ابن إدريس لم يخلِّف لنا كتاباً في أصول الفقه، إلاّ أن معاصريه من رجال الفكر في الحلّة قد خلَّفوا مصنَّفاتٍ وآثاراً في علم أصول الفقه الشيعي، نحاول أن نستعرض من الواصل منها الموقف من حجّية الظهور:

1ـ من المحقِّقين الذين برزوا في مدرسة الحلّة، وألّفوا في علم الأصول، الشيخ نجم الدين جعفر الحلّي (602 ـ 676هـ)، الذي يُعَدّ من التلامذة غير المباشرين لابن إدريس، وهو مؤلِّف كتاب (شرايع الإسلام)، الذي أصبح بعد ذلك محوراً للبحث والتدريس في الحوزات العلمية.

من جملة ما خلَّفه المحقِّق الحلّي في الأصول كتابان: معارج الأصول؛ ونهج الوصول إلى علم الأصول. غير أنه لم يتعرَّض في المعارج للبحث في حجّية الظهور وتعريفه والوجه في التعويل عليه؛ ويبدو أن مرجع ذلك وضوح المسألة، أي مرجعية ظهور الخطاب. كما ويبدو من مجموع كلماته المتفرِّقة في سائر مواضيع علم الأصول تبنِّيه للاتجاه السائد في حجّية الظهور.

2ـ ليس بعيداً عن ذلك جاء العلاّمة الحسن بن يوسف الحلّي (648 ـ 726هـ)، تلميذ المحقِّق متقدّم الذكر، وهو الآخر تعرّض لبحث الظهور بشكلٍ مقتضب؛ ففي المبحث الثاني من كتاب مبادئ الوصول تعرَّض لتقسيم الألفاظ، فقال: «**الرابع**: اللفظ المفيد إنْ لم يحتمل غير ما فهم منه فهو النصّ؛ وإنْ احتمل: فإنْ تساويا فالمجمل؛ وإلاّ فالراجح ظاهرٌ، والمرجوح مؤوّلٌ»([[165]](#endnote-162)).

ومن الواضح جدّاً أن حكم الظهور هو العمل به والتعويل عليه وفهم مراد صاحب الخطاب اعتماداً عليه. والخطاب الظاهر وفق كلام العلاّمة الحلّي هو التعريف المدرسي المتداول، أي ذلك اللفظ الذي له أكثر من معنى، غير أن علاقته بأحد المعاني تختلف عن علاقته بالآخر، فيكون أحدها راجحاً، والآخر مرجوحاً.

ويلاحظ أن العلاّمة الحلّي لم يحدِّد لنا موضوع الظهور، فهل موضوع الظهور هو المعنى الحقيقي، كما جرى على ذلك المفيد والمرتضى والطوسي من قَبْلُ، أو يشمل المعاني المجازية ليتجاوز الدلالات الوضعية؟ فكلّ هذه الأبحاث المهمّة والمصيرية في فهم الخطاب لا نجد لها حضوراً عند العلاّمة الحلّي.

وجاء في كتاب (تهذيب الوصول إلى علم الأصول): «اللفظ المفيد إنْ لم يحتمل غير معناه فهو النصّ، وهو الراجح المانع من النقيض؛ وإنْ احتمل وكان راجحاً فهو الظاهر»([[166]](#endnote-163)). وذكر في بحث الاشتراك: «المراد بالذات من وضع الألفاظ إنما هو إعلام السامع بما في ضمير المتكلِّم، وقد تتبعه أمورٌ أخرى مرادة بالعَرَض. وإنما تحصل الغاية الذاتية عند اتّحاد الوضع، فإنه على تقدير تعدُّده تكون نسبة المعاني إلى اللفظ واحدة، فلا يتخصّص أحدها بالفهم، فتنتفي الغاية»([[167]](#endnote-164)).

وفي تعريف الخطاب قال: «الخطاب هو الكلام المقصود به الإفهام، فلا يقع من المتكلِّم الحكيم المخاطبة بالمهمل؛ لاشتماله على النقض»([[168]](#endnote-165)). وقال: «يمتنع أن يخاطب الله بشيءٍ ويريد خلاف ظاهره من دون البيان؛ وإلاّ لزم الإغراء بالجهل؛ ولأنه بالنسبة إلى غير ظاهره مهملٌ»([[169]](#endnote-166)).

وفي نصٍّ آخر كتب: «خطاب الله تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية إنْ وُجدَتْ، سواء وُجد غيرها من الحقائق أم لا. فإنْ انتفت الشرعية فالعُرْفية إنْ غلبت على اللغوية في الاستعمال؛ وإلاّ فهو مشتركٌ يفتقر في حمله على أحدهما إلى القرينة. وإنْ انتفت العُرْفية فاللغوية، وإنْ لم تكن فالمجاز. فإنْ تعدَّدَتْ العُرْفية حملت كلّ طائفة الخطاب على المتعارف عندها»([[170]](#endnote-167)).

وإضافة إلى إسهامات العلاّمة الحلّي في علم أصول الفقه أسهم آخرون من علماء ورجالات الفكر في الحلّة في حركة التأليف والتصنيف الأصولي، وقد كتبت مؤلَّفات من قبيل: منية اللبيب، لمحمد بن الأعرج الحسيني (681 ـ 754هـ)؛ وغاية البادي، لركن الدين الجرجاني (كان حيّاً حتّى سنة 720هـ)، تلميذ العلاّمة الحلّي؛ وغاية السؤول وشرح المبادئ وشرح تهذيب الأصول وشرح مبادئ الوصول، للفاضل المقداد السيوري(826هـ)؛ وغيرها. لكنّ هذه الكتب غير مطبوعةٍ، فلا يسعنا استكشاف رؤية أصحابها في مسألة حجّية الظهور.

أعقب ذلك مجيء الشيخ حسن زين الدين العاملي (959 ـ 1011هـ)، نجل الشهيد الثاني، وألّف في علم الأصول كتابه المعروف «معالِم الدين وملاذ المجتهدين»، الذي أضحى مَتْناً دراسياً في الحوزات العلمية.

لم يزِدْ الشيخ حسن زين الدين شيئاً عما قرَّره السَّلَف في ما يرتبط بموضوع الوضع والمعاني الحقيقية والمجازية للألفاظ، وفي ما يرتبط بالحقيقة الشرعية واستعمال اللفظ المشترك وما سواها من أبحاث.

نعم، تعرّض الشيخ زين الدين إلى بحثٍ سيكون من الفصول الأساسية للبحث في حجّية الظهور، وهو الفصل المرتبط بإشكالية شمول الخطاب لغير المشافهين، فقرَّر قائلاً: «ما وُضع لخطاب المشافهة، نحو: يا أيّها الناس، يا أيّها الذين آمنوا، لا يعمّ بصيغته مَنْ تأخَّر عن زمن الخطاب، وإنما يثبت حكمه لهم بدليلٍ آخر. وهو قول أصحابنا وأكثر أهل الخلاف. وذهب قومٌ منهم إلى تناوله بصيغته لمَنْ بعدهم. لنا: إنه لا يُقال للمعدومين: يا أيّها الناس، ونحوه. وإنكارُه مكابرةٌ. وأيضاً: فإن الصبيّ والمجنون أقرب الى الخطاب من المعدوم؛ لوجودهما واتّصافهما بالإنسانية، مع أن خطابهما بنحو ذلك ممتنعٌ قطعاً، فالمعدوم أجدر أن يمتنع.

احتجّوا بوجهين: **أحدهما**: إنه لو لم يكن الرسول| مخاطباً لمَنْ بعده لم يكن مُرسَلاً إليه، واللازم منتفٍ. بيان الملازمة: أنه لا معنى لإرساله إلاّ أن يُقال له: بلِّغ أحكامي، ولا تبليغ إلاّ بهذه العمومات، وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة إليه. وأما انتفاء اللازم فبالإجماع.

**والثاني**: إن العلماء لم يزالون يحتجّون على أهل الأعصار من بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالآيات والأخبار المنقولة عن النبيّ|، وذلك إجماعٌ منهم على العموم لهم.

**والجواب**: **أما عن الوجه الأوّل** فبالمنع من أنه لا تبليغ إلاّ بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة؛ إذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة، بل يكفي حصوله للبعض شفاهاً، وللباقين بنصب الدلائل والأمارات على أن حكمهم حكم الذين شافههم.

**وأما عن الثاني** فبأنه لا يتعين أن يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم، بل يجوز أن يكون ذلك لعلمهم بأن حكمهم ثابتٌ عليهم بدليلٍ آخر. وهذا مما لا نزاع فيه؛ إذ كوننا مكلَّفين بما كلِّفوا به معلومٌ بالضرورة من الدين»([[171]](#endnote-168)).

في أوج تألُّق مدرسة الحلّة، ولا سيَّما في الدراسات العقلية والكلامية والأصولية، تلقّى التفكير الأصولي في أوائل القرن الحادي عشر الهجري صدمةً شديدة، أربكَتْه وعرقلت نموّه وتطوّره، وقد كان ذلك بفعل ظهور الحركة الأخبارية على يد الشيخ محمد أمين الأسترأبادي(1033هـ)، الذي عمل على نقد العقل النظري والعملي، وعارض الفكر الأصولي، الأمر الذي أشغلَ الأصوليين بمعارك فكرية وصراعات داخلية.

وبشأن متابعتنا التاريخية للبحث في حجّية الظهور في علم أصول الفقه الشيعي يحسن بنا هنا أن نقف عند انعطافةٍ مهمّة في تاريخ هذا البحث، تمثَّلت في موقف زعيم المدرسة الأخبارية الأسترأبادي من حجّية ظهور الخطاب القرآني، العمود الفقري للمعرفة الدينية، فقد اتّخذ الأسترأبادي موقف الرفض للعمل بظهور الخطاب القرآني، ولم يؤمن بحجّيته؛ استناداً إلى ظهور أخبار منقولة عن أئمّة أهل البيت^! وقد مثَّل هذا الموقف من الأسترأبادي خروجاً عن سيرة المسلمين القائمة منذ الصدر الأول للإسلام في العمل بالظاهر القرآني، وفهم مقاصد الوحي في العقيدة والشريعة.

ومن المهمّ في هذا المجال إيراد كلامه؛ إذ قال: «وأما استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله من غير سؤال أهل الذكر^ عن حالها، من كونها منسوخةً أم لا، مقيّدةً أو لا، مؤوّلةً أم لا، فقد جوّزه جمعٌ من متأخِّري أصحابنا، وعملوا به في كتبهم الفقهية، مثل: التمسُّك بعموم قوله تعالى: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ في إثبات صحّة العقود المختلف فيها، وهو أيضاً غيرُ جائزٍ»([[172]](#endnote-169)).

من اللافت هنا، إذا جاز لنا التعامل بدقّةٍ مع نصّ الأسترأبادي، نسبته تجويز العمل بالظاهر القرآني إلى جمعٍ من متأخِّري أصحابنا. ومثل هذا التعبير يُوهِم أن المتقدِّمين من علماء الشيعة لم يكونوا على هذه الطريقة! وهو أمرٌ لا تساعد عليه سيرتهم ولا كلماتهم في العمل بظهور الخطاب القرآني. ورُبَما يفهم هذا التعبير من الأسترأبادي على سبيل المحاججة؛ لإظهار انقطاع المجوِّزين للعمل بالظاهر القرآني عن سيرة السَّلَف من علماء الشيعة، والتي حاول أن يجرّها إلى ما يتبنّاه من اتجاهٍ نظري في مجمل توجُّهاته!

تمسّك الأسترأبادي بوجوهٍ لإقصاء ظاهر الخطاب القرآني عن الحجّية، وهي أربعة([[173]](#endnote-170)):

**الأوّل**: عدم ظهور دلالة قطعية على ذلك.

**الثاني**: إنّ فتح الباب أمام التمسُّك بظاهر الخطاب القرآني لاستنباط الأحكام النظرية (غير الضرورية) يوجب ترتُّب مفاسد. ومن الشواهد على ذلك أن علماء العامة من بقيّة فرق المسلمين قالوا في قوله تعالى: ﴿**وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾: إن المراد السلاطين.

**الثالث**: إنّ العمل بظاهر الخطاب القرآني منهيٌّ عنه بالروايات المتواترة عن أئمة أهل البيت^. وقد علَّلت تلك الروايات النهي بأسباب مختلفة، **منها**: إن القرآن لا يعرفه إلاّ مَنْ خوطب به؛ **ومنها**: إن القرآن نزل على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعيّة؛ ومنها: إن القرآن قد نزل على قدر عقول أهل الذكر^؛ ومنها: إن العلم بالناسخ والمنسوخ من القرآن، والباقي على ظاهره وغير الباقي، لا يوجد إلاّ عند أهل البيت^.

**الرابع**: إنّ الظن ببقاء الخطاب القرآني على ظاهره إنما يحصل للعامّة، دون الخاصّة. وقد سبق من الأسترأبادي أن أوضح هذا الوجه في الفصل الخامس من كتابه، وممّا جاء فيه: إن العامة من سائر المذاهب يدَّعون أن النبيّ| قد أظهر لأصحابه كلّ ما نزل عليه، ولم يختصّ أحداً منهم بتعليمه. ومن جهةٍ ثانية لم تكن هناك ـ كما يدّعي العامة ـ دواعٍ لإخفاء ما جاء به النبيّ|، وإنما الدواعي توفّرت على أخذه ونشره. وهذا ينتج لنا أن عدم اطّلاع المجتهد على ما يوجب الخروج عن مقتضى البراءة الأصلية، وعدم عثوره على الناسخ والمقيّد والمخصّص والمؤوّل لآيةٍ أو سنّة، يورثه الظنّ بعدم وجود تلك المخصّصات والمقيّدات والناسخ والمؤوّل وما يخرج به عن البراءة في الواقع. وعلى أساس ذلك فإن أهل العامّة قد انعقد إجماعهم ـ كما يدّعي الأسترأبادي ـ على أن عدم ظهور المَدْرَك لحكمٍ شرعي مَدْرَكٌ لعدمه. غير أن هذه المقدّمات كما يرى الأسترأبادي كلّها باطلةٌ على مذهب الإمامية:

فأما المقدّمة الأولى التي تقول: إن ما جاء به النبيّ لم يختصّ به أحداً، وإنما أظهره لجميع أصحابه، فغير مسلَّمةٍ؛ باعتبار أن الدليل قد قام على أن النبيّ قد اختصّ الإمام عليّاً× وأهل بيته^ بتعليمهم ما نزل عليه وما جاء به.

وأما المقدّمة الثانية التي تقول بعدم وقوع فتنة بعد النبيّ توجب توفُّر دواعٍ للإخفاء من قبل المختصّين بالتعليم فغير مسلَّمةٍ هي الأخرى؛ لوقوع ذلك بشهادة التاريخ.

وإذا بطلت هاتان المقدّمتان بطل ما يترتّب عليهما، أعني تلك الفكرة التي تقول: إن عدم اطّلاع المجتهد يوجب الظنّ بعدم الوجود، والإجماع على أن عدم ظهور المَدْرَك لحكمٍ شرعيّ مَدْرَكٌ شرعيّ لعدمه.

وقد خلص الأسترأبادي في مسعاه لسلب الحجّية عن ظاهر الخطاب القرآني إلى القول: «وبالجملة عند المحقّقين من الأصوليين التفحُّص عن الناسخ والمنسوخ والتخصيص والتأويل واجبٌ. وطريق التفحُّص عندنا هو في سؤالهم^ عن حالها»([[174]](#endnote-171)).

يُلاحَظ هنا أن هذا النمط من التدليل الذي ركن إليه الأسترأبادي يوجب وقفةً موسّعة لتفحُّصها ونقدها، وبيان ما لها وما عليها، وهو أمرٌ خارج عن اهتمام هذه الدراسة، التي تبتغي المتابعة التاريخية للبحث في حجّية الظهور؛ للوقوف على خطّها البياني وآفاقها المختلفة في دراسات علم أصول الفقه الشيعي. ولكنّنا نشير إلى ملاحظاتٍ عامّة واستفهاماتٍ يترك تعميقها إلى فرصةٍ مناسبة.

إن الحجّة الثانية التي استعان بها الأسترأبادي لإقصاء ظهور الخطاب القرآني عن الحجّية، والتي قرّر فيها أن العمل بذلك الظهور يوجب فتح الباب للمفاسد، حجّةٌ غير منضبطةٍ وغير واضحة المعالم؛ إذ فضلاً عن مفسدة تعطيل العمل بالظاهر القرآني، المبرِّر الوجودي لاستمرارية المعرفة الدينية، فإن المفاسد التي تخوَّف منها الأسترأبادي تبقى على حالها، حتّى مع القول بعدم جواز الرجوع للظاهر القرآني، وأوضح شاهدٍ على ذلك الاتجاهات الباطنية واتجاهات الغلاة التي استندت للروايات المنسوبة لأهل البيت^، وفسَّرت القرآن بشكلٍ لا يناسب اللغة ولا نظامها الدلالي، ولا ينسجم مع عقائد الإسلام، وتعاملت مع القرآن بوصفه رموزاً وألغازاً. ومفاسد هذه التوجُّهات أشدّ خطراً من تلك التي تخوَّف منها الأسترأبادي.

على أن علماء أصول الفقه لم يجيزوا العمل بظاهر العامّ القرآني وبمطلقاته إلا بعد الفحص عن المخصِّص والمقيِّد، والاطمئنان بعدم وجودهما، ومن ثمّ فلا وجه للتشبُّث بمحاولةٍ غير صحيحة لبعض علماء العامة في تطبيق آية طاعة أولي الأمر على السلاطين، ومقايستها بعمل الأصحاب بظاهر العامّ القرآني بعد عدم العثور على مخصِّص أو عدم تماميته؛ لتقرير عدم جواز العمل بظاهر الخطاب القرآني دفعاً للمفاسد!

أضِفْ إلى ذلك أن وقوع الاختلاف في التفسير، وهو أمرٌ لا مفرّ منه، ولا سيَّما بالنسبة إلى الآيات المتشابهة، لا ينبغي أن يكون مسوِّغاً ومنافياً للعمل بسائر الآيات ممّا ليس فيه اشتباهٌ، وبعد وجود قرائن على المراد منها.

وفي الواقع إن الأسترأبادي في هذا النمط من المحاولة يعمد إلى محاكمة ومحاجّة العاملين بالدليل الواضح وغير المشتبه بأخطاء غيرهم، وتحميلهم مسؤولية تطبيقاتهم الفاسدة، ويطلب منهم ترك العمل بالظهور القرآني الواضح؛ دفعاً للمفاسد التي وقع بها الآخرون!

وبشأن الوجه الثالث الذي تشبَّث به الأسترأبادي فينبغي أن يُلاحَظ هنا أن التماهي مع دلالة هذه النصوص ـ بغضّ النظر عن المناقشات السندية والدلالية فيها ـ ينقض الغرض من نزول القرآن الكريم والفائدة المرجوّة منه والحكمة المقصودة من إنزاله، وهو الذي نزل بلسانٍ عربيّ مبين، وبلسان قوم الرسول، فإن القصد في ذلك هو إفهام مقاصده ومراميه، ومع عدم الفهم؛ بسبب التعمية والترميز، ينتفي ذلك الغرض وينتقض!

أيّاً ما كان الأمر، وحتّى لا نتماهى كثيراً في نقد اتجاهات الأسترأبادي، والخروج بذلك عن هدف هذه الدراسة، فقد خلَّف اتجاه الأخباريين مع الأسترأبادي تداعياتٍ كثيرةً ألقَتْ بظلالها على المعرفة الدينية واتجاهاتها. كما أسهم بإذكاء صراعٍ في الحواضر العلمية، والذي برغم الوجوه المشرقة التي لاحت في ثنايا مواجهته الفكرية ومقاومة انتشاره، غير أنه في الوقت ذاته أسهم بشكلٍ واضح في عرقلة حركة عجلة المعرفة في علم أصول الفقه، حيث انشغل الروّاد من هذا الفنّ في تلك الحقبة بذلك الصراع الداخلي، الذي اعتمد الجَدَل بشكلٍ كبير، والجَدَل بطبيعته يوظِّف معطياتٍ قد تكون غير محقَّقةٍ وخاطئة، ويراكمها، فيلقي ذلك تشويشاً ورماداً على الإرث الأصولي.

كما أن هذه الانعطافة في تاريخ البحث في حجّية الظهور، والتي أثارها الأسترأبادي، ستشكِّل في ما بعد نقطةً محورية في بحوث علم أصول الفقه في مدرستَيْ كربلاء والنجف الحديثة، حيث يتوقّفون لنقد هذا الاتجاه بأدواتٍ مختلفة يتداخل فيها المعطى العقلي والنقلي وبحوث الدلالة وفلسفتها، ممّا يعني أن إشكالية حجّية ظهور الخطاب القرآني احتلّت موقعها كبحثٍ مهمّ في مسألة حجّية الظهور.

في الوقت الذي كان يعمل الأسترأبادي على نقد العقل، وما أثاره من إشكالية ترتبط بحجّية ظاهر الخطاب القرآني، وما تخلَّل ذلك من ركودٍ في الدراسات الأصولية، كان الفاضل عبد الله التوني الخراساني(1071هـ) يعمل على التصنيف في علم الأصول وتحقيق مسائله، فأخرج لنا مؤلَّفه المشهور (الوافية في أصول الفقه)، الذي يُعَدّ من الكتب المهمّة والرائدة في هذا العلم.

وفي ما يرتبط بمتابعتنا للبحث في حجّية الظهور ومسائلها فقد تعرّض الفاضل التوني في (الوافية) إلى أبحاثٍ متعدّدة ترتبط بمسألة الظهور وفهم الخطاب، فتوقّف للبحث عن الحقيقة والمجاز، والأصل عند التردّد فيهما. كما تعرّض إلى مسألة أن حجّية ظواهر الخطابات الشرعية لا تختصّ بالمشافهين والموجودين في زمان الوحي، وحجّية مطلق ظواهر القرآن الكريم، ثمّ عاد في موضعٍ آخر من الكتاب لاستكمال الحديث عن حجّية الظاهر القرآني.

بدايةً قرَّر التوني أن الدلالة الحقيقية هي الدلالة الوضعية، أي استعمال الألفاظ في المعاني الموضوعة لها. غير أن هذا الوضع تارةً يكون لغوياً؛ وأخرى شرعياً (حقيقة شرعية)؛ وثالثة عُرْفياً([[175]](#endnote-172)).

أما عند التردُّد في استعمال اللفظ بين المعنى الحقيقي الموضوع له والمجازي فيقرِّر التوني، كما هو الاتجاه السائد، أن الأصل حينئذٍ هو الحقيقي. قال: «الأصل في اللفظ أن يكون مستعملاً في ما وضع له حتّى يثبت المخرج، فإذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز رجّحت الحقيقة. وكذا إذا دار بينها وبين النقل أو التخصيص أو الاشتراك أو الإضمار»([[176]](#endnote-173)).

إن موقف التوني في هذا المجال لا يختلف عن الموقف المتداول في أن الدلالة الوضعية هي المرادة في الاستعمال حَسْب الظاهر، فلا نخرج عنها إلاّ بدليلٍ.

وفي ما يخصّ مسألة اختصاص الظهور بالمشافهين أو كونه عامّاً لغيرهم فقد قال التوني: «الحقّ أن الخطابات الواردة بصيغة النداء، وكلمة الخطاب، كالكاف والتاء، وغير ذلك، ممّا خلقه الله تعالى في الملك ونحوه، وأمره بإنزاله إلى السماء الدنيا في مدّةٍ أو في ليلة القدر، ومنها إلى النبيّ| في مدّةٍ مديدة بالتدريج، ليبلِّغَه هو وأوصياؤه من عترته صوات الله عليهم أجمعين إلى أمّته إلى يوم القيامة، ليست مختصّةً بالموجودين في زمان الوحي، بحيث يكون كلُّ خطابٍ منها مختصّاً بمَنْ استجمع شرائط التكليف حين نزوله، ولا يكون شاملاً لمَنْ تأخَّر، كالخطابات الملكية لمَنْ تولّد حين توطين النبيّ| بالمدينة؛ ولا مختصّةً بحاضري مجلس النبيّ| حين قراءتها، خلافاً للأكثر ممَّنْ صنَّف في الأصول من الشيعة والنواصب، حيث جعلوها مختصّةً بالموجودين في زمن الخطاب، أو بحاضري مجلس الوحي، وجعلوا ثبوت حكمها لمَنْ بعدهم بدليلٍ آخر، كإجماعٍ، أو نصٍّ، أو قياس. لنا: مساعدة الظواهر من غير معارضٍ، إلاّ الشبهة الواهية للخصم. وهي أمورٌ...»([[177]](#endnote-174)).

ثمّ استعرض الوجوه التي استدلّ بها الآخرون، وركَّز في الخامس منها على الظواهر، التي حشَّد فيها الآيات والروايات، وتعرَّض للجواب عن تلك الحجج.

إن الفاضل التوني يقرِّر لنا في هذا النصّ بوضوحٍ أن ظواهر الخطابات الشرعية من الكتاب والسنّة لا تختصّ بالمخاطبين والموجودين من المشافهين، وإنما هي ظاهرةٌ لكلّ متلقٍّ للخطاب؛ ولعلّ الوجه في ذلك هو طبيعة الوضع والغاية منه.

أما إشكالية حجّية ظهور الخطاب القرآني، وجواز الاستناد إليه في مقام استنباط الأحكام النظرية المختلفة، فقد أكّد الفاضل التوني في ثنايا حديثه على أن الظاهر هو: «الذي يفهم بحَسَب الوضع اللغوي»([[178]](#endnote-175))، غير أن التوني شكَّك في وجوب اتّباع ما يُفْهَم من ظاهر الخطاب القرآني على الإطلاق؛ لوجوهٍ أطال فيها([[179]](#endnote-176)).

لكنّ الفاضل التوني عاد في موضعٍ آخر لاستكمال الحديث عن حجّية الظاهر القرآني، وقد قرَّر أن استنباط الأحكام من الآيات الأحكامية يتوقّف على العلم بها، وهو ظاهرٌ([[180]](#endnote-177)). ثمّ استعرض الوجوه التي استند إليها الأخباريون، والجواب عنها؛ ليصل إلى النتيجة المتقدّمة، أي الاستناد لظاهر الخطاب القرآني في الاستنباط، وهو حجّية الظهور.

وممّا يُلاحَظ هنا أن الحقبة السابقة زمانياً لظهور التيار الأخباري الحديث لم تشهد كتب علم الأصول المؤلَّفة فيها ظهور مصطلح (حجّية الظهور) بهذا التركيب، بل لا نجد حضوراً واضحاً في بيان الوجه التعليلي في اعتبار الظهور والاستناد إليه في مقام فهم مقاصد وغايات المتكلِّم واكتشاف أغراض الخطاب؛ ولعلّ ذلك يشي بأن مسألة اعتبار الظهور والتعويل عليه وحجّيته بشكلٍ كلّي أمرٌ مفروغ منه، ولا معنى للبحث فيه، والاستدلال عليه. ويبدو لنا أن هذا المصطلح (حجّية الظهور) قد ظهر للوجود في أعقاب النزاع الأخباري الأصولي، ذلك الصراع الحادّ الذي اقتضى من الأصوليين التوسُّل بأدواتٍ متعدّدة لمجابهته وتحجيمه وردّ مقولاته، فظهرت لنا مقولات من قبيل: حجّية الظهور، وحجّية القطع الذاتية حتّى لو نشأ القطع من رفّة جناحٍ أو اصطكاك حجرين، وسواء كان عن أسبابٍ موضوعية أو ذاتية، وسواء كان عقلياً أو شرعياً، بلا فَرْقٍ.

### ملامح مرحلةٍ جديدة

تأثَّرت أوساطٌ علمية كثيرة بالتيار الأخباري، وبالنزعة التي مثَّلها الأسترأبادي، وذاع صيتها، وكثر أتباعها. والأسترأبادي، بعد أن نقد العقلين النظري والعملي، ورفض حجّيتهما، صار إلى التأسيس لأصل الأخذ بالنقل مطلقاً عند تعارضه مع العقل، فكان من تداعيات ذلك تقديم آحاد الأخبار على العقل وأحكامه في أبواب المعارف المختلفة.

غير أن هذا الاتجاه، الذي اتّخذ من كربلاء المقدسة مقرّاً له، لم يكن خليّ السرب، وإنّما كان ثمّة اتجاهٌ يُعِدُّ العُدّة لإرجاع الأمور إلى نصابها الصحيح، رافضاً المساس بحجّية ظاهر الخطاب القرآني، أو التجاوز على حريم العقل في العقائد والأصول. وقد مثَّل هذا الاتجاه بحقٍّ العلاّمة الوحيد محمد باقر البهبهاني (1118 ـ 1206هـ)، الذي ألَّف في التحسين والتقبيح وحجّية العقل في المستقلاّت العقلية.

وبرغم أن الحائري لم يخلِّف كتاباً خاصّاً بعلم أصول الفقه على النَّسَق والترتيب المعهود، ولكنّه في كتاب (الفوائد الحائرية) توقَّف لبحث كثيرٍ من مسائل علم الأصول، بل هي الغالب عليه. وقد كان لحجّية الظهور حضورٌ واضح في هذا الكتاب، وإنْ لم تكن بعنوانٍ مستقلّ، ولكنّه بحث هذه المسألة في عناوين مختلفة، من قبيل: الفائدة الثامنة والعشرون في حجّية القرآن، وقد خصّها لنقد دعوى الأخباريين. وكذلك في الفائدة السابعة والعشرون من الخاتمة في أن الأئمة^ كانوا يتكلّمون على طريقة المحاورات العُرْفية، وكذلك في الفائدة التاسعة عشرة في عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصِّص. وسوف ننتقي من هذه العناوين المقدار الذي يصبّ في صالح هذه المتابعة التاريخية للبحث في حجّية الظهور.

في ما يخصّ حجّية ظاهر الخطاب القرآني نصّ البهبهاني قائلاً: «الأخباريون منعوا عنها مطلقاً. وهو في غاية الغرابة؛ لأن الحجّة قول الله تعالى، وأما قول الرسول| والأئمّة^ إنما يكون حجّةً في الأحكام الشرعية من حيث كونه كاشفاً عن قوله تعالى، فلا معنى للتوقُّف في كون قول الله تعالى حجّةً! فكيف يحكم بعدم كونه حجّةً من جهة ما يتوهّم من بعض الأخبار؟ إذ على تقدير أن يكون نصّاً صريحاً في عدم حجّية قول الله تعالى كيف يجوز العمل به؟ وحاشاهم^ أن يأمروا بعدم طاعة قول الله، وعدم جعله حجةً، كيف وهم^ صرَّحوا مكرّراً كثيراً أنه ما لم يكن حديثهم موافقاً للقرآن (فاضربوه عرض الجدار)، وأنه زخرفٌ، وأنا لا نقول خلاف القرآن أبداً، وأنه ما لم تجدوا للحديث شاهداً من القرآن فلا تعملوا به. وصرَّح الرسول| في الخبر المتواتر بأنه تاركٌ فينا الثقلين: كتاب الله؛ وعترته أهل بيته، وجعلهما حجّةً علينا إلى يوم القيامة، وأمرنا بالأخذ بهما، وأكَّد وشدَّد، وورد عنهم^: إنما يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله تعالى، حين سئلوا عن وضع المرارة على الإصبع حال الوضوء إلى غير ذلك. وفقهاء الشيعة في الأعصار والأمصار كان دَيْدَنهم الاستدلال والتمسُّك به»([[181]](#endnote-178)).

يركِّز الوحيد البهبهاني في هذا النصّ على عدم معقولية سلب حجّية ظاهر الخطاب القرآني، ومرجع ذلك إلى أن حجّية قول النبيّ والأئمّة^ في الأحكام الشرعية معلّلةٌ بكاشفيتها عن حجّية قول الله تعالى الأصليّة، فكيف يُتَصَوَّر أن الحجّية الفرعية العَرَضية تسلب حجّية ما بالأصل والذات؟!

والملفت هنا أن البهبهاني يردّ على دعوى الأسترأبادي، أن جمعاً من متأخِّري علماء الشيعة أجازوا العمل بظاهر الخطاب القرآني في استنباط الأحكام النظرية منه، بالقول: إن التمسُّك بظاهر الخطاب القرآني والعمل به والاستدلال كان دَيْدَن فقهاء الشيعة في الأعصار والأمصار!

ويمضي الوحيد البهبهاني في التأصيل لحجّية ظاهر الخطاب القرآني، فيكتب مقرِّراً: «والحاصل أن القرآن كلامه تعالى يقيناً، فإذا ظهر مراده فلا يمكن التأمُّل؛ لأنه في الحقيقة تأمُّلٌ في كونه تعالى حجّةً يجب اتّباع قوله تعالى، وامتثال أمره ونهيه، والاعتداد بخطاباته وأحكامه، ولا يرضى بذلك كافرٌ، فضلاً عن مؤمنٍ، سيَّما أن يكون التأمُّل من جهة ادّعاء ظهورٍ من ظواهر بعض الأخبار! وأين سند القرآن ومتنه من سنده ومتنه؟ وأما الدلالة فرُبَما كانت قطعيةً؛ ورُبَما كانت ظنّيةً في غاية القوّة، ورُبَما كانت ظنّيةً مقابلة للظنّ الحاصل من الأخبار، مع أنه حجّةٌ عندهم قَطْعاً»([[182]](#endnote-179)).

ويستمرّ البهبهاني في نقد الأحاديث التي استند إليها الأسترأبادي وغيره للمنع من حجّية ظواهر الخطابات القرآنية.

إن البهبهاني، وبرغم عدم تناوله للبحث في حجّية الظهور بعنوانه، ولم ينقِّح لنا حقيقته وموضوعه، فلا يَسَعُنا التعرُّف على تفاصيل طبيعة رؤيته للمسألة في ما يرتبط بتعريف الظهور والوجه التعليلي في حجّيته، إلاّ أننا؛ ومن خلال مجموع كلماته المتفرِّقة في سائر الأبحاث الواردة في الفوائد الحائرية، يمكننا التعرُّف على قضيةٍ كلّية يبني عليها البهبهاني، تتمثَّل في حجّية الظهور مطلقاً، سواء كان قرآنياً أو غيره، وجواز التعويل عليه وحجّيته في معرفة مراد وقصد المتكلِّم.

وعلى منوال الوحيد البهبهاني جرى تلميذه السيد محمد مهدي بحر العلوم (1155 ـ 1212هـ)، فقد عقد في كتابه (الفوائد الأصولية) فائدةً في حجّية الكتاب العزيز، تناول فيها بالنقد دعوى الأخباريين ومستندهم، دون أن يذكرهم بالاسم. وقد قرَّر فيها حجّية ظهور الخطاب القرآني، ولا سيَّما في الحكم منه. ومن المستحسن إثبات نصّ كلامه، حيث سجّل قائلاً: «الكتاب هو القرآن الكريم، والفرقان العظيم، والضياء والنور، والمعجز الباقي على مرّ الدهور، والحقّ الذي لا يأتيه الباطل من بين يدَيْه ولا من خلفه، تنزيل من لدُنْ حكيمٍ حميد، أنزله بلسانٍ عربي، هدىً للمتقين، وبياناً للعالمين، وأنه الخطيب الآمر، والواعظ الزاجر... والمحكم منه حجّةٌ بنفسه، وما تشابه منه حجةٌ، فالمرجع فيه إلى أهله، وهم قرناء التنزيل وعلماء التأويل، والعلم اليقيني بجميع القرآن، مُحْكَمه ومُتشابِهه وظاهره وباطنه، مختصٌّ بهم، وبذلك كان تبياناً لكلّ شيءٍ، وشفاءً من كلّ جهلٍ وعمىً، وعليه تنزيل الروايات المتضمّنة لاختصاص علمه بهم، ووجوب الرجوع في تفسيره إليهم. وأما الخبر المشتهر: لا يجوز تفسير القرآن إلاّ بالأثر الصحيح والنصّ الصريح فالمراد به تفسير المشكل، وبيان المعضل، لا تفسير جميع القرآن، وإلاّ لزم قصره على المتشابه، أو احتاج المحكم منه ـ وهو البيِّن بنفسه ـ إلى البيان. وكلا الأمرين معلوم البطلان. وقد أطبق جماهير العلماء من جميع الفِرَق منذ عهد النبيّ| إلى يومنا هذا على الرجوع إلى الكتاب العزيز، والتمسُّك بمُحْكَماته في أصول الدين وفروعه، وفي سائر العلوم المتشعِّبة والفنون المتنوّعة، من غير نكيرٍ ولا توقُّف على ورود تفسير، بل أوجبوا عرض غيره عليه، كما ورد الأمر به في الأخبار المتكاثرة والنصوص المتواترة»([[183]](#endnote-180)).

يتعرَّض بحر العلوم في هذا النصّ بالنقد لمستند الأخباريين، مبيِّناً أن إسقاط حجّية ظواهر الخطاب القرآني مخالفٌ لسيرة علماء المسلمين من عهد النبيّ|، فضلاً عن مخالفة تلك الدعوى لنصوص الأئمّة^.

إن نصّ بحر العلوم وأستاذه البهبهاني من قَبْلُ يمثِّلان شاهداً على ما ألمحنا إليه سابقاً، من أن إثارة الأسترأبادي بشأن حجّية ظواهر الخطاب القرآني مثَّلت انعطافةً مهمّة وخطيرة في تاريخ البحث في حجّية الظهور، ممّا أوجب التوقُّف عندها بالنقد. وهو بدَوْره شاهدٌ على أن الإثارات الخاطئة تضخّ الدماء في البحث العلمي والمعرفي، وتوجب التأصيل للمسائل الفكرية المختلفة، برغم ما تثيره من إعاقاتٍ سيئة في جوانب أخرى. فالإثارة وردّ الإثارة تمثِّل عنصراً مهمّاً في حركة المعرفة، وخروجها عن حالة الجمود والتكرار، ممّا يوجب التعامل مع الإثارات بروحٍ علمية متفائلة. والمراجعة البسيطة لتاريخ العلوم توقفنا على أن بعض الإثارات الخاطئة كانت عاملاً مهمّاً في تبلور كثيرٍ من المجالات المعرفية.

وأيّاً ما كان الأمر فالمُلاحَظ في ما يرتبط بمحلّ البحث أن حجّية الظهور لم تَحْظَ بحضورٍ لافت وبعنوانها في دراسات البهبهاني الأصولية، ودراسات تلميذه بحر العلوم، بمعنى أن الخطّ البياني للبحث في حجّية الظهور بعد مدرسة الحلّة لم يشهد تصاعداً ملحوظاً ولافتاً، وإنما حافظ على سيره الرتيب، إنْ لم نقُلْ بتعرُّضه لانتكاساتٍ في تلك الفترة، برغم أهمّية تلك الحقبة الزمنية في تحريك عجلة المعرفة الدينية بفعل الصراع الأخباري الأصولي، وطبيعة الأدوات التي وظَّفها الأصوليون في منافحة خصومهم. غير أننا سنشهد مع التلميذ الآخر للبهبهاني، أعني الشيخ جعفر كاشف الغطاء (1156 ـ 1228هـ)، في قسم الأصول من كتابه (كشف الغطاء)، تطوُّراً ملحوظاً في تناول مسألة الظهور والأبحاث المرتبطة به.

في مبحث (مقتضى القاعدة في التخاطب) نصَّ الشيخ جعفر كاشف الغطاء قائلاً: «إنّ مقتضى القاعدة في التخاطب حمل كلام المتكلِّم في مكالمته، أو المرسِل في رسالته، أو الكاتب في مكاتبته، على مصطلحه، وعلى ما وضع له في لغته، أو عُرْفه العامّ أو الخاصّ، في جميع أخباره وأحكامه؛ دون المخاطَب في باب المخاطبة أو المرسَل إليه في باب الرسالة، أو المكتوب في باب الكتابة»([[184]](#endnote-181)).

بنى الشيخ كاشف الغطاء المضمون أعلاه على ما تقدَّم منه في باب الوضع؛ إذ قرّر هناك قائلاً: «إنه قد علم من تتبُّع السِّيَر والآثار، والنظر في الطريقة المستمّرة على مرور الدهور والأعصار، أنّ كلّ مَنْ عني بتفهيم المعاني كثيرة الدَّوَران ـ لعامّة آحاد نوع الإنسان أو لخصوص صنفٍ منه كائناً مَنْ كان ـ التزم بوضع المباني لتلك المعاني؛ لكثرة حصول الإجمال في المجازات، وتحمّل المؤونة بنصب القرائن، وخفائها في أكثر الأوقات»([[185]](#endnote-182)).

إن القراءة الفاحصة لهذين النصّين توقفنا على مجموعة أمور بنى عليها الشيخ كاشف الغطاء:

1ـ حجّية الظهور والتعويل عليه في الإفهام والتفهيم.

2ـ إن الفهم والظهور هو المعاني الموضوعة لها الألفاظ في اللغة (المعاني الحقيقية)، فالظاهر هو الدلالة الوضعية التصوُّرية، التي يتمسّك بها بناءً على الأصل، وعدم نصب القرينة على إرادة الخلاف.

3ـ إن العمل بالظاهر في القاعدة في التعامل مع الخطاب، إلاّ أن تقوم قرينةٌ على الخلاف.

4ـ في ما يخصّ الاستعمال يلزم البناء على عُرْف وفهم وقت الخطاب، ولا عبرة بغيره. وحينئذٍ إنْ عُلم الاتّحاد فلا مشكلة، وإنْ جُهل الحال في أحدهما وعُلم في الآخر بُني على المعلوم، فما صدر من الأوائل محمولٌ على العُرْف المعلوم عند الأواخر، وبالعكس. وإنْ عُلم اختلافهما كان خطاب كلّ وقتٍ محمولاً على عُرْفه، فما ورد من الشرع يحمل على عُرْف يوم الورود، فإنْ كان فيه مصطلحٌ شرعي عُمِل عليه، وإلاّ فعلى الحقيقة العُرْفية العامّة، ثمّ اللغة([[186]](#endnote-183)).

إن ممّا امتاز به الشيخ كاشف الغطاء في تناوله لمباحث الألفاظ والدلالة والظهور وما يرتبط به من مسائل يتمثَّل في بحثها بشيءٍ من التفصيل والاستيعاب قياساً بالمرحلة الزمنية التي عاشها، وقد كانت هذه الأبحاث وقتئذٍ نيئةً في الدراسات الأصولية.

وعلى سيرة شيخه البهبهاني في التعرُّض لإشكالية ظاهر الخطاب القرآني، التي أثارها الأسترأبادي، توقَّف الشيخ كاشف الغطاء عند تلكم الإشكالية؛ لاستكمال بحثه المرتبط بالظهور وحجّيته، فقرَّر قائلاً: «في أن لزوم العمل بالقرآن في الجملة، وفهم معانيه كذلك، يكاد أن يلحق بالضروريات وبالمتواترات معنىً، فإن مَنْ تتبّع الروايات، وأمعن النظر في كلام الأئمّة الهداة، واطّلع على احتجاجهم على أهل الكتاب وغيرهم بآيات الكتاب، واحتجاج الأصحاب بها خَلَفاً بعد سَلَف، ألحق المسألة بالضروريّات. مضافاً إلى سيرتهم المألوفة وطريقتهم المعروفة في العمل به. مع أنه المرجع في ترجيح الأخبار، والميزان الذي عليه المدار باتّفاق جميع علماء الأعصار. مع خلوّ أكثره عن تفسير الأخبار. ومَنْ أنكر ما قلناه، ولم يذهب إلى ما حرَّرناه، فقد خالف قولُه عملَه وعملَ الأئمّة^، والعلماء الماضين، في مخاطبة الناس ـ حال الوَعْظ والنصيحة ـ بالآيات المتعلّقة بهما، مع خلوّها عن تفسير الأحاديث... ولقد أضاعوا فصاحة القرآن وبلاغته وإعجازه، فلا يكون حجّةً إلاّ على مَنْ أذعن بالحجّية، وأقرّ بالأئمّة^، وعرف أخبارهم في التفسير! ثمّ إنه عبَّر عنه في الآيات المعلوم تفسيرها بالفرقان، والبيان والتبيان. وما ورد من بعض الأخبار التي بعثت هؤلاء على الجحود والإنكار منزّلة على الردّ على مَنْ أنكر المُجْمَلات والمُتَشابِهات، ونزّل على مذاقه معاني الآيات؛ لأن الأمر من البديهيات»([[187]](#endnote-184)).

نلاحظ أن كاشف الغطاء في ما يرتبط بتعرّضه لإشكالية ظهور الخطاب القرآني قد قرَّر مجموعة أمور:

1ـ حجّية ظهور الخطاب القرآني من الضروريّات.

2ـ الاستدلال على حجّية ظهور الخطاب القرآني بروايات الأئمّة^، وبسيرتهم وسيرة أصحابهم والعلماء من بعدهم.

3ـ إن سلب حجّية ظهور الخطاب القرآني مساوٍ لسلب حجّيته وقدرته على مخاطبة غير المؤمن؛ إذ مع عدم حجّيته وحجّية الفهم الراجح والظاهر منه كيف يمكن عرضه على الآخرين؛ لإثبات إعجازه لهم؟ وما لم يفهموه كيف يدركون إعجازه؟ إذن سلب حجّية الظهور القرآني إبطالٌ لبلاغته وفصاحته وإعجازه، وهذا ينتج لنا أن حجّية القرآن مختصّةٌ بمَنْ آمن بأئمّة أهل البيت^ واطّلع على رواياتهم التفسيرية!

وفي ما يخصّ الأمر الثالث نلاحظ تطوّراً ملحوظاً في كيفية مواجهة إشكالية الأسترأبادي، وذلك ببيان لازمها الباطل، المتمثِّل في إضاعة قابلية القرآن للعَرْض على الآخرين.

أما الأمر الثاني فالمُلاحَظ فيه رجوعٌ في المستوى عما كان قد قرَّره قَبْلاً الوحيد البهبهاني؛ لأنه من الاستدلال بالحجّية الفرعية على حجّية ما بالذات، فحجّية روايات الأئمة وسيرتهم، وهي ظهوراتٌ مقاليّة وحاليّة، متفرّعةٌ على حجّية كلام الله تعالى التي أعطاها للمعصومين^ في أقوالهم وأفعالهم. فالاستدلال بها لا يخلو من شبهة دَوْرٍ! وكأنّ الشيخ كاشف الغطاء يستدلّ بظهور الروايات على حجّية ظهور القرآن، في مقابل أولئك الذين يسلبون حجّية ظهور الخطاب القرآني بالاستناد إلى ظهور الخطاب في بعض الروايات!

في ذات الحقبة التاريخية التي قرَّر فيها كاشف الغطاء ذلك كتب المحقِّق أبو القاسم القمّي(1231هـ) كتابه المهمّ والمعروف (قوانين الأصول)، وقد تعرَّض فيه إلى بحث الظهور بشكلٍ لافت ومستوعب إلى حدٍّ ما.

بعد أن بيَّن المعنى المعروف في الحقيقة والمجاز نصّ قائلاً في أصالة الحقيقة: «كلّما استُعْمِل لفظٌ خالياً عن القرينة فالأصل الحقيقة، أعني به الظاهر؛ لأن مبنى التفهيم والتفهّم على الوضع اللفظي غالباً، ولا خلاف لهم في ذلك»([[188]](#endnote-185)).

وفي أصالة الظاهر قرَّر قائلاً: «قد ذكرنا أن الأصل في التفهيم والتفهُّم هو الوضع، وأيضاً الأصل والظاهر يقتضيان عدم إرادة الزايد على المعنى الواحد، وعدم وضع اللفظ لأكثر من معنىً حتّى يكون مشتركاً أو منقولاً، وعدم إرادة معنىً آخر من اللفظ بقرينةٍ حاليّة أو مقاليّة، فهو وإنْ احتمل إرادة هذه الأمور ولم يكن قرينة عليها فلا رَيْبَ أنه يحمل على الموضوع له»([[189]](#endnote-186)).

إن ظاهرة وجود اللغة والوضع يقتضيان ـ وفق هذا النصّ ـ التعاهد الضمني العام من قِبَل أبناء اللغة على استعمال الألفاظ في معانيها الموضوعة لها، وأن لا يتمّ الخروج عن هذا الأصل إلاّ مع نصب القرينة، ووفق ذلك يكون العمل بالظهور والاستناد إليه كائناً في بطن اللغة والوضع.

وبشأن حجّية ظهور الخطاب القرآني فقد أكّد المحقِّق القمّي قائلاً: «الحقّ جواز العمل بمُحْكَمات الكتاب، نصّاً كان أو ظاهراً، خلافاً للأخباريين، حيث قالوا بمنع الاستدلال بكلّه، على ما نسب إليهم بعضهم، وقال: إن مذهبهم أن كلّ القرآن مُتشابِهٌ بالنسبة إلينا، ولا يجوز أخذ حكمٍ منه إلاّ من دلالة الأخبار على بيانه، وهو الأظهر من مذهبهم؛ أو بالظواهر فقط، على ما يظهر من آخر. وفصَّل بعض الأفاضل، فقال: إن أرادوا أنه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادُّعِيَتْ إفادتها للظنّ المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها؛ لصيرورة أكثرها متشابِهاً بالنسبة إلينا فلا يفيد الظنّ، وما أفاد الظنّ منه قد منعنا عن العمل به، مع قبول أن في القرآن مُحْكَماً بالنسبة إلينا أيضاً، فلا كلام معهم؛ وإنْ أرادوا أنه لا مُحْكَم فيه أصلاً فهو باطلٌ. أقول: وهذا التفصيل غفلةٌ عن محل النزاع؛ فإن هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب، بل هو يجري في الأخبار أيضاً، وقد مرّ بيانه في باب وجوب البحث عن المخصِّص في العام. بل النزاع في المقام إنما هو بالنسبة إلى خصوص الكتاب، وإنما نشأ هذا النزاع من جهة بعض الأخبار الذي دلّ على أن علم القرآن مختصٌّ بالمعصومين^، وأنه لا يجوز تفسيره لغيرهم، وذلك لا يختص بوقتٍ دون وقتٍ، وبزمانٍ دون زمان. وأما ما ذكره المفصِّل فهو إنما يصحّ في زمان عروض الاختلالات، لا في أول زمان النزول، فنقول: الحقّ القول بجواز العمل؛ فأما في الصدر الأول الذي خوطب به المشافهون فلأن الضرورة قاضيةٌ بأن الله تعالى بعث رسوله| وأنزل إليه الكتاب بلسان قومه، مشتملاً على أوامر ونواهي ودلائل لمعرفته، وقصصاً عمَّنْ غبر، ووعداً ووعيداً وإخباراً بما سيجيء، وما كان ذلك إلاّ لأن يفهم قومه ويعتبروا به، وقد فهموا وقطعوا بمراده تعالى من دون بيانه|، وما جعل القرآن من باب اللغز والمعمّى بالنسبة إليهم، مع أن اللغز والمعمّى أيضاً ممّا يظهر للذكيّ المتأمِّل من أهل اللسان والاصطلاح، بل أصل الدين وإثباته إنما هو مبنيٌّ على ذلك؛ إذ النبوة إنما تثبت بالمعجزة، ولا رَيْبَ أن من أظهر معجزات نبيِّنا| وأجلّها وأتقنها هو القرآن...

ومن جميع ذلك ظهر أن حجّية ظواهر القرآن على وجوهٍ؛ فبالنسبة إلى بعض الأحوال معلوم الحجّية، مثل: حال المخاطبين بها، وبالنسبة إلى غير المشافهين مظنون الحجّية. وكونها مظنون الحجّية إما بظنٍّ آخر علم حجّيته بالخصوص، كأنْ نستنبط من دلالة الأخبار وجوب التمسُّك بها لكلّ مَنْ يفهم منها شيئاً؛ وإما بظنٍّ لم يعلم حجّيته بالخصوص، كأنْ نعتمد على مجرّد الظنّ الحاصل من تلك الظواهر، ولو بضميمة أصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك، فإنّ ذلك إنما يثبت حجّيته وقت انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية، وانحصار الأمر في الرجوع إلى الظنّ. ولما كان الأخبار أيضاً من باب الخطابات الشفاهية فكون دلالتها على حجّية الكتاب معلوم الحجّية إنما هو للمشافهين بتلك الأخبار، وطروّ حكمها بالنسبة إلينا أيضا لم يُعْلَم دليلٌ عليه بالخصوص فيدخل حينئذٍ أيضاً في القسم الآخر»([[190]](#endnote-187)).

ويُلاحَظ هنا أن المحقِّق القمّي، برغم توفّر كلماته على مضمون نقاش كاشف الغطاء للأخباريين، إلاّ أنه قد توسَّع في إشكالية ظهور الخطاب القرآني وناقشها من جهاتٍ متعدّدة، كما يُلاحَظ ولادة مصطلح (حجّية ظواهر القرآن) مع المحقِّق القمّي.

لقد شهدت طبقة تلاميذ الوحيد البهبهاني نشاطاً لافتاً في التأليف في علم أصول الفقه، وقد وفَّرت تلكم التأليفات مادّةً في موضوع مباحث الألفاظ ومسألة الظهور والتعويل عليه، فقد كتب الشيخ محمد تقي النجفي الرازي(1248هـ) (هداية المسترشدين)، وهو شرح لكتاب المعالم، للشيخ حسن العاملي. ولاحظ الشيخ محمد تقي أن الشيخ حسن قد اقتصر في مباحث الألفاظ على القليل من مطالبها، لأجل ذلك عقد الكلام في مجموعة فوائد، سجَّل لنا فيها نصوصاً ترتبط ببحثنا الراهن.

قال: «وقد ظهر ممّا ذكرنا أن الأظهر إدراج المفاهيم ونحوها في الدلالات العقلية، كسائر الاستلزامات العقلية، كدلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضدّه الخاصّ ونحوها. وقد يتفرَّع على الوجهين جواز الاعتماد في ذلك على الظنّ، إنْ قيل بكون الدلالة فيها وضعيةً، وعدم الأخذ بالقطع مع كونها عقليةً؛ لعدم الاعتداد بالظنون العقلية. ويدفعه الاكتفاء بالظنّ في الدلالات اللفظية؛ لجريان الاستعمالات عليه، فلا فرق بين جعلها وضعية أو عقلية»([[191]](#endnote-188)).

يقرِّر لنا الشيخ محمد تقي النجفي في هذا النصّ أن الدلالات ظنّيةٌ، فلا يمكن التعامل معها كمعادلاتٍ رياضية لا تقبل الخلاف والاحتمال الآخر.

وفي نصٍّ آخر، وعند حديثه عن الحقيقة والمجاز، ذكر قائلاً: «قد يكون المقصود باستعمال اللفظ إفادة الموضوع له، وقد يكون المقصود إفادة غير ما وُضع له ابتداءً، وحينئذٍ فالغالب أن يكون الموضوع له واسطة في الانتقال إليه بمعونة القرينة الدالّة عليه من غير أن يُراد ذلك من اللفظ، بل إنما يكون واسطةً في الانتقال خاصّة؛ وقد لا يكون المعنى الموضوع له واسطةً في الانتقال إليه أيضاً، بل يكون القرينة هي المفهمة لإرادة ذلك المعنى، من غير انتقالٍ إلى معناه الموضوع له أصلاً، كما أشَرْنا إليه؛ وقد يكون المقصود بالإفادة غير ما وُضع له، لكنْ يُراد من اللفظ خصوص ما وُضع ابتداءً، لينتقل منه إلى المعنى المقصود. ولا إشكال في كون الاستعمال على النحو الأوّل حقيقياً، وعلى الوجه الثاني مجازياً، وأما الثالث فيندرج في الحقيقة بملاحظة ما يتراءى من ظاهر حدّها، نظراً إلى استعمال اللفظ حينئذٍ في المعنى الحقيقي ابتداءً، وإنْ جعل ذلك واسطةً في الانتقال إلى غيره. وفيه ما سيأتي الإشارة إليه. وهذه الطريقة أيضاً شائعةٌ في الاستعمالات»([[192]](#endnote-189)).

وبعد أن قرَّر المعاني الحقيقية والمجازية نصَّ قائلاً: «الأصل في الاستعمال حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيما إذا دار الأمر بين الحمل عليه وعلى المعنى المجازي، فيحكم بكون المعنى الحقيقي هو المقصود لإفادة المطلوب إفهامه من العبارة، إلاّ أن يقوم هناك قرينةٌ صارفة عن ذلك، قاضية بحمل اللفظ على غيره»([[193]](#endnote-190)).

ثم أبرز الوجه التعليلي لظهور الخطاب في المعاني الحقيقية، فقال: «ويدلّ عليه، بعد قيام السيرة القاطعة المستمرة من بدوّ وضع اللغة إلى الآن، النظر إلى الغاية الباعثة على التعدّي للوضع؛ إذ الغرض من الأوضاع تسهيل الأمر في التفهيم والتفهّم، حيث إن الإنسان مدنيٌّ بالطبع يحتاج في أمر معاشه ومعاده إلى أبناء نوعه، ولا يتمّ له حوائجه من دون الاستعانة بغيره. ولا يحصل ذلك إلاّ بإبداء ما في ضميره، وفهمه ما في ضمير غيره ممّا يحتاج إليه، ولا يتسهّل له ذلك إلاّ بواسطة الموضوعات اللفظية؛ حيث إن سائر الطرق من الإشارة ونحوها لا يفي بجميع المقاصد، ولا يمكن الإفهام بها في كثيرٍ من الأوقات، ويتعسَّر إفهام تمام المقصود بها في الغالب، مضافاً إلى ما يقع فيها من الخطأ والالتباس، فلذا اقتضَتْ الحكمة بتقرير اللغات، وبناء الأمر في التفهيم والتفهّم على الألفاظ. ومن البيِّن أن الفائدة المذكورة إنما تترتَّب على ذلك بجعل الألفاظ كافيةً في بيان المقاصد من غير حاجةٍ إلى شيءٍ من القرائن؛ إذ لو توقَّف الفهم على ضمّها لزم العَوْد إلى المحذور المذكور. مضافاً إلى كونه تطويلاً بلا طائلٍ؛ لإمكان حصول المقصود من دونه... وبالجملة أصالة حمل اللفظ على المعنى الحقيقي والحكم بكونه مراداً للمتكلِّم عند الدوران بينه وبين المعنى المجازي ممّا لا كلام فيه في الجملة، وعليه مبنى المخاطبة، وهو المدار في فهم الكلام من لدُنْ زمان آدم× إلى الآن، في كافّة اللغات وجميع الاصطلاحات»([[194]](#endnote-191)).

ينطلق الشيخ محمد تقي في هذا النصّ من الغرض العقلاني الذي تقوم عليه التوافقات الضمنية في اللغة، ويتمثَّل ذلك الغرض في التواصل والتعبير عن المحتوى الداخلي عند الإنسان والتفهيم والإفهام، والذي يعني أن اعتماد اللغة وظاهر الخطاب فيها أمرٌ لا محيص عنه، ولا يوجد سبيلٌ غيره لتحقيقه.

كما يُلاحَظ أن هذا النصّ يتضمّن الإقرار بأن حجّية الظهور والتعويل عليه واتّخاذه أساساً في فهم مقاصد الآخرين أمرٌ سابق على تدخُّل الشريعة وإقرار المعصوم×. فالحجّية هنا (الاعتماد) ملاصقةٌ لأصل التباني الضمني من أهل اللغة على مداليل الألفاظ؛ لأجل التعبير عن المحتوى الداخلي وإيصال المقاصد والتواصل.

إن هذا النصّ قد بنى على مجموعة أصول:

1ـ إن الإنسان مدنيٌّ بالطبع، وهذه المدنية والاجتماع منبثقان عن الحاجة إلى أبناء النوع الإنساني في أمور الحياة وتحقيق المنافع والأغراض.

2ـ إن الحاجة لتحصيل المنافع والأغراض والغايات تدعو الإنسان إلى الاستخدام أي استخدام ما يحيط بالإنسان في سبيل تحقيق ذلك، ومنه استخدام نفس أبناء النوع الإنساني.

3ـ إن استخدام وتسخير الآخرين يتوقّف على إبداء ما في الضمائر لهم والتفاهم معهم، والتعبير عن المحتوى الداخلي لهم، وإبراز الأغراض والأهداف.

4ـ إن أسهل الطرق في إبراز الأغراض والأهداف والتعبير عن المحتوى الداخلي يتمثَّل في اتخاذ الأصوات والألفاظ وسيلةً لذلك؛ لأن سائر الوسائل لا تفي بجميع مقاصد الإنسان، بل ولا يمكن الإفهام عبرها في كثيرٍ من الأوقات، ولكثيرٍ من الأغراض، فضلاً عمّا يقع فيها من التباسٍ وأخطاء، فيتعيَّن أن تكون الألفاظ ودلالاتها الطريق الأمثل في ذلك التواصل.

من المهمّ هنا أن نلاحظ أن هذه الأصول التي بنى عليها الشيخ محمد تقي النجفي تنتج لنا الحجّية الاعتبارية للغة ودلالات وظهورات خطاباتها، والتي سيقول بها فيما بعد بشكلٍ مؤصَّل العلاّمة محمد حسين الطباطبائي، ولا معنى حينئذٍ للاستدلال بالإجماع على حجّية الأخذ بالظواهر، كما فعل نفس الشيخ([[195]](#endnote-192))!

على أن نسجِّل امتيازاً للشيخ محمد تقي في تناوله البحث في حجّية الظهور بشكلٍ غير مسبوق قياساً بالفترة التي عاش فيها، وقياساً بالتَّرِكة في هذا الشأن، فقد أسهب في بحث المسألة وتنقيح الظهور والمراد منه وسائر ما يرتبط به.

لم يُعِرْ الشيخ محمد تقي الأصفهاني إشكالية ظواهر الخطاب القرآني اهتماماً، وإنما أشار إليها في كلماتٍ مقتضبة جدّاً، مقرِّراً فساد الوجوه التي تمسّك بها الأخباريون، وقد تعرَّض الأصفهاني لذلك في ذيل حديثه عن مسألة حجّية الظهور بالنسبة لغير المخاطب. ومن المستحسن نقل نصّ كلامه؛ لفائدته في هذه المتابعة التاريخية؛ إذ كتب قائلاً: «وأما بالنسبة إلى غير المخاطب، لا سيَّما مع عدم الحضور في مجلس الخطاب، فقد يتأمّل في جريان الأصل المذكور، خصوصاً مع طول المدّة وتعارض الأدلة وظهور القرائن المنفصلة الباعثة على الخروج عن الظاهر، بالنسبة إلى كثيرٍ من الخطابات الواردة؛ إذ الأخذ بالأصل المذكور في ذلك غير ظاهرٍ من الدليل المتقدّم؛ لعدم ابتناء المخاطبات العُرْفية على مثل ذلك، ليمكن الاستناد فيه إلى الوجه المذكور.

نعم، الدليل على الأخذ بالظنون المتعلّقة بالأحكام الشرعية منحصرٌ عندنا في ما دلّ على حجّية مطلق الظنّ بعد انسداد باب العلم، فيتفرَّع ذلك على الأصل المذكور، دون ما ذُكر من قيام السيرة القاطعة والإجماع المعلوم على حجّية الظواهر، فإن القدر الثابت من ذلك هو القسم الأوّل خاصّة. وكذا يُستفاد ممّا ذكره بعض أفاضل العصر.

قلتُ: من الواضح المستبين أن علماء الأعصار في جميع الأمصار مع الاختلاف البيِّن في آرائهم وطرائقهم، والتفاوت الواضح في كيفية استنباطهم وسلايقهم، اتفقوا على الرجوع إلى الظواهر المأثورة، والاستناد إلى ما يُستفاد منها والأخذ بما تدلّ عليه، وإنْ اختلفوا في تعيين الحجّة منها بحَسَب الإسناد، وما يصلح من تلك الجهة للاعتماد. نعم، رُبَما وقع خلافٌ ضعيف لبعض متأخِّري الأخباريين في الظواهر القرآنية؛ لأمورٍ اتّضح فسادها في محلّه.

وقد اعترف بذلك الفاضل المذكور بالنسبة إلى الكتاب، نظراً إلى أن الظاهر أن الله تعالى يريد من جميع الأمّة فهمه والتدبُّر فيه والعمل به. وقال: إن ذلك طريقة أهل العُرْف في تأليف الكتب وإرسال المكاتيب والرسائل إلى البلاد النائية. ومن البيِّن أن هذا الوجه بعينه جارٍ في سائر الروايات والأخبار الواردة بعد فرض حجّيتها ووجوب العمل بمضمونها؛ إذ هو الطريق في استنباط المطالب من الألفاظ.

وبالجملة إن جواز العمل بالظواهر اللفظية ممّا قام عليه إجماع الفرقة، من قدمائها ومتأخِّريها ومجتهديها وأخباريّيها، بل الظاهر إجماع الأمّة عليه على مذاهبها المتشعّبة وآرائها المتفرّقة. وقد حكى الإجماع عليه جماعةٌ من الأجلّة، حتّى أنه قد صار عندهم من المشهورات المسلَّمات حجّية الظنّ في الموضوعات، ويعنون بها الموضوعات اللفظية؛ إذ سائر الموضوعات يعتبر فيها القطع أو الأخذ بالطرق الخاصة المقرّرة في الشريعة. فما ادّعاه الفاضل المذكور من الفرق بين الصورتين، وقصره الإجماع على الأوّل من الوجهين المذكورين، بيِّن الفساد»([[196]](#endnote-193)).

ويُلاحَظ هنا حضور وتداول مصطلح (حجّية الظواهر) في كلمات صاحب (هداية المسترشدين).

بعد تعرُّضه لكلام صاحب القوانين أثار الأصفهاني إشكاليةً ترتبط بأن أصالة العمل بالظهور وحجّيته هل هو مُناطٌ بالوضع، فلا يمكن الخروج عن مقتضى الوضع إلاّ بمقدار ما يدلّ عليه الدليل، أو أن العمل بالظهور وحجّيته مشروطةٌ بحصول الظنّ بالمراد، أي الظنّ الراجح، ومن ثمّ فمع انتفاء الظنّ بالمراد لا يمكن التعويل على الظهور، حتّى لو كان السبب في ذلك قرينة غير صالحة للاعتماد، كما لو عارض القياس أو الاستحسان (غير الحجّة في فقه الإمامية) ظهور الخبر الصحيح في الإطلاق، وتزلزل الظنّ بالمراد منه؛ بسبب الظنّ غير الحجّة؟

ومثالٌ آخر: في ما لو كان الخبر ظاهراً بالعموم غير أنه ورد خبرٌ يدلّ على التخصيص، ولكنه ضعيفٌ لا يمكن التعويل عليه من ناحية السند، فأوجب ذلك تزلزل الظنّ بالمراد من العامّ، وهكذا.

لسنا معنيين هنا باستعراض مقاربة هداية المسترشدين لهذه الإشكالية بقدر ما نريد إعطاء صورةٍ عمّا تناولته من مسائل وإشكاليات ترتبط بالبحث في حجّية الظهور والفهم. غير أن هداية المسترشدين قرَّر قائلاً: «والذي يقتضيه التحقيق في المقام أن يُقال بالفرق بين ما يكون باعثاً على الخروج عن الظاهر بعد حصول الدلالة بحَسَب العُرْف وانصراف اللفظ إليه في متفاهم الناس، وما يكون مانعاً من دلالة العبارة بملاحظة العُرْف وباعثاً على عدم انصراف اللفظ إليه بحَسَب المتعارف في المخاطبة، وإنْ لم يكن ظاهراً في خلافه صارفاً إليه عن ظاهره. وقد يُنَزَّل عليه ما حكيناه عن بعض أفاضل المتأخِّرين من المنع عن الأخذ بالأصل المذكور إلاّ مع الظنّ بمقتضاه، وما حكَيْناه عن الجماعة من البناء على الأخذ به إلاّ مع قيام الدليل على خلافه. ولو فرض إجراؤهم له في غير المحلّ المذكور فهو من الاشتباه في مورده، كما يتّفق كثيراً مع سائر الموارد من نظائره»([[197]](#endnote-194)).

**ـ يتبع ـ**

الهوامش

# نظرةٌ إلى الاجتهاد في المبادئ

# وتعميم أدلّتها على الموضوعات العُرْفيّة المستَنْبَطة

د. حسين علي سعدي([[198]](#footnote-4)\*)

ترجمة: وسيم حيدر

### المقدّمة

قبل الخوض في نظرية الاجتهاد المتوسّط وأدلّته، التي تمثّل خطوةً متقدّمة في إطار تكميل وتطوير هذه النظرية، يبدو من الضروري التذكير ببعض المقدّمات، ومن بينها: إمكان تقييم الاجتهاد والتقليد في مبادئ ومقدّمات الاجتهاد.

ذكر الأصوليون عدداً من العلوم التي يتوقّف عليها الاجتهاد، وهناك مَنْ قال: إنها ستّة علومٍ، وهناك مَنْ قال: إنها اثنا عشر علماً، وهناك مَنْ زاد على ذلك. وهناك من الأصوليين مَنْ ميَّز بين العلوم التي هي بمنزلة المبادئ والعلوم التي تلعب دَوْراً في تكامل الاجتهاد. وفي هذا الشأن نشير إلى المحقّق الخراساني، حيث عمد في كفاية الأصول إلى بحث مبادئ ومقدّمات الاجتهاد ضمن قسمين:

**القسم الأوّل**: العلوم العربية، وقال في ذلك: «لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى العلوم العربية في الجملة». ثمّ بحث في مقدار الحاجة إلى كلّ واحدٍ من هذه العلوم. وقد أشار السيد الخوئي في التنقيح إلى هذه النقطة أيضاً([[199]](#endnote-195)).

**القسم الثاني**: علم الأصول؛ والدليل على ذلك أنه لا توجد هناك مسألةٌ فقهية إلاّ ولها مبنىً أصولي، وإن الحكم الشرعي بدَوْره يقوم على تطبيق تلك المسألة الأصولية. وبعبارةٍ أخرى: لا يمكن الاجتهاد في الفقه دون أن يكون هناك اجتهادٌ في الأصول.

والعلم الآخر الذي يحتاج إليه الاجتهاد هو علم المنطق. وإنْ عمد البعض ـ من أمثال: السيد الخوئي ـ إلى الإشكال على توقُّف الاجتهاد عليه([[200]](#endnote-196)).

والعلم الآخر الذي يمكن تسميته هو علم الرجال. وبطبيعة الحال كانت هناك الكثير من المناقشات بشأن الحاجة إلى هذا العلم أو عدم الحاجة إليه.

وهناك مَنْ رأى أن الاجتهاد في علم الكلام والتفسير من مبادئ الاجتهاد أيضاً. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن الفاضل التوني(1071هـ) قد أشار في الوافية([[201]](#endnote-197)) إلى العلوم التي تمسّ الحاجة إليها في الاجتهاد، قائلاً: «إن المجتهد في عصر الغيبة يحتاج إلى معرفة علوم تسعة: ثلاثة من العلوم الأدبية، وهي: اللغة والصرف والنحو؛ وثلاثة من المعقولات، وهي: الأصول والكلام والمنطق؛ وثلاثة من المنقولات، وهي: تفسير آيات الأحكام ومعرفة الأحاديث أي علم الدراية، وعلم الرجال»([[202]](#endnote-198)).

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل من الضروري الاجتهاد في هذه المبادئ والمقدّمات أم يكفي للمجتهد أن يكون مقلِّداً فيها؟

### الاجتهاد في مبادئ الاجتهاد

إن من بين الأبحاث الهامّة، والمثيرة في الوقت نفسه للنقاش والجَدَل، والتي يرتبط جانبٌ منها بمجال الاجتهاد وجانبها الآخر بالتقليد، هي مسألة الاجتهاد في مبادئ ومقدّمات الاجتهاد. وتكمن أهمّية ـ وفي بعض الأحيان عقدة ـ الحديث عن هذه المسألة في أنها ترتبط بالمجتهد، بالإضافة إلى ارتباطها بالمقلِّد أيضاً. والذي يرتبط بالاجتهاد هو أنه هل يجب من أجل تحقّق الاجتهاد ـ الذي يكون موضوعاً للأحكام (في جواز عمل المجتهد برأيه، وجواز تقليد الآخرين له، وجواز قضائه) ـ أن يكون الشخص مجتهداً حتّى في مبادئ الاجتهاد أيضاً؟ بناءً على القول بأن علوماً من قبيل: الأصول والرجال تدخل ضمن مبادئ الاجتهاد هل يجب على الشخص أن يصل إلى مرحلة الاجتهاد فيها، أم أن المهمّ في مبادئ الاجتهاد هو مجرّد معرفة المسألة، وهي تحصل ـ بطبيعة الحال ـ من خلال الرجوع إلى الكتب المتوفّرة في هذا الشأن؟ بناءً على الصورة الثانية لا يكون الاجتهاد في اللغة والتفسير ضرورياً، ويكفي فيها مجرّد القدرة على الرجوع إلى النصوص المؤلّفة في هذا الشأن وفهمها. والإشكال الذي يطرح نفسه في هذا المجال هو أن النتيجة؛ حيث تتبع أخسّ المقدّمتين، فإن الشخص إذا لم يكن مجتهداً في المبادئ لا يمكن إطلاق عنوان «المجتهد» عليه. وهذا هو الإشكال الذي أشار إليه المحقّق ضياء الدين العراقي(1361هـ)؛ إذ قال: «الجاهل ببعض جهات المسألة جاهلٌ بنفس المسألة؛ لأنّ النتيجة تابعةٌ لأخسّ المقدّمات»([[203]](#endnote-199)). وهناك مَنْ أشكل عليه بأن القول بهذا الرأي يحتِّم علينا القول بخروج أكثر المجتهدين من دائرة الاجتهاد.

وقد أشار صاحب العروة، في هامش المسألة رقم 67 من مسائل الاجتهاد والتقليد، إلى لزوم الاجتهاد في المبادئ والمقدّمات في تحقُّق عنوان «المجتهد»، قائلاً: «محلّ التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية، فلا يجري في أصول الدين وفي مسائل أصول الفقه، ولا في مبادئ الاستنباط، من النحو والصرف ونحوهما، ولا في الموضوعات المستَنْبَطة العُرْفية واللغوية»([[204]](#endnote-200)). وعلى هذا الأساس فإن مبادئ الاجتهاد ـ طبقاً لرأيه ـ لا تقبل التقليد، ولذلك فإنه طبقاً لهذا المبنى لن يكون التقليد في مبادئ الاجتهاد جائزاً. **فأوّلاً**: إن هذا الاجتهاد لن يتحقّق في حقّ هذا الشخص نفسه، **وثانياً**: لا يمكن للآخرين أن يقلِّدوا مثل هذا الشخص.

وعلى أيّ حالٍ إن لوازم الإجابة أو عدم الإجابة عن هذا الإشكال واسعةٌ وجادّة للغاية. لنفترض القول بعدم الحاجة إلى الاجتهاد في المبادئ فالسؤال هو: لو أن شخصاً كان مجتهداً في بعض المبادئ، وكان رأيه في تلك المسألة مخالفاً لرأي مجتهدٍ قد اتَّخذ مبنىً (اجتهاداً أو تقليداً) وأفتى على طبق ذلك المبنى، فهل يبقى جواز تقليده قائماً؟ فهل مع اجتهاده يتعيَّن عليه العمل بفتوى مرجعٍ ينبثق حكمه عن مبنىً ليس مقبولاً عنده؟

وفي ما يلي سوف نستعرض أدلّة القائلين بعدم جواز التقليد في المبادئ، التي استقصيناها من بين كلمات الفقهاء والأصوليين، ونعمل على مناقشة ونقد كلّ واحدٍ منها؛ كيما تتّضح المبادئ التصوُّرية للنظرية.

### أدلة عدم جواز التقليد في مبادئ الاجتهاد

هناك خمسة أدلَةٍ رئيسة على عدم جواز التقليد في مبادئ الاجتهاد، وهي:

### الدليل الأوّل: انصراف أدلة التقليد

بمعنى أن أدلة التقليد منصرفةٌ عن الشخص الذي لا يكون مجتهداً في المبادئ. إن أدلة التقليد ـ سواء النقلية منها أو السيرة ـ تشمل التقليد في الأحكام الشرعية فقط، ولا تشمل غيرها. وهناك من المعاصرين مَنْ مال إلى التفصيل في هذه المسألة. ومن ذلك مثلاً أن الشيخ علي الصافي (التلميذ البارز للسيد البروجردي) قد تعرَّض إلى هذه المسألة في «ذخيرة العقبى في شرح العروة الوثقى»، وذكر القول بالتفصيل([[205]](#endnote-201)).

طبقاً لهذا المبنى يجب علينا أن نفصل أدلة التقليد من بعضها؛ كي ندرك لماذا نعتبر التقليد جائزاً؟ إن صورة المسألة هي أن العامي (غير المجتهد) يروم تقليد مجتهدٍ هو في حدّ ذاته مقلِّدٌ في بعض المبادئ. إن مجال هذه المسألة يتعلَّق في الأصل بمبادئ الاجتهاد، وهو يختلف عن مجال التقليد؛ إذ يتم التعرُّض فيه إلى المناطات المقوّمة لماهية الاجتهاد، وهل يتبلور الاجتهاد بمثل هذا الشيء؟([[206]](#endnote-202)).

بعد ذلك يجب الخَوْض في الفصل والتفكيك بين أدلة التقليد؛ فإنْ كانت أدلّة التقليد أدلّةً لفظية (الآيات والروايات) لن تكون شاملةً لذلك الذي يكون مقلّداً في المبادئ([[207]](#endnote-203))؛ وأما إذا كانت أدلّة التقليد لُبِّيةً وعقلية فهي تشمل الجاهل ببعض جهات المسألة أيضاً. فإنْ كان دليل التقليد هو العقل فإنه سيحكم برجوع الجاهل إلى العالم، ولهذا السبب يجب على الجاهل في فروع الدين أن يرجع إلى العالم. وعلى هذا الأساس لو أن شخصاً لم يكن عالماً بلزوم وثاقة خبر أو وثاقة مخبر، وترجيح أحدهما على الآخر، فهذا يعني أنه جاهلٌ بهذه المسألة، ولذلك يجب عليه أن يرجع إلى العالم. وليس للعقل سوى قاعدةٍ واحدة، وهي جواز رجوع الجاهل إلى العالم، ولذلك لا يقوم بالفصل والتفكيك([[208]](#endnote-204)).

### إشكال السيد الخوئي على الفصل بين أدلّة التقليد

لقد أشار السيد الخوئي ـ بعد بيان مقدّمات الاجتهاد ـ إلى شمول أدلّة التقليد لمبادئ الاجتهاد([[209]](#endnote-205))، وذهب في ذلك ـ طبقاً لمبناه ـ إلى القول بأن أدلّة التقليد في المقام لا تشمل مبادئ الاجتهاد([[210]](#endnote-206)). والإشكال الذي يبدو للوَهْلة الأولى على هذا الرأي هو أن هذا المدَّعى إنما يكون صحيحاً في الأدلّة النقلية واللفظية على فرض انحصار أدلّة التقليد (وطبقاً لذلك لا يمكن إطلاق عنوان العارف والعالم على الجاهل ببعض جهات المسألة)، وأما إذا كان بناء وسيرة العقلاء من بين أدلّة التقليد أيضاً فلن يكون هناك فرقٌ في ماهية مجال الجهل، بل يكون الجواب بجواز مطلق رجوع الجاهل إلى العالم. ولكنّ السيد الخوئي حاول أن يجيب عن هذا الإشكال من خلال القول بعدم وجود الإطلاق في السيرة العقلائية، وذلك عبر تقسيم الجاهل إلى قسمين، وهما:

1ـ الجاهل في المسائل الحِسِّية.

2ـ الجاهل في المسائل الحَدْسية.

فإن موت زيد ـ على سبيل المثال ـ مسألة حِسِّية، ولا معنى للتقليد فيها طبعاً، والسيرة بدَوْرها لا تقوم في هذه الموارد على رجوع الجاهل إلى العالم. وإنما تحكم بذلك في المسائل الحَدْسية والتحليلية، مثل: الهندسة والطبّ وما إلى ذلك([[211]](#endnote-207)).

وقد ذهب السيد الخوئي إلى القول بأن مبادئ الاستنباط من الأمور الحِسِّية أيضاً([[212]](#endnote-208)). إن القول بأن زيداً عادل أم لا من الأمور الحِسِّية التي لا يجوز التقليد فيها. وعلى هذا الأساس فإن أدلّة التقليد لا تقبل التفكيك والتفصيل بين الأدلّة اللفظية والسيرة؛ كي يُقال تَبَعاً لذلك بشمول السيرة لها.

### نقدٌ ومناقشة

لو سلَّمنا بالكبرى نبدأ الكلام بصغرى عبارته. والحقيقة هي أن علم الرجال ليس بتلك السهولة التي يمكن معها الخوض فيه ضمن إطار بعض الأمثلة (من قبيل: عدالة زيد). وعلى هذا الأساس يجب الفصل في علم الرجال بين نسبته إلى المتقدّمين والمتأخّرين؛ وذلك لأن علم الرجال في نسبته إلى المتأخّرين من أدقّ الأمور، وإن جرح وتعديل الراوي يقوم فيه على إبداء النظر والاجتهاد. وعليه كيف يمكن اعتبار موارد من هذا القبيل من الأمور الحِسِّية؟! إذا لم يكن الشخص خبيراً بعلم الرجال من المستحيل أن يتمكّن من ممارسة الجرح والتعديل. إن الدقّة السندية، ومعرفة الطبقات، وتوثيق الأفراد، وما إلى ذلك من الأمور، ضروريةٌ في علم الرجال. وهناك الكثير من الأمثلة على هذه الموارد والاجتهاد وإمعان النظر في كتابه القيِّم (معجم رجال الحديث). وهو نفسه يرى أن آراء الرجاليين المتقدِّمين عليه في القول بالحِسِّية من الحَدْس، وأنه قائمٌ على الاجتهاد([[213]](#endnote-209)).

كما أنه نفسه قد وثّق رجال كامل الزيارات، في حين هناك الكثير من النقاش حول ما إذا كان مشايخ ابن قولويه المباشرين في مقدّمة كامل الزيارات بلا واسطة هم وحدهم الثقات أم جميع رجاله؟ فهذا النموذج هو في حدّ ذاته قاعدةٌ فنّية وحَدْسية واجتهادية، ولا يمكن أن تكون قاعدةً حِسِّية.

### الدليل الثاني: مقتضى الدَّوَران بين اليقين والتخيير (عدم القول بالاجتهاد في المبادئ)

لنفترض أن هناك ترديداً وشكّاً في أنه هل يجب تقليد المجتهد إذا كان مجتهداً في المبادئ حَصْراً أم يجوز تقليد المجتهد مطلقاً حتّى إذا لم يكن مجتهداً في المبادئ؟ وبعبارةٍ أخرى: إن الأمر مخيَّرٌ بين تقليد المجتهد الذي يكون مجتهداً في المبادئ والمجتهد الذي يكون مقلّداً في المبادئ. وفي هذه الموارد يكون الأمر من «دَوَران الأمر بين أصالة التعيين والتخيير». وفي مثل هذه الموارد يكون مقتضى القاعدة هو الحكم بأصالة التعيين. ومقتضى أصالة التعيين هو عدم التمكُّن من تقليد المجتهد المقلِّد في المبادئ.

### نقدٌ ومناقشة

يبدو أن الدليل الثاني ناظرٌ في الأساس إلى غير مورد البحث (حجّية رأي المجتهد بالنسبة إلى نفسه). إن هذا الدليل ناظرٌ إلى حجّية فتوى المجتهد بالنسبة إلى الآخرين([[214]](#endnote-210)). إذن فالمورد أجنبيٌّ عن محلّ بحثنا. اللهمّ إلاّ أن يُقال: هناك تلازمٌ بين المورد الأوّل والمورد الثاني؛ بمعنى أنه لا يمكن الفصل والتفكيك بين حجّية فتوى المجتهد لنفسه وبين حجّية فتواه لغيره.

### رأي الشيخ مرتضى الحائري

عمد الشيخ مرتضى الحائري ـ على هامش عبارة صاحب العروة التي تقدَّم ذكرها، وهي قوله: «محلّ التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية، فلا يجري في أصول الدين وفي مسائل أصول الفقه، ولا في مبادئ الاستنباط» ـ إلى بحث التقليد في المسألة الأصولية ومبادئ الاستنباط على مستويين، وهما:

1ـ التقليد في المبادئ بغية العمل بالحكم المنبثق عن تلك المقدّمات([[215]](#endnote-211)). وفي هذه الموارد تقع المبادئ مورداً للتقليد، تَبَعاً للتقليد في الأحكام الفرعية. ويبدو أن هذه الموارد هي التي تقع محلاًّ للتقليد، والتي صرَّح السيد اليزدي بشأنها قائلاً: «مورده هو الأحكام الفرعية». غاية ما هنالك أن الاختلاف هنا يكمن في أن التقليد يُؤخَذ إلى الخلف بعددٍ من المراتب، ويتمّ كذلك تقليد المجتهد في المبادئ؛ كي يتمّ ترتيب الفتوى على المبدأ أيضاً. وهذا التقليد في مبادئ الحكم والاجتهاد. ولكنْ يبدو أن هذه ليست حالةً جديدة، وإنما هي مجرّد بيانٍ للمستويات الأخرى من التقليد.

2ـ التقليد في المبادئ على نحو الاستقلال([[216]](#endnote-212)). وعلى هذا الأساس إذا كان الشخص مقلّداً في المبادئ على نحو الاستقلال لن تكون هناك حاجةٌ للرجوع إلى المجتهد، غاية ما هناك أنه يقلّد في المبادئ مجتهداً قد اجتهد في المبادئ، كأنْ يقلِّد ـ على سبيل المثال ـ مجتهداً في معنى «الضِّرار»، أو «حجّية خبر الواحد»، أو «ظهور الكلام»، وما إلى ذلك. ولا يمكن القول ـ من وجهة نظره ـ ببساطة: إن أدلّة التقليد تشمل هذا المورد أيضاً. وبعبارةٍ أخرى: لا يمكن توسيع دائرة جواز التقليد؛ كي يمكن على أساسها التقليد في مبادئ الاجتهاد أيضاً([[217]](#endnote-213)). توضيح ذلك: إن الذي تمّ التأكيد عليه في الأدلّة هو «المعرفة بالحكم»، وفي هذه الحالة فقط يمكن تقليده «العارف بأحكامنا». والحال أن هذا الشخص عالمٌ بمبادئ الأحكام. إلاّ إذا كان هناك شخصٌ يقول بالتوسعة في معنى «أحكامنا»؛ كي يمكن القول: إنها تشمل مبادئ الأحكام.

### رأي السيد الحكيم

لقد فصّل السيد محسن الحكيم بدَوْره بين مقامَيْ استنباط الحكم وتطبيقه. وطبقاً لهذا المبنى في دائرة الاستنباط لا يمكن التقليد في مبادئ الاجتهاد. كما أنه في الأساس لا يرى تطبيق الحكم الكلّي من التقليد، وإنما يراه من قبيل: الرجوع إلى أهل الخبرة([[218]](#endnote-214)). والإشكال الذي يَرِدُ على هذا الكلام هو أنه يشتمل على إدخال ما ليس من محلّ النزاع فيه، ثمّ القيام بالفصل على أساسه.

### رأي المحقِّق العراقي

وقد استدل الآغا ضياء العراقي على ضرورة الاجتهاد في المبادئ أيضاً، وقال في ذلك: «الجاهل ببعض جهات المسألة جاهلٌ بنفس المسألة»([[219]](#endnote-215)). ولذلك فإنه لا يقول بجواز التقليد في مبادئ الاجتهاد.

وقال المحقّق العراقي في تعليقته الاستدلالية على العروة الوثقى: «لا فرق في مرجعية العالم للجاهل بالأحكام الشرعية بين الفرعية والأصولية؛ بمقتضى الارتكاز»([[220]](#endnote-216)). وكما سبق أن ذكرنا فإن هذه العبارة ـ خلافاً لرأي صاحب العروة ـ (قولٌ بالتفصيل). وبطبيعة الحال قد يبدو أن هناك نوعاً من التناقض في هاتين العبارتين اللتين أدلى بهما المحقّق العراقي، ولكنْ رُبَما كان الوجه في ذلك أن عبارته في مقالات الأصول ناظرةٌ إلى التقليد في مبادئ الاجتهاد، إلاّ أن الفتوى المذكورة في التعليقة على العروة الوثقى ناظرةٌ إلى التقليد في الأصول؛ لنفس الدليل والارتكاز الممكن في فروع التقليد.

### الدليل الثالث: السيرة المستمرّة من قِبَل المجتهدين

إن الادّعاء يقول بأن الرجوع إلى السيرة يوصلنا إلى نتيجةٍ مفادها: إن المجتهدين كانوا يجتهدون في المبادئ أيضاً، ولم يكونوا يقلِّدون في المبادئ، ويجتهدون في الفقه فقط.

### نقدٌ ومناقشة

وفي الجواب عن هذا الدليل يمكن القول: هل كان جميع المجتهدين من المجتهدين في علم اللغة والمنطق والرجال وأمثال ذلك؟ لم يحدث مثل هذا الشيء على المستوى العملي. ويتّضح هذا الشيء من خلال النظر في منهج أمثال: المحقّق النائيني في علم الرجال.

### الدليل الرابع: عدم قدرة الاستظهار من النصوص في نتيجة التقليد

إن القول بعدم وجوب الاجتهاد في المباني واتّباع الآخرين في هذا الشأن سوف يؤدّي إلى عدم انعقاد أيّ ظهورٍ في الكلام. ومن ذلك مثلاً أن «الإفساد في الأرض» يُعَدّ في قانون العقوبات الإسلامية جُرْماً جديداً، إلاّ أن أصل البحث هو هل الإفساد والمحاربة تُعَدّ جُرْماً واحداً أم هما شيئان مختلفان؟

قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ في الأَرْضِ فَسَاداً**﴾ (المائدة: 33). في هذه الآية الكريمة «الذين» اسمٌ موصول، و«يحاربون الله» صلةٌ أولى، و«يسعَوْن في الأرض فساداً» صلةٌ ثانية. فهل يتمّ عطف هاتين الصلتين على بعضهما؟ وهل إذا كان هناك صلتان في الكلام يمكن استنباط اختلاف وتعدُّد الجُرْم أم يجب تكرار الموصول؟ من الواضح أن اتّخاذ المبنى والاجتهاد في موارد من هذا القبيل في المبادئ له تأثيرٌ ملحوظ على الاجتهاد الفقهي.

### نقدٌ ومناقشة

في الجواب عن الإشكال المذكور من الضروري ذكر هذه النقطة، وهي أن الاستظهار لا يُناط بالاجتهاد في المبادئ، وإن الاستظهار لا يقتصر على الاستظهار من الرواية. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن جميع علماء الحقوق يستظهرون، فهل يكونون بأجمعهم مجتهدين في المبادئ؟

### الدليل الخامس: عدم شمولية أدلّة التقليد اللفظية واللُّبِّية للمبادئ

طبقاً لهذا الإشكال لا يكون موضوع التقليد على أساس الأدلّة النقلية: «التفقُّه في الدين» أو «معرفة الأحكام» شاملاً للتقليد في المبادئ. وفي ما يتعلَّق بالسيرة قد يبدو أن سيرة الفقهاء والمجتهدين لا تشمل التقليد في المبادئ والمقدّمات أيضاً.

### نقدٌ ومناقشة

والجواب عن الدليل الخامس أن التفقُّه في المبادئ جزءٌ من التفقُّه في الدين.

### الاجتهاد المتوسِّط

بعد بيان هذه المقدّمات ننتقل إلى بيان نظريةٍ ذكرها بعض الأصوليين المعاصرين باختصارٍ، وقد أطلقوا عليها مصطلح «الاجتهاد المعاصر»([[221]](#endnote-217)).

والسؤال هو: هل يجوز للمكلَّف والمقلِّد أن يذهب في بعض مبادئ الاجتهاد إلى خلاف رأي مرجع تقليده وتخطئته في ذلك المبدأ؟ ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: لو أن شخصاً كان مقلِّداً في الفقه، ولم يصِلْ إلى درجة الاجتهاد، ولكنّه كان متخصِّصاً في علم الرجال، الذي هو أحد مبادئ التفقُّه والاجتهاد؛ ومن ناحيةٍ أخرى ذهب مرجع تقليده إلى تصحيح روايةٍ استناداً إلى قاعدةٍ رجالية، وأفتى على أساس ذلك، فهل يمكن لذلك المقلِّد الرجالي أن يخطِّئ مرجع تقليده في ذلك المبدأ؛ استناداً إلى تخصُّصه، ولا يقبل استناد مرجعه إلى تلك القاعدة التي كان مقلِّداً لغيره فيها؟ وبعبارةٍ أخرى: إذا أيقن المكلَّف بخطأ المجتهد في استناده إلى المبادئ هل يمكنه العمل بفتوى مجتهده، رغم يقينه بخطئه؟

والأهمّ والأكثر فنّيةً ممّا تقدَّم ذِكْرُه هل يمكن لمثل هذا الشخص ـ المتخصِّص في ذلك المبدأ، ويمكنه أن يبدي رأيه في بعض المسائل التخصُّصية ـ أن يضمّ تلك الكلّيات المفروغ عنها ـ بالنسبة إلى مرجعه ـ إلى اجتهاده في تلك المبادئ، ويرتِّب عليها الأثر؟ وبعبارةٍ أخرى: هل يمكن التمسُّك بلوازم هذا الأمر؟

وقد قرَّر صاحب النظرية هذه المسألة على النحو التالي: «إن الاجتهاد والتقليد المتوسّط يتعرَّض إلى هذه المسألة، وهي: هل يمكن للشخص المقلِّد والمكلَّف ـ الذي يرى نفسه متمكِّناً من الاجتهاد في بعض مبادئ استنباط الفروع الفقهية ـ إذا توصَّل في بعض تلك المبادئ الاستنباطية بفعل التحقيق والتتبُّع إلى ما يخالف رأي مرجع تقليده أن يعمل برأيه، ويضمّ رأيه إلى المبادئ التي حصل عليها من خلال تقليده لمرجعه، ويعمل بنتيجة ذلك في الفرع الفقهي؟ إن هذا النوع من الاجتهاد والتقليد لا يختصّ بالدارسين في الحوزات العلمية فقط، بل يمكن تصوُّره حتّى بالنسبة إلى الفضلاء والمحقِّقين في غير الحوزات العلمية أيضاً([[222]](#endnote-218)).

ومن ذلك ـ مثلاً ـ: لو أن المجتهد كان من القائلين بتوثيق جميع رجال «كامل الزيارات»، وذهب على أساس هذا المبنى إلى اعتبار روايةٍ، إلاّ أن المقلِّد الخبير والمختصّ في علم الرجال، والذي يكون علمه ويقينه حجّةً عليه، لم يوثِّق إلاّ المشايخ المباشرين، ولذلك لا يرى الرواية التي استند إليها مرجعه صالحةً للاستناد، ورأى أن الرواية الأخرى هي الأقوى. في مثل هذه الحالة يبدو أن هذا المقلِّد يمكنه الاعتماد على رأيه، ومن خلال تقليده لمرجعه في سائر المبادئ يعمل على النتيجة الحاصلة (التي يمكن أن تكون مغايرةً للرأي النهائي لمرجع تقليده)([[223]](#endnote-219)).

ورُبَما أُشْكِل بطبيعة الحال على هذه النظرية بأنه لا يمكن إطلاق كلمة «الاجتهاد» على هذا المسار، ناهيك عن القول بأنها مرحلةٌ متوسّطة منه.

وفي الجواب عن هذا الإشكال يمكن القول: **أوّلاً**: إن صاحب هذه النظرية لا يصرّ على إطلاق كلمة الاجتهاد على هذا النوع من الاستنباط([[224]](#endnote-220))؛ **وثانياً**: يُستَظْهَر من مجموع كلامه أنه لا فرق بين المجتهد (المتجزِّئ) وغيره في هذا الخصوص.

وقد ذهب صاحب هذه النظرية في بيان وجه جوازها، مضافاً إلى وجود جذورها في كلمات المتقدِّمين من الفقهاء، إلى الاعتقاد بأن أدلّة التقليد دليلٌ آخر على ذلك؛ إذ يقول: «إن جميع أدلة جواز التقليد في الفروع تشمل ما نحن فيه أيضاً»([[225]](#endnote-221)). ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن الأدلة اللفظية ـ من قبيل: آية النَّفْر([[226]](#endnote-222)) ـ كما تشمل الفروع الفقهية تشمل مجال المبادئ أيضاً. وبعبارةٍ أخرى: يبدو ـ خلافاً لرأي السيد الخوئي([[227]](#endnote-223)) ـ أن التفقُّه في مبادئ الدين هو التفقُّه في الدين، ويمكن اعتبار التقليد جائزاً فيها، وهو بالتالي ترتيب الآثار على تلك المبادئ المقبولة لدى المقلِّد. كما أنه يمكن الادّعاء؛ بالالتفات إلى الروايات الأخرى في هذا الشأن ـ والتي يشير بعضها إلى عنوان «العالِم بالأحكام»، ويؤكِّد بعضها الآخر على عنوان «رجوع الجاهل إلى العالم» ـ بأن كلاهما يشمل العالم والعارف بمبادئ الأحكام أيضاً، وليس هناك دليلٌ على اختصاصها بالفروع الفقهية.

### الاجتهاد المتوسِّط والارتكاز العقلائي

يبدو، وبغضّ النظر عن الأدلّة النقلية ـ التي سيأتي نقد الاستناد إليها في القسم اللاحق ـ، أن مركز الاستدلال يقوم على «الارتكاز العقلائي» في المسألة. وقد أشار المحقّق ضياء الدين العراقي إلى هذه المسألة قائلاً: «لا فرق في مرجعيّة العالم للجاهل بالأحكام الشرعية بين الفرعية والأصولية؛ بمقتضى الارتكاز»([[228]](#endnote-224)).

لذلك فإن الدليل الارتكازي الذي يرى جواز التقليد في الفروع يجري بعَيْنه فيما نحن فيه. والذي يمكن استنباطه من هذه العبارة (والتي تشير من جهةٍ إلى المجتهد؛ ومن جهةٍ أخرى إلى المقلِّد) عبارةٌ عن:

1ـ إمكان رجوع الجاهل إلى العالم.

2ـ حظر التقليد على المجتهد.

وعلى هذا الأساس فإن كلا نوعَيْ الأدلّة (اللفظيّة واللُّبِّية) تشمل ما نحن فيه، ولذلك يمكن القبول بالاجتهاد المتوسّط.

### إشارةٌ إلى بعض المسائل

من الضروري التذكير حول هذه النظرية ببعض المسائل التي يمكن لها أن تكون مؤثِّرةً في مسار تكوينها، وذلك كما يلي:

1ـ يبدو أن الأدلة اللفظية التي استند إليها صاحب النظرية لا يمكن اعتبارها من «الأدلة»؛ والدليل على ذلك أن المخالفين لهذه النظرية قد استندوا إلى هذه الأدلّة أيضاً.

2ـ في بحث السيرة الارتكازية للعقلاء يبدو أن الحقّ مع صاحب النظرية، وأن المنتقدين له لم يلتفتوا إلى هذا الارتكاز. توضيح ذلك: إن العقلاء كما يحكمون بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم في الفروع الفقهية كذلك يحكمون بهذه السيرة أيضاً بالتقليد عند الجهل بمبادئ الحكم.

3ـ قد يُشْكَل على هذه النظرية بالقول: إن الالتزام بها يؤدّي إلى الهرج والمرج، وبالتالي تقويض قواعد التقليد([[229]](#endnote-225)).

ولكنْ يجب القول في الجواب: **أوّلاً**: إن هذه النظرية تقوم على أساس القبول بأصل التقليد؛ **وثانياً**: إن جذورها موجودةٌ في كلام الفقهاء المتقدِّمين([[230]](#endnote-226)). وقد أشار صاحب النظرية بنفسه إلى هذه المسألة؛ حيث قال: «لدفع بعض إساءات الاستغلال التي يمكن أن تتبادر إلى أذهان البعض من هذه النظرية يجب القول **أوّلاً**: إن بحث الاجتهاد والتقليد المتوسّط ليس من سِنْخ الأبحاث التنويرية التي تنفي التقليد، بل إن أهمّ فرضيةٍ في هذا البحث تقوم على القبول بأصل التقليد؛ **وثانياً**: إن القول بأن هذه النظرية مبتكرةٌ لا يعني أنها لا تقوم على أصلٍ؛ فإن أصل البحث قد ورد في كلمات المتقدِّمين من كبار العلماء في الجملة، ولكنْ لم يتمّ التعرُّض له من أحدهم بشكلٍ مستقلّ وعلى نحوٍ كافٍ؛ حيث يتمّ تناوله في العادة عَرَضاً، وفي ضمن الأبحاث الأصولية الأخرى، ورُبَما بحثوه في بعض فروع الاجتهاد والتقليد أحياناً»([[231]](#endnote-227)).

### رأي صاحب المقال حول الموضوعات العُرْفية المستَنْبَطة

إن المسألة التي لم يُشِرْ إليها من قَبْلُ صاحب نظرية الاجتهاد المتوسّط، ولم يتمّ الالتفات إليها حتّى الآن من قِبَل المحافل الفقهية، هي أنه؛ بالالتفات إلى صعوبة وتخصُّصية الموضوعات في العالم المعاصر، لا يمكن ولا يجب أن نتوقَّع من مراجع التقليد ومن المجتهدين في الأحكام أن يكونوا خبراء في الموضوعات العُرْفية المستَنْبَطة أيضاً. ومن ناحيةٍ أخرى إذا لم يتمكَّن من التعرُّف على تلك الموضوعات وأبعادها بشكلٍ صحيح فإن حكمه بشأن تلك الظاهرة لن يكون متناسباً مع الواقع تماماً. وعلى هذا الأساس، وكما ورد في كلام فقهاء، من أمثال: المحقِّق اليزدي، وتقدَّم ذكره، حيث قال: «محلّ التقليد هو الأحكام الفرعية العملية، فلا يجري في أصول الدين، ولا في مسائل أصول الفقه، ولا في الموضوعات المستَنْبَطة العُرْفية»، ليس هناك موضعٌ للتقليد في الموضوعات العُرْفية المستَنْبَطة، ويتعيَّن على مرجع التقليد أن يستفيد من آراء المختصّين في هذا الشأن؛ للتعرُّف على ذلك الموضوع. وأهمّية هذا الأمر تكمن في أن رأيه بشأن الموضوع سوف يؤثِّر على الحكم الشرعي مباشرةً.

وبعبارةٍ أخرى: يبدو أنه من الممكن تسرية البحث السابق بشأن الاجتهاد في المبادئ والمقدّمات، وكذلك الأدلّة المذكورة على جواز نظرية الاجتهاد المتوسّط، من المبادئ إلى الموضوعات المستَنْبَطة أيضاً؛ حيث يتمّ طرحه بوصفه مبنىً منهجيّاً في التلفيق بين العلوم الإنسانية الإسلامية والمجالات الفرعية للعلوم الدينية، كما هو الحال ـ على سبيل المثال ـ في بحث ماهية النقود، والمصارف، والبورصة، وما إلى ذلك ممّا هو ليس من الأحكام الفرعية الفقهية، وإنما هو من موضوعات الأحكام، ويشتمل على مسائل يمكن أن يتمّ طرحها في مسار الأحكام الفرعية الفقهية، ويمكن أن تكون للمتخصِّص نظريةٌ اجتهادية مخالفة لرؤية مرجع تقليده، ويمكنه العمل بنظريّته الخاصّة.

كما لو أن مرجع التقليد لم يكن يعلم بمسألة «الارتفاع الاسمي للنقود»، واعتبر الزيادة الحاصلة على أساس التضخُّم ربحاً، وتَبَعاً لذلك يفتى بوجوب الخمس على ذلك المال. ولكنّنا لو لم نقُلْ بأن مثل هذه الزيادة ربحٌ ـ وهو كذلك ـ عندها لا يكون دفع خُمْس ذلك المال واجباً. وعلى هذا الأساس لا يمكن إلزام المقلِّد بالعمل على طبق رؤية المجتهد حول موضوعاتٍ من قبيل: حقيقة النقود والمصارف والتضخُّم وما إلى ذلك، ولا سيَّما إذا كان المقلِّد نفسه متخصِّصاً في تلك الموضوعات (كما لو كان خبيراً في الاقتصاد وإدارة المصارف)؛ إذ قد لا يبدو من المنطق إلزامه بفهم ورؤية المجتهد للموضوع، والتي من الممكن أن لا تكون صائبةً.

الهوامش

# ابن الجُنْيَد ونسبة الرأي إلى الأئمّة^

أ. مشتاق بن موسى اللواتي([[232]](#footnote-5)\*)

ذهب الكاتب محسن كَدِيوَر إلى أن الفقيه ابن الجُنَيْد(بعد 380هـ) كان يعتبر قول الأئمّة^ مجرّد رأيٍ اجتهاديّ لهم، وأن الاختلاف في روايات الأئمّة ناجمٌ عن قولهم بالرأي، وبالتالي فإن ابن الجُنَيْد لم يكن يعتقد بعصمة الأئمّة، ولا بعلمهم اللَّدُني([[233]](#endnote-228)).

وعُمدة ما استند إليه الكاتب في ذلك فقرتان صغيرتان فقط انطوتا على مضمونٍ مجمل وغير صريح ـ كما سيتبين لنا ـ، وردتا في سياق موقفٍ نقدي موجَّه لابن الجُنَيْد، في كتابين: **أحدهما**: منسوب للشيخ المفيد(413هـ)، وهو «المسائل السروية»؛ والآخر: كتاب «الانتصار»، للسيد المرتضى(436هـ).

وسنعرض في هذا البحث الأدلة التي استند إليها الكاتب في بناء فرضيّته، والأسلوب الذي سلكه في الاستدلال، وصولاً إلى النتيجة المذكورة. وسنتناولها بالتفكيك والتحليل والمناقشة النقدية، وذلك من خلال المحاور التالية:

### أوّلاً: نظرةٌ نقديّة عامّة لمنهجية الكاتب

وقبل أن نعرض الفقرات المذكورة ضمن سياقها الكامل نشير إلى بعض الملحوظات على استدلال الكاتب بها، وهي:

1ـ لم يخضع الكاتب النصّ المنسوب إلى المفيد في «المسائل السروية»، ولا المنسوب إلى كلام السيد المرتضى في ابن الجُنَيْد، لأيّ قراءةٍ نقدية أو تحليلية موضوعية، وتعامل معهما بشكلٍ حرفي، وتلقّاهما كأنهما يشكّلان دليلاً جاهزاً عثر عليه لتأييد فرضيّاته، بل عرضهما بشكلٍ مقتطع من السياق.

2ـ أغفل تماماً أن المفيد والمرتضى كانا خصمين لابن الجُنَيْد، وكانا يمثِّلان رأس الحملة الإقصائية التي شُنَّتْ ضدّه وضدّ منهجه الفقهي. وبصرف النظر عن موقعهما العلمي والديني، وما كانا يتمتّعان به من خُلُقٍ وسموّ واستقامة، لم يكونا معصومين، بل كانا معرَّضين للعوارض البشرية، من سهوٍ واشتباه وانفعال وتسرُّع واستعجال في الحكم.

3ـ إن كلا النصّين لم ينقلا كلام ابن الجُنَيْد نفسه، بل نقلا مضمون كلامه، حَسْب قراءة وفهم وتفسير العالمين الكبيرين المذكورين، وهما: المفيد ـ حَسْب الافتراض ـ؛ والمرتضى، لأقواله. ولا يستبعد أن يكون كلامهما وحكمهما فيه متأثِّراً بموقف الخصومة الفقهية معه. والشواهد التاريخية تدلّ على أن أجواء الخصومة الفكرية بين الأقران من العلماء والمفكّرين تترك ـ في بعض الأحيان ـ انعكاساتها على قراءاتهم لنتاجات بعضهم بعضاً. وهذا الأمر يتطلّب مزيداً من البحث والتدقيق في ما نسباه إليه، ويستدعي أخذ ذلك كلّه في الاعتبار في مقام البحث العلمي.

4ـ أغفل الكاتب أن نسبة كتاب «المسائل السروية» إلى المفيد هو موضع شكٍّ، فلم تثبت نسبته إليه؛ إذ لم يُشِرْ إليه أصحاب التراجم المتقدّمون الذين عاصروا المفيد وتتلمذوا عليه ضمن قوائم كتبه. فلم يذكر كلٌّ من: النجاشي(450هـ) والطوسي(460هـ) أثناء ترجمتهما له بأنه كان له كتابٌ بعنوان «المسائل السروية»، رغم أنهما ذكرا كتباً كثيرة له([[234]](#endnote-229)). وقد يُقال بأنهما ـ وبالأخصّ الطوسي ـ لم يكونا بصدد استقصاء جميع كتبه. ولكنّ هذا لا يكفي لإزالة الشكّ عن انتسابه إليه. ولهذا لم يعترف السيد الخوئي بصحّة نسبة الكتاب المذكور إلى المفيد، بل قال: إن نسبة هذا الكتاب الى الشيخ المفيد لم تثبت، ولم يذكر النجاشي والشيخ (الطوسي) له كتاباً يُسمّى بالمسائل السروية([[235]](#endnote-230)). وتجدر الإشارة إلى أن أوّل مَنْ نسب هذا الكتاب إلى الشيخ المفيد هو الشيخ ابن شهرآشوب(588هـ)، أي بعد مرور حوالي أكثر من قرنٍ من الزمن؛ فإن وفاة المفيد كانت سنة 413 من الهجرة، في حين أن وفاة ابن شهرآشوب كانت سنة 588 للهجرة. وأقدم نسخةٍ خطّية عُثر عليها ترجع إلى سنة 676 للهجرة، أي بعد وفاة المفيد بـ 263 سنة([[236]](#endnote-231)).

5ـ إن كتاب «المسائل المصرية» المنسوب إلى ابن الجُنَيْد حَسْبَ ما جاء في كتاب «المسائل السروية»([[237]](#endnote-232)) لم يَرِدْ في قائمة الكتب التي ذكرها النجاشي له. كما لم يذكره ابن شهرآشوب في قائمة كتبه([[238]](#endnote-233)). نعم، ورد في قائمة كتب المفيد لدى النجاشي كتاب «رسالة الجُنَيْدي إلى أهل مصر»([[239]](#endnote-234))، الذي يبدو أنه تضمّن الردّ على أجوبته. كما يحتمل أن يكون ردّاً على أسئلةٍ وردت إليه من أهل مصر اشتملت على بعض آراء ابن الجُنَيْد.

6ـ في جميع الأحوال هناك شكوكٌ تحوم حول نسبة كتاب «المسائل السروية» إلى المفيد. وكان يُفْتَرض بالكاتب أن لا يُغْفِل ذلك حين اعتماده عليه. ومهما قيل عن وجود قرائن تدلّ على نسبته إلى المفيد، من قبيل: التشابه في طريقة الكتابة والخطاب ووحدة النَّسَق الفكري والأسلوبي، فإنها تظلّ أموراً محتملةً وقابلة للمناقشة.

ولهذا سوف نتعامل مع الكتاب على أنه منسوبٌ إلى المفيد، ولم تثبت نسبته إليه، وأنه كتابٌ ظهر في القرن السابع الهجري، ونُسب إليه.

### ثانياً: مستندات الكاتب

أما مستندات الكاتب التي أقام عليها فرضيته حول عقيدة ابن الجُنَيْد في الأئمّة^ فتتمثَّل ـ كما أسلفنا ـ في نصّين: **أحدهما**: منسوبٌ إلى المفيد؛ **والآخر**: للمرتضى. وسنعرضهما ـ في ما يلي ـ تباعاً:

### المستند الأوّل للكاتب من «المسائل السروية»

اكتفى الكاتب بنقل فقرةٍ مقتضبة من كتاب «المسائل السروية»، المنسوب إلى المفيد، في هذا المجال، وهي: «وجعل الأخبار فيها (أي رسالة المسائل المصرية) ـ وهو كتابٌ منسوب لابن الجُنَيْد ـ أبواباً، وظنّ أنها مختلفةٌ في معانيها، ونسب ذلك إلى قول الأئمّة× فيها بالرأي»([[240]](#endnote-235)).

وقد عدّها الكاتب كَدِيوَر دليلاً على أن ابن الجُنَيْد يعتقد باجتهاد الأئمّة وعدم عصمتهم؛ لأن الرأي أو الاجتهاد أو الاستنباط أمرٌ كَسْبيّ، ليس مصوناً من احتمال وقوع صاحبه في الخطأ([[241]](#endnote-236)).

### قراءة الفقرة في سياقها المقالي الكامل

وبعد أن نقلنا الفقرة التي اجتزأها الكاتب من النصّ المنسوب إلى المفيد، وبنى عليها نتائج كبيرة، من المناسب أن ننتقل إلى كتاب «المسائل السروية» لنرى ما جاء فيه حول هذه القضية، ولنعيد قراءة النصّ المنسوب إلى المفيد في سياقه المقالي الكامل؛ ليتبين لنا مدلوله بشكلٍ دقيق وواضح. وليعذرنا القارئ لأننا سوف نقتبس فقرات طويلة نسبيّاً منه؛ لنضع المسألة في سياقها الكامل.

إن كتاب «المسائل السروية» هو عبارةٌ عن أسئلة وردَتْ إلى المفيد ـ لأنه كان يمثِّل المرجعية الدينية للشيعة آنذاك ـ، وأجاب عنها، وهو تقليدٌ كان ـ ولا يزال ـ سائداً لدى الإمامية. والكتاب مقسَّمٌ إلى مسائل؛ وبعضها تشتمل على فصول. والفقرة التي نقلها الكاتب كَدِيوَر من الكتاب المذكور وردت في المسألة الثامنة، وهي بعنوان: الاختلاف في ظواهر الروايات([[242]](#endnote-237))، وتمّ بحثها خلال فصلين: **أحدهما** بعنوان: الموقف من الروايات المختلفة الظواهر؛ **والثاني**: أصناف أحاديث الأئمّة. وتناولها صاحب «المسائل السروية» بالبحث على مدى سبع صفحات تقريباً([[243]](#endnote-238)).

ومضمون السؤال الوارد إليه هو: إن بعض الكتب المصنَّفة في الفقه عن الأئمّة فيها اختلافٌ ظاهر في المسائل الفقهية، كما وقع بين ما كتبه الشيخ أبو جعفر الصدوق(381هـ) من الأخبار المسندة وبين ما أثبته الشيخ أبو علي ابن الجُنَيْد(380هـ) في كتبه من المسائل الفقهية المجرّدة عن الأسانيد([[244]](#endnote-239)). والسائل يسأل: هل يجوز أن يجتهد رأيه، ويعوِّل على ما هو الحقّ عنده، والأصوب لديه، أم يعتمد على المسندات، دون المراسيل؟([[245]](#endnote-240)).

وجاء الجواب بعدم الجواز لأحدٍ بالحكم على الحقّ في ما وقع فيه الاختلاف، إلاّ «بعد إحاطة العلم بذلك، والتمكُّن من النظر المؤدّي إلى المعرفة»([[246]](#endnote-241)).

وحول ما رواه الشيخ الصدوق قال صاحب «المسائل السروية»: فليس يجب العمل بجميعه إذا لم يكن ثابتاً؛ «إذ (فيه) أخبار أحاد لا توجب علماً ولا عملاً، وروايتها عمَّنْ يجوز عليه السهو والغلط»([[247]](#endnote-242))، وأضاف «وإنما روى أبو جعفر& ما سمع، ونقل ما حفظ، ولم يضمن العهدة في ذلك»([[248]](#endnote-243)).

وقال حول كتب ابن الجُنَيْد: «فقد حشاها بأحكامٍ عمل فيها على الظنّ، واستعمل فيها مذهب المخالفين في القياس الرذل، فخلط بين المنقول عن الأئمّة^ وبين ما قاله برأيه، ولم يفرد أحد الصنفين من الآخر. ولو أفرد المنقول بالرأي لم يكن فيه حجّةٌ؛ لأنه لم يعتمد في النقل المتواتر من الأخبار، وإنما عوّل على الآحاد([[249]](#endnote-244)). وواصل حديثه تحت عنوان: الموقف من الروايات المختلفة؛ حيث بين فيه أنواع الأخبار، وقال «وللشيعة أخبارٌ في شرائع مُجْمَعٍ عليها بين عصابة الحقّ، وأخبارٌ مختلف فيها، فينبغي للعاقل المتدبِّر أن يأخذ بالمُجْمَع عليه، كما أمر بذلك الإمام الصادق×»([[250]](#endnote-245))، ثم تطرّق الى بعض ما كتبه في هذه القضية، ومنها ما كتبه ابن الجُنَيْد، قال: «وأجبْتُ عن المسائل التي كان ابن الجُنَيْد جمعها وكتبها إلى أهل مصر، ولقّبها بـ «المسائل المصرية»، وجعل الأخبار فيها أبواباً، وظنّ أنها مختلفةٌ في معانيها، ونسب ذلك إلى قول الأئمّة^ فيها بالرأي([[251]](#endnote-246)). وأعقبه بقوله: «وأبطلت ما ظنّه في ذلك وتخيّله، وجمعت بين جميع معانيها؛ حتّى لم يحصل فيها اختلافٌ. فمَنْ ظفر بهذه الأجوبة وتأمّلها بإنصافٍ وفكّر فيها فكراً شافياً سهل عليه معرفة الحقّ في جميع ما يظنّ أنه مختلفٌ، وتيقّن ذلك ممّا يختصّ بالأخبار المروية عن أئمّتنا^([[252]](#endnote-247)). ثمّ انتقل إلى الفصل الآخر بعنوان: أصناف أحاديث الأئمّة، فبين فيه بعض أسباب الاختلاف الظاهري في حديثهم ودلالاته، وذكر بأن ذلك ليس عجيباً؛ فالقرآن الذي هو كلام الله قد اختلفت ظواهره، وتباين الناس في اعتقاد معانيه، وكذلك السنّة الثابتة عن النبيّ|([[253]](#endnote-248)).

### القراءة التحليلية المتأنِّية

وبقراءةٍ متأنِّية للفقرات السابقة المنسوبة للمفيد، ومحاولة تحليلها وتفكيكها وتصنيفها إلى محاور وعناصر مهمّة، يتبين التالي:

1ـ إن المحور الرئيس فيها ـ حَسْب ما جاء في عنوان المسألة الثامنة ـ هو: الاختلاف في ظواهر الروايات، ويتبين من الفصلين المتفرّعين عن هذه المسألة؛ **وأحدهما**: حول الموقف من الروايات المختلفة الظواهر؛ **والآخر**: حول أصناف أحاديث الشيعة، أن القضية المحورية المبحوثة هي حديثيةٌ، تتعلّق بالروايات.

2ـ إن مشكلة الاختلاف أو التعارض في مدلولات ومضامين الروايات واجهت فقهاء المسلمين منذ القِدَم. وقد أُلِّفت فيها الكتب والرسائل؛ لبيان طرق معالجة التعارض وطرق التعامل مع هذه الروايات. فقد كتب يونس بن عبد الرحمن(208هـ) ـ وهو من الفقهاء الرواة ـ كتاب «الاختلاف في الحديث»؛ وكتب ابن قُتَيْبة(276هـ) «مختلف الحديث»؛ وكتب الطوسي(460هـ) «الاستبصار في ما اختلف من الأخبار». وهذه القضية لا تزال تُبحث من قِبَل الفقهاء في الدراسات الأصولية في بابٍ مخصَّص يطلق عليه باب التعارض في الأحاديث، أو التعادل والتراجيح بين الأحاديث. ومن الكتب المعاصرة في هذا المجال كتاب «التعارض في الأدلة الشرعية»، للسيد محمد باقر الصدر.

3ـ إن السؤال الذي ورد إلى صاحب «المسائل السروية» من أهل مصر تركّز حول الموقف العملي من كتب الفقه (الروائي) عن الأئمّة، التي وقع فيها اختلافٌ ظاهر في المسائل الفقهية؛ وبعض هذه الكتب اشتملت على روايات مُسْنَدة، وهي لأبي جعفر الصدوق؛ والأخرى رواياتها مرسلة مُجَرَّدة، وهي لأبي عليّ ابن الجُنَيْد.

ويُلاحَظ أن «الرسالة المصرية» عبَّرت عنهما ـ ابن الجُنَيْد والصدوق ـ بكنيتَيْهما، مما يدلّ على أن المرسلين المستفتين كانوا يكنّون احتراماً لكلا الشخصيتين.

أما القضية المحورية في السؤال فهي الروايات المختلفة، وكيفية التعامل معها.

ويتّضح منها أن الصدوق، الذي كان ينتمي الى مدرسة المحدِّثين في قم، التزم بمنهج الرواية والإسناد في كتبه الفقهية؛ وفي المقابل نجد ابن الجُنَيْد، الذي كان ينتمي الى المدرسة الاستدلالية الأصولية في بغداد، جرّد الروايات من الأسانيد، وقسَّمها على أبواب الفقه، وصاغها بطريقته، وهو ما يُعَدّ تطويراً لكتابة الفقه في تلك المرحلة.

وقد أشار الطوسي بأن ذلك كان يتسبَّب إرباكاً لدى بعض المهتمّين بالفقه الشرعي، الذين كانوا يفضِّلون التعامل مع الروايات المعنعنة والمسندة إلى الأئمّة، ودون تغييرٍ في ألفاظها، بَدَلاً من التعامل مع المضامين الفقهية غير المسندة إليهم، وإنْ كانت مأخوذةً من حديثهم^([[254]](#endnote-249)).

4ـ بالنظر إلى الانتقادات الشديدة الموجَّهة إلى ابن الجُنَيْد من صاحب «المسائل السروية» نجد أنها تتمحور حول المضامين التالية: استعمال القياس الرذل على مذهب المخالفين؛ الخلط بين المنقول عن الأئمّة وبين ما قاله هو بالرأي، بحيث لم يتميَّز كلام الأئمّة عن كلامه، ولو أفرد المنقول بالرأي لم يكن فيه حجّةٌ؛ تعويله فيه على أخبار الآحاد.

ويُلاحَظ هنا بوضوحٍ أنه، بالإضافة إلى نسبته إلى القياس والتعويل على روايات الآحاد، لم يتقبَّل صاحب «المسائل السروية» ما قام به ابنُ الجُنَيْد من مزج الروايات عن الأئمّة مع شروحه واستنتاجاته وآرائه، وذكر بأنه لو فصل آراءه عن رواياتهم لم يكن له فيها حجّةٌ.

ولوحظ تركيزه الشديد على مسألة «ما قاله بالرأي» و«المنقول بالرأي»، وقد تكرَّرت هذه العبارة وما في معناها وحكمها، من قبيل: ظنّ وخلط وتخيّل، ويعني ـ في نظر صاحب «المسائل السروية» ـ أن ابن الجُنَيْد لم يستند في ما ذهب إليه من آراء على الحجّة التي تفيد العلم، بل اعتمد على ما يفيد الظنّ، والظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً، وأنه خلط آراءه الشخصية بأحاديث الأئمّة، بحيث صار يصعب التمييز بينهما.

5ـ وبالتدقيق في مضمون كلام صاحب «المسائل السروية» حول «المسائل المصرية» ـ وهو كتابٌ أجاب فيه ابن الجُنَيْد عن أسئلةٍ وردَتْ إليه من مصر، كما ذكر صاحب «المسائل السروية» ـ نجده هنا أيضاً يعيد التركيز على ذات القضية المحورية، وهي قضية اختلاف الأخبار. ويرى أن ابن الجُنَيْد في جوابه على «المسائل المصرية» قسَّم الأخبار على أبوابٍ معيَّنة، وظنّ أنها مختلفةٌ في معانيها ومدلولاتها. وركّز على إعمال الرأي، حيث قال: ونسب ذلك إلى قول الأئمّة^ فيها بالرأي. وتمثِّل الجملة الأخيرة مركز الفكرة التي استند إليها الكاتب كَدِيوَر، واستنتج منها أن ابن الجُنَيْد كان ينسب الرأي والاجتهاد وعدم العصمة إلى الأئمّة. وسنتوقَّف عندها؛ للوصول إلى دلالتها المتَّسقة مع السياق.

6ـ إن صاحب «المسائل السروية» نسب آراء ابن الجُنَيْد إلى الظنّ والخيال: «ما ظنّه وتخيّله» أنها أخبارٌ مختلفة، ونقده فيها وأبطل آراءه، وقدَّم قراءةً أخرى عالج فيها التعارض المزعوم من ابن الجُنَيْد، وجمع بين معاني تلكم الأخبار؛ حتّى لا يبدو فيها أيّ اختلافٍ.

7ـ أوضح صاحب «المسائل السروية» الحقيقة ـ من منظوره ـ، بحيث إن كلّ مَنْ فكّر وتأمّل في أجوبته سهل عليه معرفة الحقّ في جميع ما يظنّ أنه مختلفٌ من الأخبار المروية عن أئمّتنا. فهو في جوابه النقدي على ابن الجُنَيْد أوضح حقيقة الأخبار التي تخيَّل ـ ابن الجُنَيْد ـ انها مختلفةٌ، وجمع بينها بشكلٍ وافٍ.

8ـ إن التأمُّل في النصّ السابق الوارد في «المسائل السروية» يبرز لنا العناوين والأفكار المحورية التالية: الاختلاف في ظواهر الروايات؛ الموقف من الروايات المختلفة؛ أصناف أحاديث الأئمّة؛ اختلاف المسائل في فقه الأئمّة، خلط ابن الجُنَيْد بين المنقول عن الأئمّة وبين رأيه الفقهي؛ إن ابن الجُنَيْد حشاها بأحكامٍ استعمل فيها مذهب المخالفين في القياس الرذل؛ لم يعتمد ابن الجُنَيْد النقل المتواتر بل عوَّل على الآحاد؛ للشيعة أخبارٌ مُجْمَع عليها وأخبارٌ مختلفٌ فيها، ظنّ أنها ـ الروايات ـ مختلفةٌ في معانيها، فجمع المفيد بين معانيها حتّى لا يحصل فيها اختلافٌ؛ أسباب الاختلاف الظاهري في حديثهم ودلالاته؛ الاختلاف في ظواهر القرآن والسنّة.

9ـ إن إعادة قراءة الفقرات السابقة لصاحب «المسائل السروية» في سياقها المقالي الكامل، وبعد تفكيك مضامينها، يؤكِّد لنا أن محور البحث وبؤرة الخلاف تتمركز حول ما اذا كانت الأخبار موضوع الخلاف بين الطرفين مختلفةً ومتعارضة أم أنها ليست كذلك؟ وإنها تبدو للوَهْلة الأولى كذلك، ولكنْ يمكن الجمع بينها، وإزالة وَهْم الاختلاف عنها.

وإن ابن الجُنَيْد استعمل رأيه في قراءته لها، ولهذا تخيَّل تعارضها. هذا، بالإضافة إلى نسبته إلى استعمال الرأي والقياس والتعويل على خبر الواحد. وهكذا يتّضح لنا أن الخلاف برمّته يدور حول قضيةٍ حديثية وأصوليةٍ فقهية، وليست قضيةً عقائدية كلامية.

### وقفةٌ حول جملةٍ مُوهِمة بنسبة الرأي إلى الأئمّة

هناك عبارةٌ مُوهِمة وردَتْ في كلام صاحب «المسائل السروية»، وقد تمسّك بها الكاتب كَدِيوَر، وتعامل معها كدليلٍ يثبت دعوى اعتقاد ابن الجُنَيْد أن الأئمّة كانوا غير معصومين، وكانوا يعملون بالرأي. وهذه العبارة هي: «جعل الأخبار فيها أبواباً، وظنّ أنها مختلفةٌ في معانيها، ونسب ذلك إلى قول الأئمّة^ فيها بالرأي». والواقع إن القراءة المتأنِّية الهادئة للمسألة الثامنة، والفصلين المتعلِّقين بها، في كتاب «المسائل السروية» المنسوب إلى المفيد، لا يدلّ على أن ما ذهب إليه الكاتب كَدِيوَر هو المعنى الحَصْريّ لكلامه. وفي أحسن الأحوال فإنه أحد المعاني الظاهرة؛ لأن جُلّ اهتمام صاحب «المسائل السروية» كان مركّزاً على قضية نفي الاختلاف في الأخبار ـ المطروحة في الكتاب ـ، والتأكيد المستمرّ على إمكانية الجمع بينها، والزعم بأن ابن الجُنَيْد استخدم فيها الرأي، وخلط أقوال الأئمّة بآرائه، ونسب الاختلاف إلى أقوال الأئمّة وأحاديثهم. وليس فيها ما يدلّ على ما ذهب إليه الكاتب كَدِيوَر.

وبعباراتٍ أوضح: إذا جمعنا بين محاور المسألة وعناصرها نجد أن المعنى المنسجم مع السياق هو أن ابن الجُنَيْد قسّم الأخبار على أبواب، وظنّ أن تلك الأخبار مختلفةٌ في مضامينها، ونسب ذلك، أي الاختلاف والتعارض، إلى قول الأئمّة عبر استعمال الرأي، أي إنه أعمل رأيه في نسبة الاختلاف إلى أقوال الأئمّة.

ويظهر من السياق العامّ للفقرات والجوّ العامّ لمضمون الكلام أن ابن الجُنَيْد توقَّف عن العمل ببعض تلكم الأخبار، أو دعا إلى طرحها؛ بدعوى الاختلاف العميق والمستقرّ فيها، بحيث لا يمكن الجمع بينها، ممّا أدّى إلى انزعاج صاحب «المسائل السروية» منه.

إن تكرار كلمة الرأي، ونسبة فتاوى ابن الجُنَيْد إلى الرأي، وكون الرأي هو أساس الحملة النقدية التي شُنَّتْ ضدّ ابن الجُنَيْد، يجعل لها أهمّيةً مفتاحية في قراءة وفهم المقصود من العبارة المذكورة.

وممّا سبق يتّضح أن أمامنا دعويين رئيستين:

**الأولى**: دعوى ابن الجُنَيْد حول اختلاف الروايات، بناءً على إعماله رأيه.

**الثانية**: نسبته الرأي إلى الأئمّة^.

وقد اعتنى صاحب «المسائل السروية» بالقضية الأولى، وأثبت ـ حَسْب منظوره ـ بطلانها.

وقد يُقال بأنه تَبَعاً لذلك طرح الدعوى الثانية أيضاً.

ولكنّ الذي يردّ هذا القول هو تجاهل صاحب «المسائل السروية» للدعوى الثانية من أيّ مناقشةٍ نقدية، ومن أيّ استنكارٍ أو ردٍّ، بل أغفلها بشكلٍ كامل، حتّى من مجرّد التوقُّف والتعليق عليها. إن هذا التجاهل لهذه الفكرة المزعومة، وكأنّها فكرةٌ هامشية عادية لا تستدعي أيّ ردّ فعلٍ من الكاتب، أمرٌ لا يمكن تصوُّره مع علمنا بما تمثِّله فكرة عصمة الأئمّة^ في تبيين المعارف الدينية من موقعٍ محوريّ في الفكر الإمامي؛ في الوقت الذي أبدى كلّ هذا الاهتمام وردّ الفعل تجاه الدعوى الأولى، والتي تُعَدّ عاديةً إذا ما قورنَتْ بالثانية.

وبعبارةٍ أدقّ: إن الأولى تنتمي إلى أصول الفقه العملي الفروعي؛ والثانية إلى أصول الكلام الإيماني العقدي، وتمسّ مباشرةً بعصمة الأئمّة^.

ولهذا يظهر أن الجملة المذكورة وسياقاتها والموقف منها لا تنسجم مع قراءة صاحب فرضيّات «القراءة المَنْسِيَة»، ومَنْ اعتمد عليه، كالسيد بحر العلوم.

ومن المحتمل أن تكون الجملة المذكورة بمثابة ملازمة نقضية لكلام ابن الجُنَيْد، مفادها: إن نسبته الاختلاف الى أحاديثهم وأقوالهم وردّه لها وتوقُّفه عن العمل بها يستبطن نسبة الرأي إليهم، ومن ثمّ جواز ردّ كلامهم.

كما لا يبعد أن يكون حصل شكلٌ من أشكال التصحيف أو الخطأ أو التصرُّف فيها من قِبَل النُّسّاخ.

وكيفما كان لنقرأ الجملة المذكورة في ضوء البيان السابق: «وجعل (أي ابن الجُنَيْد) الأخبار فيها أبواباً (أي في المسائل المصرية)، وظنّ (أي ابن الجُنَيْد) أنها (الأخبار) مختلفةٌ في معانيها، ونسب ذلك (أي الاختلاف) إلى قول الأئمّة^ فيها بالرأي».

وإذا أمعنّا النظر فيها بقليلٍ من التأمُّل والتدقيق نجد أن الجملة يكتمل معناها وبصورةٍ متّسقة مع السياق إلى قوله: ونسب ذلك إلى قول الأئمّة، أي نسب ابن الجُنَيْد الاختلاف إلى حديث الأئمّة وأقوالهم طبقاً لظنّه ورأيه.

ولهذا لا يبعد في ضوء المعطيات المتاحة أن تكون الجملة المذكورة تنتهي عند ذلك.

كما يحتمل كذلك أن تكون كلمة «فيها» زائدةً في الجملة، فتكون الجملة هكذا: ونسب ذلك إلى قول الأئمّة بالرأي، بمعنى أنه نسب الاختلاف إلى قول الأئمّة وحديثهم بناءً على الرأي الظنّي الشخصيّ له.

وهذا ما يفسِّر اقتصار صاحب «المسائل السروية» في حملته ضدّ ابن الجُنَيْد فقط على دعوى استعمال الرأي والقياس، وليس نسبة الرأي والاجتهاد إلى الأئمّة، ونفي عصمتهم.

وفي جميع الأحوال فإن قراءة الكاتب محسن كَدِيوَر لا تبدو متّسقةً مع السياق المضموني الكلّي للنصّ المذكور.

والذي يؤكِّد هذا التفسير هو أن مؤلِّف «المسائل السروية» لم يتطرَّق إلى هذا المعنى في إجابته، ولم ينسب إلى ابن الجُنَيْد أنه كان يرى بأن الأئمّة غير معصومين، وأنهم يستعملون الرأي والاجتهاد. ووجدناه يواصل بعد هذه الجملة توضيح رأيه، مركِّزاً على نفي الاختلاف والتعارض في حديث الأئمّة، ونسبة ابن الجُنَيْد إلى الظنّ والتخيُّل في ذلك، ولم نجِدْه نهائيّاً نقد ابن الجُنَيْد في نسبة الرأي إلى الأئمّة، أو ناقش فكرة نفي العصمة عنهم، وهذا يدلّ على أنه لم يقرأ الجملة المذكورة كما قرأها الكاتب، ولم يفهمها كما فهمها الكاتب، وإلاّ لم يكن ليتركها دون ردٍّ أو تعليقٍ نقديّ.

ومن ناحيةٍ أخرى لو كان هذا بالفعل يمثِّل رأي ابن الجُنَيْد لذكره العلماء الذين شنّوا عليه حملةً نقدية؛ بسبب تبنّيه القياس والرأي. ولكان الأَوْلى بهم وأجدر أن يقدِّموا هذه القضية في نقدهم عليه، ودعوة الجماهير إلى ترك كتبه، وإهمال آرائه؛ بسبب هذه الفكرة المخالفة لعقيدة الإمامية، مع أننا لم نجِدْ أحداً من الذين نقدوه وحملوا عليه نسبوا هذه الفكرة إليه.

ولو كان ابن الجُنَيْد بالفعل ينكر عصمة الأئمّة في بيان الأحكام الدينية، وينسبهم إلى الاجتهاد والرأي، لثار عليه العلماء الذين عاصروه، وردّوا عليه، وكتبوا الكتب والرسائل في ردّه ونقده، كما فعلوا بالنسبة إلى دعوى القياس. ولكنّ أيّاً من ذلك لم يحصل، فلم يَرِدْ في قوائم كتب أحد من العلماء، كالمفيد والطوسي والمرتضى، أنهم كتبوا كتباً في الردّ على ابن الجُنَيْد في مسألة نفي العصمة ونسبة الاجتهاد إلى الأئمّة، مع أن هذه القضية تتقدَّم في أهمّيتها على قضية العمل بالقياس. ولهذا قال السيد الخوئي في معرض نفي نسبة كتاب «المسائل السروية» إلى المفيد، ومن ثمّ نسبة هذا المضمون إليه: وممّا يؤكِّد عدم صحّة هذه النسبة أنها لو صحّت لذكرها النجاشي والشيخ (الطوسي)؛ فإن ما نسب إليه أعظم من قوله بالقياس، فكيف لم يطَّلع على ذلك النجاشي والشيخ، وهما تلميذان للمفيد؟!([[255]](#endnote-250)).

ونستخلص ممّا سبق أن هناك شكوكاً قوية تحوم حول نسبة كتاب «المسائل السروية» إلى الشيخ المفيد؛ وأن الاختلاف بين صاحب هذا الكتاب وابن الجُنَيْد كان في قضيةٍ أصولية فقهية، تمحورت حول استعمال الرأي في نسبة اختلاف الأحاديث المروية عن الأئمّة، ولم يكن في قضيةٍ عقائدية كلامية، وهي عصمة الأئمّة. وإن السياق المقالي والسجال التاريخي حول اجتهادات ابن الجُنَيْد يدلّ على هذه النتيجة. ولم نجِدْ خلال قراءتنا المتأنِّية لما جاء في «المسائل السروية» أيّ دليلٍ صريح على ما نسبه الكاتب كَدِيوَر في فرضيات القراءة المَنْسِيّة إلى ابن الجُنَيْد.

وفي أسوأ الفروض فإننا نرى أن هذه الجملة مُجْمَلةٌ ومُبْهَمة وغير ظاهرة الدلالة، فضلاً عن أن تكون حاسمة، ومن ثمّ لا تكفي للاستناد إليها في هذه القضية العقائدية والتاريخية المهمّة.

### المستند الثاني من كتاب «الانتصار»، للمرتضى

ذكر الكاتب أن السيد المرتضى، في معرض بيانه لأحد الأحكام الفقهية الخاصّة بالإمامية، وهو قولهم بجواز حكم الأئمّة وحكّامهم (القضاة) بعلمهم في جميع الحقوق والحدود، قد أشار إلى مخالفة ابن الجُنَيْد فيه، وتبنّى رأياً آخر، فقال: «أبو عليّ ابن الجُنَيْد يصرِّح بالخلاف فيها، ويذهب إلى أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيءٍ من الحقوق، ولا الحدود»([[256]](#endnote-251)). وقد اعتبر المرتضى أن ابن الجُنَيْد عَوَّل في هذه المسألة على ضربٍ من الرأي والاجتهاد، وقال: إن خطأه فيها ظاهرٌ، وأوضح مكمن الخطأ لديه بقوله: ووجدتُ لابن الجُنَيْد كلاماً في هذه المسألة غير محصّل، لأنه لم يكن من هذا، ولا إليه، ورأيتُه يفرّق بين علم النبيّ| بالشيء وبين علم خلفائه وحكّامه. وهذا غَلَطٌ منه؛ لأن علم العالمين بالمعلومات لا يختلف([[257]](#endnote-252)). والفقرة الأخيرة من الكلام هي المستند الثاني للكاتب في دعواه بأن ابن الجُنَيْد كان يرى أن علم الأئمّة عاديّ اكتسابيّ يستند إلى الرأي.

### ملحوظاتٌ عامّة على استدلال الكاتب

وقبل وضع الفقرة المقتطعة المذكورة في سياقها المقالي، وقراءتها ضمن هيكلها الكامل، نطرح بعض الملحوظات العامّة:

1ـ إن القراءة المتأنِّية لما كتبه المرتضى حول هذه القضية والتأمُّل في مناقشاته يدلاّن على أن القضية تتعلّق بخلافٍ فقهي حول جواز أو عدم جواز حكم الإمام أو خلفائه وحكّامه بعلمهم، وأن المرتضى نقل عن ابن الجُنَيْد بأنه كان يرى عدم جواز الحكم بالعلم مطلقاً، سواء من النبيّ| أو الإمام أو أيّ حاكمٍ آخر، وسواء في حدود الله أو في حقوق الناس. والقضية ليست كلاميةً، ولا عقدية. وقد تمسَّك الكاتب كَدِيوَر بكلمةٍ مقتطعة للمرتضى، ودعم بها دعواه.

2ـ انفرد المرتضى بنقل هذا الرأي عن ابن الجُنَيْد، فلم ينقل عنه المفيد، ولا الطوسي، ولا النجاشي.

كما نجد أن العلاّمة الحلّي(726هـ) ـ الذي نقل في موسوعته «مختلف الشيعة» كثيراً من الآراء الفقهية لابن الجُنَيْد، بالاعتماد على كتابه «المختصر الأحمدي في الفقه المحمدي»، الذي وصل إليه ـ حين ينقل هذا الرأي عن ابن الجُنَيْد يحيله إلى المرتضى([[258]](#endnote-253)). وهذا يؤكِّد انفراد المرتضى بنقله. ولا نودّ من هذه الملحوظة التشكيك في نقل المرتضى، بل نشير إلى ذلك من باب التوثيق العلمي، وتحديد المصدر الأصلي لهذا الرأي. كما أن المرتضى لم يذكر مصدره في ذلك، ولم ينقل لنا كلام ابن الجُنَيْد نفسه، بل نقل المضمون، حَسْب فهمه وقراءته له.

3ـ إن الشهيد الثاني نقل عن ابن الجُنَيْد، وبالإحالة إلى كتابه «المختصر الأحمدي»، رأياً مختلفاً من إحدى الجهات في نفس المسألة. فبعد أن نقل رأي الفقيه ابن إدريس(598هـ) بجواز حكم الحاكم بعلمه في حقوق الناس، دون حقوق الله، قال الشهيد الثاني: وعكس ابن الجُنَيْد في كتابه «الأحمدي»، فقال: ولا يحكم في ما كان من حقوق الناس إلاّ بالإقرار والبيِّنة... ثمّ قال: ويظهر من المرتضى أن ابن الجُنَيْد لا يرى قضاء الحاكم بعلمه مطلقاً، سواء في ذلك الإمام وغيره... فلعل ابن الجُنَيْد ذكر ذلك في كتابٍ آخر([[259]](#endnote-254)). بل نقل الشهيد الثاني عن فخر الدين ابن العلاّمة الحلّي(771هـ) دعوى الإجماع على المسألة ـ أي لم ينقُلْ خلاف ابن الجُنَيْد فيها ـ، وقال: وهو يخالف ما نقله والده في «المختلف» عن المرتضى، ردّاً على ابن الجُنَيْد، الدالّ على عموم قوله بالمنع في الإمام وغيره([[260]](#endnote-255)). وهذا يشير إلى اختلاف النقول عن ابن الجُنَيْد.

4ـ إن هذه المسألة الفقهية وردَتْ بها في مصادر الحديث للمسلمين رواياتٌ؛ بعضها صحيحٌ، تؤكِّد على أن النظام القضائي يقوم على البيِّنات. روى البخاري(256هـ) أن رسول الله| سمع خصومةً بباب حجرته، فخرج إليهم، فقال: إنما أنا بشرٌ، وإنه يأتيني الخصم، فلعلّ بعضكم أن يكون أبلغ من بعضٍ، فأحسب أنه صادقٌ، فأقضي له بذلك، فمَنْ قضيتُ له بحقّ مسلمٍ فإنما هي قطعةٌ من النار، فليأخذها أو ليتركها. وأخرج الكليني(329هـ) في الكافي، عن أبي عبد الله جعفر الصادق قال: قال رسول الله|: إنما أقضي بينكم بالبيِّنات والأيمان، ولعلّ بعضَكم ألحنُ بحجّته من بعضٍ، فأيّما رجلٍ قطعت له من مال أخيه فإنما قطعتُ له به قطعةً من النار([[261]](#endnote-256)). ولا يستبعد أن يكون ابن الجُنَيْد اعتمد عليها في رأيه. ولهذا نجد الفقيه النجفي صاحب الجواهر(1266هـ)، على الرغم من عدم موافقته له على رأيه، وهو مع تشدُّده المعروف، تفهَّم موقفه، ووضع المسألة في سياقها الفقهيّ، ولم يجِدْ في رأيه خروجاً على قواعد البحث الفقهي، فضلاً عن أن يرى فيه تجاوزاً عقائدياً أو مخالفةً كلامية. فبعد أن نقل كلام المرتضى في ابن الجُنَيْد قال: وتبعه غيره في شدّة الإنكار على ابن الجُنَيْد في عدم جواز القضاء بالعلم. وقال عقيب ذلك: ولكنّ الإنصاف أنه ليس بتلك المكانة من الضعف... وليس في شيءٍ من الأدلّة المذكورة ـ عدا الإجماع منها ـ دلالة على ذلك...، بل أقصى ذلك ما عرفْتَ، وأنه لا يجوز له الحكم بخلاف علمه، بل أصالة عدم ترتُّب آثار الحكم عليه يقتضي عدمه([[262]](#endnote-257)). وأضاف: كما أن قوله|: «البيِّنة على مَنْ ادّعى، واليمين على مَنْ أنكر» كذلك؛ أيضاً ظاهر الحَصْر في صحيح هشام، عن أبي عبد الله×: قال رسول الله|: إنما أقضي بالبيِّنات والأَيْمان، وبعضكم ألحنُ بحجّته من بعضٍ...،إلخ؛ كذلك قول أمير المؤمنين×، في خبر إسماعيل بن أبي أويس: جميع حكّام المسلمين على ثلاثة: شهادة عادلة؛ أو يمين قاطعة؛ أو سنّة جارية مع أئمّة هدىً..؛ إلى غير ذلك من النصوص الظاهرة في حَصْر طريق الحكم بالمعنى المزبور بالبيِّنة واليمين([[263]](#endnote-258)). وبعد أن أورد ملاحظاته على ذلك قال: ومنه، مع الإجماع المحكيّ مستفيضاً، المعتضد بالتتبُّع، يظهر حينئذٍ ضعف المحكيّ عنه من عدم جواز الحكم بالعلم مطلقاً، للإمام وغيره، في حقّ الله وحقّ الناس. وأشار إلى اختلاف النقل عنه بقوله: وفي «المسالك» عن «مختصره الأحمدي» جواز الحكم في حدود الله، دون حقّ الناس([[264]](#endnote-259)).

### قراءة القضية في سياقها الكامل

وبعد هذه الملحوظات لا بُدَّ من أن نلقي نظرةً عامّة على مجمل ما كتبه المرتضى عن ابن الجُنَيْد في هذه القضية ـ وهو المصدر الوحيد الذي نقل رأيه ـ، ونحاول قراءة كلامه بشكلٍ متكامل؛ ليتّضح لنا مضمونه وقصده. قال المرتضى: وممّا ظنّ انفراد الإمامية به، وأهل الظاهر يوافقونها فيه، القول بأن للإمام والحكّام من قِبَله أن يحكموا بعلمهم في جميع الحقوق والحدود، من غير استثناءٍ، وسواء علم الحاكم ما علمه وهو حاكمٌ أو علمه قبل ذلك. وقد حُكي أنه مذهبٌ لأبي ثور([[265]](#endnote-260)). وهذا الكلام يدلّ على أن الرأي المذكور ليس ممّا انفردَتْ به الإمامية، فهو ليس من مختصّاتهم، وإنْ ظنّ الناس ذلك، بل عليه أيضاً أهل الظاهر، ونُسب أيضاً إلى أبي ثور.

وهذا يعني أن قصد المرتضى من قوله: «وللإمام» هو الخليفة أو الحاكم الأعلى، وليس الإمام حَسْب ما يصطلح عليه الإمامية؛ لأنه يتحدَّث عنهم وعن غيرهم.

وتساءل المرتضى: فإنْ قيل كيف تستجيزون ادّعاء الإجماع من الإمامية في هذه المسألة وأبو عليّ ابن الجُنَيْد يصرِّح بالخلاف فيها، ويذهب إلى أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيءٍ من الحقوق، ولا الحدود؟!

وأجاب: قلنا: لا خلاف بين الإمامية في هذه المسألة، وقد تقدّم إجماعُهم ابنَ الجُنَيْد وتأخَّر عنه، وإنما عوَّل فيها على ضربٍ من الرأي والاجتهاد، وخطأه ظاهرٌ([[266]](#endnote-261)). وحَسْب هذه الفقرة هو يؤكِّد على الإجماع، ولا يعتدّ بخلاف ابن الجُنَيْد المتأخِّر عنه، ويرجع سبب خلافه إلى تعويله على مسلك الاجتهاد والرأي.

### المسألة ليست موضع اتّفاق الإمامية

تجدر الإشارة إلى أن مسالة حكم الإمام (بالمفهوم الإمامي) بعلمه وقعَتْ محلّ خلافٍ بين أعلامهم منذ القِدَم، وقد نقل لهم المفيد فيها ثلاثة أقوال. أما المفيد نفسه فقد أبدى موقفاً تجاوز فيه من الوضوح ما نُسب إلى ابن الجُنَيْد. قال: إن للإمام أن يحكم بعلمه كما يحكم بظاهر الشهادات، ومتى عرف من المشهود عليه ضدّ ما تضمّنته الشهادة أبطل بذلك شهادة مَنْ شهد عليه، وحكم فيه بما أعلمه الله تعالى. وأضاف: وقد يجوز عندي أن تغيب عنهم بواطن الأمور، فيحكم فيها بالظواهر، وإنْ كانت على خلاف الحقيقة عند الله تعالى، ويجوز أن يدلّه الله تعالى على الفرق بين الصادقين من الشهود وبين الكاذبين، فلا يغيب عنه حقيقة الحال([[267]](#endnote-262)).

ولا أخال الكاتب كَدِيوَر يعدّ المفيد برأيه هذا معتقداً بفرضية «القراءة المَنْسِيّة».

### الخلاف ينتمي إلى الفقه، لا الكلام

وما يلزم تحرير القول فيه حول هذه القضية هو: هل الخلاف بين ابن الجُنَيْد والمرتضى في مسألة حكم الحاكم بعلمه ينتمي إلى المجال الكلامي العَقْدي أم المجال الفقهي الفرعي؟

وما الذي يعنيه المرتضى من مفهوم الإمام والخليفة والحاكم؟

وهل يقصد المدلول الإمامي الاصطلاحي منها أم الفقهي الأعمّ؟

وهل المقصود من علم الحاكم هو العلم الوحياني النبوي أو الإلهام الإمامي أم مطلق العلم لدى الحاكم؟

إن الباحث في نصوص المرتضى وجدالاته ـ وهو المصدر الوحيد الذي نقل الخلاف ـ يجد بوضوحٍ أن الإطار الذي انطلق منه المرتضى في مناقشاته النقدية لرأي ابن الجُنَيْد هو إطارٌ فقهيّ، وليس كلاميّاً، وهو ما سيتّضح جليّاً خلال قراءةٍ متأنِّية لنصوصه.

### المحاور النقديّة للمرتضى

إن أبرز محاور الجدال التي ركّز عليها المرتضى في نقده لرأي ابن الجُنَيْد في هذه القضية يمكن إيجازها في ما يلي:

### 1ـ موقف الخليفة من مطالبات السيدة فاطمة

حاجّ المرتضى ابن الجُنَيْد بما أطبق عليه الإمامية حول موقف الخليفة أبي بكر من مطالبة فاطمة بنت رسول الله| فَدَكاً لمّا ادّعت أنه نحلها إيّاها، وأنهم يقولون: إذا كان (الخليفة) عالماً بعصمتها وطهارتها، وأنها لا تدّعي إلاّ حقّاً، فلا وجه لمطالبتها بإقامة البيِّنة؛ لأنها لا وجه لها مع القطع بالصدق. وتساءل: كيف خفي ذلك على ابن الجُنَيْد، هذا الذي لا يخفى على أحدٍ؟([[268]](#endnote-263)).

و هذه المحاجّة جَليّةٌ في أن حديثه ليس مختصّاً بالنبيّ| أو الإمام المعصوم ـ حَسْب عقيدة الإمامية ـ، بل هو عامٌّ، وأن قصده من لفظة الإمام أعمّ من المعنى الاصطلاحي الخاصّ عند الإمامية؛ فانه يقصد منه الحاكم الأعلى، سواء كان نبياً أو إماماً ـ بالمعنى الاصطلاحي الخاصّ عند الإمامية ـ أو خليفةً بالمفهوم التاريخي للكلمة، كما هو الحال في حديثه الآنف حول موقف الخليفة الأوّل من مطالبات السيدة فاطمة. وبناءً عليه فإن العلم المقصود هنا أيضاً يكون علماً اعتياديّاً اكتسابياً، وليس علماً لدنياً غيبيّاً خاصّاً، أو وحيانياً في حالة النبيّ|.

وبهذا يتبين أن الخلاف فقهيٌّ فرعي، وليس كلاميّاً عَقْدياً إيمانياً.

### 2ـ استدعاء قصّة تكذيب أعرابيٍّ للنبيّ، وموقف الإمام عليّ

واستدلّ المرتضى ببعض المرويّات التي وصفها بالمشهورة في كتب الشيعة، فأورد قصّتين متشابهتين، خلاصتهما: إن النبيّ| اشترى ناقةً من أعرابيّ، وسلَّمه قيمتها، غير أن الأعرابي بعد أن قبض قيمتها أنكر أن يكون باع الناقة، وطالب النبيّ| بالبيِّنة، واحتكما إلى رجلين، فسأل كلاهما البيِّنة من النبيّ، إلى أن جاء الإمام عليٌّ، ولما رأى ذلك من الأعرابيّ قام فقتله، وعلَّل ذلك بقوله: يا رسول الله، نحن نصدِّقك على أمر الله ونَهْيه، وأمر الجنّة والنار، ووحي الله عزَّ وجلَّ، ولا نصدِّقك في ثمن ناقة هذا الأعرابي؟! وإني قتلتُه لأنه كذَّبك لمّا قلتُ له، أصدق رسول الله في ما قال؟ «فقال: لا، ما أوفاني شيئاً»، فقال رسول الله: أصبْتَ يا عليّ، فلا تعُدْ إلى مثلها([[269]](#endnote-264)). وحجّة المرتضى من إيراد الواقعتين هي أن النبيّ| وعليّاً× حكما بعلمهما، وأن عليّاً قتل الأعرابي الذي ادّعى على النبيّ| ثمن الناقة من غير أن يطلب الشهود([[270]](#endnote-265)). وبصرف النظر عن سندَيْ القصتين ومتنَيْهما، فإن استدلال المرتضى بهما يدلّ على أن محور العلم فيهما هو العلم الطبيعيّ، وليس العلم الغيبي أو الوحياني للنبيّ|، ولا العلم الإلهامي للإمام عليّ، بل علمه اليقيني وإيمانه القطعي بصدق النبيّ|.

### نقد بعض العلماء للمرتضى

وقد نقد ابن فهد الحلّي(841هـ) ـ ووافقه ابن أبي جمهور(880هـ) ـ المرتضى على استدلاله بالقصّتين في المقام، ورأيا أنه احتجاجٌ في غير محلّه؛ لأن موضع الخلاف ليس خاصّاً بمورده، بل أعمّ منه. وبعد نقل كلام الحلّي قال ابن أبي جمهور: والذي يظهر لي من هذه العبارة أن احتجاج السيد المرتضى على ابن الجُنَيْد بهذا الحديث (القصّة المذكورة أعلاه) وما شاكله ليس مطابقاً لموضع الخلاف؛ لأن موضع الخلاف في أنه هل للحاكم أن يحكم بعلمه على الإطلاق؟

وأضاف ابن أبي جمهور: وقوله| في الحديث: «ولا تعُدْ إلى مثلها» دليلٌ على أن الإمام ليس له أن يحكم بعلمه في كلّ واقعةٍ؛ لأن الحكم بالعلم دائماً لا يحتمَّله أكثر الخلق؛ لأنه حمل الناس على الباطن، والحمل على الباطن في جميع الجزئيات لا يحتمله العوام، بل ولا ينتظم عليه أمر المخالطات والمعاشرات، التي هي ضروريةٌ في الاجتماع المدنيّ، فعلم ذلك([[271]](#endnote-266)).

### 3ـ الاستدلال ببعض الآيات القرآنية

استدلّ المرتضى بقوله تعالى: ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾؛ وقوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾، وقال: من علمه الإمام ـ بالمعنى العامّ ـ سارقاً أو زانياً قبل القضاء أو بعده فواجبٌ عليه أن يقضي فيه بما أوجبَتْه الآية من إقامة الحدّ([[272]](#endnote-267)). ومن الطبيعي أن المرتضى هنا لا يقصد بعلم النبيّ| الخاصّ الذي تلقّاه عبر الوحي، ولا علم الإمام غير الاعتيادي؛ لأنه لو كان هذا قصده لكان يلزمه أن يقدّم وقائع تاريخية تدلّ على إقامة النبيّ| الحدّ على بعض الأفراد ـ على الأقلّ ـ ممَّنْ أطلعه الله تعالى على مخالفاتهم التي تستوجب إقامة الحدّ عليهم، وكذلك الحال بالنسبة إلى الإمام عليّ وإقامته الحدّ على بعض الأفراد ـ على الأقلّ ـ بناءً على علمه الخاصّ. بل قد يُقال: إنه أمرٌ لو تمّ لكان مثارَ جَدَلٍ ونقد، بل لكان خير وسيلةٍ بيد المنافقين وأعداء الإسلام للطعن فيه، وتشويه صورة قضائه، وعدالة أحكامه، وهو ما لم ينقُلْه لنا التاريخ.

### 4ـ دعوى التفريق بين علم النبيّ وخلفائه

ثمّ قال المرتضى: ووجدتُ لابن الجُنَيْد كلاماً في هذه المسألة غير محصّل؛ لأنه لم يكن في هذه ولا إليه، ورأيتُه يفرِّق بين علم النبيّ| وعلم خلفائه وحكّامه([[273]](#endnote-268)). وقد اجتزأ الكاتب كَدِيوَر هذه الجملة من سياقها، وأوردها مجرّدةً، وعدّها بنفسها دليلاً قوياً على أن ابن الجُنَيْد كان يعتقد أن علم الأئمّة علمٌ اكتسابيّ وفق المجاري المتعارفة، وليس علماً لَدُنيّاً ـ حَسْب تعبيره ـ([[274]](#endnote-269)).

ولم يتبين من كلام المرتضى وجه التفريق بين علم النبيّ وخلفائه وحكّامه، وهم الولاة والقضاة، وهل هو من جهة مصادر العلم ومنابعه أم من جهة طبيعة العلم ومستوى الانكشاف لدى العالم؟

وفي نظرنا إن هذه الجملة لا تدلّ على أكثر من معناها اللغوي، وهو أنه كان يفرِّق بين علم النبيّ| وعلم خلفائه وحكّامه، ولا تدلّ على أكثر من ذلك إلاّ على نحوٍ من التكلُّف والتعسُّف. فالجملة اشتملَتْ على ثلاثة أطراف، هم: النبيّ|؛ وخلفاء النبيّ، ولنفترض أنهم الأئمّة ـ حَسْب عقيدة الإمامية ـ؛ ويظهر من قوله: «من حكّامه» أنهم قضاته وولاته وعمّاله، أمثال: مصعب بن عمير ومعاذ بن جبل وغيرهم.

ومن البداهة بمكانٍ أن يكون علم النبيّ| وعلم خلفائه وقضاته وعمّاله مختلفاً من عدّة جهاتٍ، أهمّها: إن علم النبيّ| ـ ولا سيَّما في مجال تبليغ القرآن وأحكام الدين ـ متّصلٌ بالوحي الإلهي وتسديده، وأنه مصدر حجّية خلفائه وحكّامه. وبتعبيرٍ أوضح: إن الفقرة لا تفصح عن طبيعة هذا التفريق بين علم النبيّ| والأئمّة ومَدَياته.

كما لا يتبين منها أن القصد من كلمة خلفائه هم أئمّة أهل البيت بالخصوص. ولا يوجد أيّ شاهدٍ أو قرينةٍ مقالية تدلّ على أن ابن الجُنَيْد كان يَعُدّ علم الأئمّة اكتسابياً. وكلُّ ما يوجد في المقام هو استنكار المرتضى لهذا الرأي الذي وجده له، وعدم تقبُّله له.

فهل هذا كافٍ لرمي ابن الجُنَيْد بأنه كان يعتقد أن علم الأئمّة قائمٌ على الرأي والاجتهاد وأنه لا يعتقد بعصمتهم؟! أليس هذا تحميلاً لكلام المرتضى بأكثر ممّا يحتمل؟! إذ قد يكون المقصود منه أن المرتضى قرأ له في بعض كتبه في هذه المسألة رأياً آخر، مفاده: إنه يجيز للنبيّ| أن يحكم بعلمه، ولا يجيز لخلفائه وحكّامه ذلك، وهو ما لم يتقبَّله المرتضى، ونقده عليه.

وما المانع من أن يكون ذلك ـ في نظره ـ من خصوصيات النبيّ| وحده؟!

وأين هذا من دلالة سلب العصمة عنهم؟!

ثمّ لو كان النظام القضائي قائماً على البيِّنات الظاهرية، وكان الأئمّة مأمورين بإجرائه طبق الموازين الظاهرية، فهل يعني ذلك سلب العصمة عنهم، وإنْ لم يقع منهم أيّ خطأ حَسْب البيِّنات الظاهرية المَرْعِيّة؟!

وكيفما كان لا يتّضح من سياق مناقشات المرتضى ونقوده وردوده بأنه فهم من هذه الفقرة عين ما فهمه الكاتب كَدِيوَر، ولهذا لم نجِدْه ناقشه في العصمة أو في منافاة كلامه لها أو لعلوم الأئمّة، بل واصل جَدَله الفقهي للمسألة الفقهية، وهي مدى جواز حكم الحاكم بعلمه.

### 5ـ المرتضى وطبيعة كاشفية العلم العادي، وليس الوحياني

إن حديث المرتضى يتمحور عن طبيعة كاشفية العلم العادي، سواء عند النبيّ| أو الإمام أو الخليفة أو الحكّام، وليس عن العلم الوحياني اللَّدُني.

إن مواصلة قراءة المناقشة النقدية للمرتضى لابن الجُنَيْد قد تقدِّم تفسيراً للجملة السابقة من كلامه، الذي قرأناه بشكلٍ مقتطع من سياقه؛ مجاراةً لأسلوب الكاتب كَدِيوَر.

عقَّب المرتضى على الجملة السابقة التي نقل فيها رأي ابن الجُنَيْد بقوله: وهذا غَلَطٌ منه؛ لأن علم العالمين بالمعلومات لا يختلف، فعلم كلّ واحدٍ بمعلومٍ بعَيْنه كعلم كلّ عالمٍ به، وكما أن الإمام أو النبيّ إذا شاهدا رجلاً يزني أو يسرق فهما عالمان بذلك علماً صحيحاً، فكذلك مَنْ علم مثل ما علماه (النبيّ والإمام) من خلفائهما، والتساوي في ذلك موجودٌ([[275]](#endnote-270)).

والواقع أن هذه الفقرة هي بمثابة إضاءة كاشفة للجملة المُجْتَزَأة السابقة، فهي تتحدَّث عن العلم الاعتيادي لكلٍّ من: النبيّ والإمام وخلفائه وحكّامه وقضاته، بل تتحدَّث عن عموم العالمين بمعلومةٍ معيَّنة، وتقرِّر الأثر الذي عليهم أن يرتِّبوه حَسْب علمهم ـ طبق سياق حديثه ـ، والمتمثِّل في إقامة الحدّ على الجناة، إنْ شاهدوهم يرتكبون جنايةً معيَّنة تستوجب العقاب، سواء كان ذلك قبل القضاء أم بعده. فعلم الأطراف الثلاثة من هذه الناحية هو بدرجةٍ متساوية في نظر المرتضى. وهذه الفقرة تبين بوضوحٍ أنه ليس بصدد العلم الوحياني للنبيّ| أو العلم الخاصّ بخلفائه (الأئمّة)؛ بدليل أنه شمل حكّامهما معهما، وبدرجةٍ متساوية. بل بالنظر إلى السياق الكلّي لكلامه يتبين لنا أنه ـ كما أسلَفْنا ـ يتحدَّث عن كلّ مَنْ يكون في موقع الحاكم الأعلى وخلفائهم وحكّامهم. وأودّ هنا أن أبدي تعجُّبي من الكاتب المحترم كَدِيوَر كيف فاته أن اجتزاء جملةٍ واحدة من سياقها من شأنه أن يغيِّر مسار قراءتها، ويملي على الباحث فهماً معيَّناً قد لا يكون مقصوداً من كاتبها، أو لنقُلْ: قد لا تُفهم بنفس المعنى كما لو وُضعَتْ في سياقها الكامل.

### 6ـ نقد المرتضى لأدلّة ابن الجُنَيْد

وشرع المرتضى في إيراد أدلّة ابن الجُنَيْد ونقدها بالقول: ووجَدْتُه يستدلّ على بطلان الحكم بالعلم بأن يقول: وجَدْتُ الله تعالى قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً، أبطلها فيما بينهم وبين الكفّار والمرتدّين، كالمواريث والمناكحة وأكل الذبائح. وأضاف، ناقلاً عن ابن الجُنَيْد: ووجَدْنا الله تعالى قد أطلع رسوله| على مَنْ كان يبطن الكفر ويظهر الإسلام، فكان يعلمه ولم يبين أحوالهم لجميع المؤمنين، فيمتنعوا عن مناكحتهم وأكل ذبائحهم([[276]](#endnote-271)). وهذه الفقرات نقلها الكاتب كَدِيوَر([[277]](#endnote-272)).

ويردّ عليه المرتضى قائلاً: وهذا غير مُعْتَمَدٍ؛ لأنّا **أوّلاً**: لا نسلِّم له أن الله تعالى قد أطلع النبيّ| على مغيب المنافقين وكلّ مَنْ كان يظهر الإيمان ويبطن الكفر من أمّته([[278]](#endnote-273)).

وهنا تبرز مفارقةٌ، حيث نجد المسألة تأخذ مساراً عكسياً؛ فان المرتضى، وعلى عكس ابن الجُنَيْد، لا يرى إطلاع الله تعالى للنبيّ| على المغيّبات المتعلِّقة بأحوال المنافقين وكلّ ما يظهر منهم ويبطن. ولهذا لا يعقل أن ينتقد ابن الجُنَيْد في مسألةٍ عَقْدية هو بنفسه لا يراها للنبيّ|، فضلاً عن الأئمّة^.

ويمضي المرتضى في مناقشة ابن الجُنَيْد على طريقة المتكلِّمين، بوضع الافتراضات وردّها، فيقول: فإنْ استدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ نَشَاءُ لأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ**﴾ (محمد: 30)، ويضيف: فهذا لا يدلّ على وقوع التعريف، وإنما يدلّ على القدرة عليه. ومعنى قوله: ﴿**وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ**﴾ أي ليستقر ظنّك أو وَهْمك من غير ظنٍّ ولا يقين([[279]](#endnote-274)). وهكذا ينفي المرتضى بعباراتٍ قوية أن يكون الله أطلع نبيَّه على الأحوال الباطنة للمنافقين.

ويظهر لنا من مناقشات المرتضى لابن الجُنَيْد حول المنافقين كأنّ ابن الجُنَيْد ردّ على الرأي القائل بجواز الحكم بالعلم بأن النبيّ| مع علمه بأحوال المنافقين، بإعلام الله تعالى له، ومع ذلك لم نجِدْه تعامل معهم حَسْب علمه، ولم يكشف أحوالهم للمسلمين؛ لكي يراعوا ذلك في أحكام الذبائح والمواريث والمناكح معهم، بل تعامل معهم هو ـ وكذا المسلمون ـ حَسْب ظاهرهم. وهذا قد يفيدنا ـ بما سبق أن ذكرناه ـ بأن ابن الجُنَيْد لا يرى جواز الحكم بالعلم حتّى للنبيّ|، وليس للأئمّة وحدهم، والقضية لا علاقة لها بعلمه أو عدم علمه بالحال، إنما بالحكم بموجب ذلك العلم، أما مسألة العلم وعدمه فهي مستقلّةٌ عن ذلك.

ولهذا قال المرتضى: لو سلَّمنا على غاية مقترحه أنه عليه وآله السلام قد اطّلع على البواطن لم يلزم ما ذكره؛ لأنه غير ممتنعٍ أن يكون تحريم المناكحة والموارثة وأكل الذبائح إنما يختصّ بمَنْ أظهر كفره وردّته، دون مَنْ أبطنها، وأن تكون المصلحة التي يتعلَّق بها التحريم والتحليل اقتضَتْ ما ذكرناه([[280]](#endnote-275)).

فلا يجب على النبيّ| أن يبين أحوال مَنْ أبطن الردّة والكفر؛ لأجل هذه الأحكام التي ذكرناها؛ لأنها لا تتعلَّق بالمُبْطِن، وإنما تتعلَّق بالمُظْهِر. وليس كذلك الزنا وشرب الخمر والسرقة؛ لأن الحدّ في هذه الأمور يتعلّق بالمُبْطِن والمُظْهِر على سواء، وإنما يستحقّ بالفعلية التي يشترك فيها المُعْلِن والمُسِرّ([[281]](#endnote-276)). وهنا يردّ المرتضى على تساؤل ابن الجُنَيْد بطرح احتمالٍ آخر يتّفق مع رؤيته.

والنتيجة التي نستخلصها من هذه القراءة التفصيلية التفكيكية لنصّ المرتضى هي: إن القضية المبحوثة فقهيّةٌ، وليست عقائديّةً، ولا كلاميّة.

وإن قراءة كلام المرتضى بكامله، وضمن سياقاته، يدلّ على أنه لا يقصد من الإمام المعنى المصطلح عليه عند الإمامية؛ وأن حديثه حول إقامة الحدود بالعلم عامٌّ، وأن المقصود بالعلم عامٌّ، وليس العلم الوحياني أو الإلهامي، وأن الفقرة التي استدلّ بها الكاتب كَدِيوَر لا تدلّ على ما انتهى إليه، بل تحتمل معاني أخرى لا تتعارض مع عصمة الأئمّة.

ونستخلص من جميع ما سبق أن كلا النصّين اللذين استند إليهما الكاتب كَدِيوَر، سواء المنسوب إلى المفيد أم نصّ المرتضى، لا يدلاّن على دعواه. ولهذا لم نجِدْ هذين العَلَمين أو غيرهما ممَّنْ جاء بعدهما وجَّهوا أيّ نقدٍ لابن الجُنَيْد في المسائل العَقْدية والكلامية، أو عَدُّوه مخالفاً لعقيدة الإمامية فيها.

الهوامش

# تغسيل الإمام كعلامةٍ للإمامة

# دراسةٌ في الروايات الإماميّة

ـ القسم الثاني ـ

الشيخ محمد الخراساني([[282]](#footnote-6)\*)

### المقدّمة

تقدَّم في القسم الأوّل من هذه المقالة حول هذا الموضوع أن هناك رواياتٍ في الإمامية تقول بأن غسل الإمام السابق لا بُدَّ أن يكون من قِبَل الإمام التالي، وهذا ما نعبِّر عنه بـ «قاعدة غسل الإمام»، وهي قاعدةٌ هامّة عند الواقفية وكثيرٍ من الإمامية، حيث استفاد منها الواقفية في التشكيك بإمامة الإمام الرضا×، وقد أجاب الإمامية عن إشكالاتهم مع القبول بأصل القاعدة. وقد شرحنا مكانتها فيما سبق، ولا نكرِّر هنا. وقلنا: إننا في الخطوة الأولى في دراسة القاعدة نريد أن ندرس الروايات الدالّة عليها تجزيئياً، ثمّ ندرسها بشكلٍ مجموعيّ، ونقدِّم ملاحظاتٍ كلِّية عليها. وفي إطار الدراسة التجزيئية درسنا ستّةً من هذه الروايات، وفي هذا القسم نخوض في البحث حول باقي الأدلّة، وهي ثمانية([[283]](#endnote-277)).

### مدارك القاعدة

### الرواية السابعة: خبر هرثمة، وإشارة المأمون إليها كقاعدةٍ مرتكزة عند الشيعة

رُوي عن الإمام الرضا× أنه، قبل استشهاده، ذكر وصايا لهرثمة بن أعين، وأخبره بأن المأمون غداً «سيشرف عليك، ويقول لك: يا هرثمة، أليس زعمتم أن الإمام‏ لا يغسِّله‏ إلاّ إمامٌ مثله؟! فمَنْ يغسِّل أبا الحسن عليّ بن موسى، وابنُه محمدٌ بالمدينة من بلاد الحجاز ونحن بطوس؟! فإذا قال ذلك، فأجِبْه، وقُلْ له: إنا نقول: إن الإمام لا يجب أن يغسِّله إلاّ إمامٌ مثله. فإنْ تعدّى مُتَعَدٍّ فغسَّل الإمام لم تبطل إمامة الإمام لتعدِّي غاسله، ولا بطلت إمامة الإمام الذي بعده بأن غُلِب على غسل أبيه. ولو تُرِك أبو الحسن عليّ بن موسى الرضا× بالمدينة لغَسَلَه ابنُه محمد ظاهراً مكشوفاً، ولا يغسِّله الآن أيضاً إلاّ هو من حيث يخفى...»([[284]](#endnote-278)). ثمّ يحكي هرثمة أن الإمام الجواد× جاء من المدينة، وقام بغسل الإمام الرضا×.

### البحث الدلالي

وفي هذه الرواية دلالةٌ واضحة على أصل القاعدة. وإضافةً إلى ذلك تدلّ أيضاً على نقطتين هامتين في هذا الإطار:

ـ كانت القاعدة على مستوىً من الشهرة حتّى أن المأمون كان يعرفها. ومن اللافت للنظر أنه ينسبه إلى الشيعة: «أليس زعمتم...؟!».

ـ تُقدِّمُ الرواية تفسيراً جديداً للقاعدة، وهو: إن الغسل يجب على الإمام التالي فقط، ولا يحقّ للآخرين أن يقوموا به، لكنْ إذا تعدَّى شخصٌ وفَعَلَه لا يبطل إمامة الإمام التالي أبداً، وإنما هو معصيةٌ وإثمٌ لذلك المتعدِّي. ومن جهةٍ أخرى تدلّ الرواية على أن الإمام التالي إذا لم يستطِعْ أن يغسِّل الإمام السابق في ظاهر الأمر فحينئذٍ يغسِّله في الباطن. فالنتيجة أن التغسيل يقوم به الإمام التالي فقط، لكنه ليس علامةً للإمامة، فرُبَما غسَّل في باطن الأمر فقط، من دون أن يشعر به أحدٌ أبداً، فكيف يمكن أن يكون مثل هذا الأمر علامةً للأمّة في معرفة إمامهم؟!

هذا، ولكنّ هناك روايةً أخرى، وهي أيضاً من هرثمة، وفيها أيضاً يحكي كيفية استشهاد الرضا×، ويقول: إن رجلاً عربيّاً جاء من البادية، وقام بالصلاة على الرضا×. والظاهر أن المراد به في الرواية هو الإمام الجواد. لكنه× كان طفلاً لم يبلغ عشر سنين آنذاك، فيشكل إطلاق لفظ «الرجل» عليه([[285]](#endnote-279)). هذا، ويبدو من سياقها أنه قام بالصلاة فقط، ولم يغسِّل الإمام([[286]](#endnote-280)). وبالتالي رُبَما يُقال بوجود تنافٍ بين الروايتين من هرثمة، فيُعتبر هذا التنافي قرينةً أخرى على عدم الوثوق بروايته هنا والاستدلال بها. إلاّ إذا قال شخصٌ بعدم التنافي، فرُبَما يحكي في واحدٍ من الروايتين تغسيلَ الإمام الجواد×، ويحكي في الأخرى صلاتَه عليه، ولا أدري كم لهذا الجمع من قيمةٍ في حلّ التنافي؟!

وهناك نقطةٌ أخرى: ورد في هذه الرواية الأخيرة، التي تتكلَّم عن صلاة الرجل العربيّ، أن الرضا× يأمر هرثمة أن يدفنه([[287]](#endnote-281)). وهذا معارِضٌ للأدلة الدالّة على شمول القاعدة للدفن أيضاً.

### البحث السندي

ورد في سند الشيخ الصدوق([[288]](#endnote-282))‏ **تميم بن عبد الله**. وقد ضُعِّف([[289]](#endnote-283))؛ وفي المقابل يمكن إثبات وثاقته وفقاً لمبنى دلالة الترضّي على الوثاقة؛ حيث إن الصدوق ترضّى عليه في مواضع متعدّدة، وخصوصاً إذا لاحظنا أن الرجل لم يكن راوياً شهيراً من الأجلاّء، فيبعد أن يكون الترضّي من إضافات النُّسّاخ. هذا، لكنّ **سائر الأشخاص** في السند كلّهم مجهولون.

ورجال السند في الهداية الكبرى أيضاً كلّهم مجاهيل.

وفي عيون المعجزات رواه عن الخصيبي، لكنّه بسندٍ آخر عن هرثمة([[290]](#endnote-284)). ومن اللافت للنظر أنّ ابن عبد الوهّاب هنا يروي عن الخصيبي، لكنّ سنده يختلف عمّا ورد في نفس كتاب الخصيبي المطبوع([[291]](#endnote-285)). وعلى أيّ حالٍ إن الرجال المذكورين فيه أيضا مجهولون.

والرواة في سند دلائل الإمامة أيضاً كلُّهم مجاهيل، لم أعثر على ترجمتهم([[292]](#endnote-286)).

وينتهي سند الحديث في كلّ هذه الأسانيد إلى **هرثمة بن أعين**. ويبدو مما ذكره الإربلي([[293]](#endnote-287)) ـ وكما يبدو من نفس الحديث أيضاً([[294]](#endnote-288)) ـ وجودُ علاقةٍ له بالمأمون، والظاهر أن المقصود منه هو هرثمة بن أعين، الذي كان من قوّاد المأمون. ومن اللافت للنظر أنه يُعتَبَر في كثيرٍ من كتب التواريخ من موالي العبّاسيين والمختصّين بهم([[295]](#endnote-289)). لكنّنا رُبَما لا نستبعد ذلك بعدما سمعنا من مكانة عليّ بن يقطين عند الكاظم×، مع أنه كان من كبار دولة هارون الرشيد. لكنّ الأمر لا يبدو أنه كذلك في هرثمة؛ فهناك روايةٌ عن نفس الإمام الرضا× تشير إلى عدم إيمان الرجل، فضلاً عن اختصاصه به([[296]](#endnote-290)). وإن الرجل كان يخاف أن يفقد ما كان فيه من الرفاهية والجاه والمقام عند العبّاسيين([[297]](#endnote-291)).

هذا، لكنّ الشيء الذي يقضي على البحث حوله في هذا الحديث تماماً أن هرثمة بن أعين مات سنة 200هـ ـ أو قريباً منها ـ، قبل موت الفضل بن سهل واستشهاد الإمام الرضا×([[298]](#endnote-292))، فلا يمكن أن يدرك شهادة الرضا× أساساً! والملفت للنظر أني لم أجِدْ إشارةً إلى هذا الموضوع في واحدٍ من مصادرنا الرجالية، بل هناك بعض المحقِّقين استظهروا؛ بسبب نفس هذه الرواية ومثلها، أن الرجل من موالي الرضا×([[299]](#endnote-293))، بل رُبَما مالَ بعضُهم إلى جلالته واختصاصه به([[300]](#endnote-294))! وهذا نموذجٌ هامّ يبيِّن لنا ضرورة الرجوع إلى كتب التواريخ ومصادر الفِرَق الأخرى، وعدم الاكتفاء بما ورد في المصادر المختصة لمذهبٍ خاصّ.

هذا، وإن احتمالَ أن يكون «هرثمة» مُصَحَّفاً من اسمٍ آخر ضئيلٌ جداً؛ فإن المذكور في كلّ هذه الأسانيد المختلفة للحديث هو «هرثمة بن أعين»، دون أن يكون اختلافٌ في واحدٍ منها([[301]](#endnote-295)).

والنتيجة عدم إمكان الوثوق بهذا الخبر أصلاً([[302]](#endnote-296)).

### الرواية الثامنة: خبر عبد الرحمن بن يحيى في استشهاد الإمام الرضا×

روى عبد الرحمن بن يحيى أن الإمام الرضا× يخبره بأن الإمام الجواد× سيأتى من المدينة، ويقوم بغسلي، ثمّ يأمره أن يحكي ذلك للمأمون؛ «لئلا ينقص عليه شيئاً، ولن يستطيع ذلك». ثمّ صار الأمر كذلك، واستشهد الرضا×، وجاء الجواد×، وقام بغسله، ثم قال المأمون لعبد الرحمن: «ما أكذبكم! ألستم تزعمون إنه ما من إمامٍ يمضي إلاّ وولده القائم مكانه يلي أمره؟! هذا عليّ بن موسى بخراسان، ومحمد ابنه بالمدينة!»([[303]](#endnote-297))، فيضطر عبد الرحمن أن يحكي له القصّة.

### البحث الدلالي

وفي هذه الرواية دلالةٌ واضحة على قاعدة الغسل. ويمكن أن تكون دالّةً على لزوم الصلاة أيضاً، وخصوصاً مع وجود تعبير: «يلي أمره» في كلام المأمون، مما يدلّ بدلالته اللغوية على أشياء أخرى غير الغسل، كصلاة الميت. ومقصودي من الاستشهاد بكلام المأمون أن نعرف ما هي مساحة القاعدة التي كانت مشهورةً آنذاك، بحيث كان يعرفها الجميع، حتّى المخالفون؛ فإن كلام المأمون يساعدنا في هذا الإطار، ويدلّ على أن القاعدة بحَسَب فهمه كانت شاملةً لأمور أخرى، كالصلاة أيضاً، وخصوصاً أن صلاة الإمام الجواد× على الرضا× أيضاً مذكورةٌ في نفس الرواية.

ورُبَما يُقال: إن غاية ما تدلّ عليه الرواية هو حضور الجواد في غسل الرضا×، ولا تدلّ ضرورةً على لزومها في كلّ إمامٍ.

لكنّ دفع هذا الإشكال سهلٌ بعد مقارنة كلام الإمام الرضا× والمأمون.

وهناك نقطةٌ أخرى، وهي أن هذه الرواية منافيةٌ للرواية السابقة؛ فإن هرثمة يدّعي في الرواية السابقة أنه كان وحيداً مع الجواد× حين الغسل، دون أن يكون هناك شخصٌ آخر يحضر عندهما آنذاك، لكنّ عبد الرحمن بن يحيى أيضاً يدّعي ذلك في نفس الوقت، فكلاهما يكذِّب الآخر. وأيضاً تنافي رواية أبي الصلت([[304]](#endnote-298)) في كونه وحيداً معه× في الغسل([[305]](#endnote-299))، مع أن سند رواية أبي الصلت أقوى بمراتب من سند هذه الرواية.

### البحث السندي

«وروى عليّ بن محمد الخصيبي قال: حدَّثني محمد بن إبراهيم الهاشمي قال: حدَّثني عبد الرحمن بن يحيى».

**وكلّ هؤلاء** مجاهيل([[306]](#endnote-300)).

### الرواية التاسعة: تغسيل الإمام الكاظم× حيّاً قبل خروجه إلى بغداد واستشهاده

ورد في رواية أن الإمام الرضا× غسَّل الإمام الكاظم× في حال حياته قبل خروجه إلى بغداد. ورغم وجود أسانيد مختلفة للحديث، لكنّها جميعاً تنتهي إلى يزيد بن سليط؛ فهو حديثٌ واحد بروايته عن الإمامين الكاظم والرضا’.

وفيه: إن النبيّ| يُخبر الكاظم× أن وصيَّه هو الإمام الرضا×، ثم يقول: «ما أقلّ مقامك معه! فإذا رجعْتَ من سفرك فأَوْصِ، وأصلِحْ أمرك، وافرَغْ ممّا أردْتَ، فإنك منتقِلٌ‏ عنهم، ومجاوِرٌ غيرهم. فإذا أردْتَ‏ فادْعُ عليّاً، فلْيغسِّلْك، ولْيُكَفِّنْك؛ فإنه طهرٌ لك، ولا يستقيم‏ إلاّ ذلك‏، وذلك سنّةٌ قد مضَتْ. فاضطجِعْ بين يديه، وصُفَّ إخوتَه خلفه‏ وعمومتَه،‏ ومُرْه‏ فلْيُكبِّرْ عليك تسعاً، فإنه قد استقامَتْ وصيّتُه، ووَلِيَك‏ وأنتَ حيٌّ، ثمّ اجمَعْ له وُلدَك من بعدهم‏، فأشهد عليهم...»([[307]](#endnote-301)).

### البحث الدلالي

ورد في الخبر: «وذلك سنّةٌ». و«السنّة» في دلالتها اللغوية بمعنى الطريقة المستمرّة، ولا بُدَّ من تكرارها([[308]](#endnote-302)). فيبدو أن القضية طريقة يُعْمَل بها في كلّ إمامٍ. وإنّ لفظ «قد مضَتْ» فعل ماضٍ، فرُبَما يدلّ على أن هذه الطريقة عُمِلَ بها في الأئمّة السابقين^. ويحتمل أيضاً أن يكون «المُضيّ» هنا بمعنى «مشية الله الماضية»، أي إن هذه الطريقة حَتْميّة، ولا بُدَّ من القيام بها ألبتّة. وإن تعبير: «لا يستقيم‏ إلاّ ذلك» أيضاً قرينةٌ أخرى على لزوم هذه الطريقة.

ويبدو من الرواية أن القاعدة تدلّ على لزوم الصلاة أيضاً، مضافاً إلى التغسيل، وخصوصاً مع وجود تعبير «وَلِيَك‏» في الرواية، وهو بدلالته اللغوية أعمّ من التغسيل والصلاة، كما تقدّم.

لكنّ الاستدلال بالرواية يعاني من مشاكل، منها:

1ـ ذكر ولادة الإمام الرضا× قبل رحيل الإمام الصادق× بسنواتٍ. لكنْ ورد في المصادر أنه ولد سنة 148هـ([[309]](#endnote-303)) أو 153هـ([[310]](#endnote-304)). لكنّ هذا الإشكال إنما يَرِدُ على رواية الكليني، بخلاف رواية الصدوق([[311]](#endnote-305)). ورُبَما يبدو منه أن ألفاظ الصدوق أرجح هنا.

2ـ لم ترِدْ الفقرة التي تتحدَّث عن الغسل في نقل الصدوق، وليس لها أثرٌ، وخصوصاً إذا قَبِلنا بأن رواية الصدوق أضبط هنا. ويحتمل أيضاً أن الشيخ الصدوق لم يذكر هذه الفقرة في روايته عمداً. كما أن بعض المحقِّقين أيضاً ذكروا أن الصدوق قد يحذف في روايته للأحاديث ما لم يكن موافقاً لفتواه؛ لأجل مبناه في النقل بالمعنى أو غيره([[312]](#endnote-306)).

3ـ ورد في هذا الحديث: «ليس له أن يتكلَّم إلاّ بعد موت هارون بأربع سنين»، وهو متعارض مع عدّة روايات([[313]](#endnote-307)) تدلّ على أن الإمام الرضا× أعلن إمامته في حياة هارون الرشيد.

وهذا كافٍ في وَهْن الاستدلال بالرواية. ومن جهةٍ أخرى إنه لا ينسجم مع طبيعة الحال ومنطق الأشياء أيضاً؛ لأن الفترة بعد موت هارون إلى زمن استقرار الحكومة للمأمون كانت فترة الاختلافات والحرب بين الأمين والمأمون، فكانت فرصةً ذهبية للإمام الرضا× في إعلان إمامته، ولم تكن في تلك الظروف حاجةٌ إلى التقيّة حينما كانت الدولة العباسية مضطربةً مشغولةً في داخلها، وخصوصاً إذا لاحظنا أن كلّ الفترة بين موت هارون إلى خلافة المأمون كانت حوالي أربع سنين وسبعة أشهر فقط([[314]](#endnote-308)). وعليه فإن إظهار الإمامة بعد أربع سنين يعني أن لا يغتنم الإمام الرضا× سنتين من فترة هذه الاشتباكات في تبليغ إمامته، إلاّ إذا قلنا بأنه حكمٌ إلهيّ خاصّ في شأنه.

ورُبَما يُقال: إن الظروف السياسية لم تكن مضطربةً في خلافة الأمين إلاّ في الشهور السبعة الأخيرة من خلافته، وكان الخليفة مسلَّطاً على الأوضاع، ومتشدِّداً على الإمام. لكنّ هذا مجرّد احتمال افتراضي، ولا يخطر على بال مَنْ اطّلع على تاريخ خلافة الأمين، حيث ورد في المصادر أن بداية الخلافات بينهما ظهرت في السنة الأولى من خلافة الأمين([[315]](#endnote-309)). وفي بداية سنة 194هـ «تفاقم الخلافات»([[316]](#endnote-310)). وفي شعبان سنة 195هـ بلغ الأمر إلى حربٍ رسميّة بين الطرفين([[317]](#endnote-311)). ثمّ انهزم جيشه، وبلغ خبر الهزيمة في شوّال إلى بغداد([[318]](#endnote-312)).

فيظهر أن بداية ضعف دولة الأمين وعدم إمكانه التشدُّد على الإمام كانت ـ على أكثر تقديرٍ ـ بعد سنتين من موت هارون، لا بعد أربع سنوات.

هذا، ورُبَما يُقال: إن تعبير: «يتكلَّم» في الرواية لا يثبت أن يكون بمعنى إعلان الإمامة، فرُبَما هو بمعنىً آخر. إلاّ أن هذه المحاولة لا تطابق الواقع أبداً، وخصوصاً بقرينة ما ورد في روايةٍ أخرى([[319]](#endnote-313)).

4ـ التعارض مع الرواية التي تقول بحضور الإمام الرضا مختفياً في غسل الإمام الكاظم في بغداد([[320]](#endnote-314))، وسوف نتعرَّض لها إنْ شاء الله في المقالة المختصّة بالواقع التاريخي لتغسيل المعصومين^. ولأجل هذا التعارض نرى أن بعض العلماء اضطرّوا أن يتعرّضوا لتقديم مبرّرات لحلّ المشكلة. قال العلاّمة المجلسي: «ينافي ما مرّ من أن الرضا× حضر غسل‏ والده صلوات الله عليهما في بغداد. ويمكن الجواب بأن هذا كان لرفع شبهة مَنْ لم يطّلع على حضوره×؛ أو يُقال: يلزم الأمران جميعاً في الإمام الذي يعلم أنه يموت في غير بلد ولده»([[321]](#endnote-315)). لكن يبدو أن هذه الأجوبة كلاميّةٌ صِرْفة، فيمكن أن يُشْكَل عليها: إذا كان الأمر لرفع شبهة مَنْ لم يطلع على حضوره فنحن أيضا لم نطّلع على حضوره، فلماذا لم يصِلْ إلينا خَبَرُه إلاّ بهذا الطريق الضعيف؟! والقول بلزوم الأمرَيْن أيضاً صعبٌ، فـ «لو كان لبانَ»، يعني لو كان كلا الأمرين لازماً في مثل هذه الحال لبيّنه أهل البيت^؛ حَذَراً من أن يشعر الشيعة بنوعٍ من التعارض بين الخبرين، ومن تورّطهم في الضلالة.

5ـ غرابة غسل الميت في حال الحياة([[322]](#endnote-316)). نعم، يمكن أن نلتزم بأنه حكمٌ خاصّ، لكنّه يحتاج إلى الوثوق القويّ بالرواية، سنداً ودلالة. لكنّها ليست في تلك المكانة حتّى تُلزمنا بقبول هذا الاحتمال. نعم، ورد في بعض الروايات أن السيدة الزهراء÷ أيضاً غَسَّلتْ نفسها قبل رحليها من الدنيا، ودُفِنَت بذاك التغسيل([[323]](#endnote-317)). لكنّه أيضاً معارِضٌ للروايات الأخرى ـ وهي أصحّ منها ـ التي تقول بأن أمير المؤمنين× غسَّلها بعد شهادتها([[324]](#endnote-318)).

6ـ لماذا أشار الرضا× في مناظرة البطائني إلى حضور الإمام السجاد× متخفّياً في تولّي أمور الإمام الحسين×، من الدفن و...؟ فلو كان الإمام الكاظم غُسِّل حيّاً في المدينة، وكان إخوة الرضا وأقرباؤه حاضرين وشاهدين عليه لكان الأمر معروفاً بينهم، وكان الأنسب أن يحتجّ الإمامُ الرضا× به، ولم تكن هناك حاجةٌ إلى طرح دعوى التغسيل المخفيّ الباطني، الذي هو مجرّد ادّعاء لا يثبت للخصم([[325]](#endnote-319)). نعم، رُوي أن بعض إخوة الرضا× لم يقبلوا بمكانته وإمامته، وبالتالي رُبَما يُقال: إن الرضا× لم يكن بإمكانه أن يحتجّ بشهادتهم؛ لأنهم خذلوه. لكنّه واضحٌ في أن الرضا× لم يكن وحيداً طريداً بين كلّ إخوته وعصبته، فمثلاً: كان هناك كبارٌ منهم، كعليّ بن جعفر و...، مؤيّدين لإمامته([[326]](#endnote-320)).

### البحث السندي

السند المذكور في الكافي: «أحمد بن مهران، عن محمد بن عليّ، عن أبي الحكم الأرمني‏ قال: حدَّثني عبد الله بن إبراهيم بن عليّ بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، عن‏ يزيد بن‏ سليط الزيدي‏. قال أبو الحكم‏: وأخبرني عبد الله بن محمد بن عمارة الجرمي، عن‏ يزيد بن سليط».

**ومحمد بن علي**ّ هو أبو سمينة، وتقدَّم بحثنا حوله في القسم الأوّل من هذه المقالة، في الرواية السادسة، وذكرنا أنه ضعيفٌ([[327]](#endnote-321)).

**وأبو الحكم الأرمني** أيضاً مجهولٌ، لا يُعْرَف شيء حوله([[328]](#endnote-322)).

**وعبد الله بن محمد بن عمارة** أيضاً مجهولٌ([[329]](#endnote-323)). لكنّ جهالته رُبَما لا تضرّ بالسند؛ فإن عبد الله بن إبراهيم مذكورٌ إلى جانبه، وهو متَّصف بالوثاقة([[330]](#endnote-324)).

ووثاقة **يزيد بن سليط الزيدي**([[331]](#endnote-325)) أيضاً محلّ تأمُّلٍ ونظر. وهناك روايتان تدلاّن على أن الكاظم× أشهده على وصيّته([[332]](#endnote-326)). فرُبَما يمكن أن يستدلّ بها على وثاقته؛ فإن الإمام× اختاره شاهداً على مثل هذا الأمر الخطير، فلا أقلّ من صدق الرجل. ومدحه الشيخ المفيد أيضاً([[333]](#endnote-327))، لكنّ المظنون أنه ناشئٌ من مشاهدة رواية وصية الكاظم×، أو من نفس هذه الرواية التي نبحث حولها. ويؤيِّد هذا الاحتمال أن الرواية كانت مشهورةً في عصر الشيخ المفيد([[334]](#endnote-328)). ويبدو أن الرواية كان لها دَوْرٌ في حسن ظنّ بعض المحقِّقين بالرجل، كما يبدو من كلماتهم([[335]](#endnote-329)).

ولم تَرِدْ الفقرة المرتبطة بالغسل في العيون ـ كما تقدَّم ـ. لكنْ أتعرض للسند فيه أيضاً: يروي هذا الحديث خمسة من مشايخ الصدوق معاً، ورُبَما يبدو منه أن الرواية كانت تحظى بنحوٍ من الشهرة لدى القمّيين في تلك الفترة، كما تقدَّم. لكنّ هذه الشهرة لم تكن في الطبقات الأخرى في السند؛ فإن كلّ هؤلاء المشايخ يتّحدون في النقل عن محمد بن يحيى العطّار إلى آخر السند. ويصل السند إلى **عبد الله بن محمد الشامي**، والراوي عنه هو الأشعري المتَّهم بالرواية عن الضعفاء([[336]](#endnote-330))، وهذا الشامي أيضاً من جملة مَنْ استثناه ابنُ الوليد من رواة نوادر الحكمة، للأشعري، الأمر الذي يبيِّن عدم وثوقه به. لكنّ الغريب أن نفس ابن الوليد يروي عنه هنا([[337]](#endnote-331)). **والحسين‏ مولى‏ أبي‏ عبد الله** أيضاً مجهولٌ. فيبدو أن طريق الكليني إلى أبي الحكم يختلف عن طريق الصدوق إليه، إلاّ أن كلا الطريقين ضعيفٌ، وبالتالي لا يمكن أن نقول: إن الرواية التي فيها تلك الفقرة المرتبطة بالغسل صحيحةٌ، فنأخذ بها ونترك الأخرى، أو بالعكس([[338]](#endnote-332)).

فالنتيجة أن الرواية ضعيفةٌ من جهاتٍ مختلفة، كجهالة بعض الرواة، مع غضّ النظر عن حال يزيد بن سليط. ومع ضمّ حال السند إلى الإشكالات الدلالية في داخلها لا يمكن أن يحصل لنا الوثوق بصدور الرواية.

### الرواية العاشرة: مناظرة البطائني، والإشارة إلى كيفية إجراء القاعدة في الإمام الحسين×

«قال له عليٌّ (يعني البطائني): إنا روينا عن آبائك: إن الإمام لا يلي أمره إلاّ إمامٌ مثله، فقال له أبو الحسن×: فأخبرني عن الحسين بن عليّ× كان إماماً أو كان غير إمامٍ؟ قال: كان إماماً، قال: فمَنْ ولي أمره؟ قال: عليّ بن الحسين، قال: وأين كان عليّ بن الحسين×؟ قال: كان محبوساً بالكوفة في يد عبيد الله بن زياد، قال: خرج وهُمْ‏ لا يعلمون، حتّى ولي أمر أبيه، ثمّ انصرف، فقال له أبو الحسن×: إن‏ الذي أمكن عليّ بن الحسين× أن يأتي كربلاء، فيلي أمر أبيه، فهو يمكن صاحب هذا الأمر أن يأتي بغداد، فيلي أمر أبيه ثمّ ينصرف، وليس في حبسٍ ولا في إسارٍ، قال له عليٌّ: إنا روينا: إن الإمام لا يمضي حتّى يرى عَقِبَه‏...»([[339]](#endnote-333)).

### البحث الدلالي

يبدو من الرواية أن الإمام الرضا× قام بتقرير مضمون القاعدة، ويعلن أنه بنفسه غَسَلَ الإمام الكاظم× في بغداد.

هناك ملاحظاتٌ على الاستدلال بالرواية:

1ـ ليست هناك إشارةٌ إلى خصوص الغسل، بل ورد «ولي أمره»، وهو بدلالته اللغوية أعمّ من الغسل، ويشمل الصلاة والدفن و... أيضاً، كما تقدَّم غير مرّةٍ. ومن جهةٍ أخرى إن الإمام الحسين كان شهيد المعركة، فلم يكن له غسلٌ ـ وفقاً للروايات([[340]](#endnote-334)) والفقه([[341]](#endnote-335)) ـ، فيبدو أن المراد من «ولِيَ أمرَ أبيه» في أمر الحسين× هو الدفن و.... وعليه تبدي الرواية عن شكلٍ أعمّ من القاعدة، وهو أن كلّ الأمور المرتبطة بموت الإمام السابق لا بُدَّ أن يكون من قِبَل الإمام التالي. وعدم حاجة الإمام الحسين إلى الغسل غير ضارٍّ بلزوم الغسل في القاعدة، فهناك مانعٌ من إجراء خصوص الغسل فيه، بخلاف غيره من الأئمة^.

2ـ لا يبدو أن هذه الطريقة مقنعةٌ في جواب الواقفة؛ لأنهم لم يقبلوا بَعْدُ أن الإمام الرضا× هو الإمام حتّى يقبلوا أن الله أراد أن يذهب به من مشرق العالم إلى مغربه. إلاّ إذا قلنا بأن التغسيل لم يكن علامةً للإمام، بل كان من صفاته التي رُبَما لا يعرفها إلاّ عددٌ يسير من الأشخاص، تماماً مثل: العصمة. لكنْ إذا كان الأمر كذلك فلماذا لم يبين الرضا× للبطائني أن القضية ليست كما تتوهَّم أنت أنها علامةٌ للإمامة، بل إنها مجرّد صفةٍ للإمام، وقد يمكن أن لا يعرفها الشيعة أبداً. هذا، ولكنْ يبدو من السياق أن البطائني لم يستطِعْ أن يجيب الإمام، وبالتالي طرح سؤالاً آخر.

### البحث السندي

في السند المذكور في رجال الكشّي([[342]](#endnote-336)): **جعفر بن أحمد** متّصفٌ بصحة الحديث([[343]](#endnote-337)). **وحمدان بن سليمان** مجهولٌ لم أجِدْه في شيء من المصادر([[344]](#endnote-338)). والظاهر أن **إسماعيل هو ابن سهل الدهقان**، وقد «ضعّفه أصحابنا»([[345]](#endnote-339)). **ومنصور بن العبّاس** «مضطرب الأمر» عند النجاشي([[346]](#endnote-340)). وذكر الشيخ الطوسي أن جماعةً روَوْا كتابه([[347]](#endnote-341))، ورواية جماعةٍ لكتابه أمارةٌ على وثاقته، وفقاً لبعض المباني. وورد في سند إثبات الوصيّة([[348]](#endnote-342)) **سهل بن زياد**، وهو مختلفٌ فيه([[349]](#endnote-343)). فالسند ضعيفٌ؛ للإرسال؛ ولجهالة حمدان بن سليمان، مع غضّ النظر عن باقي الإشكالات. والجدير بالذكر أن آخر السند هكذا: «حدَّثني بعضُ أصحابنا، وسألني أن أكتم اسمه»، وهو قرينةٌ على أن الراوي كان يخاف من الواقفية، وكانت لهذا التيّار قدرةٌ ونفوذٌ آنذاك.

### الرواية الحادية عشرة: «ولا يلي‏ الوصيَّ‏ إلاّ الوصيُّ»

إن بعض الروايات تدلّ على أن الإمام الحسين× هو الذي يغسِّل الإمام المهديّ#: «عن أبي عبد الله×، في قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمْ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ**﴾: خروج الحسين× في سبعين من أصحابه...‏ فإذا استقرّت المعرفة في قلوب المؤمنين أنه الحسين× جاء الحجّةَ الموتُ، فيكون الذي يغسِّله ويكفِّنه ويحنِّطه‏ ويلحده‏ في حفرته الحسينَ بن عليّ‏’، ولا يلي‏ الوصيَّ‏ إلاّ الوصيُّ»([[350]](#endnote-344)).

### البحث الدلالي

في هذه الرواية تصريحٌ بشمولية القاعدة، بحيث تشمل التكفين والتحنيط و...، مضافاً إلى التغسيل([[351]](#endnote-345)).

### البحث السندي

السند في الكافي: «عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ، عن عبد الله بن القاسم البطل‏ [عن صالح بن سهل الهمداني]([[352]](#endnote-346))، ‏عن أبي عبد الله×».

لا تثبت وثاقة أحدٍ من الرواة المذكورين في هذا السند، بصرف النظر عن سهل بن زياد المختلف فيه.

**محمد بن الحسن بن شمون**: ضعّفه النجاشي، واتّهمه بأنه كان من الواقفة، ثم صار من الغلاة([[353]](#endnote-347)). واعتبره الكشّي أيضاً من الغلاة([[354]](#endnote-348)). ومن جهةٍ أخرى هناك قرائن عكسية في مذهبه. وليس الأمر واضحاً. كما ترحَّم عليه هارون بن موسى التلعكبري من أجلاّء الإمامية([[355]](#endnote-349)). كما ذكر النجاشي أنه روى روايةً تدلّ على إمامة الإمام الهادي×، ممّا لا ينسجم مع كونه من الواقفية([[356]](#endnote-350)). لكنّ نفس النجاشي شكّك في أن تكون الرواية من الرجل. ومن الجدير بالذكر أن الكشّي أفرد باباً في رجاله في «أبي جعفر البصري»، غير ما تقدَّم من بابٍ مختصّ بابن شمون، وذكر فيه عن فضل بن شاذان: «حدَّثني أبو جعفر البصري، وكان ثقةً فاضلاً صالحاً»([[357]](#endnote-351)). ويبدو من كلام المحقِّق النمازي أنه اعتبره متّحداً مع ابن شمون([[358]](#endnote-352)). ولم يثبت لي اتّحادهما بَعْدُ. وعلى أيّ حالٍ حتّى لو لم يكن واقفياً فإن النجاشي صرَّح بأن هناك أحاديث نُسِبَتْ إليه لصالح مذهب الواقفة([[359]](#endnote-353)). فيقوّي هذا الاحتمال أن تكون هذه الرواية أيضاً من جملة ما أُضيف إليه. ومن جميع ما تقدَّم يتّضح أن الواقفية كانوا يستغلُّون هذه القاعدة لإثارة الشبهة حول إمامة الرضا×. فهذا الاحتمال ـ ولو لم يثبت ـ كافٍ لينخفض وثوقنا بالرواية.

**عبد الله الأصمّ**: أيضاً ضعَّفه الرجاليّون([[360]](#endnote-354)). وفي المقابل ورد اسمه في أسانيد كامل الزيارات([[361]](#endnote-355)).

**عبد الله بن القاسم**: يبدو أنه هو الحضرمي. وضعّفه النجاشي بلحنٍ عنيف، وابن الغضائري أيضاً([[362]](#endnote-356)). واعتبره الشيخ الطوسي من الواقفة([[363]](#endnote-357)). والظاهر أنه متَّحدٌ مع راوٍ آخر يعني الحارثي، وعلى أيّ حالٍ إن الحارثي أيضاً ضُعِّف([[364]](#endnote-358)). ورُبَما كانت هذه التضعيفات بسبب الرمي بالغلوّ([[365]](#endnote-359)). لكنْ على أيّ حالٍ لا تثبت وثاقته، إلاّ إذا قلنا بأن جماعةً روَوْا كتابَه([[366]](#endnote-360))، أو قلنا: هناك أجلاّء روَوْا كتابَه([[367]](#endnote-361)).

**صالح بن سهل**: أيضاً قد ضُعِّف([[368]](#endnote-362)). وليس هناك دليلٌ على وثاقته أيضاً.

فالنتيجة أنّ هناك رجُلَيْن في هذا السند متّهمان بالوقف، ومن جهةٍ أخرى لم تثبت وثاقة أحدٍ منهما أيضاً. فحينئذ يطرح احتمالٌ واقعي أن تكون هذه الرواية موضوعةً مِن قِبَل الفرقة الواقفية.

والسند في تفسير العياشي أيضاً مُرْسَلٌ إلى صالح بن سهل.

والسند في مختصر البصائر هكذا: «وعنه×». وإذا كان معلَّقاً على السند السابق([[369]](#endnote-363)) فهو سندٌ هالك في غاية الضعف؛ بسبب الرفع والإرسال؛ وجهالة أحمد بن عقبة وأبيه والأيادي، بصرف النظر عن الإشكالات في نفس كتاب مختصر البصائر.

### الرواية الثانية عشرة: «وما كان ذلك لِيَلِي منه غيري»

رواية حول الإمام الهادي× أنه كان في المدينة عند مؤدّبٍ، فأُلْهِمَ فجأةً أن أباه الإمام الجواد× قد رحل من الدنيا، مع أنه كان في بغداد، فسأله المؤدِّب: «جُعلتُ فداك، وقد مضى؟ فقال: نعم، ووَلِيتُ غسلَه‏ وتكفينَه، وما كان ذلك لِيَلِي منه غيري»([[370]](#endnote-364)).

### البحث الدلالي

يمكن أن يستدلّ بها على القاعدة؛ بقرينة ذيلها، حيث يبدو أن «ما كان ذلك لـ...» يشير إلى أن العمل لا يليق بغيره، يعني ليس من شأن غير الإمام، ولا يليق به أبداً أن يقوم بغسل الإمام و.... ومن جهةٍ أخرى فيه دلالةٌ على شمول القاعدة للتكفين أيضاً.

### إثبات أن الرواية حول شهادة الإمام الجواد×، لا الرضا×، وإثارة إشكال بالاستدلال بالرواية

إن هذه الرواية وردَتْ في الإمامة والتبصرة؛ والثاقب للمناقب، لكنْ رُبَما يُتصوَّر من سياقها أنها تتكلّم حول شهادة الرضا×، وذهاب الجواد× لغسله([[371]](#endnote-365)). ويبدو أن الضمير فيها راجعٌ إلى أبي جعفر×، يعني الإمام الجواد×، وخصوصاً أن ابن حمزة أيضاً أوردها ضمن الروايات المرتبطة بالجواد×. لكنْ هناك روايةٌ أخرى في البصائر وإثبات الوصية حول الإمام الهادي×، وهي شبيهةٌ بهذه الرواية جدّاً؛ بحيث يظهر أنها متّحدةٌ مع هذه الرواية، وأن كلا الروايتين تتكلّم حول إمامٍ واحد. ولم تكن هناك صراحةٌ في رواية الإمامة والتبصرة بأن مَنْ يقرأ في اللوح هو الجواد×، وإنما يبدو من الضمير، كما تقدَّم. لكنْ في رواية البصائر تصريحٌ بأن القضية في الإمام الهادي×. ومن جهةٍ أخرى إن الحديث في كلا الروايتين حول مؤدِّبٍ مع إمامٍ، غاية الأمر أن الراوي للقضية الواحدة شخصان: في إحداهما: هو نفس المؤدِّب؛ وفي الرواية الأخرى: هو شخصٌ آخر يحكي الكلام بين المؤدِّب والإمام، فإذا ثبت أنهما روايةٌ واحدة يُشْكَل عليها بأن الحديث عن الغسل إنما ورد في روايةٍ واحدة من الروايتين، فليس هناك عينٌ ولا أثر من هذه الفقرة في رواية البصائر وإثبات الوصية.

وهناك إشكالٌ آخر يمكن تسجيله هنا، وهو أن عمومية القاعدة لا تظهر من الرواية؛ فإنها لا تدلّ على أن الغسل قاعدةٌ، فرُبَما هو نوعُ كرامةٍ للإمام الهادي×، ولم تكن بمعنى سنّة وطريقة في كلّ إمامٍ. إلاّ إذا قلنا بعدم وجود فرقٍ من هذا القبيل بين إمامٍ وآخر. لكنْ يكفي ما تقدَّم في بداية البحث حول دلالة الرواية في ردّ هذا الإشكال؛ فإن تعبير «ما كان ذلك لـ...» إذا لم يكن دالاًّ على أنه قاعدةٌ فلا أقلّ من كونه قرينةً هامّة عليه.

هذا، وإذا قلنا بأن الحديث حول الإمام الهادي× فإننا نواجه إشكالاً آخر؛ إذ بناءً عليه الهادي× أيضاً لم يكن حاضراً في بغداد حينما ارتحل الجواد× من الدنيا.

ونقطةٌ أخرى: إذا لم يثبت لدينا صدور هذه الرواية يمكننا أن نقول: إن هذه الرواية تبيِّن لنا إشاراتٍ من وجود فكرة قاعدة غسل الإمام حتّى في عصر الإمام الهادي×، بعد مضيّ عدّة عقودٍ من إمامة الرضا× وبداية تكوُّن الواقفية.

### البحث السندي

السند في الإمامة والتبصرة: «محمد بن موسى، عن محمد بن قتيبة، عن مؤدِّبٍ كان لأبي جعفر×. «**وهؤلاء كلّهم** مجهولون. ولا يبعد أن يكون «محمد بن موسى» تصحيفاً من «محمد بن عيسى»؛ بقرينة ما ورد في سند البصائر وإثبات الوصية، وحينئذٍ يبدو أنه محمد بن عيسى بن عبيد، والظاهر أنه ثقةٌ في نفسه([[372]](#endnote-366)).

ولم يذكر الغسل في بصائر الدرجات وإثبات الوصية ـ كما تقدَّم ـ، لكنّ سندهما أيضاً ضعيف بالحسين بن قارون ـ أو قارن ـ والرضيع؛ لأنهما مجهولان. فليس هناك ترجيحٌ بين الرواية المتضمِّنة لقضية الغسل والخالية منها.

### الرواية الثالثة عشرة: خبر المسيّب بن زهير في شهادة الإمام الكاظم×

يحكي الراوي أنه كان حاضراً عند تغسيل الإمام الكاظم× في بغداد، ثم يقول: إنه رأى الإمام الرضا× عند التغسيل: «فواللهِ لقد رأيتُهم بعيني، وهم يظنّون أنهم يغسِّلونه، فلا تصل أيديهم إليه، ويظنّون أنهم يحنِّطونه ويكفِّنونه، وأراهم لا يصنعون به شيئاً، ورأيتُ ذلك الشخص يتولّى غسله وتحنيطه وتكفينه، وهو يظهر المعاونة لهم، وهم لا يعرفونه، فلمّا فرغ من أمره قال لي ذلك الشخص: يا مسيّب، مهما شكَكْتَ فيه فلا تشكَّن فيَّ؛ فإني إمامك ومولاك وحجّة الله عليك بعد أبي×...»([[373]](#endnote-367)).

### البحث الدلالي

أركِّز هنا على الفقرة الأخيرة من الرواية، حيث يبدو أن الراوي شكّ في إمامة الرضا×، ورُبَما تصوَّر أنه× في المدينة، فكيف يمكن أن يحضر في غسل الإمام الكاظم×؟! وبعدما شاهد الإمام الرضا× عند التغسيل كأنّ الإمام× يريد أن يقول له: إن قاعدة الغسل صحيحةٌ، لكنّك رأيْتَ أنّي حضرتُ هنا وغسّلته، فلا تَشُكَّنَّ في إمامتي أبداً. هذا، ولكنّ الدلالة وحدها، ومن دون ضمّها إلى شيءٍ، ليست واضحةً. لكنْ بعد النظر إلى سائر الروايات الأخرى حول القاعدة، وتلك البيئة المتأثِّرة بشُبُهات الواقفية في هذا الموضوع، نجد أنها ناظرةٌ إلى القاعدة، فلا أقلّ من كونها قرينةً عليها.

### البحث السندي

تقدَّم الكلام حول **تميم بن عبد الله**، **وباقي الرجال في السند** كلّهم مجهولون. ويبقى **المسيّب بن زهير**، وحيث ورد في الحديث أنه «كان موكَّلاً به»([[374]](#endnote-368)) فيبدو أنه هو أبو مسلم المسيّب بن زهير الضبّي، الذي «كان من رجالات الدولة العبّاسية، ووُلّيَ شرطة بغداد في أيام المنصور والمهديّ والرشيد»([[375]](#endnote-369)).

ومن الغريب أن الرجل ـ وفقاً لهذه الرواية ـ شيعيٌّ مؤمنٌ بإمامة الكاظم، بل موضع سرّه، مع أن الضبّي كان رجلاً خبيثاً يَقتُل الأشخاص بأمر الخلفاء([[376]](#endnote-370)). وذكر الخطيب البغدادي أنه روى روايةً لا تنسجم أبداً مع كونه شيعيّاً([[377]](#endnote-371)). هذا، لكنّ الشيء الذي يقضي على هذا البحث أن الرجل مات سنة 175هـ أو 176هـ([[378]](#endnote-372))، فلا يمكن أصلاً أن يدرك استشهاد الكاظم× سنة 183هـ([[379]](#endnote-373)) أو بعدها([[380]](#endnote-374)).

نعم، قد ذكر المحقِّق الشبستري أن الرجل كان حيّاً إلى سنة 203هـ، وصرَّح بأنّ ما قيل من وفاته سنة 175 أو 176هـ خطأٌ([[381]](#endnote-375)). ويخطر بذهني القاصر أن الرجل الذي تصوَّره الشبستري حيّاً سنة 203هـ هو «زهير بن المسيّب»، يعني ولد «المسيّب بن زهير» هذا؛ فإن أبناء المسيّب أيضاً كانوا من عمّال الدولة العبّاسية. وقد ورد تصريح في بعض المصادر أن «زهير بن المسيّب» هو ابنٌ للمسيّب بن زهير الضبّي([[382]](#endnote-376)). وذكرت المصادر أن زهير شارك في حرب المأمون ضدّ الأمين، وكان من أنصار الحسن بن سهل أيضاً([[383]](#endnote-377))، ممّا يشكِّل دليلاً على كونه حيّاً بعد استشهاد الكاظم× بكثيرٍ. نعم، ورد في بعض الكتب أن هناك رجلٌ بعنوان «المسيّب بن زهير» كان من كبار القوّاد في عصر المأمون([[384]](#endnote-378))، لكنّ الظاهر أنه تصحيفٌ من «زهير بن المسيّب»؛ والقرينة على هذه الدعوى أننا نشاهد أن القصة التي يذكرونها حول كيفية قتل مَنْ يسمّونه بـ «المسيّب بن زهير» ـ من الحوادث وشخص القاتل والعلاقات والزمان ـ هي نفس قصّة قتل «زهير بن المسيّب»([[385]](#endnote-379))، فيظهر أن مرادهم في الحقيقة زهير بن المسيّب، لا المسيّب بن زهير، وحدث تصحيفٌ في التعبير عن الولد. ولا غرابة في تقليب الأسماء في الأب والابن، فهو واحدٌ من التصحيفات المتداولة في المخطوطات. ومن جهةٍ أخرى إذا كان المسيّب من كبار القوّاد في عصر المأمون فلماذا يذكرون في المصادر أنه كان منصوباً في أمور الدولة من قِبَل المنصور والمهديّ وموسى العبّاسي وهارون الرشيد، ثمّ يتوقَّفون بعد ذلك([[386]](#endnote-380))، ولا يذكرون عنه شيئاً في خلافة الأمين أو المأمون؟! فهذا قرينةٌ أخرى على أنه لم يكن حيّاً في خلافة المأمون، أو لم يكن من القوّاد آنذاك([[387]](#endnote-381)).

هذا، وحيث ورد اسم «المسيّب» كراراً في هذا الحديث هنا، ولم يَرِدْ اسمه مرّةً واحدة، تنخفض احتمالية أن يكون هذا الاسم مصحَّفاً من اسمٍ آخر([[388]](#endnote-382)).

### الرواية الرابعة عشرة: معاونة الملائكة في الغسل مع كلّ إمامٍ، وخطابهم له

«قال أبو الحسن×: لما قُبض رسول الله| هبط جبرئيل والملائكة والروح الذين كانوا يهبطون في ليلة القدر، ففتح أمير المؤمنين× بَصَرَه،‏ فرآهم‏ من‏ منتهى‏ السماوات إلى الأرض، ثم‏ّ كانوا يغسِّلون النبيّ| مع عليٍّ×، ويصلّون عليه، ويحفرون له، واللهِ ما حفر له غيرُهم، ولما وُضع في قبره تكلَّم محمد|، وفتح لعليٍّ سمعه، فسمعه يوصيهم بعليٍّ، فبكى أمير المؤمنين×، وسمعهم يقولون: لن نألوه جهداً، وهو صاحبُنا بعدك‏. حتّى‏ إذا مات‏ أمير المؤمنين× رأى الحسن× مثل الذي رأى أمير المؤمنين×. حتى إذا مات الحسن× رأى منهم الحسين× مثل ذلك». وهكذا يستمرّ الحديث إلى أن يقول: «حتّى إذا مات جعفر بن محمد× رأى منهم موسى بن جعفر× مثل ذلك، وسمع الأوصياء يقولون: أبشري أيّتها الشيعة بنا، وهكذا يخرج إلى آخرنا»([[389]](#endnote-383)).

### البحث الدلالي

إن تكرار الفقرات حول كلّ إمامٍ تدلّ على أن الأمر كقاعدةٍ في كلّ إمامٍ. ويدلّ عليه أيضاً تعبير: «هكذا يخرج إلى آخرنا».

وإضافةً إلى ذلك، فيها دلالةٌ على لزوم الصلاة والدفن أيضاً، كما يبدو من الفقرة الأولى، يعني صلاة الملائكة على النبيّ×، وتدفينه بالشراكة مع عليّ×.

ورُبَما يتوهّم أن الرواية إنما تتكلَّم عن غسل الأئمّة إلى زمن الصادق×، ويتوقّف فيه، ولا تُشير إلى موت الكاظم×، وهذا مُثيرٌ لاحتمالية كون الرواية من الواقفية. لكنْ لا محلّ لهذا الإشكال بعدما ورد في ذيل الرواية: «هكذا يخرج إلى آخرنا»، فيدلّ على موت الإمام الكاظم×، وأن هذه السنّة ستكون في غسله×، والأئمّة من بعده أيضاً، فليس هو الإمام القائم الأخير.

### البحث السندي

ورد الحديث في بصائر الدرجات، وأيضاً في الخرائج والجرائح. لكنّ السند يختلف في كلٍّ منهما، ولا ينسجم السند مع متن الرواية.

فقد ورد في الخرائج: «رُوي عن **عبد الرحمن بن كثير**: قال أبو الحسن×». لكنّني لم أجِدْ رواية أخرى عن عبد الرحمن هذا عن الكاظم أو الرضا’. واعتُبر الرجل من أصحاب الصادق فقط في رجال البرقي([[390]](#endnote-384)) ورجال الشيخ([[391]](#endnote-385))، ولم يذكراه في أصحاب الكاظم×؛ ومن جهةٍ أخرى له روايةٌ عن الباقر×([[392]](#endnote-386)) أيضاً. فبطبيعة الحال يبعد أن يروي عن الرضا×، مع أنّ الرواية عنه×، لا الكاظم×، حيث ورد فيها: «حتّى إذا مات جعفر بن محمد× رأى منهم موسى بن جعفر× مثل ذلك». فيبدو أن «أبا الحسن×» في سند الرواية هو الإمام الرضا، إلاّ إذا قلنا بأنه من كلام الإمام الكاظم×، وكان يتكلَّم عن نفسه على سبيل «الالتفات». لكنّه مجرّد احتمالٍ، ولا أدري كم هو ملائمٌ لأساليب كلام أهل البيت^؟! فعلى أيّ حالٍ هناك علامة استفهام في السند المذكور في الخرائج، وإنْ كان هذا السند ضعيفاً جدّاً من جوانب أخرى؛ فإنه مرسلٌ؛ وضُعِّف عبد الرحمن([[393]](#endnote-387))، وليس هناك دليلٌ على وثاقته في المقابل.

والسند في بصائر الدرجات المطبوع: «بهذا الإسناد»، ويرجع إلى السند السابق، وفيه: «حدَّثنا أحمد بن محمد وأحمد بن إسحاق، عن القاسم بن يحيى، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله×»([[394]](#endnote-388)). **وفيه إرسالٌ**. لكنْ حيث إن القاسم يروي عن جدّه الحسن بن راشد في الأغلبيّة الساحقة من رواياته الموجودة يُحتَمَل قويّاً أن يكون هو المراد «من بعض أصحابنا»، فإذا وثَّقنا جدّه أيضاً نستطيع أن نصحِّح الرواية. نعم، لا يمكن أن نصحِّح الرواية وفقاً للمصطلح؛ فإن احتمالية كون «بعض أصحابنا» شخصاً آخر لا تزال باقيةً، وإنما أُريد أن أقول: هذا الاحتمال قويٌّ بحساب الاحتمالات، فيمكن أن نستفيد منه كقرينةٍ هامّة، إلى جانب سائر القرائن.

وهناك اختلافٌ في وثاقة **الحسن بن راشد** أيضاً؛ فإن ابن الغضائري ضعَّفه([[395]](#endnote-389))؛ وفي المقابل توجد قرائن على وثاقته؛ حيث روى عنه ابن أبي عمير([[396]](#endnote-390))، واعتبر الصدوق روايتَه في موضعٍ من كتابه من أصحّ الروايات الموجودة في زيارة الحسين×([[397]](#endnote-391)).

وإن كل هذا الكلام مبنيٌّ على أن يكون هذا هو السند الحقيقي للرواية. لكنّ الأمر ليس كذلك؛ فإنه لا ينسجم مع متن الرواية، حيث إنها تتكلَّم عمّا بعد شهادة الصادق× بكلّ صراحةٍ ـ بل رُبَما يبدو أنها عن الرضا×، كما تقدَّم آنفاً ـ، مع أن الرواية مرويّةٌ عن الصادق×([[398]](#endnote-392)). ولأجل هذه الإشكالات قدَّم العلاّمة المجلسي عدّة مبرِّرات: «لعلّ آخر الخبر من كلام الراوي أو الإمام× على الالتفات،‏ أو المرويّ عنه غير الصادق× فصحَّف النُّسّاخ»([[399]](#endnote-393)). لكنّه لا يمكن أن يكون من كلام الراوي؛ لأنه يقول بعده: «إلى آخرنا»، فهو من كلام نفس الإمام. ولا يمكن أيضاً أن يكون على سبيل الالتفات([[400]](#endnote-394))؛ فإن الالتفات يمكنه أن يبرِّر ذكر «جعفر» بَدَل ضمير المتكلِّم، لكنّه يبعد أن يبرِّر وجود الفعل الماضي في «إذا مات جعفر»([[401]](#endnote-395)). فالأرجح هو الاحتمال الثالث الذي ذكره المجلسي كما تقدَّم. وعليه فالظاهر أن هذا ليس هو السند الحقيقي للرواية، وخصوصاً حين نرى أن المصادر الأخرى التي تروي هذه الرواية عن نفس كتاب البصائر تذكر لها سنداً آخر. ويبدو أن السند الواقعي هو السند المذكور في مدينة المعاجز، نقلاً عن البصائر: «محمد بن الحسن الصفّار، عن الحسن بن أحمد، عن أحمد بن محمد، عن العبّاس بن حريش، عن أبي جعفر الثاني×»([[402]](#endnote-396)). ولا تتوفَّر لديّ نسخةٌ من البصائر، لكنّ محقِّق كتاب الخرائج والجرائح ذكر أن هذا السند موجودٌ في النسخة المحقَّقة من البصائر([[403]](#endnote-397))، فيترجَّح أن يكون هو السند الحقيقي للرواية([[404]](#endnote-398))، وخصوصاً أن هذه الطبعة من البصائر قديمةٌ، ورُبَما لم تتوفَّر لدى محقِّقه في تلك الفترة مخطوطاتٌ جيدة من الكتاب، ولأجل ذلك نرى فيها كثيراً من التصحيفات.

وعليه نواجه إشكالاً آخر: إن هذا السند ينتهي إلى الجواد×، لكن الحديث يتكلَّم عن كلّ إمامٍ واحداً واحداً، ويذكرهم تفصيلاً، ويتوقَّف في الإمام الصادق×، فمن هذا السياق نشعر بأن الأنسب أن يكون القائل هو الكاظم× أو الرضا×، لا الجواد×، فإذا كان القائل هو الجواد× فلماذا توقَّف في الصادق×، وقال: «هكذا يجري إلى آخرنا»؟! فلماذا لم يذكر الكاظم والرضا’؟! مع أن الظاهر أن المتكلِّم كان يريد أن يسمّي كلّ واحدٍ من الأئمّة بالتفصيل([[405]](#endnote-399)). وفي الجملة إن القضية شائكةٌ، ونحن نواجه إشكالاتٍ في كلٍّ من السندين المحتملين.

وعلى أيّ حالٍ ورد في هذا السند **عبّاس بن حريش**، والظاهر أنه تصحيفٌ من الحسن بن عبّاس بن حريش، الذي له عدّة روايات عن الإمام الجواد×. لكن وثاقته لا تثبت([[406]](#endnote-400))؛ ومن جهةٍ أخرى روى كتابَه بعضُ أجلاّء رواة الإمامية([[407]](#endnote-401))، ومَنْ يقتنع بهذه القرينة يمكنه إثبات وثاقته. لكنّ «**الحسن بن أحمد**» مجهولٌ. فالسند ضعيفٌ من جهته، بصرف النظر عن ابن حريش. فيُستَخْلَص ممّا تقدَّم أن كلا السندين المحتملين للحديث ضعيفٌ([[408]](#endnote-402)).

انتهَتْ ـ بحمد الله والمنّة ـ الدراسة التجزيئية حول مدارك قاعدة غُسْل الإمام من الناحية الدلالية والسندية، وستأتي ـ إنْ شاء الله تعالى ـ الدراسة المجموعية حول المدارك من جوانب أخرى، وهي تحتاج إلى مقالةٍ مستقلّة.

الهوامش

# مصافحة الأجنبيّة

# إعادة نظرٍ في الأدلّة

د. السيد محسن فتّاحي([[409]](#footnote-7)\*)

ترجمة: سرمد علي

### بيان المسألة

لقد ورد بحث «مصافحة الأجنبية» في العديد من الأبواب، وتحت عناوين مختلفة، من قبيل: «اللمس»، و«المصافحة»، و«النظر»، الواردة في الكتب الفقهية الاستدلالية والاستفتائية عند الإمامية وأهل السنّة. وهناك الكثير من المقالات التي كُتبَتْ في هذا الشأن، ومن بينها: «الحجاب ومصافحة المرأة»([[410]](#endnote-403))، و«دست دادن با نا مَحْرَم أز نگاه آيات وروايات»([[411]](#endnote-404))، و«المصافحة، قراءةٌ في الموقف الفقهي»([[412]](#endnote-405))، و«مصافحه با نا مَحْرَم»، قسم من كتاب «حجاب شرعي در عصر پيامبر»([[413]](#endnote-406)). يُضاف إلى ذلك المنشور في هذا الموضوع في مواقع التواصل الاجتماعية بمختلف اللغات([[414]](#endnote-407)). إن الاتجاه الغالب في هذه الآثار يكمن في تقديم الأدلة وتحليلها في سياق إثبات حرمة مصافحة الأجنبية.

ليس هناك مسلمٌ يعيش في المجتمعات غير المسلمة إلاّ وقد عانى من بعض مواقف الحَرَج؛ بسبب إحجامه عن مصافحة الأجنبية. وبالتالي فقد أخذ بعضهم يتجاوز الحكم الفقهي في هذا الشأن ولا يتقيَّد به، وآثر الملتزمون منهم تحمّل أعباء هذا الحكم وتَبِعاته. وحَدَث قبل أيّامٍ في سويسرا ـ رائدة الليبرالية الغربية ـ أن أحجم تلميذان عن مصافحة معلّمتهما، وقد أثار هذا الأمر بعض الجَدَل، بل وحتّى سنّ قانونٍ في هذا الشأن يقضي على أولياء أمر الطلاب الذين يمتنعون عن مصافحة معلّماتهم بدفع غرامة تصل إلى خمسة آلاف فرنك سويسري (ما يعادل خمسة آلاف دولار)([[415]](#endnote-408)).

إن هذه الحالات من الحَرَج قد خلقَتْ دافعاً كافياً ـ على الرغم من الآثار والمؤلَّفات القيِّمة التي تقدَّم ذكر بعضها ـ إلى إعادة قراءة أدلّة حرمة مصافحة الأجنبية. إن الذي ننشده في هذه المقالة هو الحكم الأوّلي، دون مقتضى الحكم الثانوي؛ إذ هناك من الفقهاء مَنْ أفتى بجواز مصافحة الأجنبية استناداً إلى العناوين الثانوية، من قبيل: الضرورة العُرْفية([[416]](#endnote-409)). وقد تمّ السعي في هذه المقالة إلى تجنُّب تكرار التحليلات الموجودة في الأعمال التي قُدِّم ذكرها، والعمل على طرح مسائل أخرى، ومن زاويةٍ ثانية.

لقد تمَّتْ إعادة النظر في الحكم الأوّلي لمصافحة الأجنبية([[417]](#endnote-410)) في هذه المقالة عبر ثلاث مراحل. في المرحلة الأولى تمّ استعراض أقوال المتقدّمين من الفقهاء من الناحية التاريخية؛ لكي نرسم أفقاً لفهم المتقدّمين عن هذا الموضوع؛ ثمّ استعرضنا بعد ذلك أدلّة الحرمة مع مناقشتها ونقدها؛ وفي المرحلة الثالثة والأخيرة تمّ التوصُّل في نهاية المطاف ـ ضمن طرح أدلة مشروعية المصافحة ـ إلى إثبات جواز مصافحة الأجنبية على كراهةٍ (ومرجوحية).

### جولةٌ على مسألة مصافحة الأجنبية في آراء المتقدّمين من الفقهاء

لم يَرِدْ في كتب الفقهاء الأوائل كلامٌ بشأن مصافحة الأجنبية([[418]](#endnote-411)). وهذا الأمر في حدّ ذاته يدعو إلى التأمُّل. وكان ابن سعيد الحلّي(690هـ) أوّلَ فقيهٍ تحدَّث في هذه المسألة، وأفتى بكراهتها([[419]](#endnote-412)). كما أن الفتوى بالكراهة توافق بعض الروايات غير المعتبرة أيضاً. ومنها: ما عن عليّ بن الحسن الطبرسي(600هـ)، في مشكاة الأنوار في غرر الأخبار، عن كتاب المحاسن، لأحمد بن محمد بن خالد البرقي(274هـ)، عن الإمام الصادق×: «أنه كره أن يُصافح الرجلُ المرأةَ، وإنْ كانت مُسِنّةً»([[420]](#endnote-413)). قد يُدّعى بأن كلمة «كره» في هذه الرواية تعني الحرمة. بَيْدَ أن القائل بهذا الادّعاء لا يأتي بقرينةٍ تثبت الدلالة على الحُرمة.

وبعد قرنٍ من فتوى ابن سعيد الحلّي(689هـ) جاء العلاّمة الحلّي(726هـ)؛ ليكون هو الفقيه الأوّل الذي يفتي بالحرمة في كتاب تذكرة الفقهاء؛ استناداً إلى صحيحة أبي بصير([[421]](#endnote-414)). والملفت للانتباه أن الشيخ الطوسي(460هـ)، رغم تأليفه لمصدرين روائيّين هامّين، وهما: التهذيب؛ والاستبصار، لم يذكر حتّى رواية واحدة من روايات مصافحة الأجنبية. في حين أن الشيخ الكليني(329هـ) ـ وهو متقدِّمٌ عليه من الناحية الزمنية ـ قد أفرد لهذه المسألة باباً ذكر فيه روايات مصافحة الأجنبية([[422]](#endnote-415)). هذا في حين أن الشيخ الطوسي قد نقل في كتاب التهذيب رواياتٍ مشابهة، مثل: رواية أبي بصير، عن الإمام الصادق×، حول «مصافحة المسلم لليهودي والنصراني من وراء الثياب»([[423]](#endnote-416)). من الواضح أنه لا يمكن القول: إن الشيخ الطوسي قد غفل عن وجود هذه الروايات، أو أنه لم يكن يمتلك نسخةً من كتاب الكافي، للشيخ الكليني. كما لا يمكن القول بأن هذه الروايات لم تكن في حوزة الفقهاء المتقدّمين (قبل العلاّمة الحلّي)، من أمثال: ابن عقيل، وابن الجُنَيْد (القرن الهجري الرابع)، والشيخ المفيد(413هـ)، وأبي الصلاح الحلبي(447هـ)، والشريف المرتضى(436هـ)، وسلاّر (448هـ)، وابن البرّاج(481هـ)، وابن زُهْرة(585هـ)، وابن إدريس(598هـ).

### أدلّة حرمة مصافحة الأجنبية

يمكن لنا أن نرصد أدلة حرمة مصافحة الأجنبية من ثلاث زوايا، وهي: الروايات؛ وقياس الأولوية؛ ومصداقية المصافحة لتولّي القابل. وسوف نأتي على استعراض هذه الأدلة الثلاثة تباعاً، مع بيان مناقشتها ونقدها.

### أـ الروايات

إن الروايات الواردة في حرمة مصافحة الأجنبية تنقسم إلى مجموعتين، وهما:

**المجموعة الأولى**: هي الروايات التي يدلّ ظاهرها على حرمة مصافحة الأجنبية.

**المجموعة الثانية**: هي روايات مبايعة النساء للنبيّ الأكرم|.

### المجموعة الأولى: روايات النهي عن مصافحة الأجنبية

في هذه المجموعة تمّ الاستناد إلى أحاديث: مناهي النبيّ الأكرم|، وصحيحة أبي بصير، وموثَّقة سماعة، ورواية ثواب الأعمال، وروايات حرمة اللمس.

### 1ـ حديث مناهي النبي الأكرم|

إن حديث المناهي حديثٌ طويل، رواه الإمام الصادق×، عن آبائه الكرام^، عن النبيّ الأكرم|. وقد انفرد الشيخ الصدوق(381هـ) برواية هذا الحديث الطويل، بسندٍ واحد، مرّةً في الأمالي([[424]](#endnote-417))، ومرّةً أخرى في مَنْ لا يحضره الفقيه([[425]](#endnote-418)). هناك في سند هذه الرواية أشخاص مجاهيل. ومن بينهم ـ مثلاً ـ: شعيب بن واقد. وهو غيرُ موجودٍ في المصادر الرجالية لدى الشيعة. وقد ذكر الشيخ الصدوق طريقه إلى شعيب بن واقد في «مشيخة الفقيه»([[426]](#endnote-419)). إن هذه الرواية تعتبر طبقاً لمسلك الأصحاب من الإمامية ضعيفة السند؛ لاشتمالها على رواة مجهولين، من أمثال: حمزة بن محمد العلوي([[427]](#endnote-420))، وعبد العزيز بن محمد بن عيسى الأبهري([[428]](#endnote-421)). وقد ورد ذكر شعيب بن واقد في بعض مصادر أهل السنّة بوصفه شيخاً بصريّاً مجهولاً([[429]](#endnote-422)).

وبالالتفات إلى أن مناهي النبيّ غيرُ موجودةٍ في مصادرنا الروائية (باستثناء مَنْ لا يحضره الفقيه)، ولا في مصادر أهل السنّة، إذن يجب أن يكون مؤلَّفاً من طريق تركيب روايات مختلفة، ويحتمل أن يكون سنده مركّباً من أسانيد تلك الروايات. وبذلك لا تكون مناهي الرسول روايةً واحدة؛ حتّى يمكن إحراز اعتبارها([[430]](#endnote-423)).

ولبعض الأسباب لم يتمّ الفصل بين موارد النهي التحريمي وموارد النهي التنزيهي في هذه الرواية. إن بعض الموضوعات الواردة في مناهي النبي هي مكروهةٌ، من قبيل: الأكل والشرب في حال الجنابة، والتبوُّل تحت الأشجار المثمرة، والسواك في الحمّام؛ وبعضها حرامٌ، من قبيل: الغيبة والاستماع إليها، والعَزْف على آلات اللهو والطَّرَب. وجزءٌ آخر من هذا الحديث يتضمّن أحكاماً وضعيّة (من قبيل: «البطلان»)، كما في «بيع ما ليس عنده». وعليه لا يمكن في موضوعٍ خاصّ ـ من قبيل: مصافحة الأجنبية ـ الاطمئنان إلى أن النهي الوارد في هذه الرواية هل هو نهيُ تحريمٍ أو نهيُ كراهةٍ؟ وإن الطريق في تحديد ذلك هو الرجوع إلى سائر الأدلّة في كلّ موضوعٍ على حِدَة. بل إن بعض الفقهاء قد ذهب في الموارد المشابهة للمصافحة ـ والتي وردَتْ في هذه الرواية ـ إلى القطع بكراهتها، مستدلاًّ على ذلك بأن هذه الرواية تشتمل على الكثير من الموارد المكروهة([[431]](#endnote-424)).

وقد ورد النهي عن مصافحة الأجنبية في هذه الرواية على النحو التالي: «نهى رسول الله|... قال: ومَنْ صافح امرأةً([[432]](#endnote-425)) تحرم عليه فقد باء بسخطٍ من الله عزَّ وجلَّ»([[433]](#endnote-426)).

ومن حيث الدلالة، إن التعبير المغلَّظ في عبارة: «فقد باء بسخطٍ من الله عزَّ وجلَّ» يشير إلى الحرمة، إلاّ أن عبارة: «مَنْ ملأ عينَيْه من حرامٍ ملأ الله عينَيْه يوم القيامة من النار»، الواردة قبل مورد المصافحة مباشرةً، يوجب([[434]](#endnote-427)) التشكيك في دلالة النهي الوارد في مورد المصافحة مع الأجنبية على التحريم، بل الاكتفاء منه على القَدَر المتيقَّن منه هو حمل المصافحة هنا على خصوص المصافحة بشهوةٍ. وهذا ما فهمه الفيض الكاشاني أيضاً، حيث قال في تفسير هذه الرواية: «فقد باء بسخطٍ من الله عزَّ وجلَّ، يعني بشهوةٍ»([[435]](#endnote-428)).

وعلى هذا الأساس فإن هذه الرواية ـ بغضّ النظر عن ضعف السند ـ لا دلالة فيها على أكثر من حرمة المصافحة المقرونة بالشهوة.

ثم إن النقطة التي يمكن إضافتها بشكلٍ عامّ في مورد نواهي الرسول| هي أننا نشاهد أن النهي في بعض الموارد كان نهياً مصلحياً، وبمقتضى الشرائط الزمنية. إن هذه الموارد تدفعنا إلى عدم حمل نواهي النبيّ الأكرم في سائر الموارد الأخرى على الحرمة. والصحيحة أدناه تمثِّل نموذجاً من هذه الموارد: «عن أبي جعفر× أنه سُئل عن سباع الطير والوحش، حتّى ذكر له القنافذ والوطواط والحمير والبغال والخيل؛ فقال: ليس الحرام إلاّ ما حرَّم الله في كتابه، وقد نهى رسول الله| يوم خيبر عن أكل لحوم الحمير، وإنما نهاهم من أجل ظهورهم أن يُفنوه، وليست الحُمُر بحرام، ثمّ قال: اقرأ هذه الآية: ﴿**قُلْ لاَ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ**﴾ (الأنعام: 145)»([[436]](#endnote-429)).

### 2ـ صحيحة أبي بصير

قال أبو بصير: سألتُ أبا عبد الله× عن مصافحة الرجل المرأة؟ قال: «لا يصافحها إلاّ من وراء الثوب»([[437]](#endnote-430)).

### 3ـ موثَّقة سماعة بن مهران

عن سماعة بن مهران قال: سألتُ أبا عبد الله× عن مصافحة الرجل المرأة؟ قال: لا يحلّ للرجل أن يصافح المرأة، إلاّ امرأةً يحرم عليه أن يتزوَّجها: أخت أو بنت أو عمّة أو خالة أو ابنة أخت أو نحوها، فأما المرأة التي يحلّ له أن يتزوّجها فلا يصافحها إلاّ من وراء الثوب، ولا يغمز كفّها»([[438]](#endnote-431)).

**أوّلاً:** إن العقلاء يستبعدون جدّاً الحرمة التعبُّدية للمصافحة والغمز. إن الأصل الأوّلي في الأمور العُرْفية هو أن يعمد المقنِّن إلى أخذ الملاكات العُرْفية في عملية التشريع والتقنين بنظر الاعتبار، دون الملاكات التعبُّدية البعيدة عن الذهن والخفيّة والملغزة. وعلى هذا الأساس لو وجد الشارع المقدَّس نكتةً تعبُّدية في أمرٍ عُرْفي وجب عليه التصريح بها. وفي مورد مصافحة الأجنبية لم يتمّ التصريح بهذه النكتة. وعلى هذا الأساس يكون معنى هذه الرواية ورواية أبي بصير: حيث إن المصافحة مع الأجنبية يوجب تهييج الشهوة فهي محرَّمةٌ. وعليه تكون حرمة مصافحة الأجنبية مشروطةً بموارد الاقتران بتهييج الشهوة.

**ثانياً:** هناك رواياتٌ أخرى يمكن أن تشكِّل قرينةً على إثبات هذا المدّعى، وهو أن مراد هاتين الروايتين ليس هو بيان حكم المصافحة في نفسه وفي حدّ ذاته، بل بيان حكمٍ بلحاظ قيدٍ وعنوان عارض ومستتر، من قبيل: الشهوة. ومن ذلك: ما في رواية عن الإمام عليّ× أنه قال في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني: إلاّ من وراء الثوب (وهو تماماً نفس التعبير الوارد في رواية مصافحة الأجنبية، وإنْ صافحك بيده فاغسِلْ يدك([[439]](#endnote-432)). وفي بعض الروايات: إنْ صافحك الناصبي([[440]](#endnote-433)) أو الذمّي([[441]](#endnote-434)) أو المجوسي([[442]](#endnote-435)) فاغسِلْ يدك أو عفِّرْها في التراب. وفي روايةٍ أخرى ـ بالإضافة إلى النهي عن المصافحة مع المجوسي ـ: إن المصافحة معه توجب بطلان الوضوء([[443]](#endnote-436)). بل وفي مرسلة محمد بن سالم ـ التي قال المجلسي الأوّل باعتبارها([[444]](#endnote-437)) ـ أوصى الإمام عليّ× بأن تكون مصافحة الأخت لأخيها من وراء الثوب([[445]](#endnote-438))، ونهى أن تلبس المرأة الثياب المصبوغة بحضور إخوتها([[446]](#endnote-439))، بل ورد في ما يتعلَّق بالأخ والأخت أن الأخت يجب أن تستر شعرها من أخيها؛ كي لا تفتنه([[447]](#endnote-440)).

إن الأحكام المذكورة في هذه الروايات ـ بلحاظ الفهم العُرْفي ومناسبات الحكم الوضعي ـ ليست أحكاماً تعبُّدية، وإنما بسبب تحقُّق موضوعات، من قبيل: الاحتكاك بأهل الكتاب، أو كفر ونجاسة الناصبيّ. وفي ما يتعلَّق بعدم لبس الثياب المصبوغة يجب القول: إن ذلك يعود سببه إلى إثارة الشهوة أحياناً([[448]](#endnote-441)). وبعبارةٍ أخرى: إن هذه الأحكام المذكورة أحكامٌ حيثية، وليست ذاتيةً، بمعنى أن التحريمات المذكورة في تلك الموارد إنما هي بلحاظ ومن حيث سراية النجاسة، وإثارة الشهوة، وما إلى ذلك، لا أن ذات هذه الأفعال بنفسها تقتضي الحرمة. ولهذا السبب لا يمكن في الوقت الراهن أن نجد فقيهاً واحداً يُفتي بحرمة مصافحة الناصبيّ وأهل الكتاب، أو حرمة لبس المرأة الثياب المصبوغة بحضور محارمها، وحرمة مصافحة إخوتها.

**ثالثاً:** في دائرة المعاشرة مع الأجنبية هناك رواياتٌ تشتمل على نهيٍ لا يفتي أيُّ فقيهٍ به ـ في العصر الراهن في الحدّ الأدنى ـ على أساس هذه الروايات. فليس هناك مَنْ يقول بالحرمة:

1ـ «عن يونس بن يعقوب قال: سألتُ أبا عبد الله× عن خروج النساء في العيدين والجمعة؟ فقال: لا، إلاّ امرأةً مُسِنّةً»([[449]](#endnote-442)).

سند هذه الرواية صحيحٌ. ولو أرَدْنا حمل هذه الرواية على طبق ظهورها اللفظي وجب القول بحرمة خروج النساء إلى صلاة عيد الفطر وعيد الأضحى، إلاّ إذا كُنَّ من كبار السنّ. ولكنْ لا شَكَّ في عدم حرمة خروج النساء إلى صلاة العيدين. وإن قوله: «إلاّ امرأةً مُسِنّةً» بمناسبة الحكم والموضوع يشكِّل قرينةً على أن النهي الوارد في هذه الرواية إنما هو نهيٌ عَرَضي؛ بلحاظ التَّبِعات المحتملة، من قبيل: الاحتكاك والاختلاط بالرجال.

2ـ «عن السكوني، عن أبي عبد الله× قال: قال رسول الله|: إذا جلست المرأة مجلساً فقامت عنه فلا يجلس في مجلسها رجلٌ حتّى يبرد»([[450]](#endnote-443)).

على الرغم من صحّة واعتبار هذه الرواية من الناحية السندية، ودلالة ظاهرها على الحرمة، إلاّ أن الفقهاء قد ذهبوا إلى كراهة أن يجلس الرجل في موضع جلوس المرأة قبل أن يبرد، ولم يُفْتِ أحدٌ منهم بالحرمة.

وفي روايةٍ صحيحة أخرى حول نظر الرجل إلى أعضاء المرأة عند معالجتها:

3ـ «وسألتُه عن المرأة يكون بها الجرح في فخذها أو عضدها، هل يصلح للرجل أن ينظر إليه ويعالجه؟ قال: لا»([[451]](#endnote-444)).

هذا في حين أن الفقهاء يعتبرون موارد العلاج (المصحوبة عادةً باللمس والنظر) من موارد الضرورة، ويحكمون لذلك بالجواز. إلاّ إذا ادُّعي بأن هذه الرواية غير ناظرةٍ إلى موارد الضرورة، وعندها لن تكون قابلةً للاستشهاد.

بالالتفات إلى هذه الملاحظات نحصل على اطمئنانٍ بأن موضوع الحرمة المذكورة في الروايات هي الأفعال المقرونة بالشهوة، وليس مطلق تلك الأفعال([[452]](#endnote-445)). ولذلك قدَّم السيد الشبيري الزنجاني ـ في نقد رأي السيد الخوئي الذي قال بحرمة اللمس مطلقاً، بدليل إلغاء الخصوصية عن روايات المصافحة([[453]](#endnote-446)) ـ بياناً يثبت أن سماحته قد استفاد وجود خصوصية الشهوة في تلك الروايات أيضاً؛ وذلك إذ يقول: «لا شَكَّ في أن المصافحة تنطوي على إبراز ارتباطٍ وتواصلٍ خاصّ، وإن الإثارة الموجودة في المصافحة لا توجد في الكثير من الملامسات الأخرى، فلو قيل لشخصٍ: لا تجوز مصافحة الأجنبية هل يُستفاد من هذا الحكم حرمة وضع يده على رأسها أو شعرها أو أدنى ملامسةٍ لا تنطوي على أيّ إثارةٍ؟! كلاّ قطعاً»([[454]](#endnote-447)).

### إشكالٌ

قد يُشْكَل بأن الفَرْق بين هذه الروايات (التي لم يُفْتِ الفقهاء في موردها بالحرمة) وروايات المصافحة يكمن **أوّلاً**: في أن الحكم بالحرمة في تلك الروايات مخالفٌ للسيرة القطعية؛ **وثانياً**: بما أن موضوعها من الموارد الابتلائية فلو كان حكمها هو الحرمة لكان قد أصبح هذا الحكم من الواضحات([[455]](#endnote-448)). في حين أن المصافحة لم تكن أمراً ابتلائياً ومورداً لسيرة المتشرِّعة، بل على العكس من ذلك كان قليل الابتلاء، وكانت السيرةُ على خلافها. ولذلك لا يكون قياس روايات المصافحة على هذه الروايات صحيحاً. وبعبارةٍ أخرى: في ما يتعلَّق بمورد روايات خروج النساء في العيدين والجمعة، أو مورد رواية الجلوس في موضع المرأة، هناك قرائن تشير إلى أن صيغة النهي فيها هو نهيٌ تنزيهي. بَيْدَ أن هذه القرائن مفقودةٌ في مورد المصافحة، وبناءً على المسلك المشهور في ظهور صيغة النهي في الحرمة لا يكون أمامنا سوى حمل روايات المصافحة على التحريم، طبقاً لظهورها الأوّلي.

### الجواب

**أوّلاً:** إن رواية يونس بن يعقوب تعود بجذورها إلى كلمات النبيّ الأكرم|، وإن رواية السكوني يصل سندها إلى النبيّ الأكرم أيضاً. وهذا يعني أن هذه الموضوعات والمسائل كانت مطروحةً وموضع ابتلاء في عصر النبيّ الأكرم أيضاً([[456]](#endnote-449)). ولذلك فإن هذه النصوص قد صدرت قبل أن تتشكَّل سيرة المتشرِّعة في هذه الموضوعات، أو أن تكون محلّ ابتلاء خصوص المسلمين في المجتمع الإسلامي. إن السؤال هو: هل كانت الحرمة تُفْهَم من هذه الروايات في صدر الإسلام وفي عصر النبيّ الأكرم| أم كان يُفْهَم منها الكراهة؟ لذلك لا يمكن القول: إن لتلك الروايات ظهوراً في الحرمة، ولكنْ لوجود القرائن، من قبيل: كونها محلّ ابتلاء أو السيرة القطعية، نحملها على الكراهة. أجل، لو كانت هذه الروايات بحيث لم تكن لها سابقةٌ، ثم تمّ طرحها منذ عصر الإمام الصادق× فما بعد، كان من الممكن أن يقال: إن السيرة كانت قائمةً، وقد مضَتْ مدّةٌ لا بأس بها، بحيث لو كان حكمها هو الحرمة لكان ذلك من الواضحات.

وعلى هذا الأساس، كما أن سياق روايات الخروج والجلوس سياقُ نهيٍ، دون أن تُفْهَم منه الحرمة، كذلك يجري ذات السياق في مورد المصافحة أيضاً. ولذلك لا يوجد لدينا دليلٌ على حملها على الحرمة. بل إن روايات الخروج والجلوس وأمثالها ـ من الروايات التي أفادَتْ الحكم غير الإلزامي في إطار صيغة النهي ـ من الكثرة بحيث يمكن لنا اصطياد هذه القاعدة الكلّية منها، ونقول: إن هذه النواهي بأجمعها من النهي التنزيهي، وإن حملها على التحريم هو الذي يحتاج إلى دليلٍ وقرينة. ولو اعتبرنا ظهور صيغة النهي في هذه الروايات هو الحرمة، ثمّ نقول: إن القرينة في أكثر هذه الموارد تستوجب حملها على الكراهة، سيكون ذلك من قبيل: تخصيص الأكثر، وهو مُستَهْجَنٌ عُرْفاً. وهذه النقطة هي التي تدفعنا إلى القول بأن الظهور الأوّلي لصيغة النهي يكون في مرجوحية الفعل والكراهة، وإن الحرمة هي التي تحتاج إلى قرينةٍ.

**ثانياً:** إن مصافحة الأجنبية لم يكن أمراً غريباً وغير متعارف أو مخالفاً لسيرة العرب. ويمكن لنا أن نقف على هذه المسألة بوضوحٍ من خلال روايات مبايعة النبيّ الأكرم| من قِبَل النساء. وفي هذه الروايات ـ وهي متعدِّدةٌ، وقد نقلها الرواة من الفريقين ـ كانت النسوة يمدُدْنَ أيديهنَّ للبيعة؛ ليصافحْنَ النبيّ الأكرم. وسوف نبحث هذه الروايات عند التعرُّض للطائفة الثانية من الروايات.

طبقاً لما تقدَّم يجب إما القول: إن صحيحة أبي بصير وموثَّقة سماعة خاصّتان بموردَيْهما، وموردهما هو إثارة الشهوة؛ أو اعتبارهما مجملتين، وإيكال علمهما إلى الأئمّة^. وفي العمل؛ بالالتفات إلى سائر روايات المعاشرة مع الأجنبية من جهةٍ؛ وعلى أساس أصالة البراءة من جهةٍ أخرى، نحكم بكراهة مصافحة الأجنبية.

والملفت أن بعض الفقهاء، على الرغم من قبوله لروايات جواز المصافحة من وراء الثوب، إلاّ أنه لم يتحمّل حتّى هذا المقدار أيضاً، وذهب؛ بالالتفات إلى الذهنية والنموذج السلوكي المرتكز؛ ومن خلال التمسُّك بمعرضيّتها للشهوة والفتنة، إلى الاحتياط في ترك المصافحة([[457]](#endnote-450)).

### 4ـ رواية ثواب الأعمال وعقاب الأعمال

إن هذه الرواية الطويلة قد رواها الشيخ الصدوق، عن أبي هريرة؛ وعن عبد الله بن عبّاس، وفيها: «عن أبي هريرة وعبد الله بن عبّاس قالا: خطبنا رسول الله، فقال: ...مَنْ صافح امرأةً حراماً جاء يوم القيامة مغلولاً، ثمّ يُؤمَر به إلى النار؛ ومَنْ فاكه امرأةً لا يملكها حُبِس بكلّ كلمةٍ كلَّمها في الدنيا ألف عامٍ في النار»([[458]](#endnote-451)).

يمكن القول في نقد هذه الرواية:

**أوّلاً:** إن طول هذه الرواية يجعل صدورها أمراً مُستَبْعَداً. كما أن نقلها عن أبي هريرة يوجب ضعفها سنداً. وأما عبد الله بن عباس، فعلى الرغم من كونه من رواة هذه الرواية، وقد اعتبره معظم أصحاب الإمامية من أجلّة أصحاب الإمام عليّ×، والإمامين الحسن والحسين’، ومع نقل دعاء النبيّ الأكرم| في حقِّه، ومعاشرته الطويلة للأئمّة، والمناصب التي تولاّها من قِبَل الأئمة^، إلاّ أن صغر سنّه عند سماع هذه الرواية من جهةٍ؛ وكثرة عدد الرواة المجهولين في سلسلة سند نسخة الأمالي([[459]](#endnote-452)) من جهةٍ أخرى([[460]](#endnote-453))، تخدش في اعتبار هذه الرواية.

**وثانياً:** على فرض صحّة سند هذه الرواية فقد تمّ تقييد المصافحة بقيد «الحرام». وهذا التعبير مُجْمَلٌ؛ إذ لم يبيِّن ما هي المصافحة الحرام؟ فهل مطلق المصافحة مع الأجنبية محرَّم أم خصوص المصافحة المقرونة بشهوةٍ؟ وبعبارةٍ أخرى: إن التمسُّك بهذه الرواية لإثبات حرمة المصافحة غير الشهوانية مع الأجنبية من قبيل: التمسُّك بالمطلق في الشبهة المصداقية.

**وثالثاً:** إن تتمّة هذه الرواية تشكِّل قرينةً على أن موضوع حكم الحرمة هو النوع المقرون بالشهوة من المصافحة. فقد ورد في تتمّة هذه الرواية قوله×: «مَنْ فاكه امرأةً لا يملكها حُبِس بكلّ كلمةٍ كلَّمها في الدنيا ألف عامٍ في النار». وقد جاء في رواية المناهي نفسها قوله: «ونهى أن تتكلَّم المرأة عند غير زوجها ـ وغير ذي محرم منها ـ أكثر من خمس كلماتٍ ممّا لا بُدَّ منه»([[461]](#endnote-454)). لا شَكَّ في أن التكلُّم مع الأجنبية ليس محرَّماً؛ فقد قامت السيرة القطعية في صدر الإسلام على تكلُّم الرجال مع الأجنبيات([[462]](#endnote-455)). إذن لا شَكَّ في أن المراد من التكلُّم هنا، الذي يستدعي هذه العقوبة القاسية، هو خصوص التكلُّم المحرَّم والمصحوب بشهوةٍ. ومع ذلك ذهب بعض الفقهاء المتقدّمين إلى القول بحرمة التكلُّم غير المقرون بشهوةٍ أيضاً، وقالوا: لو كانت المرأة في صلاةٍ وسمع الأجنبيّ صوتها بطلت صلاتها([[463]](#endnote-456))، أو عدم كفاية أذانها للرجال([[464]](#endnote-457))، بمعنى أنه يجب على الرجال إعادة الأذان بأنفسهم.

### 5ـ روايات حرمة اللمس (أو المسّ)

في ما يتعلَّق ببحث المصافحة مع الأجنبية استند الفقهاء إلى رواياتٍ أخرى موضوعها لمس الأجنبية، أو ذكروها كمؤيِّدات لهم. ومنها: مرسلة ابن نجران؛ ومسندة أبي جميلة؛ ومعتبرة أبي سعيد:

1ـ «أحمد بن محمد، عن ابن أبي نجران، عمَّنْ ذكره، عن أبي عبد الله×، ويزيد بن حمّاد وغيره، عن أبي جميلة، عن أبي جعفر وأبي عبد الله’ قالا: ما من أحدٍ إلاّ وهو يصيب حظّاً من الزنا، فزنا العينين النظر، وزنا الفم القبلة، وزنا اليدين اللمس، صدَّق الفرج ذلك أم كذَّب»([[465]](#endnote-458)).

إن الإشكال الدلالي في هذه الرواية يكمن في أن قيد الزنا فيها ـ كما صرَّح بعض الفقهاء ـ يشير إلى أن هذه الرواية ناظرةٌ إلى موارد الشهوة([[466]](#endnote-459)).

وقد نقل أهل السنّة رواياتٍ مماثلةً، ومنها:

2ـ «معقل بن يسار يقول: قال رسول اللهﷺ: لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيطٍ من حديدٍ خيرٌ له من أن يمسّ امرأةً لا تحلّ له»([[467]](#endnote-460)).

يقوم الاستدلال بهذه الرواية على المقدمات الثلاثة التالية:

**أوّلاً:** إن التعبير المشدَّد الذي يقول: «لأن يطعن في رأس أحدكم بمخيطٍ من حديد» يثبت حرمة الفعل.

**وثانياً:** لقد اعتبر النبيّّ الأكرم| أن الطعن في رأس الشخص بمخيطٍ من حديد أفضل من لمس الأجنبية.

**وثالثاً:** إن المصافحة من مصاديق اللمس.

**النتيجة:** إن مصافحة الأجنبية؛ بمقتضى هذه الرواية، تكون محرَّمة.

إن الإشكال الدلالي لهذه الرواية وسائر روايات اللمس يكمن في أن اللمس بين الجنسين يطلق في اللغة العربية إمّا على الجماع أو كناية عن الجماع([[468]](#endnote-461))؛ أو بمعنى اللمس بشهوةٍ([[469]](#endnote-462))، دون المصافحة.

3ـ «عن أبي سعيد قال: سمعتُ أبا عبد الله× يقول: المرأة إذا ماتَتْ مع قومٍ ليس لها فيهم ذات محرمٍ يصبّون الماء عليها صبّاً؛ ورجلٌ مات مع نسوةٍ وليس فيهنّ له محرمٌ فقال أبو حنيفة: يصبُبْن الماء عليه صبّاً، فقال أبو عبد الله×: بل يحلّ لهنّ أن يمسَسْنَ منه ما كان يحلّ لهنّ أن ينظرْنَ منه إليه وهو حيٌّ، فإذا بلغْنَ الموضع الذي لا يحلّ لهنّ النظر إليه ولا مسّه وهو حيٌّ صبَبْنَ الماء عليه صبّاً»([[470]](#endnote-463)).

هذه الرواية معتبرةٌ([[471]](#endnote-464)). إن الاستدلال بهذه الرواية ونظائرها يأتي من أن الإمام يأمر بالاكتفاء بصبّ الماء على جسد الميتة إذا لم يكن هناك محرمٌ يتولّى تجهيزها، وأنه لا يجوز له لمسها، بمعنى أن اللمس حرامٌ. فإذا كان لمسها حراماً حال موتها فهو حرامٌ حال حياتها بالأَوْلوية([[472]](#endnote-465)).

إن هذا الاستدلال غيرُ صحيحٍ؛ إذ هناك احتمالٌ معتدّ به في أن رعاية حرمة الميّت؛ حيث لا يملك إرادةً من نفسه، تقتضي أن لا يُمَسّ، بخلاف الشخص الحيّ الذي يمتلك خيار الدفع أو عدم الدفع عن نفسه، إذا كان اللمس جائزاً في الواقع. وإن للميت ـ بشكلٍ عامّ ـ أحكاماً خاصّة. وإن قياس أحكام الميت على الحيّ قياسٌ مع الفارق([[473]](#endnote-466))، ولا سيَّما أنه جاء في تتمّة الرواية جواز مسّ جسد الميّت من قِبَل النساء في تلك الشرائط.

في ختام بحث روايات الطائفة الأولى تجدر الإشارة إلى هذه النقطة، وهي أن بعض الفقهاء من أهل السنّة قد فهموا من الروايات الناهية حرمة المصافحة المقرونة بشهوةٍ، واستنتجوا من ذلك عدم الإشكال في المصافحة إذا لم تكن مقرونةً بشهوةٍ (كما هو الحال في مصافحة العجائز أو الفتيات الصغيرات)([[474]](#endnote-467))، وروَوْا أن أبا بكر([[475]](#endnote-468))، وحتّى النبيّ الأكرم|، كان يصافح العجائز([[476]](#endnote-469)).

والنتيجة التي نحصل عليها من روايات الطائفة الأولى هي:

**أوّلاً:** إن بعضها يعاني من ضعفٍ ونقص من الناحية السندية، ولا يمكن التمسُّك بها من هذه الناحية.

**وثانياً:** إن المعتبر منها من الناحية السندية إما منصرفٌ إلى المصافحة مع المسلمين([[477]](#endnote-470))، أو إلى المصافحة المقرونة بشهوةٍ([[478]](#endnote-471)).

### الطائفة الثانية: روايات مبايعة النبيّ الأكرم|

لقد استند فقهاء أهل السنّة في الفتوى بتحريم مصافحة الأجنبية ـ قبل كلّ شيء ـ إلى روايات مبايعة النبيّ الأكرم|. وهناك رؤيتان بين الإمامية؛ فقد ذهب بعضٌ إلى اقتفاء أثر فقهاء أهل السنّة في الاستناد إلى هذه الروايات؛ بينما ذهب آخرون إلى عدم كفاية هذه الروايات في الإفتاء بالحرمة([[479]](#endnote-472)).

ومن بين مجموع روايات المبايعة يمكن الإشارة إلى أربعة منها على النحو التالي:

### 1ـ رواية المفضَّل بن عمر

«عن المفضَّل بن عمر قال: قلتُ لأبي عبد الله×: كيف ماسَح رسول الله| النساء حين بايعهُنَّ؟ قال: دعا بمركنه الذي كان يتوضّأ فيه؛ فصبّ فيه ماءً، ثم غمس يده اليمنى، فكلّما بايع واحدةً منهُنَّ قال: اغمسي يدكِ، فتغمس كما غمس رسول الله|، فكان هذا مماسحته إيّاهُنَّ»([[480]](#endnote-473)).

### 2ـ رواية سعدان بن مسلم

«عن سعدان بن مسلم قال: قال أبو عبد الله×: أتدري كيف بايع رسول الله| النساء؟ قلتُ: الله أعلم، وابن رسوله أعلم، قال: جمعهُنَّ حوله، ثمّ دعا بتور([[481]](#endnote-474)) برام([[482]](#endnote-475))، فصبّ فيه نضوحاً، ثم غمس يده فيه، ثمّ قال: اسمعْنَ يا هؤلاء، أبايعكُنَّ على أن لا تشركْنَ بالله شيئاً، ولا تسرقْنَ، ولا تزنينَ، ولا تقتلْنَ أولادكُنَّ، ولا تأتينَ ببهتانٍ تفترينَه بين أيديكُنَّ وأرجلكُنَّ، ولا تعصينَ بعولتكُنَّ في معروفٍ، أقررْتُنَّ؟ قلْنَ: نعم، فأخرج يده من التور، ثمّ قال لهنّ: اغمسْنَ أيديكُنَّ، ففعلْنَ، فكانت يد رسول الله| الطاهرة أطيب من أن يمسّ بها كفّ أنثى ليست له بمحرمٍ»([[483]](#endnote-476)).

### 3ـ صحيحة أبان بن تغلب

«عن أبان، عن أبي عبد الله× قال: لمّا فتح رسول الله| مكّة بايع الرجال، ثمّ جاء النساء يبايعْنَه...، وقالت أمُّ حكيم بنت الحارث بن هشام: يا رسول الله، كيف نبايعك؟ قال: إنني لا أصافح النساء؛ فدعا بقدحٍ من ماء، فأدخل يده، ثم أخرجها، فقال: أدخلْنَ أيديكُنَّ في هذا الماء، فهي البيعة»([[484]](#endnote-477)).

كما نقل أهل السنّة روايات أخرى بهذا المضمون، عن عائشة وغيرها، ومنها: ما نقل في مختلف الكتب الروائية لأهل السنّة، عن أميمة بنت رقيقة قالت: جئنا إلى رسول الله نبايعه، فقال|: «إني لا أصافح النساء»([[485]](#endnote-478)).

### 4ـ صحيحة ربعي بن عبد الله

«في رواية ربعي بن عبد الله أنه لما بايع رسول الله| النساء، وأخذ عليهنَّ، دعا بإناءٍ، فملأه، ثم غمس يده في الإناء، ثم أخرجها، فأمرهُنَّ أن يدخلْنَ أيديهنَّ، فيغمسْنَ فيه»([[486]](#endnote-479)).

### نقد روايات المبايعة

**أوّلاً**: إن هذه الروايات تحكي عن فعل رسول الله|، وساكتةٌ عن بيان الحكم. ولذلك ذهب بعض فقهاء الإمامية([[487]](#endnote-480)) وأهل السنّة([[488]](#endnote-481)) إلى عدم كفاية دلالة هذه الروايات على الحرمة، وأشكلوا على أولئك الذين قبلوا بدلالة هذه الروايات على الحرمة.

**وثانياً**: إن هذه الروايات لا تدلّ على حرمة مصافحة الأجنبية؛ لأنها تقبل الحمل على الكراهة أيضاً. وفي تأييد الكراهة يمكن الإشارة إلى روايةٍ مرسلة عن الإمام الصادق× أنه قال: «إنه كره أن يصافح الرجلُ المرأة، وإنْ كانت مُسِنّةً»([[489]](#endnote-482)).

**وثالثاً**: لو كانت المصافحة حراماً لكان على النبيّ الأكرم| أن يبيِّن ذلك بقول: يحرم على الرجال مصافحة النساء الأجنبيات، لا أن يكتفي بقوله: «إني لا أصافح النساء». فرُبَما كان النبيّ قد أراد من خلال امتناعه عن مصافحة النساء أن لا يقدِّم نموذجاً يُساء استغلاله. وهناك روايةٌ أخرى بهذا المضمون أيضاً. وعليه فإن هذه الروايات تبيِّن الترجيحات الشخصية للنبيّ الأكرم|، ولا تمثِّل الأحكام الشرعية الكلّية. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنه وإنْ كان لم يحرِّم قبول الهدية من المشركين، إلاّ أن امتناعه عن قبول هدية المشرك([[490]](#endnote-483)) ـ طبقاً لرواية أهل السنّة والإمامية ـ كان ترجيحاً شخصيّاً منه.

إن هذه الترجيحات هي من قبيل: الترجيحات التي نُقلت عن الآخرين في بعض الأحيان أيضاً.

ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: ما ورد في روايةٍ مأثورة عن الإمام عليّ×: إن جبرائيل× يمتنع عن الدخول إلى بيتٍ فيه تمثالٌ أو كلبٌ أو بولٌ([[491]](#endnote-484)). فمن المُستَبْعَد أن يكون في ترجيح جبرائيل دلالةٌ على حرمة الدخول في مثل هذا البيت.

أو ما رُوي ـ مثلاً ـ عن الإمام موسى الكاظم× أنه قال: «لا آكل على مائدةٍ ليس فيها خضرةٌ»([[492]](#endnote-485))، فلا شَكَّ في أن الإمام قد بيَّن هنا ترجيحه، لا أنه بصدد بيان حرمة الجلوس على مائدة ليس فيها خضرةٌ.

كما نُقل هذا النوع من الترجيحات في خصوص المأكولات أيضاً. ومنها هذه الرواية: «عن ابن أبي عمير، عن حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله× قال: كان رسول الله| عَزُوف النفس، وكان يكره الشيء ولا يحرِّمه، فأُتي بالأرنب فكرهها، ولم يحرِّمها»([[493]](#endnote-486)).

ورُبَما كانت حتّى هذه الترجيحات بدَوْرها قضيّة في واقعة. ومن ذلك أنه في مورد رواية عدم قبول الهدية من المشرك ـ مثلاً ـ كان النبيّ الأكرم| في الوقت الذي يرفض قبول الهدية منه يقول له: «إنْ شئتَ أن أقبل هديّتك أسلِمْ». وهذا يعني أن عدم قبول هديّة المشرك لم يكن حكماً كلّياً، بل حتّى لم يكن ترجيحاً أبدياً من قِبَل النبيّ الأكرم، وإنما هو مختصٌّ بذلك المورد الخاصّ، والغاية منه تشجيع المشرك وحثّه على الإسلام. والشاهد على ذلك أن النبيّ الأكرم ـ طبقاً لبعض الروايات الأخرى ـ كان يقبل هدايا المشركين، ومن ذلك: ما ورد في مصادر الإمامية وأهل السنّة أن المقوقس ملك الإسكندرية أهدى إلى النبيّ جاريتين، وأن النبيّ قد قبل هذه الهدية منه، مع أنه كان مشركاً([[494]](#endnote-487)).

وعلى هذا نحتمل أن يكون امتناع النبيّ عن مصافحة النساء أثناء البيعة إما لسببٍ لا نعرفه، أو أنه في الحدّ الأقصى ترجيحٌ شخصيّ من قِبَله، وأن امتناعه كان على نحوٍ عامّ أو مختصّ بتلك الواقعة الخاصّة.

**ورابعاً**: لقد تمّ نقل صور أخرى لمبايعة النبيّ الأكرم| أيضاً. ومن بينها أن النبيّ كان يضع الرداء على يده الشريفة([[495]](#endnote-488))، أو أنه كان يصافح النساء من وراء كمّه([[496]](#endnote-489)). وعليه فإن أصل مصافحة النساء لم يكن أمراً قبيحاً أو مذموماً. وكما سبق أن ذكرنا أيضاً فإن أهل السنّة نقلوا روايات تقول: إن النبيّ الأكرم| كان يصافح العجائز في البيعة، وبالنسبة إلى صغيرات السنّ كان يبايعهنّ من خلال واسطة (مثل: وعاء فيه ماء). ومن ذلك: ما رواه السرخسي في المبسوط: «رُوي أن النبيّﷺ كان يصافح العجائز في البيعة، ولا يصافح الشوابّ، ولكنْ كان يضع يده في قصعة ماءٍ، ثمّ تضع المرأة يدها فيها، فذلك بيعتها»([[497]](#endnote-490)).

وبطبيعة الحال قد أضاف السرخي أن السيدة عائشة قد ردَّت هذه الروايات، وقالت: إن النبيّ الأكرم| لم يلامس يد امرأةٍ قطّ([[498]](#endnote-491)). وقد روى الكثير من محدِّثي أهل السنّة ذلك عن عائشة([[499]](#endnote-492)).

ويمكن القول، في نقد كلام عائشة: إنها كانت في بعض الأحيان تنكر قيام النبيّ الأكرم| بفعل شيءٍ، إلاّ أن رواة أهل السنّة يؤكِّدون نسبة فعل ذلك الشيء إليه. ومن ذلك مثلاً أن السيدة عائشة أنكرَتْ في رواية أن يكون النبيّ قد تبوَّل واقفاً، ونفت ذلك بشكلٍ قاطع([[500]](#endnote-493))، في حين أن المصادر الروائية لأهل السنّة نقلَتْ عن حذيفة أن النبيّ فعل ذلك([[501]](#endnote-494)).

الأمر الآخر الذي يمكن أن نضيفه إلى نقد كلام السيدة عائشة هو أن بيعة النبيّ الأكرم| مع النساء (بيعة النساء)، لم تكن سرّاً، فكيف يقتصر نقل عدم مصافحة النبيّ للنساء على السيدة عائشة حَصْراً؟! بل إن السيدة عائشة نفسها عندما تسمع أن بعض الأشخاص يروي مصافحة النبيّ مع النساء (أو مع العجائز من النساء في بعض الروايات) تنكر ذلك، وتقول: إن مَنْ ينسب هذا الأمر إلى رسول الله| فقد افترى عليه([[502]](#endnote-495)).

والملفت أن هناك روايةً أخرى عن السيدة عائشة نفسها تثبت فيها خلاف ذلك. تقول السيدة عائشة في هذه الرواية: «جاءت هند بنت عتبة بن ربيعة إلى رسول اللهﷺ؛ لتبايعه، فنظر إلى يدَيْها، فقال لها: اذهبي فغيِّري يدك...، فذهبَتْ فغيَّرتها بحنّاءٍ، ثمّ جاءت إلى رسول اللهﷺ، فقال: أبايعك على أن لا تشركي بالله شيئاً، ولا تسرقي...»([[503]](#endnote-496))، دون أن يطلب واسطةً من قبيل: الماء أو الرداء؛ لاتخاذه وسيلةً إلى المصافحة. وعليه يبدو من ظاهر هذه الرواية أن النبيّ الأكرم قد صافح هند على النحو المتعارف. ثم إن القول القائل بأن الوارد في هذه الرواية هو «أن النبيّ الأكرم قد بايع هنداً، والبيعة أعمّ من المصافحة» ليس صحيحاً بدَوْره؛ إذ لو أن النبيّ لم يكن بحاجةٍ إلى مصافحتها؛ لإتمام البيعة، لما نظر إلى يدَيْها وأمرها بتغييرهما بوضع الحنّاء. أجل، يمكن القول: إن مصافحة النبيّ لهند لا يشكِّل دليلاً على أنه كان يصافح النساء بشكلٍ مطلق؛ لأن هنداً في حينها كانت عجوزاً، وكما ورد في بعض روايات الطائفة الأولى (الرواية الخامسة) ـ طبقاً لمصادر أهل السنّة ـ كان النبيّ يصافح العجائز.

وفي نهاية هذه الفقرة يجب التذكير بهذه النقطة، وهي أن من الممكن أن نعتبر الأخبار الواردة في باب مبايعة النساء للنبيّ الأكرم| أو الأبواب المشابِهة، وإنْ لم يتمّ التصريح بحرمة المصافحة، أو التي يستبعد الإفتاء بالحرمة في خصوص بعضها، من باب الآداب([[504]](#endnote-497)).

والنتيجة المُستَخْلَصة من روايات الطائفة الثانية هي أن هذه الأدلّة، مثل روايات الطائفة الأولى، مخدوشةٌ؛ إما من حيث السند؛ أو من حيث الدلالة، ولا يمكن لنا أن نستفيد منها حرمة المصافحة.

وقد تمّ الاستدلال على حرمة المصافحة بدليلين آخرين أيضاً، وهما: قياس الأَوْلوية، ومصداقية المصافحة للتولّي.

### ب ـ قياس الأولوية

قيل في توضيح هذا الدليل ـ الذي استدلّ به كلا الفريقين ـ: إنه حيث يكون النظر إلى الأجنبية (باستثناء الوجه والكفّين) حراماً يكون لمسها حراماً من طريق أَوْلى([[505]](#endnote-498)).

وهذا الدليل يمكن مناقشته؛ وذلك **أوّلاً**: لأن المصافحة كانت تتمّ باليدَيْن، وعليه يكون هذا القياس خارجاً على المقيس عليه. وبعبارةٍ أخرى: إن النظر إلى وجه وكفّي الأجنبية جائزٌ، وعليه لا يمكن لنا أن نقيس حرمة مصافحة كفَّيْ الأجنبية على النظر إلى كفَّيْها، ولا سيَّما بقياس الأَوْلوية. كما أنه بطبيعة الحال لا يمكن لنا أن نستفيد من جواز النظر إلى كفَّيْ الأجنبية جواز مصافحتها؛ إذ لا ملازمة بين هذين الجوازين. **وثانياً**: يمكن ادّعاء قياس الأَوْلوية في الجانب المقابل بضرسٍ قاطع، بمعنى أن نقول: إن الحالة التي تعتري الرجل من النظر إلى وجه المرأة (حتّى إذا كانت نظرةً عادية) أكثر بكثيرٍ من تلك الحالة التي تعتريه من مصافحتها([[506]](#endnote-499)). وعليه يمكن لنا أن نستنتج من ذلك ونقول: حيث يكون النظر (العادي وغير المصحوب بشهوةٍ) إلى وجه المرأة جائزاً كان اللمس (المصافحة) مع الأجنبية بغير شهوةٍ جائزاً من طريق أَوْلى([[507]](#endnote-500)).

### ج ـ صدق المصافحة على التولّي

توضيح هذا الاستدلال: إن إظهار المودّة (التولّي) للكافر حرامٌ، وإن المصافحة من المصاديق البارزة لإظهار المودّة([[508]](#endnote-501)).

هناك عدّة إشكالاتٍ تَرِدُ على هذا الاستدلال، وهي:

**أوّلاً:** إن هذا الدليل أخصّ من المدّعى؛ لأنه إنما يثبت أن المصافحة مع الكافر حرامٌ، ولا يجدي بالنسبة إلى مصافحة المسلم؛ إذ إن مودّة المسلم ليست غير محرَّمةٍ فحَسْب، بل هي مستحبّةٌ.

**وثانياً:** إن إظهار المودّة للكافر ليست حراماً أصلاً؛ إذ إنه بالإضافة إلى أن المصالح الاجتماعية قد تقتضي ضرورة إظهار المودة للكافر، فإن المحرَّم هو التولّي. والتولّي شيءٌ يفوق إظهار المودّة. فالتولّي عبارة عن المودةّ المقرونة بالنصرة والرضا بالأفعال والإعانة عليها، تقول: «تولَّيتُ فلاناً، أي اتّبعتُه ورضيتُ به»([[509]](#endnote-502))، وتقول: «ولاّه توليةً: نصره»([[510]](#endnote-503))، وقال النبيّ الأكرم|: «مَنْ تولاني فليتولَّ علياً»، يعني: مَنْ نصرني فلينصره. و«تولاّك الله يعني نصرك الله»([[511]](#endnote-504))، وإن قوله|: «اللهمّ والِ مَنْ والاه» يعني: أحبِبْ مَنْ أحبه، وانصر مَنْ نصره([[512]](#endnote-505)).

**وثالثاً:** بغضّ النظر عن المعنى الخاصّ للتولّي، فإنه بناءً على هذا الاستدلال لن يكون هناك فرقٌ بين الكافر والمسلم الفاسق؛ إذ لو كانت هناك حرمةٌ في البين فإن إظهار المودّة للفاسق يحتمل أن تكون ـ من وجهة نظر هذا المستدلّ ـ حراماً أيضاً، في حين لم يذهب أيُّ فقيهٍ إلى حرمة مصافحة الفاسق.

**ورابعاً:** إن المصافحة لا تمثِّل مصداقاً لإظهار المودّة أصلاً، وإنما هي مجرَّد تقليد اجتماعي؛ فإن الشخص يصافح الكثير من الناس دون أن يقصد إظهار المودّة لهم. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن الطرفين المتحاربين عندما يجلسان على طاولة المفاوضات الثنائية يتصافحان ويتبادلان التحيّة، دون أن يدلّ ذلك على المودّة فيما بينهما، بخلاف الاحتضان والمعانقة التي يمكن أن يُستَدَلّ بها على عمق المودّة والمحبّة بين الطرفين.

**النتيجة:** بالنظر إلى ما تقدَّم في نقد أدلة المانعين اتّضح أنّه لا وجود لدليلٍ مُتْقَنٍ يمكنه أن يثبت حرمة مصافحة الأجنبية.

### أدلّة جواز المصافحة

يتمّ استعراض جواز مصافحة الأجنبية في إطار ثلاثة أدلّة، وهي: مقتضى الأصل الأوّلي؛ والروايات؛ والجواز بملاك عدم الاحترام.

### أـ مقتضى الأصل الأوّلي

إن مقتضى الأصل الأوّلي ـ طبقاً للقواعد الأصولية ـ عند الشكّ في حكم موضوعٍ ما هو البراءة من الإلزام. وعليه؛ حيث إننا لم نجِدْ أدلّة الحرمة كافيةً، إذا كانت أدلّة الجواز قاصرةً عن إثبات الجواز فإنه بمقتضى الأصل الأوّلي في البراءة من الحرمة لن تكون مصافحة الأجنبية محرَّمة.

### ب ـ الروايات المشعرة بجواز مصافحة الأجنبية

في ما يتعلَّق بمصافحة الأجنبية نواجه رواياتٍ يمكن لها أن تثبت جواز المصافحة مع الأجنبية، أو أنها في الحدّ الأدنى تؤيِّد([[513]](#endnote-506)) جواز مصافحة الأجنبية.

### 1ـ روايات مصافحة النبيّ الأكرم| مع بعض النساء

1ـ روى ابنُ أبي الحديد المعتزلي، في شرح نهج البلاغة، حواراً دار بين الإمام عليّ× ومعاوية بن أبي سفيان، وقد ورد وصف أمّ معاوية (هند بنت عتبة) في هذا الحوار على النحو التالي: «قال له عليّ×: ما أنتَ وهذا، يا ابن اللخناء، فقال معاوية: مهلاً، يا أبا الحسن، عن ذكر أمّي، فما كانت بأخسّ نسائكم، ولقد صافحها رسول الله| يوم أسلَمَتْ، ولم يصافح امرأةً غيرها»([[514]](#endnote-507)).

2ـ روى الشيخ الصدوق في كمال الدين وتمام النعمة (المعروف بإكمال الدين) روايةً عن الإمامين الباقر والصادق’ قالا: «جاءت ابنة خالد بن سنان العبسي إلى رسول الله|، فقال لها: مرحباً يا ابنة أخي، وصافحها، وأدناها»([[515]](#endnote-508)). إن سند هذه الرواية صحيحٌ. وقد نقل الشيخ الكليني هذه الرواية بتفاوتٍ يسير، وسندُها صحيحٌ أيضاً([[516]](#endnote-509))، ولم يَرِدْ فيها لفظ «أخي»، وبَدَلاً من المصافحة ورد فيها: «وأخذ بيدها وأقعدها»([[517]](#endnote-510)).

وقد يُشكل على هذه الرواية؛ بالالتفات إلى تعبير النبيّ بلفظ: «أخي» في رواية الصدوق، باحتمال أن يكون خالد بن سنان أخاً غير شقيقٍ للنبيّ الأكرم|، فلا تكون ابنة خالد أجنبيّةً عن النبيّ الأكرم؛ لأنها ابنة أخيه. ولكنّ هذا الاحتمال لا يصحّ؛ وذلك لأن خالد بن سنان العبسي ـ طبقاً للروايات التاريخية ـ هو آخر أنبياء النصارى، وكان معاصراً لأنو شيروان، وكان يبشِّر بالديانة المسيحية، وكانت الفترة بين ظهوره وبين ولادة النبيّ الأكرم| أربعين سنة ونيّفاً([[518]](#endnote-511)). وهناك مَنْ قال بأن بعثته كانت بعد النبيّ عيسى بن مريم× بحوالي ثلاثة قرون، وعليه تكون هذه البنت من أحفاد النبيّ خالد×([[519]](#endnote-512)). والنتيجة هي أن التعبير بالأخ في هذه الرواية كان بلحاظ الاشتراك في النبوّة، كما كان النبيّ الأكرم| يستعمل هذا التعبير بشأن سائر الأنبياء الآخرين أيضاً([[520]](#endnote-513)). وقال العلاّمة المجلسي: هناك الكثير من الروايات على نبوّته([[521]](#endnote-514)). بالالتفات إلى الفاصلة الزمنية المذكورة قال بعضٌ: إن بنت النبيّ خالد كانت كبيرة السنّ عند لقائها مع النبيّ الأكرم|([[522]](#endnote-515))، وعليه لا يُستفاد من هذه الرواية أكثر من جواز مصافحة المُسِنَّة. وقد سبقَتْ الإشارة إلى هذه المسألة، حيث قلنا: إن النبيّ الأكرم| ـ طبقاً لروايات أهل السنّة ـ كان يصافح العجائز. وقد رُوي أن الصحابة كانوا يصافحون العجائز أيضاً. وسنأتي على ذكر هذه المسألة.

3ـ وقد أشار أهل السنّة في رواياتٍ إلى مصافحة أو لمس يد النبيّ الأكرم| من قِبَل الأجنبية أيضاً. ومن ذلك مثلاً أنهم نقلوا عن أنس بن مالك أن جاريةً من جواري المدينة أخذت بيد النبيّ الأكرم|، ومضَتْ به إلى حيث تريد، دون أن يسحب النبيّ يده منها([[523]](#endnote-516)). وبطبيعة الحال فقد سعى بعض فقهاء أهل السنّة ـ في رفض هذه الرواية ـ إلى حمل أخذ النبيّ بيد الجارية على المجاز، وأن المراد منه هو الأخذ المعنويّ، بمعنى مجاراتها والرفق بها ومجاراتها في تلبية طلبها، الذي يدلّ على غاية التواضع والبُعْد عن التكبُّر والغرور([[524]](#endnote-517)).

وكذلك رُوي عن أنس بن مالك، أنه قال: كان رسول اللهﷺ يدخل على أمّ حرام بنت ملحان، فتطعمه، وكانت أمّ حرام تحت عبادة بن الصامت، فدخل عليها رسول اللهﷺ، فأطعمَتْه وجعلَتْ تفلّي رأسه([[525]](#endnote-518)). وهذه الرواية لم تذكر المصافحة، ولكنْ حيث إن الأفعال المذكورة لا تخلو من اللمس المتعارف فقد تمّ الاستدلال بها؛ ليُستفاد منها مشروعية المصافحة بالملازمة. وقد ردّ بعض فقهاء أهل السنّة احتمال أن تكون أمّ حرام من محارم النبيّ الأكرم|([[526]](#endnote-519)).

4ـ كما أن روايات المبايعة، على الرغم من أن الدلالة المطابقية لها تقوم على عدم مصافحة النبيّ الأكرم| مباشرةً مع النساء، ولكنها تدلّ على هذه المسألة بالملازمة، وهي أن مصافحة النساء في ذلك العصر كان أمراً متعارفاً؛ إذ لو لم تكن مصافحة النساء أمراً متعارفاً لما أثار فعل رسول الله| بعدم المصافحة تعجُّب الآخرين، وحملهم على نقل هذا التصرُّف والسلوك العملي من قِبَل النبيّ الأكرم|، وكثرة النزاع حول ما إذا كان النبيّ يصافح أم لا؟

### إشكالٌ

قد يُقال: إن قيام النبيّ الأكرم| بفعلٍ لا يمكن أن يُستفاد منه جوازه بالنسبة إلى الآخرين؛ لأن بعض الأفعال من مختصّات النبي (خصائص النبيّ)([[527]](#endnote-520))، من قبيل: جواز الزواج الدائم من أكثر من أربعة نساء([[528]](#endnote-521))، حيث يجوز له ذلك، دون الآخرين.

### والجواب

**أوّلاً**: لا يمكن تحديد ما هو من مختصّات النبيّ الأكرم إلاّ بعد تصريح القرآن الكريم([[529]](#endnote-522))، أو بيان النبيّ الأكرم| نفسه. ولم تَرِدْ آيةٌ ولا روايةٌ تثبت أن مصافحة النبيّ الأكرم| للأجنبية من مختصّاته. **وثانياً**: كان بعض أصحاب النبيّ الأكرم ـ على بعض الروايات التي سيأتي بيانها ـ يصافح النساء، ولم يَرِدْ عن النبيّ الأكرم أنه ردعهم أو نهاهم عن ذلك. وعليه يتّضح أن مصافحة الأجنبية لم تكن من مختصّات النبيّ.

### 2ـ روايات مصافحة الأصحاب مع النساء

1ـ ورد في بعض روايات أهل السنّة أن بعض أصحاب النبيّ الأكرم| كان يصافح النساء. ومن ذلك: ما رواه السرخسي: «إن أبا بكرٍ الصدِّيق كان في خلافته يخرج إلى بعض القبائل التي كان مُستَرْضَعاً فيها، فكان يصافح العجائز»([[530]](#endnote-523)).

إن إشكال هذه الرواية ـ بغضّ النظر عن البحث في سندها ـ يكمن في أنها أخصّ من المدَّعى؛ لأنها إنما تثبت جواز مصافحة العجائز فقط.

2ـ كما يروي أهل السنّة في واقعة بيعة النساء (في المدينة وبعد صلح الحديبية)([[531]](#endnote-524)) روايةً تقول: إن النبيّ الأكرم| أرسل عمر لأخذ البيعة له من النساء([[532]](#endnote-525))، وامتنع عن مصافحتهنَّ بنفسه.

إن ظاهر هذه الرواية أن عمر بن الخطاب هو الذي تولّى مصافحتهُنَّ بالنيابة عن النبيّ الأكرم؛ إذ إن النبي ـ طبقاً لهذه الرواية ـ لم يبيِّن لعمر كيفية أخذ البيعة منهُنَّ، وظاهر ترك بيان كيفية المبايعة أن تؤخذ البيعة من النساء كما تُؤخَذ من الرجال. يمكن الاستفادة من هذه الرواية أن مصافحة النساء لم تكن محرَّمةً في عصر النبيّ الأكرم|، وإلاّ لو كانت المصافحة محرَّمةً، وقام عمر بمصافحتهنَّ في أخذ البيعة، كان على النبيّ أن ينهاه عن ذلك، أو أن يعمد سائر الأصحاب إلى نَهْيه، في حين لا وجود لمثل هذا الاعتراض في الروايات والمصادر التاريخية.

وقد سعى بعض فقهاء أهل السنّة إلى الاستفادة من روايةٍ منقولة عن أمّ عطيّة في إزالة ظهور الرواية المذكورة في المصافحة؛ كي لا يرد الخَدْش في الفتوى الشائعة بحرمة المصافحة مع الأجنبية([[533]](#endnote-526)). قالت أمّ عطية: «لما قدم رسول اللهﷺ المدينة جمع نساء الأنصار في بيتٍ، ثمّ أرسل إلينا عمر بن الخطّاب، فقام على الباب، فسلَّم، فردَدْنَ عليه السلام، فقال: أنا رسول رسول اللهﷺ إليكُنَّ: أن لا تشركْنَ بالله شيئاً، فقلْنَ: نعم. فمدَّ يده من خارج البيت ومدَدْنا أيدينا من داخل البيت»([[534]](#endnote-527))، ممّا يعني أنه لم يكن هناك تماسٌّ خارجيّ.

يمكن القول في نقد هذا التأويل: **أوّلاً**: لقد ورد في الخطاب القرآني إلى النبيّ الأكرم| أن يبايع النساء بنفسه؛ إذ يقول تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ... فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللهَ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (الممتحنة: 12)، لا أن يبعث مَنْ ينوب عنه في بيعة النساء. إن غالبية روايات بيعة النبيّ الأكرم| مع النساء تقول: إن النساء أردْنَ أن يصافحْنَ النبيّ الأكرم، إلاّ أن النبيّ اجتنب عن مصافحتهنَّ، وقال: إني لا أصافح النساء، وطلب بَدَلاً من ذلك قدح ماءٍ، وبايعهُنَّ بوضع يده وأيديهنَّ في الماء([[535]](#endnote-528)). **وثانياً**: إن رواية أمّ عطية لا تدلّ على أن تلك الكيفية من البيعة كانت من جهة حرمة المصافحة مع النساء؛ إذ يحتمل أن يكون عمر قد أراد أن يقوم بفعلٍ واحد يبايع جميع النساء، بَدَلاً من مصافحتهنَّ واحدةً واحدةً، ولذلك كان مضطرّاً إلى مدّ يده؛ للدلالة على صورة المصافحة([[536]](#endnote-529)).

3ـ وقيل بشأن الزبير، وهو من أصحاب النبيّ الأكرم|: «لما مرض الزبير بمكّة استأجر عجوزاً لتمرِّضه؛ فكانت تغمز رجلَيْه، وتفلّي رأسه»([[537]](#endnote-530)).

4ـ «ورُوي أنّ امرأةً مدَّت يدها إلى إبراهيم النخعيّ ـ ابن مالك الأشتر ـ؛ لتصافحه، فقال لها: اكشفي عن وجهك؛ فكشفَتْه فإذا هي عجوزٌ، فصافحها»([[538]](#endnote-531)). وهذه الرواية، مثل الأولى، أخصّ من المدَّعى.

5ـ وفي روايةٍ، اعتبرها البخاري صحيحةً، أنه عندما كان أبو موسى الأشعري في الحجّ جاء إلى امرأةٍ من الأشعريين من قبيلة قيس لتنظِّف رأسه([[539]](#endnote-532)).

إن هذه الروايات وإنْ كانت لا تنهض دليلاً على مشروعية المصافحة مع الأجنبية؛ لأن فعل الصحابة والتابعين لا يدلّ على مشروعية الفعل، ولا على حرمته، ولكنْ من شأن ذلك أن يرسم لنا الفضاء والذهنية التي كانت قائمةً آنذاك، ولا شَكَّ في تأثير ذلك على رؤيتنا في الاستنباط.

### ج ـ جواز المصافحة بملاك عدم الاحترام

هناك في مصادرنا الروائية رواياتٌ يمكن أن يُستَنْبَط منها أن من بين الملاكات الدخيلة في حرمة النظر إلى الأجنبية هو احترام المرأة المسلمة. ومن هذه الروايات ما يلي:

1ـ «عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله× قال: قال رسول الله|: لا حُرْمة لنساء أهل الذمّة أن ينظر إلى شعورهنَّ وأيديهنَّ»([[540]](#endnote-533)).

2ـ عبد الله بن جعفر، في قرب الإسناد، عن السنديّ بن محمد، عن أبي البحتري، عن جعفر بن محمد×، عن أبيه، عن عليّ بن أبي طالب× قال: «لا بأس بالنظر إلى رؤوس نساء أهل الذمّة. وقال: ينزل المسلمون على أهل الذمّة في أسفارهم وحاجاتهم، ولا ينزل المسلم على المسلم إلاّ بإذنه»([[541]](#endnote-534)).

ويمكن الخَدْش في الاستدلال بهاتين الروايتين على جواز المصافحة مع الأجنبية من جهتين:

### الخَدْشة الأولى

إن مدلول هاتين الروايتين هو جواز النظر إلى الأجنبية، وليس مصافحتها، ومن هنا تكون هاتان الروايتان أجنبيتين عن البحث.

### الجواب

بالالتفات إلى عدم تمامية الأدلّة الناهية يمكن القول: إنه؛ بتنقيح المناط؛ وبمقتضى الفهم العُرْفي، ومناسبات الحكم والموضوع، يتمّ إلغاء الخصوصية عن مورد النظر، والعمل على تسرية ملاك «عدم الحُرْمة» إلى مورد المصافحة، بمعنى أنه في مورد المصافحة حيث يكون أهل الذمّة فاقدين للحُرْمة الاعتبارية من الشرع لا يكون هناك إشكالٌ في مصافحتهم.

توضيح ذلك: إن مقتضى الاستظهار العُرْفي هو أنه لا خصوصية في النظر إلى أهل الذمّة، حتّى يحكم الشارع المقدَّس بجواز النظر بموجب تلك الخصوصية؛ بل حيث إن الشارع لم يعتبر حُرْمةً لأهل الذمّة يكون النظر إليهم جائزاً؛ بوصفه مصداقاً من المصاديق المترتِّبة على عدم اعتبار الحُرْمة([[542]](#endnote-535)). بخلاف المسلم، الذي اعتبر له الشارع المقدَّس حُرْمةً. (وقد ورد التعبير عن هذا الأمر في رواية السكوني الآنفة بـ «الحُرْمة»).

هناك عددٌ من الإشكالات المطروحة في الردّ على هذا الجواب:

### الإشكال الأوّل

ذهب بعض الفقهاء إلى رفض إلغاء الخصوصية، وقياس المصافحة إلى النظر (في مورد أهل الذمّة)، وقالوا بأن المصافحة من مصاديق «الاحترام» وإظهار المحبّة والمودّة([[543]](#endnote-536))، بخلاف النظر.

### نقدٌ

**أوّلاً:** سبق أن أجَبْنا بأن غاية الأشخاص من المصافحة هي الأعمّ من إظهار الاحترام والمودّة([[544]](#endnote-537)).

**وثانياً:** إن ملاك جواز النظر هو «عدم الحُرْمة»، وليس «الاحترام»؛ كي يُقال: إن النظر ليس من مصاديق الاحترام، إلاّ أن المصافحة من مصاديق الاحترام. وبعبارةٍ أخرى: كما أن «عدم الحُرْمة» يستوجب جواز النظر فإنه يستوجب جواز المصافحة أيضاً؛ إذ ليست هناك خصوصيةٌ للنظر. إن «عدم حُرْمة» أهل الذمّة أو «حُرْمة» المسلمين اعتبارٌ شرعيّ؛ لغرض ترتيب سلسلة من الآثار الشرعية (من قبيل: عدم حُرْمة مال الكافر، الذي هو اعتبارٌ شرعي). في حين أن «احترام» الأشخاص أمرٌ متعارف، حيث يتمّ القيام بفعلٍ وسلوك (من قبيل: المصافحة بداعي الاحترام). إن هذين المعنيين حقيقتان مختلفتان؛ حيث يتمّ التعبير عن الأولى بـ «الحُرْمة» أو «الكرامة»، وعن الثانية بـ «الاحترام». وإن عدم حُرْمة أهل الذمّة لا يعني عدم احترامهم؛ فإن أهل الذمّة إذا لم يكن لهم «حُرْمةٌ» بلحاظ الآثار الشرعية فهذا لا يعني أنهم لا يستحقّون «الاحترام» بلحاظ الآثار العُرْفية([[545]](#endnote-538)). إن الذي يحظى بالمحورية في البحث الراهن وفي إلغاء الخصوصية هو «الحُرْمة» وعدمها، دون «الاحترام».

### الإشكال الثاني

الإشكال الذي يتمّ طرحه هنا([[546]](#endnote-539)) هو أنه حتّى لو قبلنا بإلغاء الخصوصية إلاّ أن هذا لن يجدي شيئاً في بحثنا. توضيح ذلك: إن هناك في النظر أو المصافحة تدخُّلاً من طرفين، وهما: الناظر؛ والمنظور، والمصافِح؛ والمصافَح. وإن لكلّ واحدٍ منهما حكماً مستقلاًّ، وليس هناك ملازمةٌ بين حكم هذين الطرفين؛ لأن عدم حرمة أهل الذمّة يعني عدم ثبوت حرمة لنساء أهل الذمّة حتّى يتوقّعْنَ عدم النظر إليهنَّ أو عدم مصافحتهنَّ. في حين أن مسألتنا هي: هل يمكن لنا أن نصافحهُنَّ بوصفنا طرفاً ثانياً؟ وما هو الدليل على ذلك؟ إذ إن مقتضى الغضّ في قوله تعالى: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ**﴾ (النور: 30) هو عدم النظر إلى النساء (ومع القول بإلغاء الخصوصية يثبت النهي عن مصافحتهنَّ أيضاً).

### نقدٌ

**أوّلاً:** لا وجه لإلغاء الخصوصية من الرؤية إلى المصافحة في خصوص آية الغضّ؛ لأن الاستظهار العُرْفي من هذه الآية لا يقتضي ذلك، بمعنى أن مصافحة النساء يمكن أن تكون جائزةً، ولكنّ النظر إليهنَّ ليس بجائزٍ.

**وثانياً:** بالالتفات إلى شأن نزول الآية([[547]](#endnote-540))، ومع ضمّ مناسبات الحكم والموضوع، فإن هذه الآية تخصّ النظر بشهوةٍ([[548]](#endnote-541))، وبذلك تكون أجنبيةً عن محلّ بحثنا.

**وثالثاً:** بالالتفات إلى قرينة السياق([[549]](#endnote-542))، والروايات([[550]](#endnote-543)) المؤيِّدة لها، فإن المنظور إليه في هذه الآية الشريفة هو خصوص الفَرْج، وليس سائر الأعضاء الأخرى. وعليه تكون هذه الآية أجنبيّةً عن بحثنا الراهن.

**رابعاً:** إن هذه الآية الكريمة؛ بقرينة قوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ**﴾ في مقام الإرشاد، بمعنى أنكم إذا غضَضْتُم الطرف كان ذلك أدعى إلى عدم الوقوع في المعاصي اللاحقة الناشئة من هذا النظر (مثل: الزنا). ولذلك لا تستفاد المولوية من هذا الأمر. وعليه فإن النظر في حدّ ذاته جائزٌ. وإن شأن نزول هذه الآية يؤيِّد هذا الفهم([[551]](#endnote-544)).

**وخامساً:** الحدّ الأقصى هو أن لهذه الآية الكريمة إطلاقٌ، وأنها تقول: غضّوا أبصاركم عن النظر إلى الأجنبيّات، سواء كُنَّ من المسلمات أم من غيرهنَّ. وفي مقابل هذا الإطلاق رواية السكوني وأبي البحتري ـ التي تقول بعدم الإشكال في النظر إلى أهل الذمّة ـ، فهي خاصّةٌ، وتعمل على تقييد الآية، واختصاص مدلولها بالنساء المسلمات. ونتيجة ذلك أنه (بعد القول بإلغاء الخصوصية) تكون المصافحة مع أهل الكتاب جائزةً، ومع المسلمات غير جائزةٍ.

### الإشكال الثالث

أما الإشكال الثالث الذي تمّ إيراده على إلغاء الخصوصية من النظر إلى أهل الذمّة، وتسرية الحكم إلى المصافحة، فهو: «إن لازم تسرية حكم النظر إلى المصافحة ـ من طريق تنقيح المناط ـ جواز ملامسة أجساد نساء أهل الكتاب»([[552]](#endnote-545)).

### نقدٌ

إن هذا الإشكال غيرُ واردٍ؛ لأن إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط أمرٌ استظهاريّ، بمعنى أن استظهار العُرْف كان قائماً على عدم خصوصية موضوعٍ خاصّ، وكان الحكم دائراً مدار علّة يحدِّدها العُرْف (تنقيح المناط)، عندها يكون إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط صحيحاً، وإلاّ فلا. وفي المورد المذكور ـ وعلى خلاف مورد المصافحة ـ ليس لدى العُرْف مثل هذا الاستظهار، بحيث يعمل على الانتقال من جواز النظر إلى أهل الذمّة إلى جواز لمسهم؛ بتنقيح المناط. إن الاستظهارات العُرْفية في هذه الموارد لا تندرج تحت قاعدةٍ؛ كي يغدو بالإمكان ـ من خلال التمسُّك بالقياس ـ استنتاج استظهارٍ من صُلْب استظهارٍ آخر.

### الخَدْشة الثانية

إن هاتين الروايتين أخصّ من المدَّعى؛ لأن أقصى ما تثبتانه هو جواز «النظر إلى» أو «المصافحة مع» نساء أهل الذمّة، في حين أن المدَّعى هو أن مصافحة الأجنبية جائزةٌ بشكلٍ مطلق، سواء كانت من أهل الذمّة أم كانت مسلمةً.

إن هذه الخَدْشة (بعد إلغاء الخصوصية عن النظر، وتعميم الحكم إلى المصافحة) يمكن القبول بها في الجملة، بمعنى أن أقصى ما تثبته هاتان الروايتان هو جواز مصافحة أهل الذمّة، وليس مطلق المصافحة.

إن إضافة قيد «في الجملة» في هذه العبارة يأتي من جهة أن الظهور الالتزامي في الرواية الأولى، والظهور المطابقي في الرواية الثانية، هو أن للنساء المسلمات حُرْمةً، ولا يجوز النظر إلى مفاتنهنَّ أو مصافحتهنَّ. ولكنْ لو كان جعل هذه الحُرْمة للمرأة المسلمة من باب جعل الحقّ، دون الحكم، فإنه حيث تتنازل المرأة المسلمة عن حقّها سوف تكون المصافحة معها ـ بمقتضى الملازمة العُرْفية ـ جائزةً بالنسبة إلى الشخص الذي يصافحها. ومن هذه الناحية لم يستَبْعِدْ بعضُ الفقهاء وجود ملاك «الحُرْمة» في المنع من مصافحة المرأة المسلمة([[553]](#endnote-546))، وبعد قبوله انصراف روايات النهي عن مصافحة المرأة المسلمة([[554]](#endnote-547)) استطرد قائلاً: «إن عدم لمس وعدم النظر إلى الأجنبية إنما هو لحُرْمتها واحترامها؛ فإذا لم تكن ترى ذلك لنفسها، بل اعتبرت عدم النظر إليها وعدم مصافحتها عدم احترام لها، عندها لا إشكال في مصافحتها، بغير قصد اللذّة وعدم حصولها»([[555]](#endnote-548)).

كما ذهب السيد الخوئي إلى تشبيه روايات جواز النظر إلى أهل الذمّة بإلغاء احترام المال، وقال في ذلك: «فأما إذا ألقَتْ المرأة جلبابها، وألغَتْ احترامها، وأسقطَتْ حقَّها، بحيث كلّما نُهيَتْ لا تنتهي، فلا حُرْمة لها، نظير: إلغاء الإنسان احترام ماله»([[556]](#endnote-549)).

وعليه يمكن الاستفادة من هذا التنظير، وبمساعدة الملازمة العُرْفية، أنه في حالة إلغاء الاحترام يكون النظر إلى المرأة المسلمة ومصافحتها جائزاً، كما هو الحال بالنسبة إلى تنازل الشخص عن حُرْمة ماله؛ إذ يجوز للآخرين أن يتصرَّفوا به في مثل هذه الحالة.

### نتيجة البحث

سعَيْنا في هذه المقالة إلى استقصاءٍ كامل نسبيّاً لأدلة حرمة مصافحة الأجنبية المذكورة من قِبَل الإمامية وأهل السنّة. وقد أدَّت الإشكالات السندية والدلالية والاستدلالية الواردة على هذه الأدلة من جهةٍ، ووجود الأدلة المذكورة على الجواز من جهةٍ أخرى، إلى تطويق حكم المسألة بهالةٍ من الغموض. الأمر الذي يدفع بنا إما إلى الحكم بجواز مصافحة الأجنبية بشكلٍ مطلق؛ بمقتضى أدلة البراءة، أو إذا أرَدْنا أن نعطي الأدلّة الناهية عن المصافحة شأنها عملنا على حمل النهي الوارد في هذه الأدلّة على الآداب والكراهة، أو تقييدها بمورد الرِّيبة وإثارة الشهوة. وفي مقام الاستنباط إن أصل الحكم بجواز مصافحة الأجنية ـ مسلمةً كانت أم غير مسلمةٍ ـ قابلٌ للاستنباط على كلّ حالٍ. وأما في مقام العمل فإن مراتب رعاية حكم المصافحة سوف يكون على الترتيب التالي:

1ـ الاحتياط المطلق في مصافحة الأجنبية.

2ـ الاحتياط في مصافحة المسلمة.

3ـ كراهة المصافحة مطلقاً.

4ـ كراهة مصافحة المسلمة.

5ـ جواز المصافحة مطلقاً.

الهوامش

# بابل والعصر الگاؤوني

# وأهمّية هذه الفترة على التاريخ اليهودي

# وتأثيرها على الأحكام الشرعية ليهود العراق والعالم

أ. عماد الهلالي([[557]](#footnote-8)\*)

### مقدّمة

لمدارس العراق قبل الإسلام ذكرٌ جليل في التاريخ، لا يغرب عن بال المتأدِّبين وأرباب المطالعة. فقد كانت في عهدها رياضاً تفوح من أزهارها نسمات العلوم، وغدراناً عذبة يتدفّق من مناهلها زلال المعارف. «فعلَّم في غرفها مدرِّسون أفاضل، ودرَّس في ساحتها أساتذةٌ نوابغ، عُرفوا بالفضل والفضيلة. فنبت في دروسها عددٌ عديد من الفلاسفة والعلماء، وظهر في صفوفها مئات من الأدباء والكتّاب، الذين لا تزال مصنَّفاتهم إلى اليوم مرجعاً للقاصي والداني»([[558]](#endnote-550)).

«لقد اشتهر عددٌ من المدن العراقيّة بعد السبي البابلي بأكاديميّاتها (مدارسها) الفقهيّة اليهوديّة التي أسَّسها الربّانيون في منطقة بابل، وهي المدن التي كان أكثريّة بل جميع سكّانها من اليهود المسبيّين. وكانت تُسمَّى هذه الأكاديميّات (المدارس) بالعبريّة «مثيبا»، وعنها أخذ العرب لفظة «المثيبة» تسميةً لها. وقد تخرَّج في هذه الأكاديميّات كثيرٌ من العلماء والربّانيين، تعاونوا على إخراج التلمود البابلي، وعملوا على تطبيق نصوصه على الطائفة اليهوديّة في العراق»([[559]](#endnote-551)).

في الفترة الزمنيّة ما بين الموجة الأولى من تهجير يهود الأراضي المقدّسة إلى بلاد الرافدين، بحدود عام 721ق.م، والفتح الإسلامي للعراق عام 638م، في هذه الفترة التي دامت ما يقارب 1350 عاماً أفلحت الجالية اليهوديّة في العراق في توطيد مركزها وتحسين ظروفها المعيشيّة والاجتماعية والثقافيّة. «ولعلّ أكبر إنجازات يهود العراق التربويّة في القرون الستّة التي سبقت الفتح الإسلامي كان دأبهم على بناء وتطوير المدارس الدينيّة، التي أسهمت مساهمةً حاسمة في بقاء الديانة اليهوديّة، وبالتالي في بقاء الشعب اليهودي»([[560]](#endnote-552)).

فشادوا في كلّ كنيسٍ مكتباً؛ ليتعلَّم أبناؤهم مبادئ الدين والقراءة والكتابة. ثمّ جدّوا في طلب العلم، فأخذوا يقيمون المدارس العالية والكلّيات الدينيّة. وقد نبغ فيها العلماء الكثيرون والأحبار العديدون. ومن أكبر المدن العراقيّة التي اشتهرت بالآداب والشريعة العبريّة والتلمود البابلي: مدينة (نهر دعة)، و(فومبديثة)، و(سورا)، و(الماخوري)، و(شيلهي). ويبدو للمؤرِّخ أن تسمية نهر دعة([[561]](#endnote-553)) كانت تطلق على البقعة الواقعة فيها المدن المذكورة، وعلى غيرها من المدن التي أشار إليها التلمود.([[562]](#endnote-554))

### 1ـ المدارس والأكاديميّات الدينية اليهودية في العراق

وقد مرّت المدارس اليهوديّة في العراق بثلاثة أدوار، عبر فترةٍ تمتدّ إلى أكثر من 800 عام.

### أـ الدَوْر الأوّل

يشمل الدَوْر الأوّل المدارس التي أُنشئت في العراق على يد التنّائيم المتفقّهين الذين هاجروا من فلسطين إلى بابل؛ بسبب ضيق الرومان لهم، وعرقلة أعمالهم التدريسيّة، ممّا اضطرّهم إلى مغادرة فلسطين واللجوء إلى بابل.

### 1ـ مدرسة نهر بيكود

تفيد الأخبار بأن أوّل مدرسة أُنشئت في بابل هي مدرسة «نهر بيكود» التنّائيّة، وقد أسّسها الراب حنينا(160م)([[563]](#endnote-555)) حوالي سنة 110م، وعمل على تنظيم التقويم العبري هناك سنة 145م. وقد قام بذلك استناداً إلى دعم السلطات اليهوديّة البابليّة، دون أن يستأذن من البطريك الفلسطيني([[564]](#endnote-556)).

### 2ـ مدرسة هوزال

وهناك مدرسة تنّائية أخرى تأسَّست في «هوزال» في حوالي منتصف القرن الثاني للميلاد، وذلك في أعقاب ثورة باركوخا (132 ـ 135م)، حين هاجر طلاب فلسطين الذين كانوا يدرسون على الرابيين إسماعيل ويوشيا ويوناثان إلى بابل، فاستقرّوا في هوزال العراق، حيث أسّسوا مدرسة دينيّة ازدهرت في الفترة بين سنة 160 و220 للميلاد. ومن أبرز الشخصيّات التي ارتبطت بهذه المدرسة الرابي (أَسّي)، وهو الذي وضع قوانين للمدينة.

«وقد تخرَّج في هذه المدرسة عددٌ من العلماء استخدموا في وظائف إداريّة تابعة لرأس الجالوت([[565]](#endnote-557)). ولا نعلم شيئاً عن موقع المدينتين: نهر بيكود؛ وهوزال، من بابل»([[566]](#endnote-558)).

### ب ـ الدَوْر الثاني

أما الدَوْر الثاني للمدارس اليهوديّة في العراق فهو أغنى الأدوار الثلاثة، ويشتمل على كُبْرَيات المدارس الدينيّة التي أُنشئت في العراق، والتي تعاون علماؤها على وضع التلمود البابلي، وعملوا على تطبيق نصوصه على الطائفة اليهوديّة في العراق. وشهدت هذه المدارس العصور الأمورائيّة والسبورائيّة والگاؤونيّة.

وفي ما يلي نبذةٌ عن المدارس التي أُقيمت في الدَوْر الثاني، والتي كان لها كبير الأثر في تطوّر الديانة اليهوديّة إلى ما هو عليه اليوم، وهي:

### 1ـ مدرسة نهر دعة

كان موقع نهر دعة على أغلب الظنّ في جوار مدينة عانة شرقي العراق([[567]](#endnote-559)). وقد سكنها اليهود، واتّخذوها مركزاً يجمعون فيها الهدايا لهيكل أورشليم ومدارسها، حتّى أصبحت على تمادي الزمن من مدن التلمود المهمّة. وهي أوّل مدرسة للأمورائيم قامت في نهر دعة. واشتهرت مدرستها الدينيّة، ونالَتْ صيتاً بعيداً منذ القرن الثاني الميلادي. وبحَسَب رواية التلمود هناك كنيسٌ شُيِّد في بلدة نهر دعة يقع على مسيرة يومين من سورا (شمالاً)، اسمه (شفياثيب)([[568]](#endnote-560)). وعُرف من رؤسائها:

ـ الحبر صموئيل (سموئيل) الفلكي(250 أو 257م)، الذي أسَّس مدرسة فومبديثة الآتي ذكرها، وقد سعى لتوطيد دعائم الصداقة بين الفرس واليهود([[569]](#endnote-561)).

ـ والحاخام أبا أريكا، الملقَّب بالحاخام (راب).

«هذان الحاخامان عملا سويّةً لفترة من الزمن؛ وقد تخصَّص صموئيل في مجال القوانين الدنيويّة([[570]](#endnote-562))؛ في حين نبغ راب في مجال الفقه والقضاء الديني»([[571]](#endnote-563)).

«غير أن هذه المدرسة لم تعمِّر طويلاً؛ إذ تهدّمت أيام خراب هذه المدينة سنة 259م»([[572]](#endnote-564)). وهناك رأيٌ يقول بأن مدرسة نهر دعة أُعيد أنشاؤها في أواخر القرن الثالث للميلاد، فاستؤنفت الدراسات الدينيّة اليهوديّة، إلى جانب المدارس الأخرى، وتولّى رئاسة المدرسة بعد إعادتها:

ـ الراب ديمي(388م).

ـ الراب رفرام(395م).

ـ الراب أميمار(أوائل القرن الخامس الميلادي).

ـ الراب أحا(419م)([[573]](#endnote-565)).

سارت مدرسة نهر دعة إذ ذاك على نظام الجامعات، فكان نظاماً ديموقراطيّاً مؤسّساً على قوانين تفيد التلاميذ والشعب معاً. ومن أهمّ قوانينها: أن يعقد رؤساؤها اجتماعين اثنين في غضون السنة الواحدة، وذلك في شهر أيلول عند انقضاء الصيف، وفي شهر آذار لدى انتهاء الشتاء. وكان يحضرها العلماء والأساتذة والتلاميذ على اختلاف أعمارهم وتباين درجاتهم العلميّة. فيطرح التلاميذ الأسئلة على بساط المناقشة، فيشتدّ الجَدَل بين الأعضاء كافّة، ثمّ يفتون، فيوقِّع على تلك الفتاوى بعد البتّ فيها (ريش كله)، أي رئيس الاجتماع العامّ. «لقد كانت تلك الاجتماعات مداولات خصوصيّة للشريعة أو مجادلات دينيّة تفيد الشعب والدارسين»([[574]](#endnote-566)).

### 2ـ مدرسة فومبديثة

في عام 260م نشبت حربٌ بين الرومان والفرس أسفرَتْ عن تدمير نهر دعة ومدرستها الدينيّة المعروفة. ولكنْ سرعان ما قامت مدرسةٌ جديدة مماثلة في مدينة يهوديّة مجاورة، هي (فومبديثة).

«كانت فومبديثة (أي فم البداوة) على رأي البعض بالقرب من مدينة الأنبار. ذكرها ياقوت، ووصفها ـ هي والجبة ـ أنهما طسوجان من سواد الكوفة»([[575]](#endnote-567)). وقد شاد في أنحائها الحبر صموئيل الفلكي المارّ ذكره مدرستها، التي تُعَدّ من أكبر مدارس التلمود في العراق. ثمّ تقدَّمَتْ فشاركَتْ مدرسة سورا في تدبير شؤون اليهود الدينيّة. هذا، فضلاً عن أنّ مؤسّسها هو الراب يهوذا بن حزقيال(أواخر القرن الثالث للميلاد)، الذي يعتبر من الجيل الثاني للأمورائيم (280 ـ 300م)، حيث كان متضلِّعاً من الشريعة تضلّعاً عظيماً، وبذل أقصى جهده في سبيل نجاحها.

ومن الرابيين الذين رأسوا مثيبة (فومبديثة)، وساهموا في وضع التلمود البابلي خلف الراب يهوذا، المدعوّ الراب (رابه بن نحماني)(330م)، وهو الذي اشتهر ببراعته الجَدَليّة، ودُعي «محرّك الجبل». وقد بقي (رابه) اثنين وعشرين سنة على رأس مثيبة (فومبديثة)، ثمّ ولّى الرئاسة بعده الراب يوسف بن حيّة، الذي بقي في هذا المنصب سنتين ونصف السنة.

وفي القرن الرابع الميلادي ترأَّسها الحبر يوسف بن شيجا، وقد نُسبت إليه الاقتباسات الواردة في التلمود عن تراجم الأنبياء([[576]](#endnote-568)).

وتعتبر مدينة فومبديثة من كُبْرَيات المدن اليهوديّة التي ساهمت أكاديميّاتها في وضع التلمود البابلي.

وممَّنْ تقلد إدارة مدرسة فومبديثة مار رابه والگاؤون دوداي بن نحمن والگاؤون سيماح بن بتلوا، وقد ألّف معجم التلمود، وهو مفقود اليوم. والگاؤون شيرا بن حنينة(1000م)، الذي حبَّر سفراً ثميناً على طريقة السؤال والجواب، واتّخذ موضوعه سؤالاً سيَّره إليه سكّان مدينة القيروان. ويعتبر هذا المؤلّف من أنفس المصنَّفات اليهوديّة؛ لما تضمّنه من الأمور التاريخيّة منذ نشأة التقليد بين اليهود إلى أيّامه.

«ومن مديري مدرسة فومبديثة: هاي بن شيرا(1034م)، وهو آخر رؤسائها. وقد قرأ على أبيه، ولمّا ترعرع اقتصّ آثاره، وصنَّف كتباً جليلةً في شريعة التلمود، وتكلّم عن العادات والتقاليد، بدون أن يمسّ شريعة البتة. وكان متضلِّعاً في الفقه الإسلامي والطريقة الجَدَليّة، ووضع باللغة العربية معجماً سمّاه (الحاوي)»([[577]](#endnote-569)).

ومن أنبغ تلاميذ هذه المدرسة آحي صبحا، فكان من أعظم العلماء التلموديين، وقد حبَّر كتاباً نفيساً، وهو مجموعة أناشيد عن الشريعة اليهوديّة ومحاسن الأخلاق، وشاع تدريسها في المدارس، وتناقلتها أفواه العامّة؛ لما حوَتْه من المعاني الرقيقة.

ومن الربانيين الذين ترأّسوا مثيبة (فومبديثة) في عهد السبورائيم (500 ـ 590م) وعهد الگاؤونيم (590 ـ 1030م): الرابي جوزيّة، والراب شمعونا، والمار إسحاق، الذي خرج لاستقبال أمير المؤمنين الإمام عليّ بن أبي طالب عندما مرّ بمدينة فيروز شابور (656 ـ 661م)، ثمّ الگاؤون شيرا بن حنينة(1000م)، والگاؤون دوراي بن نحمن، عميد مدرسة فومبديثة في زمن ظهور القرّائين.

«واشتهرت مدرسة فومبديثة بوفودها الأربعة، الذين توجّهوا في نحو سنة 970م إلى شمالي إفريقيا وأوروبا، وهم: شمريا بن الحنان، وهوشيل أبو حنانئيل، وموسى، وابنه حنوك»([[578]](#endnote-570)).

هذه المدرسة الدينيّة، بالإضافة إلى مدرسة أخرى في (سورا)، «أصبحت على مدار حوالي ثمانية قرون المركز الرئيس في العالم اليهودي كلّه؛ لدراسة التوراة والعلوم الدينيّة»([[579]](#endnote-571)).

### 3ـ مدرسة سورا

«سورا مدينةٌ بابليّة قديمة. كانت مدرسة سورا في جوار مدينة الحلّة، وقد بُنيت على شطّ النيل، وكان يُعْرَف قديماً بـ (نهر سورا)»([[580]](#endnote-572))، وسمّاه ابن سرابيون الصراة الأكبر، وأعاد حفره الحجّاج بن يوسف الثقفي(95هـ)([[581]](#endnote-573)). ويصف ياقوت مدينة سورا بقوله: «إنها موضعٌ بالعراق من أرض بابل، وهي مدينة السريان، وقد نسبوا إليها الخمر الذي كان يعتِّقه اليهود فيها، وهي قريبةٌ من الوقف والحلّة والمزيديّة»([[582]](#endnote-574)).

«نشأت في سورا جماعاتٌ كثيرة من اليهود، وكانت في سالف عهدها مقرّ رأس الجالوت([[583]](#endnote-575))، قبل أن ينتقل المقرّ إلى بغداد، وقد أقام دعائم جامعتها سنة 219م الراب أبا أريخا(247م)»([[584]](#endnote-576))، وتحمّل أعباء إدارتها، فصار فيها أكثر من ألف تلميذ، ينفق على عدد منهم مبالغ من ثروته الخاصّة. «ساهمت مدرسة سورا مع المدارس الدينيّة اليهوديّة الأخرى في العراق في إخراج التلمود البابلي، وبقيت مدرستها مزدهرةً زهاء تسعة قرون»([[585]](#endnote-577)).

كانت مدرسة سورا أعلى مقاماً من مدرسة فومبديثة، وكان لرئيسها حقّ الأفضليّة في المرتبة الدينيّة، وفي انتخاب رئيس الجالية. وقد أنجبت عدداً عديداً من العلماء والأحبار، وكانت فتاواهم ذات منزلةٍ عظيمة عند الجاليات اليهوديّة في الشرق والغرب. ومن رؤسائها المعروفين، الذين دبَّروا شؤونها وساسوا أمورها:

ـ ناحونا، خليفة مؤسِّسها الحبر أبا أريخا.

ـ الراب آشي(427م)، ويُنْسَب إليه الفضل في البدء بجمع التلمود البابلي وتهذيبه وتنقيحه، حتّى أن المصادر اليهوديّة تعتبره خاتم أسفار التلمود البابلي.

ـ يهوداي البصير بن نحمن.

ـ «وكان آخر مدير لها الگاؤون صموئيل بن حُفني الكاهن(1013م)، الذي استقرّ في البصرة، وتوفي فيها»([[586]](#endnote-578)). ويعتبر صموئيل من أكثر الگاؤونيم إنتاجاً في مجال الفكر الديني؛ حيث وضع كثيراً من المؤلَّفات التي عالجت الكثير من الموضوعات الدينيّة، وكتب تفاسير باللغة العربيّة، منها: «البلوغ والإدراك؛ نسخ الشرع وأصول الأحكام وفروعها؛ كتاب المجاورة؛ كتاب البيع؛ تفسير سفر صموئيل. وكذلك ترجم التوراة إلى العربيّة، طُبعت أجزاء منها عام 1886م»([[587]](#endnote-579)).

### أـ قبور أولياء اليهود في سورا

في وصف الرحّالة اليهودي بنيامين التطيلي لمدينة سورا يقول: «سورا أو مثامحسية([[588]](#endnote-580)) الواردة في التلمود كانت في سالف عهدها مقرّ رأس الجالوت ورؤساء المثيبة. وفيها من قبور الصالحين قبر الگاؤون الرابي شريرا(1000م)، وولده الگاؤون الرابي هاي(1034م)، وقبر الگاؤون سعديّة(944م)([[589]](#endnote-581))، وصموئيل بن حفني الكاهن(1034م)، وصفنيّة بن كوشي بن النبيّ جدليّة([[590]](#endnote-582))، وقبور غيرهم من رؤساء الجالوت من آل الملك داوود، ورؤساء المثيبة الذين عاشوا فيها قبل خرابها»([[591]](#endnote-583))، حيث لجأ الكثير من علمائها إلى البصرة؛ لأن يهود البصرة ساهموا في دفع 300 دينار ضمن تكاليف حماية المدرسة اليهوديّة وصيانتها في مدينة سورا([[592]](#endnote-584)).

### 4ـ مدرسة مثامحسية

الظاهر أنه كانت هناك مدرسةٌ ثانية على نهر سورا في (مثامحسية)، على الجانب المقابل لسورا. فقد ورد في الأخبار أن الراب يمار(432م) كان يرأس مدرسة مثامحسية، ثمّ رأسها بعده الراب نحمان بن حونا(455م)، ثمّ رأس المدرسة الراب تويومي(468م).

وكان الگاؤون آشي على رأس مدرسة مثامحسية في عهد الگاؤونيم.

«وتشير الأخبار الى أن مدرسة سورا انتقلت بعد ذلك إلى (مثامحسية)، كما انتقل رأس الجالوت من سورا إلى (مثامحسية)؛ وذلك بسبب اضطهاد الفرس لليهود»([[593]](#endnote-585)).

### 5ـ مدرسة الماخوري

«تقع الماخوري على الجانب الغربي من نهر دجلة في العراق بالقرب من سلوقيّة. والماخوري تسمية آراميّة معناها بالعربيّة المدائن»([[594]](#endnote-586)).

وهذه البلدة سكنها اليهود المسبيّون في بابل، فأسّسوا فيها مدرسة دينيّة أيضاً، ساهمَتْ مع بقية المدارس في وضع التلمود البابلي. وقد أسَّس الراب يوسف بن حنينا هذه المدرسة في منتصف القرن الثالث للميلاد، وذلك بعد خراب مدرسة نهر دعة. وقد بلغت مدرسة ماخوري هذه ذروة ازدهارها في عهد خلف الراب يوسف وابنه رافا. «وفي الفترة الواقعة بين عامي 513 و520م اتّخذها المار زوطرة الثاني، رئيس الجالوت، مركزاً له عندما قام بثورته على حكم الملك الساساني قباذ الأوّل، وأعلن استقلاله»([[595]](#endnote-587)).

### 6ـ مدرسة شيلهي

«أُسِّسَتْ هذه المدرسة في أواخر القرن الثالث للميلاد على يد الراب (ششت)، وهو من تلامذة أبا أريخا، وصموئيل الفلكي. ويقع تأسيسها في الجيل الثاني من دَوْر الأمورائيم (280 ـ 300م). ولا نعلم شيئاً عن موقع بلدة شيلهي وتاريخها، غير أنه لا بُدَّ أنها كانت في القسم من منطقة بابل المكتظّ بالسكان اليهود من السبي البابلي»([[596]](#endnote-588)).

### ج ـ الدَوْر الثالث

وأما الدَوْر الثالث فيقع في أواخر العصر العباسي. ويبدأ بتسنُّم المقتفي لأمر الله عرش الخلافة العبّاسية (1136 ـ 1160م)، وينتهي بدخول المغول مدينة بغداد سنة 1258م. وفي خلال هذه الفترة أُنشئت مدارس بغداد، وأُعيدت فيها مكانة رأس الجالوت إلى سابق ما كانت عليه.

«إذن بتدوين التلمود البابلي، الذي هو نتاج المؤسّسات التعليميّة اليهوديّة في العراق، أصبح هذا التلمود موضوع الدراسة الرئيسي داخل الحلقات التلموديّة، وتصاعد النشاط الدينيّ التربوي الذي كان له أكبر الأثر في ذيوع صيت حلقات بابل»([[597]](#endnote-589)). وتمثَّل هذا النشاط في اجتماعات «الكالاه»([[598]](#endnote-590))، وهو ما يدلّ على أنّ هذه الاجتماعات كانت بالغة الأهمّية، يتمّ فيها حسم كلّ الأمور، وهذا يعني أنّ حلقات الكالاه تتويجٌ للدراسات التي تتمّ في كلّ المؤسّسات الدينيّة والتربويّة الأخرى، وكانت دَوْرة الكالاه تضمّ علماء الحلقة الذين كانوا يشكِّلون «بيت دين»([[599]](#endnote-591))، ويتبعها سنهدرين أصغر؛ لتلخيص أقوال الحاخامات وفتاواهم وإجاباتهم على الأسئلة التي يطرحها الحاضرون، أو على تلك الأسئلة التي تصلهم من الجماعات اليهوديّة المنتشرة في البلدان المختلفة. ومارس علماء بابل تأثيرهم على الجماعات اليهوديّة المختلفة من خلال علمائهم، الذين كانوا يأتون لحضور الاجتماعات، ويرجعون بإجابة الفقهاء على الأسئلة المرسلة منهم([[600]](#endnote-592)).

«وبذلك فقد كان لأعضاء الجماعات اليهوديّة في بابل نمطٌ تعليميّ مختلف نتيجة تكوُّن التشكيلات الإمبراطوريّة المختلفة في هذه المنطقة، حيث أرسلوا أطفالهم إلى مؤسّساتٍ تعليميّة خاصّة بهم، كما قدّمت الحلقات التلموديّة في بابل فيما بعد إسهامات في تطوير التراث الدينيّ اليهوديّ المتمثِّل في التلمود البابلي»([[601]](#endnote-593)).

### مقدّمةٌ تمهيدية لمرحلة الگاؤونيم في العراق الجديد

لقد كانت صعبةً تلك المراحل التي مرّ بها التفسير الديني اليهودي للنصّ التوراتي منذ عصر النُّسّاخ إلى آخر عصر المناطقة أو الموفقين، والذين كان يطلق عليهم «السبورائيم»([[602]](#endnote-594)). فقد وضعت تلك الأجيال المتعاقبة أُسُس التقاليد الدينية، وأرسَتْ دعائم البناء الروحي لليهوديّة، ممّا سهَّل السبيل أمام مَنْ جاؤوا بعدهم من الفقهاء والمفسِّرين.

في تلك الفترة بدأت النُّظُم اليهودية التقليدية تتبلور، متّخذةً اتجاهاتٍ تختلف إلى حدٍّ ما عن تلك التي كانت سائدةً أيام عصر الرواة ومَنْ جاؤوا بعدهم. ويتمثَّل ذلك في أمرين:

**الأوّل**: ما كان يسير عليه الآباء الأُوَل من تقاليد، وهل ظلّت وظيفة الحاخام كما هي، دون تغيير عمّا يفهم منها أيّام الرواة والشرّاح، أم أن الوضع الجديد لهؤلاء اليهود قد أخذ يفرض عليهم تطوير هذه الشخصية، وإسناد مهامٍّ جديدة إليها، وخلق شخصيّات دينية أخرى إلى جوارها، تتولّى عنها بعض المهامّ؟ وبعبارةٍ أخرى: هل أصبحت الحاخاميّة وظيفةً يتطلّع إليها كلّ يهوديٍّ؛ لما لها من ميِّزات؟

**الثاني**: التعليم والدراسة اليهودية في هذه الفترة الجديدة، وكيف كانت تسير تلك الدراسة؟ وهل كانت هناك شروطٌ يلزم توافرها في المعلِّم والتلميذ؟ وما هو نظام التعليم والهدف منه؟ وإلى أيّ مدىً فرضت ظروف العصر تطوّراً في النُّظُم التعليمية اليهوديّة؟ وما هو المحور الأساسي الذي كان يقوم عليه هذا التعليم؟ وما هي الجهود التي بذلها المثقَّفون والحكماء في نشر الثقافة والفكر الدينيّ بصفةٍ عامّة، سواء كان ذلك محلّياً أو على نطاقٍ أوسع خارج حدود المدينة الثقافيّة والعلميّة لليهود بابل، وبين يهود الشتات جميعاً في الأمصار المختلفة؟

تلك أهمّ الأسئلة التي يمكن أن تدور في ذهن أيّ باحثٍ في مجال تطوّر الفكر الديني اليهودي في بابل. «إذن اخذت الملامح الجديدة التي أخذَتْ طريقها على يد حكماء بابل في تلك الفترة، والتي عُرفَتْ بفترة الگاؤونيم»([[603]](#endnote-595))، أي العباقرة أو النوابغ، إذا أخذنا في الاعتبار آخر مدلول لهذه الكلمة، كما سيتّضح بَعْدُ([[604]](#endnote-596)).

ويُعَدّ الگاؤون امتداداً لجماعة الربّانيين أو التلموديين. وجماعة التلموديين كما هو معروفٌ مرَّتْ بستّة مراحل([[605]](#endnote-597)). والآن نحاول أن ندرس وأن نحلِّل بعض المصطلحات والمفاهيم عن الگاؤونيم.

### 1ـ مفهوم الگاؤونيم

الگاؤونيم اسمٌ في صيغة جمع المذكَّر، ومفرده گاؤون. وهو يدلّ على الرفعة والعظمة والاحترام. وبعد ذلك أخذ مدلول هذا الاسم يتحدّد تحديداً أكثر دقّةً، حيث اقتصر استخدامه على مجموعةٍ معيّنة من الحاخامين، فأصبح عبارة عن صفةٍ لرؤساء الأكاديميات في بابل، الذين جاؤوا في أعقاب عصر السبورائيم([[606]](#endnote-598)).

«وصارت الفترة التي عاش فيها رؤساء هذه الأكاديميات في مدينة بابل العريقة في التراث اليهودي تُعْرَف في التاريخ بحقبة أو فترة الگاؤونيم، والتي امتدّت من القرن السادس الميلادي حتّى القرن الحادي عشر.

إذن نشأت بعد انتهاء دَوْر الأمورائيم طبقةٌ من العلماء يُعْرَفون بـ (السبورائيم)، وهي كلمةٌ عبرية، معناها الأساتذة والشارحون، كانت تُطْلَق على طبقةٍ من العلماء اليهود استمرّ نشاطهم العلمي في بابل من سنة 500 إلى سنة 590م، وكانت أهمّ أعمالهم التعليق على التلمود، وتنظيم أبوابه وفصوله بالشكل المعروف إلى يومنا هذا. وكانت أعمال السبورائيم بابليّة بَحْتة، قام بها علماء بابل وحدهم. وأخيراً تولّى الگاؤونيم مسؤوليّة تعليم التلمود وإصدار الفتاوى الدينيّة ليهود الشرق والغرب»([[607]](#endnote-599)).

### 2ـ بداية الگاؤونيم

ويذكر المؤرِّخون اليهود أن عصر الگاؤونيم قد بدأ في مركزين هامين من مراكز الثقافة والفكر اليهودية المنتشرة في مدينة بابل العراقية في هذا الوقت، حيث كانت بداية الگاؤونية في أكاديميّة فومبديثة عام 589م، ويعدّ راب حنان أوّل گاؤون يعين في هذه الأكاديميّة. وفي مقابل أكاديميّة فومبديثة كانت أكاديميّة سورا، حيث بدأت فيها الگاؤونية عام 609م، وكان أوّل گاؤون لهذه الأكاديمّة هو (راب مار بر راب هونا)([[608]](#endnote-600)).

### رأيٌ حول الگاؤونيّة، ومناقشته

وهناك رأيٌ آخر يقول: «إنه في عام 658م أخرج الخليفة مجمع سورا العلمي من اختصاص الأجزيلاك (رأس الجالوت) القانوني، فلمّا حدث هذا اتّخذ رئيس المجمع لنفسه لقب گاؤون، وابتدأ من ذلك الحين نظام الگاؤونيّة»([[609]](#endnote-601)).

والأخذ بالرأي الأوّل في رأيي هو الأقرب إلى الصواب؛ وذلك لعدّة أسباب:

**الأوّل**: لإجماع المصادر عليه من ناحيةٍ. كما أن دوائر المعارف اليهوديّة، مثل: (أوتسر يسرائيل)([[610]](#endnote-602)) و(جودائيكا)([[611]](#endnote-603)) و...، قد أوردَتْ قائمة بأسماء الگاؤونيم الذين تولَّوْا القيادة الدينيّة في هذه الفترة.

**الثاني**: إن الخليفة الذي أشار إليه مؤلِّف قصّة الحضارة هو الخليفة علي بن أبي طالب؛ إذ إنه تولّى الخلافة عام 35هـ ـ 655م، بينما نعلم أن عليّ بن أبي طالب قد أقرّ في خلافته بيت البستاني على رئاسة اليهود، وأن الحال استمرّ على ذلك حتى عهد الأمويين([[612]](#endnote-604)).

«الگاؤونيم هم أولئك العلماء والفقهاء الذين كانت لهم الزعامة الدينية لليهود في مدينة بابل العريقة في حقبةٍ زمنية طويلة، امتدّت إلى ما يقرب من أربعمئة وخمسين عاماً، وكان لهم الفضل الأكبر في إرساء دعائم الديانة اليهودية وتطويرها، وخاصّة لطائفة الربّانيين، كما كان لهم نشاطهم البارز في جميع النواحي اللاهوتيّة والناسوتيّة، با هناك مَنْ نبغ إلى جانب ذلك في النواحي اللغويّة أيضاً».([[613]](#endnote-605))

«وتمتاز مرحلة الگاؤون في العراق بتعاون السلطتين السياسيّة والتشريعيّة أو الجامعيّة. فالحاكم الإداري كان يمثِّل المجتمع الإسرائيلي أمام الخليفة والولاة، وكان يقوم على جباية الأموال وتسليمها لبيت المال؛ أما السلطة الدينيّة فقد كانت في يد رجال الجامعتين([[614]](#endnote-606))، «وقد اهتمّ أساتذتها بالتلمود وشرحه، كما كانوا يصدرون القوانين، ويقومون بتنفيذها؛ أما السلطة القضائيّة فقد كانت مقسَّمةً بين الحاكم الإداري والگاؤون»([[615]](#endnote-607)).

### 3ـ التعليم والثقافة اليهودية في عصر الگاؤونيم في العراق

على مدار الفترة التي كانت تُعْرَف بـ الگاؤونيم، والتي امتدّت إلى حوالي 450 سنة، كانت تتدرّج في الدراسة التوراتيّة وشروحها المختلفة، ومن هنا اتّجه اليهود إلى تلقين تعاليم الكتاب المقدّس إلى أطفالهم من حداثتهم؛ حتّى يشبّوا على حبّ وطاعة هذه التعاليم. ومن هنا بدأوا يؤسّسون المدارس الأوّلية، ثم المتوسّطة والعالية، ويأخذون الأطفال إلى المدارس الأوّلية، ويبدأون معهم ابتداءً من الأبجديّة ومبادئ القراءة... وقد حرصوا دائماً على أطفالهم كي يصلوا إلى درجةٍ عالية تؤهِّلهم ليصبحوا أساتذةً أو مؤلِّفين، كغيرهم.

ولقد عرفت الحركة التعليميّة لدى اليهود في فترة الگاؤونيم مراحل ثلاثة، يمرّ بها التعليم منذ أن كان طفلاً. وإن آخر مرحلةٍ يقوم بها هي المرحلة العليا أو مرحلة الأكاديميّات، وتُعَدّ أعلى مرحلةٍ من مراحل التعليم اليهودي في ذلك الوقت، وتبدأ هذه المراحل كما يلي:

### أولاً: الحدر (الكتّاب)

وجمعها حَداريم، بمعنى: غرفة أو حجرة.

وقد استخدمت هذه الكلمة مجازاً، بمعنىً يقابل الكتاب، أو المكتب عند العرب. وهو عبارةٌ عن حجرة أو غرفة في بيت، كان يعلَّم فيها الصبيان([[616]](#endnote-608)).

وفي الكتّاب كان التلاميذ يمرّون بمراحل طبقاً لأعمارهم:

### أـ المرحلة الأولى

يتعلّم فيها الأطفال الذين تتراوح أعمارهم ما بين الثالثة والخامسة الأبجديّة العبريّة والقراءة على يد المعلِّم، ويساعده مساعدٌ يُطْلَق عليه (ريش دوخنيا)([[617]](#endnote-609))، وذلك إذا بلغ عدد التلاميذ خمساً وعشرين تلميذاً.

### ب ـ المرحلة الثانية

يدخلها الأطفال الذين تتراوح أعمارهم ما بين الخامسة والسابعة، حيث يتعلَّمون الأجزاء الأولى من أسفار موسى الخمسة، ثمّ يتعلّمون الصلوات والقراءة الصحيحة بالعبريّة.

### ج ـ المرحلة الثالثة

ينضمّ إليها الأولاد من السابعة حتّى سنّ الثالثة عشر، التي يصطلح عليها (برمتسفا)([[618]](#endnote-610))، حيث يدرسون هناك فصولاً معيَّنة من الجمارا أو الأسفار الخمسة، والقراءة في أسفار الأنبياء والمكتوبات([[619]](#endnote-611)).

### ثانياً: بيت هامدراش، المدرسة الدينيّة أو المدرسة التلموديّة

وهي المرحلة التعليميّة التي تلي مرحلة الكتّاب. فتلاميذ المدرسة التلموديّة يشترط فيهم أن يكونوا قد اجتاوزا مرحلة الحدر، وبلغوا سنّ التكليف، حَسْب الشريعة اليهوديّة. وعرفت هذه المدرسة في تاريخ الفكر اليهودي بمسمّيات مختلفة([[620]](#endnote-612))، يفهم منها جميعاً أنها كانت مدرسةً دينية لإعداد تلاميذ الحاخامين، حيث يتعلّمون فيها التلمود والمدراشيم([[621]](#endnote-613)) وفصول من الهلاخا([[622]](#endnote-614)). وتعتبر هذه المرحلة التعليميّة هي المرحلة المتوسطة في سلسلة التعليم اليهودي، حيث يتلقَّى فيها الطلاب ما يؤهِّلهم بعد ذلك للالتحاق بالأكاديميّة، وهي مرحلة التخصُّص الدقيق في مجال الديانة اليهوديّة.

### ثالثاً: هيشيفا، الأكاديميّة أو الجامعة

المرحلة الأخيرة والمهمّة في النظام التعليمي في فترة الگاؤونيم وهي مرحلة الأكاديميّات أو التعليم العالي. وهي مرحلةٌ أكثر دقّةً في نظمها. ويرجع ذلك إلى أنها لم تكن مجرّد مدرسةٍ عاديّة، وإنما كانت جامعةً شاملة لكلّ ما يتعلّق بأمور الدين اليهودي، وكلّ ما يتّصل بحياة الطائفة من تقاليد دينيّة، سواء في مدينة بابل حيث مركز الأكاديميّات أم في غيرها من بلاد الشتات، التي كانت تسير وفقاً لما كان متّبعاً في العراق وتحديداً في مدينة بابل. إذن هي أكاديميّةٌ للبحوث الدينيّة، ودارٌ للإفتاء الديني، والمسؤولة عن صحّة تطبيق الشريعة اليهوديّة. ولذلك فهي مرحلةٌ أكثر تخصُّصاً من المرحلتين السابقتين، وأكثر دقّةً في أمور الدين والروحانيّات، مع التعمُّق فيها على يد متخصِّصين من الأساتذة وكبار رجال الدين. وهي تؤهِّل مَنْ يلتحق بها وينتظم في اجتماعاتها أن يتولَّى بنفسه بعد ذلك مناصب قياديّة في المجالات الدينيّة، كأنْ يعيَّن حاخاماً لأبناء جنسه.

ومن هنا كان نظام الأكاديميّة معقَّداً؛ لكثرة ما فيه من الوظائف، حيث يُوكَل إلى كلِّ فردٍ فيها مهمّةٌ محدّدة، فلا يجوز أن يتعدّى أحدٌ على وظيفة زميله، بل لا يتعدّى على مجرّد المكان الذي يجلس فيه. ومن أهمّ نُظُم الأكاديميّة:

### أـ نظام الحاخامين

كان يشرف على الأكاديميّة سبعون حاخاماً، تحت رئاسة رئيس الأكاديميّة، والذي كان يُطْلَق عليه أيضاً رأس (المثيبة)([[623]](#endnote-615))، وهو الگاؤون.

### ب ـ طلاب الأكاديميّة

كان الأمر بالنسبة إلى طلاّب الأكاديميّة يختلف عنه بالنسبة لتلاميذ (الحدر) أو (بيت هامدراش)؛ فقد كان هؤلاء الطلاّب يتلقّون تعليماً عالياً، وينقسمون ـ حَسْب التعبير المتداول حاليّاً في جامعاتنا ـ إلى قسمين:

**القسم الأوّل**: طلاّب منتظمون. وهم يشكِّلون الأغلبيّة العظمى في الأكاديميّة. وإذا ما أُطلق لقب طلاّب الأكاديميّة فإنما يُعْنَى به هؤلاء الطلاّب، دون القسم الثاني.

**القسم الثاني**: وهم الطلاّب المنتسبون، الذين يحضرون فقط لمجرّد الاستماع للدرس، وهم طلاّبٌ لم يسبق لهم الانتظام في دراسة التوراة قبل ذلك([[624]](#endnote-616)).

### ج ـ علاقة الحاخامين بتلاميذهم، ونظم الامتحانات

لعلّ أهمّ ما كان يتمتّع به مفكِّرو العصور الوسطى، وخاصّة علماء الدين ـ اليهود والمسلمين ـ منهم، هو الاحترام والرفعة، سواء ذلك من تلاميذهم الذين يتلقّون العلم على أيديهم أم من الجماهير. حتّى أن واضعي التلمود قد أوصَوْا ضمن تعاليمهم باحترام الحاخامين، وأنزلوهم منزلةً تقارب منزلة الأنبياء.

كذلك كان الأمر في الأكاديميّة، حيث نجد تقليداً للتلاميذ يُعْرِبون به عن احترامهم لأساتذتهم من الحاخامين، منها: أن يخفِّض التلاميذ من ارتفاع التفلّين([[625]](#endnote-617)) الخاصّ بهم، فلا يجعلون ارتفاعه أكثر من إصبعٍ، ويضعون عليهم شالاً. أما الحاخامين الكبار فقد كانوا يرفعونه حوالي ثلاثة أصابع، حتّى لا يتساوى الأمر بينهم وبين التلاميذ. ولم يكن يُسْمَح للتلميذ أن يتحدَّث أمام الگاؤون حتّى يُؤْذَن له بذلك. وبالرغم من ذلك كلّه لم تكن هذه الحالة تمنع من وجود روحٍ طيِّبة من جانب الحاخامين نحو تلاميذهم.

### د ـ سَيْر الدراسة في الأكاديميّة

تلك كانت صورةً عامّة لما كانت عليه الأكاديميّات في عصر الگاؤونيم في بابل، من حيث نظامها وعلاقة أفرادها ببعضهم، وبقي أن تعرف كيف كانت تسير الدراسة داخل هذه الأكاديميّات؟

من الواضح وصف رابي ناثان البابلي، وهو المصدر الرئيس الذي ينقل عند جميع مَنْ يؤرِّخ لهذه الفترة، فهو يعطينا وصفاً دقيقاً للعصر الگاؤوني بكلّ أبعاده في كتابه (يوحاسن)، فيذكر أن فترة الدراسة في الأكاديميّة كانت عبارة عن «شهري الكلة»: «يَرحى كلّوت»، وهما: شهري آذار وأيلول، من كلّ عام. تستمر الدراسة في كلّ شهر لمدّة الثلاثة أسابيع الأولى، يوميّاً، بنظامٍ دقيق ومحدّد([[626]](#endnote-618)).

إذن كان للگاؤون سلطاتٌ واسعة لدى اليهود، مثل: تعيين المسؤول السياسي الرسمي عن الطائفة اليهوديّة أمام الخليفة، وهو (رأس الجالوت)؛ وكذلك كان يتمّ تعيين قاضي القضاة عن طريق الگاؤون فقط، و...

كانت تلك هي المراحل التي يتعلَّم فيها اليهودي في العصر الگاؤوني في العراق، وتحديداً في مدينة بابل. وهي لا تختلف كثيراً عن المراحل السابقة لهذا العصر الحديث.

### 4ـ ميِّزات مرحلة الگاؤونيم، وأهمّ أحداثها

بإمكاننا تمييز مرحلة الگاؤونيم عن المراحل الأخرى لليهود في العراق في عدّة نقاط:

1ـ أصبح التلمود البابلي مصدر النفوذ الهائل في حياة اليهود، فهو المرجع المعتَرَف به لكلّ مَنْ شاء الاطّلاع على الديانة والثقافة اليهوديتين.

2ـ »إذن مرحلة الگاؤون، أو سيطرة اليهود الشرقيين، بدأَتْ بعد أن أتمّ كَتَبةُ التلمود كتاباتهم، ولم يَعُدْ التلمود بحاجةٍ إلى زيادة فيه، وأصبحَتْ الأكاديميّة البابليّة في العراق مركز السلطة المركزيّة ليهود العالم قاطبةً؛ فهي صاحبة التفسير المأثور لأحكام التلمود، وإليها اتّجهَتْ أنظار اليهود قاطبةً؛ للرأي والمشورة في تفسير النصّ أو تأويل أحكامه، وفقاً لحاجات الحياة ومتطلّبات الأوضاع المتبدّلة»([[627]](#endnote-619)).

وممّا لا شَكَّ فيه أن ازدهار دراسة التلمود وانتشارها من العراق، وتحديداً من مدينة بابل، إلى مصر وشمال إفريقيا وأنطاكية وإسبانيا وألمانيا وفرنسا وإيطاليا لم يبلغ هذا الاتّساع والازدهار إلاّ بفضل التأثير الذي قامت به الثقافة العراقية الصاعدة لدى اليهود المنتشرين في العالم.

3ـ برع الگاؤون بالردّ وأدب الردود على الأسئلة التي كانت تَرِدُهم، وكان الگاؤون رؤساء المدارس التلموديّة في العراق يبعثون بها ردوداً لشتّى النواحي والأمكنة التي يقطنها اليهود.

4ـ في فترة الگاؤونيم، وبعد إعطاء الأمان والثقة لليهود، كلّ هذه الأمور كانت سبباً ودافعاً لهم على أن يتفرَّغوا كلِّيةً لعباداتهم وطقوسهم الدينيّة، والاهتمام بأمور شريعتهم، ممّا أثرى الفكر اليهودي بعد ذلك بأمّهات الكتب التي دُوِّنت في العراق، وعلى الخصوص مدينة بابل، والتي ما يزال اليهود يعتمدون عليها إلى اليوم.

«وفي هذه الفترة ـ فترة الگاؤون ـ حدث الانشقاق في العراق، وتحديداً في بغداد، بين اليهود القرّائين والحركة التلموديّة، وبلغَتْ ذروة القرّائين خلال القرن الحادي عشر، حتّى أن الگاؤون سعديا الفيّومي(942م/331هـ)، صاحب كتاب الأمانات والاعتقادات، الذي ألَّفه في بغداد سنة 321 ـ 322هـ/933م باللغة العربيّة، ونقله «يهودا بن تبّون»([[628]](#endnote-620)) إلى العبرانيّة، وسمّاه «سفر أمونوت وديعوت»([[629]](#endnote-621))([[630]](#endnote-622))، هبَّ للدفاع عن اليهوديّة التلموديّة ضدّ هجمات القرّائين على التلمود، وكذلك ضدّ الأبيقوريين الملحدين الكافرين، بحَسَب وصفه([[631]](#endnote-623)).

الهوامش

# نظريّة الفداء الحسيني

# نقدٌ وتحليل من خلال القرآن والسنّة

د. الشيخ عصري الباني([[632]](#footnote-9)\*)

### مقدّمة

هناك فكرةٌ يستأنس بها بعض الناس، ويقوم بطرحها مجموعاتٌ، نذكر منهم:

ـ بعض خطباء المنبر.

ـ بعض الشعراء، وخصوصاً في الشعر الشعبي.

ـ بعض المتنسِّكين على جهلٍ في الوَسَط الشيعي.

فقد حوَّلتْ فهمها للنهضة الحسينية في هذا الاتّجاه: أن جعلت الحسين× قد قُتل لأجل مغفرة ذنوبنا؛ ولأجل أن ندخل الجنان في آخرتنا. وهذا المنطق منطق المسيحية، كما سيأتي في تضاعيف هذا البحث. وهو بلا إشكالٍ فهمٌ منحرف، وفكرةٌ خاطئة بشكلٍ كامل. فشفاعة الحسين× لا حدود لها، وإحياء أمر الحسين× له أجرُه وثوابُه، وهذا شيءٌ يستند إلى منطق القران الكريم والسنّة الشريفة، وله تفاصيله وأسسه وجذوره، ولكنه لا يرتبط بفكرة الفداء المسيحيّ، لا من قريبٍ ولا من بعيد.

### أساس نشوء فكرة الفداء المسيحي

فكرة الفداء المسيحي هي فكرةٌ في الدين المسيحي نفسه، برنامج اشترك في إيجاده مجموعة عوامل:

ـ أباطرة الروم.

ـ رجال الدين المسيحيّين ـ الذين تلتقي منافعهم مع منافع الأباطرة ـ.

ـ حالة الصَّنَمية والجهل والأمِّية المتفشِّية في عامّة المسيحيّين.

فنشأتْ هذه الفكرةـ وصارتْ ديناً.

### مؤلَّفات نظَّرَتْ لمفهوم (الفداء الحسيني)

من بين المؤلَّفات التي أُرْشِف لها في المكتبة الحسينية لتنظِّر لهذه الفكرة هو ما كتبه الكاتب المسيحي السوري أنطوان بارا([[633]](#endnote-624)) في كتاب (الحسين في الفكر المسيحي)، هادفاً من ذلك إعطاء رؤيةٍ متكاملة عن الثورة الحسينية. وقد بذل جهداً كبيراً، وحاول أن يَجِد وجه تشابهٍ فيما بين الحسين والمسيح، ولكنّه لم يستطِعْ أن يَجِد هذه النقطة في النهضة الحسينية؛ فهو قد تحدَّث عن المسيح بثقافته المسيحيّة الواسعة، وتحدَّث عن الامام الحسين× أيضاً باطِّلاعٍ دقيق.

وسيكون تناولنا لهذا الموضوع من خلال الامور التالية:

### الأوّل: تعريف مفهوم الفداء المسيحيّ

سنتكلَّم عن: فكرة الفداء عموماً، وفداء البشرية بصفةٍ خاصّة، ثمّ نوضِّح عمل الفداء، وما يشتمل عليه من بركاتٍ، من وجهة نظر المسيحية.

**ـ فكرة الفداء:** لكي نعطي فكرة مبسّطة عن الفداء من وجهة نظرٍ مسيحية يلزمنا أن نتكلَّم عن: مفهوم الفداء، ثمّ نعطي أمثلةً عن الفداء من الكتاب المقدّس.

**1ـ مفهوم الفداء:** الفداء هو التخليص من الموت ببَدَلٍ (شخص بديل)، أي أن يتحمَّل الشخص الذي سيقوم بعملية الفداء الحكم المحكوم به على الشخص المفدى.

أو بمعنى أبسط: الفداء هو أن يموت الفادي بَدَلاً عن المفدى.

**2ـ أمثلةٌ للفداء:** لقد جاءت فكرة الفداء هذه بطرق شتّى في الكتاب المقدّس، وسنقتصر على ذكر ما يأتي:

**أـ فداء إسحاق:** لقد أمر الربّ إبراهيم قائلاً: «خُذْ ابنك وحيدك الذي تحبّه إسحاق، واذهب إلى أرض المريا (اسم جبل)، وأصعده هناك محرقة». فذهب إبراهيم كما أمره الربّ، وعندما وصل إلى المكان المعين يقول الكتاب: إنه «ربط إسحاق ابنه، ووضعه على المذبح فوق الحطب. ومدّ إبراهيم يده، وأخذ السكين؛ ليذبح ابنه. فناداه ملاك الربّ من السماء، وقال: «إبراهيم إبراهيم، لا تمدّ يدك إلى الغلام، ولا تفعل به شيئاً؛ لأني علمت أنك خائف الله، ولا تمسك ابنك وحيدك عنّي. فرفع إبراهيم عينيه ونظر، وإذا كبشٌ وراءه، ممسكاً في الغاب بقرنَيْه. فذهب إبراهيم وأخذ الكبش، وأصعده محرقة عوضاً عن ابنه»([[634]](#endnote-625)). وفي نظرهم لا يمكن أن الله ينقض كلامه ويبدِّله، ومن أجل ذلك فقد أوجد كبشاً ليذبح عوضاً عن إسحاق، وهذا هو ما يسمّى بالفداء. فالكبش تحمَّل الحكم (وهو الذبح) عوضاً عن إسحاق.

**ب ـ فداء كلّ بكر إنسان:** يذكر الكتاب المقدّس أنه عندما كان بنو إسرائيل في أرض مصر، وقد أذلّهم فرعون، أرسل الربّ موسى النبيّ؛ لينقذهم من يده ويخرجهم من أرض مصر. ولكنّ فرعون عارض بشدّةٍ، ولم يطلقهم بسهولةٍ، فضربه الربّ هو وشعبه بالضَّرَبات العَشْر. وكانت الضربة الأخيرة هي قتل كلّ بكرٍ في أرض مصر من بكر الإنسان إلى بكر البهائم. وبالرغم من وجود بني إسرائيل في أرض مصر في ذلك الوقت إلاّ أنه لم يصب أبكارهم شيئاً من هذه الضربات. لماذا؟ لأن الله قد جعل لهم شريعةً في تلك الأيام، وهي أن يذبح كلّ بيتٍ حَمَلاً، ويقدِّمونه ذبيحة للربّ عوضاً عن كلّ بكرٍ؛ ليكون فديةً عنه. هذا ما أمر به الربّ، قائلاً: «كلّ بكر إنسان من أولادك تفديه»([[635]](#endnote-626)). فإن بكر كلّ إنسان كان لا بُدَّ أن يُقْتَل أسوة بأبناء المصريين؛ لأن أمر الربّ كان للملاك بأن يقتل كلّ بكرٍ في أرض مصر([[636]](#endnote-627))، فكان لا بُدَّ أن يقتل أيضاً أبكار الإسرائيليين؛ لأنهم كانوا في أرض مصر. ولكنّ الربّ ينقذهم من هذه الضربة، فلا يقتل أبكارهم. ولكي يوفِّق بين أمره الأول بموت الأبكار وعفوه الثاني أن لا يموت أبكار الإسرائيليين لهذا شرع لهم شريعة الفداء، قائلاً: «كلّ بكر إنسان من أولادك تفديه»([[637]](#endnote-628)).

**ج ـ ذبائح الفداء للتكفير:** يتّضح موضوع الفداء تماماً فى العهد القديم، حيث كان الإنسان الذي يرتكب خطيّةً يقدّم فديةً عن نفسه؛ ليخلِّص نفسه من عقاب الله الذي يستحقّه. فقد جاء في الشريعة أنه «إن أخطأ أحدٌ وعمل واحدةً من جميع مناهي الربّ التي لا ينبغي عملها، كان مذنباً وحمل ذنبه، فيأتي بكبشٍ صحيح من الغَنَم فيكفِّر عنه...، فيصفح عنه»([[638]](#endnote-629)).

وجاء أيضاً في الشريعة أنه «إنْ سها كلّ جماعة إسرائيل، وعملوا واحدة من جميع مناهي الربّ التي لا ينبغي عملها، وأثموا، ثمّ عرفت الخطيّة التي أخطأوا بها، يقرب المجمع ثوراً ابن بقر ذبيحة خطية، ويكفّر عنهم، فيصفح عنهم»([[639]](#endnote-630)). ونلاحظ أنه بحَسَب عدل الله ـ كما يعتقدون ـ لا بُدَّ لمَنْ يخطئ أن يموت([[640]](#endnote-631))، ولكنْ من أجل رحمته لا بُدَّ أن يصفح عنه. وللتوفيق بين عدل الله ورحمته وُضعت هذه الشريعة، شريعة الفداء، فيقدّم الفرد كبشاً، وتقدّم الجماعة ثوراً؛ للتكفير؛ ليصفح عنهم. ومن هذا يتّضح أن فكرة الفداء التي شرّعوها هي للتوفيق بين عدل الله ورحمته.

**ثانياً: فداء البشرية:** إن فكرة الفداء هذه التي وضحت آنفاً لم تكن إلاّ تمهيداً ورمزاً للفداء الحقيقي الذي دبّره الله بنظرهم لخلاص البشرية كلّها من حكم الموت. فالكباش والثيران لا تكفي لفداء الإنسان، فعدالة الله بنظرهم لا ترضى بفداء الحيوان للإنسان. وإنْ كانت قد سمحَتْ بذلك في العهد القديم، فما كان ذلك إلا صورةً ورمزاً للفداء الحقيقي. فالفداء الحقيقي يرتكز حول قول بولس الرسول: «إن كان واحدٌ قد مات لأجل الجميع فالجميع إذن ماتوا»([[641]](#endnote-632)). فلا بُدَّ من موت (واحدٍ) فدية عن الجميع. ولكـنْ أيّ (واحدٍ) هذا يا ترى الذي يقدر أن يفدي البشرية كلّها؟ الواقع أنه ليس هو مجرّد (واحد) عادي، وإنَّما لا بُدَّ أن تكتمل في هذا الواحد الذي سيفدي البشرية شروط معينة، نبحثها في ما يلي: ـ

**1ـ شروط الفادي:** في نظرهم يجب أن تتوفّر في الفادي؛ باعتبار أنه سيفدي البشرية كلّها، شروط معينة؛ إذ لا بُدَّ أن يكون الفادي:

**أـ الفادي غير محدود:** هذا هو أوّل شرطٍ يجب أن يتوفّر في الفادي؛ لما يأتي. إن الخطية تُقدَّر قيمتها وفقاً لقيمة الشخص الـمُخطأ فى حقِّه، وعقوبتها أيضاً تقاس طبقاً لمركزه، والتكفير عنها يتناسب مع قيمته. فمثلاً: إذا أخطأتُ في حقّ زميلٍ لي تكون خطيتي محدودةً، ولا تحتاج لأكثر من اعتذارٍ؛ أما إذا أخطأتُ فى حقّ (صاحب السلطة) فإني أستحقّ عقوبةً شديدة، ولا يكفي لها مجرّد الاعتذار. وهكذا إذا أخطأتُ في حقّ الله فإن خطيئتي تعتبر غير محدودة؛ لأن الله غير محدود، وأستحقّ عقاباً غير محدود، ولهذا فإن فدائي يحتاج إلى كفّارةٍ غير محدودة. لذلك فإن الفادي الذي يكفِّر عن خطيّتي يجب أن يكون غير محدود.

**ب ـ الفادي إنسانٌ:** إذ لا بُدَّ بنظرهم أن يكون الفادي من جنس المفدى، ومساوياً له في القيمة. فلا يصلح إذن أن يفدي الحيوان الإنسان؛ لأنه ليس من جنسه، ولا من قيمته. لهذا يجب أن يكون الفادي إنساناً ليفدي الناس.

**ج ـ الفادي طاهرٌ:** وهذا من وجهة نظرهم لأنه إنْ كان هو نفسه خاطئاً فإنه لا يستطيع أن يفدي غيره، وإنما يموت بخطيّة نفسه فقط. والحيوان لا تتوفَّر فيه هذه الشروط؛ فالحيوان مخلوقٌ محدود، وهو ليس إنساناً. والملاك مخلوقٌ محدود، وهو أيضاً ليس إنساناً، والنبيّ بنظرهم مخلوقٌ محدود، وهو أيضاً ليس طاهراً؛ إذ إنه من نسل آدم، الذين تلوَّثَتْ دماؤهم بجراثيم الخطيّة.

**2ـ الفادي الوحيد:** رأينا في النقطة السابقة الشروط التي وضعوها، والتي يجب بنظرهم أن تتوفَّر في الشخص الذي يفدي البشرية. ورأينا أيضاً أنه لا يصلح لفداء البشرية حيوانٌ ولا ملاكٌ ولا نبيٌّ. ويعتقدون بأن مشكلة الفداء هذه قد أوجد الله لها حلاًّ وحيداً فريداً بحكمته الفائقة، وهذا الحلّ هو شخص يسوع المسيح الفادي.

ولنبحث الآن كيف اكتملت شروط الفادي في شخص المسيح؟ من خلال النقاط التالية:

**أـ الله وحده غير محدود:** لا يوجد في نظرهم كائنٌ غير محدود سوى الله وحده، لهذا فلا يوجد سوى حلٍّ واحد للمشكلة، وهو أن يتنازل الله ويفدي الإنسان. ولهذا دبَّر الله أن يحلّ روحه غير المحدود في جسد المسيح البشري المحدود؛ ليكسبه صفة اللا محدودية المطلوبة في الفادي. وهذا ما وضَّحه الكتاب المقدّس بقوله: «عظيمٌ هو سرّ التقوى، الله ظهر في الجسد»([[642]](#endnote-633)).

**ب ـ المسيح إنسانٌ:** فالله بنظرهم أخذ من مريم العذراء جَسَداً، وحلّ فيه بروحه، لذلك فالمسيح من جهة الجَسَد هو إنسانٌ كامل، فقد قال عنه بولس الرسول أنه «أخلى نفسه، آخذاً صورة عبدٍ، صائراً في شبه الناس. وإذ وجد في الهيئة كإنسان وضع نفسه، وأطاع حتّى الموت، موت الصليب»([[643]](#endnote-634)).

**ج ـ المسيح طاهرٌ**: وهذا الشرط بنظرهم أيضاً قد اكتمل في المسيح، فبطرس الرسول يقول عنه: «لم يفعل خطيّةً، ولا وُجد في فمه مَكْرٌ»([[644]](#endnote-635)).

من هذا نرى أن يسوع المسيح في نظر المسيحيين هو الفادي الذي اكتملت فيه الشروط المطلوبة؛ فهو من جهة طبيعته الإلهية غير محدود، ومن جهة طبيعته البشرية هو إنسانٌ؛ ومن جهة الطهارة هو لم يعرف خطيّةً قطّ. لذلك قدَّم نفسه ذبيحةً على الصليب؛ ليكفِّر عن خطايا البشرية، ويموت فداءً عن الناس جميعاً. ولهذا يقول الكتاب المقدَّس: «متبررين مجّاناً بنعمته بالفداء الذي بيسوع المسيح. الذي قدّمه الله كفّارة بالإيمان بدمه لإظهار برّه؛ من أجل الصفح عن الخطايا السالفة»([[645]](#endnote-636)). فهذا هو يسوع المسيح الذي به صار لهم ـ كما يزعمون ـ الفداء بدمه؛ لغفران خطاياهم.

**ثالثاً: عمل الفداء:** إن تحليل عمل الفداء نفسه، والبركات التي سيحصلون عليها بادّعائهم، أمرٌ يطول شرحه. ولكنْ نكتفي ببعض تلك الآثار في ما يلي:

**1ـ الرحمة:** فالفداء ـ بنظرهم ـ هو عملُ رحمةٍ من الله؛ إذ يقول الكتاب المقدّس: «لا بأعمال في برٍّ عملناها نحن، بل بمقتضى رحمته خلصنا»([[646]](#endnote-637)). إذن ليس لأحدٍ أيّ فضلٍ في هذا الفداء، وإنما هو صادرٌ من قلب الله المحبّ والمفعم بالرحمة. وعليه لا بُدَّ لهم أن يشكروا الربّ بزعمهم على رحمته الجزيلة.

**2ـ الشفاعة:** معنى الشفاعة ـ كما يزعمون ـ هو أن يتوسّط المسيح بين الله والناس؛ ليمنع عقابه عنهم؛ لأنه مات بَدَلاً منهم. لهذا يقول الكتاب المقدّس: «لنا شفيع عند الآب يسوع المسيح البارّ، وهو كفّارةٌ لخطايانا، ليس لخطايانا فقط، بل لخطايا كلّ العالم أيضاً»([[647]](#endnote-638)).

فهو الشفيع (أي المحامي) الوحيد، الذي لا يستطيع غيره أن يخلِّص. فالكتاب المقدّس عندهم يقول: «ليس بأحدٍ غيره الخلاص؛ لأنه ليس اسمٌ آخر تحت السماء قد أُعطي بين الناس به ينبغي أن نخلص»([[648]](#endnote-639)).

**3ـ الموت عوض البشرية:** يقول بولس الرسول: « إنْ كان واحدٌ مات عن الجميع فالجميع إذن ماتوا»([[649]](#endnote-640)). فموت المسيح عن البشرية اعتبروه في عدالة الله أنه موتٌ للبشرية كلّها؛ لأن المسيح أسلم نفسه لأجلهم، كما يقول الكتاب المقدّس عن المسيح: «إنه أحبنا أيضاً، وأسلم نفسه لأجلنا، قرباناً وذبيحة لله رائحة طيبة»([[650]](#endnote-641)). ولهذا يقولون في صلاة القداس الإلهي: «هذا الذي أحبّ خاصّته الذين في العلم، وأسلم ذاته فداءً عنّا إلى الموت الذي تملك علينا»([[651]](#endnote-642)).

**4ـ إحياء البشرية:** فالمسيح ـ بنظرهم ـ لم يُصْلَب عن البشرية فحَسْب، وإنما قام من الأموات ليقيم البشرية معه من موت خطاياها؛ لتسلك في حياة جديدة مقدّسة. فقد قال الكتاب: «ونحن أمواتٌ بالخطايا (أي تحت حكم الموت كعقوبةٍ للخطيّة)، أحيانا مع المسيح (أي رفع عنهم حكم الموت وأعطاهم حياةً من جديد مع المسيح)، وأقامنا معه (أي بقيامة المسيح من الموت أقامهم أيضاً من موت الخطية)»([[652]](#endnote-643)).

**5ـ تمجيد البشرية:** يقول الكتاب المقدّس ـ كما يزعمون ـ: «أجرة الخطيّة هي موتٌ. أما هبة الله فهي حياةٌ أبدية بالمسيح يسوع ربّنا»([[653]](#endnote-644)). وهكذا يرَوْن أن الله قد وهبهم الحياة الأبدية؛ لأن المسيح يسوع قد مات عنهم.

فهذا الفداء المسيحيّ الذي يعتقدون به، ويتمسَّكون، وبه تُرتَّب عليهم أمورٌ في صالحهم ـ بزعمهم ـ:

**أوّلاً**: تُغْفَر خطاياهم.

**ثانياً**: يكونون أبناءً لله: فالمسيحيون الذين يعتقدون بالفادي، ويعتقدون بالفداء، سيكونون أبناء الله بالتبنّي، لا كما هو حال يسوع، الذي هو ابن الله الحقيقي في عقيدتهم.

وستتحسَّن علاقتهم مع الله، وحينئذٍ فإنّ روح القُدُس ستسكن في أرواحهم؛ فإنّ يسوع المسيح حينما غادر هذه الدنيا وارتفع منها ترك لهم بوّابةً منها يأتينا روح القدس، يتواصل معهم، وحينئذٍ فإنّهم قد طهروا، وهذه الطهارة ستقودهم إلى الحياة السعيدة الهانئة بعد الموت.

هذه هي عقيدةُ الفداء المسيحيّ بشكلٍ مُوجَز ومختَصَر.

### الثاني: نقد الفكرة من خلال القرآن الكريم

عند تتبُّع الآيات التي تحدَّثت عن الفِدْية في القرآن الكريم وجدنا أنها جميعاً تردّ هذه الفكرة وترفضها:

**الآية الأولى**: قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الأرْضِ ذَهَباً وَلَوِ افْتَدَى بِهِ أُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ**﴾ (آل عمران: 91).

فحبوط العمل هو إيقاعه على خلاف الوجه المأمور به، فاذا أوقعه كذلك لم يستحقّ عليه الثواب، فجاز لذلك أن يُقال: أحبط عمله. ومتى أوقعه على الوجه المنهيّ عنه استحقّ مع ذلك العقاب. وليس المراد بذلك بطلان ما يستحقّ عليه من الحمد والثناء، ولا بطلان الثواب بما يستحقّ من العقاب؛ لأن الثواب إذا ثبت فلا يزول على وجهٍ بما يستحقّ صاحبه من العقاب؛ لانه لا تنافي بين المستحقّين، ولا تضادّ.

وأما حبوطها في الدنيا فلأنهم لم ينالوا بها مدحاً ولا ثناءً. وإنما تبطل الطاعة حتّى تصير بمنزلة ما لم تفعل إذا وقعت على خلاف الوجه المأمور به.

وقوله: ﴿**وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ**﴾ يدلّ على أنه تعالى لا ينصر كافراً؛ لأنه لو نصره لكان أعظم ناصر، والله تعالى نفى على وجه العموم أن يكون لهم ناصرٌ، ولأن مفهوم الكلام أنه لاينفعهم نصرٌ لكفرهم([[654]](#endnote-645)).

فالآية المتقدّمة تنفي وجود قانونٍ من الفداء والافتداء بأيّ نحوٍ من الأنحاء يوم القيامة.

**الآية الثانية**: قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ لِيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ (المائدة: 36).

فالآية تشير إلى مصير الكافرين، وتؤكِّد أنّهم مهما بذلوا ـ حتّى لو كان كلّ ما في الأرض أو ضِعْفه ـ في سبيل إنقاذ أنفسهم من عذاب يوم القيامة فلن يقبل منهم ذلك، وأنّهم سينالون العذاب الشديد([[655]](#endnote-646)).

فلا يوجد قانونٌ للافتداء وللفِدْية للجميع، لا للكافرين ولا لغيرهم.

**الآية الثالثة**: قوله تعالى: ﴿**لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَى وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ لاَفْتَدَوْا بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ**﴾ (الرعد: 18).

فالمهاد الفراش الذي يوطأ لصاحبه، والمكان الممهَّد الموطَّأ، وسُمِّيت جهنّم مهاداً لأنها مُهِّدت لاستقرارهم فيها؛ لكفرهم وأعمالهم السيّئة... فقد بين الله سبحانه فيها آثار الاعتقاد الحقّ والإيمان به والاستجابة لدعوته؛ وآثار الاعتقاد الباطل والكفر به وعدم استجابة دعوته. ويشهد بذلك سياق الآيات؛ فإن الحديث فيها يدور حول عاقبة الإيمان والكفر، وأن العاقبة المحمودة التي للإيمان لا يقوم مقامها شيءٌ، ولو كان ضِعْف ما في الدنيا من نعمةٍ([[656]](#endnote-647)).

فلا يوجد قانونٌ للافتداء وللفِدية للجميع، لا للكافرين ولا لغيرهم.

**الآية الرابعة**: قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِي الأَرْضِ لاَفْتَدَتْ بِهِ وَأَسَرُّواْ النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُاْ الْعَذَابَ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ**﴾ (يونس: 54).

(**ولَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ ما فِي الأَرْضِ لافْتَدَتْ بِهِ**) من هَوْل العذاب وشدّته، ولا ينفعها الفداء شيئاً. والغرض من هذا الفرض التأكيد على أنه لا يُجدي في ذاك اليوم شيء إلاّ الإيمان والعمل الصالح...

(**وأَسَرُّوا النَّدامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذابَ**)، ولكنْ حيث لا ينفع الندم، أسرُّوه أم أعلنوه، وذُكر هنا لمناسبة تحذير الرسول للمكذِّبين، وأُعيد هنا لمناسبة عدم الجدوى من الفداء لو أمكن([[657]](#endnote-648)).

**الآية الخامسة**: قوله تعالى: ﴿**لِلَّذِينَ اسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَى وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُواْ لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ لاَفْتَدَوْا بِهِ أُوْلَئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ**﴾ (الرعد: 18).

أخبر الله تعالى في هذه الآية أن الذين يجيبون دعاء الله إلى طريق التوحيد والعمل بشريعته وتصديق نبيّه ويطلبون مرضاته في فعل ما دعاهم إليه لهم الحُسْنى، وهي المنفعة العظمى في الحُسْن... وإن الذين لم يجيبوا دعاءه ولم يقرّوا بنبيِّه ولم يعملوا بما دعاهم إليه **(لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً)** ملكاً لهم، ويضيفوا إليه مثله في الكثرة، لافتدَوْا بجميع ذلك أنفسهم من عذاب النار، وطلبوا به الخلاص منه، لو قُبل ذلك منهم. والافتداء جعل أحد الشيئين بَدَلاً من الآخر على وجه الاتّقاء به، فهؤلاء لا يقيهم من عذاب الله شيءٌ ـ نعوذ بالله منه ـ، ثم أخبر تعالى أن لهؤلاء سوء الحساب([[658]](#endnote-649)).

فالآية تنفي وجود قانونٍ للفداء أو الافتداء يوم القيامة.

**الآية السادسة**: قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ لافْتَدَوْا بِهِ مِنْ سُوءِ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ**﴾ (الزمر: 47).

فلو وجد المشركون فِدْيةً منه بالغةً ما بلغت لافتدَوْا بها. وَ(**مَا فِي الأَرْضِ**) يشمل كلّ عزيزٍ عليهم من أهليهم وأموالهم، بل وأنفسهم، فهو أهون من سوء العذاب يوم القيامة. والمعنى: لو أن ذلك ملكٌ لهم يوم القيامة لافتدَوْا به يومئذٍ. ووجه التهويل في ذلك هو ما يستلزمه مُلْك هذه الأشياء من الشحّ بها في متعارف النفوس، فالكلام تمثيلٌ لحالهم في شدّة الدرك والشقاء بحال مَنْ لو كان له ما ذكر لبذله فديةً من ذلك العذاب... وتضمن حرف الشرط أن كون ما في الأرض لهم منتفٍ، فأفاد أن لا فِداء لهم من سوء العذاب، وهو تأييسٌ لهم. و(**مِن**) في قوله: (**مِنْ سُوء العَذَابِ**) بمعنى لام التعليل، أي لافتدوا به لأجل العذاب السيِّىء الذي شاهدوه. ويجوز أن تكون للبَدَل، أي بَدَلاً عن (**سُوءِ العَذَابِ**). وعطف على هذا التأييس تهويلٌ آخر في عظم ما ينالهم من العذاب، وهو ما في الموصول من قوله: (**مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ**) من الإيهام الذي تذهب فيه نفس السامع إلى كلّ تصويرٍ من الشدّة([[659]](#endnote-650)).

فلا يوجد برنامجٌ للافتداء في يوم القيامة مطلقاً.

**الآية السابعة**: قوله تعالى: ﴿**فَالْيَوْمَ لا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلاكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ**﴾ (الحديد: 15).

(**فَالْيَوْمَ لاَ يُؤْخَذُ مِنكُمْ**) أيّها المنافقون (**فِدْيَةٌ**)، وهي ما يبذل من أجل افتداء النفس من العذاب. (**وَلاَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا**) أي: ولا يؤخذ ـ أيضاً ـ من الذين كفروا ظاهراً وباطناً فداءٌ. (**مَأْوَاكُمُ**) جميعاً (**النار**)، أي: المكان الذي تستقرّون فيه هو النار. (**هِيَ مَوْلاَكُمْ**)، أي: هذه النار هي أَوْلى بكم من غيرها. والأصل هي مكانكم الذي يُقال فيه: أَوْلى بكم... وعطف ـ سبحانه ـ الذين كفروا على المنافقين في عدم قبول الفدية؛ لاتحادهم في التكذيب بيوم الدين، وفي الاستهزاء بالحقّ الذي جاءهم من عند الله تعالى. والمخصوص بالذمّ في قوله تعالى: (**وَبِئْسَ المَصِيرُ**) محذوفٌ، والتقدير: وبئس المصيرُ جهنّم، التي هي المكان الذي تصيرون إليه([[660]](#endnote-651)).

فليس هناك من فديةٍ ولا افتداء.

**الآية الثامنة**: قوله تعالى: ﴿**يُبَصَّرُونَهُمْ يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ \* وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ \* وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْويهِ \* وَمَن فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ يُنجِيهِ \* كَلاَّ إِنَّهَا لَظَى \* نَزَّاعَةً لِّلشَّوَى**﴾ (المعارج: 11 ـ 16).

لما وصف الله تعالى القيامة وأهوالها، وأخبر أن الحميم لا يسأل حميماً؛ لشغله بنفسه، قال: (**يُبَصَّرُونَهُمْ**)، أي يعرف الكفّار بعضهم بعضاً، ثمّ يفرّ بعضهم عن بعضٍ... فيتمنّى العاصي... (**لَوْ يَفْتَدِي**)، فالافتداء افتداء الضَّرَر عن الشيء يبدل منه، فهؤلاء تمنوا سلامتهم من العذاب النازل بهم بإسلام كلّ كريم عليهم... (**بِبَنِيهِ**) يعني بأولاده الذكور، (**وَصَاحِبَتِهِ**) يعني زوجته، (**وَأَخِيهِ**) يعني ابن أبيه وأمّه، (**وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْويهِ**) فالفصيلة هي المنقطعة عن جملة القبيلة برجوعها إلى أبوّةٍ خاصّة، وهي الجماعة التي ترجع إلى أبوّةٍ خاصّة عن أبوّة عامّة، (**وَمَن فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ يُنجِيهِ**) أي يتمنّى هذا الكافر أن يتخلَّص من عذاب الله بأن يفتدى بهؤلاء كلّهم، فقال الله تعالى: (**كَلاَّ**)، أي ليس ينجيه من عقاب الله شيءٌ... (**إِنَّهَا لَظَى**)، فلَظَى اسمٌ من أسماء جهنّم مأخوذ من التوقُّد... (**نَزَّاعَةً**)... ومعنى نزّاعة كثيرة النَّزْع، وهو اقتلاع عن شدّةٍ... (لِلشَّوَى) جلدة الرأس... والشَّوى الكوارع والأطراف، والشَّوى ما عدا المقتل من كلّ حيوانٍ([[661]](#endnote-652)).

فلا يوجد افتداءٌ، لا بأموال، ولا بعقارات، ولا بأشخاص، ولا بأيّ شيءٍ. جميع أنواع الفداء والافتداء لا وجود لها يوم القيامة. وقد نَفَتْ هذا المعنى جملةً وتفصيلاً، فلا وجود لهذا المعنى في يوم القيامة.

**الآية التاسعة**: قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلاَ يُسْرِفْ في الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً**﴾ (الإسراء: 33).

عن جابر، عن أبي جعفر× قال: نزلت هذه الآية في الحسين×: ﴿**وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلاَ يُسْرِفْ في الْقَتْلِ**﴾ قاتل الحسين، ﴿**إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً**﴾ قال: الحسين×([[662]](#endnote-653)).

فالآية في الأفق الحقيقي في مرحلة التأويل تتحدَّث عن الحسين×، ولذا فإنّ الـ (لا) في قوله تعالى: (**فَلاَ يُسْرِفْ**) هي لا النافية، فاذا كان قتل الحسين× فداءً للشيعة؛ لتغفر ذنوبهم، فلماذا هذا الأمر إذن؟!

وإذا كان قتل الحسين فداءً للشيعة فليس هناك من ثأرٍ، وليس هناك من حقٍّ ثابت لوليّه، وليس هناك من معنىً لهذا الشعار: (يا لثارات الحسين)، الذي تنادي به الملائكة عند قبر الحسين×، وهو ما جاء عن الريّان بن شبيب قال: دخلتُ على الرضا× في أوّل يوم من المحرَّم، فقال: «...ولقد نزل إلى الأرض من الملائكة أربعة آلاف لنصره، فلم يُؤْذَنْ لهم، فهم عند قبره شعثٌ غبرٌ إلى أن يقوم القائم×، فيكونون من أنصاره، وشعارهم: يا لثارات الحسين×...»([[663]](#endnote-654))، فهو فدى نفسه وانتهى الأمر.

ولذا نقول: لا معنى للفداء الحسيني، إنّه فكرٌ شيطاني.

**الآية العاشرة**: قوله تعالى: ﴿**وإذَا المَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ \* بِأيّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ**﴾ (التكوير: 8 ـ 9).

عن أبي عبدالله×، في قول الله (عزَّ وجلَّ): ﴿**وإذَا المَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ \* بِأيّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ**﴾، قال: نَزَلَتْ في الحسين بن عليٍّ’([[664]](#endnote-655)).

فهذه المودّة عنوانها الأوّل فاطمة÷، وعنوانها المتجلِّي من فاطمة الحسن والحسين’. ولكنّ النهضة المركزية الأعظم لمحمد| هي نهضة الإمام الحسين×، ولذلك قال|: «حسين منّي وأنا من حسين»([[665]](#endnote-656)).

فالسؤال للموؤودة هنا هو لفظاً للحسين، ولكنه معنىً لنا ولكلّ هذا الوجود: ﴿**وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُولُونَ**﴾ (الصافّات: 24) عن ولاية عليّ بن أبي طالب×، حكاه أبو هارون العبدي، عن أبي سعيد الخِدْري([[666]](#endnote-657)).

### الثالث: نقد الفكرة من خلال السنّة الشريفة

ويشمل ذلك أحاديثهم وأدعيتهم وزياراتهم^، ونشير إلى نماذج منها:

**النصّ الأوّل:** خرج إلى القاسم بن العلاء الهمداني وكيل أبي محمد×: (إن مولانا الحسين× وُلد يوم الخميس لثلاث خلَوْنَ من شعبان، فصُمْه، وادْعُ فيه بهذا الدعاء: اللهمّ، إني أسألك بحقّ المولود في هذا اليوم، الموعود بشهادته قبل استهلاله وولادته، بَكَتْه السماء ومَنْ فيها، والأرض ومَنْ عليها ولمّا يطأ لابتَيْها، قتيل العبرة، وسيّد الأسرة، الممدود بالنصرة يوم الكرّة، المعوَّض من قتله أن الأئمّة من نسله، والشفاء في تربته، والفوز معه في أَوْبته، والأوصياء من عترته، بعد قائمهم وغيبته، حتّى يدركوا الأوتار، ويثأروا الثار، ويرضوا الجبّار، ويكونوا خير أنصار (صلّى الله عليهم) مع اختلاف الليل والنهار. اللهمّ فبحقِّهم إليك أتوسَّل، وأسأل سؤال مقترفٍ معترف مسيء إلى نفسه ممّا فرط في يومه وأمسه، يسألك العصمة إلى محلّ رمسه. اللهمّ فصلٍّ على محمد وعترته، واحشرنا في زمرته، وبوِّئنا معه دار الكرامة ومحلّ الإقامة. اللهمّ، وكما أكرمتنا بمعرفته فأكرمنا بزلفته، وارزقنا مرافقته وسابقته، واجعلنا ممَّنْ يسلِّم لأمره، ويكثر الصلاة عليه عند ذكره، وعلى جميع أوصيائه، وأهل أصفيائه، الممدودين منك بالعدد الاثني عشر، النجوم الزهر، والحجج على جميع البشر. اللهمّ وهَبْ لنا في هذا اليوم خير موهبةٍ، وأنجح لنا فيه كلّ طلبةٍ، كما وهبت الحسين لمحمد جدّه، وعاذ فطرس بمهده، فنحن عائذون بقبره من بعده، نشهد تربته، وننتظر أَوْبته، آمين ربّ العالمين)([[667]](#endnote-658)).

والسؤال هنا: لماذا يمدّ بالنصرة إذا كان فداءً؟!، ولماذا يعوَّض من قتله؟!، ولماذا جعلت كلّ هذه المعاني الواردة في هذا المقطع من الدعاء عوضاً لدم الحسين×؟!

فحين كان فداءً قد تحقَّقت أهدافه، فنهضة الفداء هو مشروع وهدف في نفس الوقت، فلا توجد له آثار وتفاريع، إنّما آثاره تتحقَّق في يوم القيامة حينما تغفر ذنوبنا. أمّا في عالم الدنيا فقد تحقَّق الهدف؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى حينئذٍ قد قبل الفداء وقرَّر أن يغفر ذنوب الذين فداهم الحسين بدمه. وهو ما يتنافر ويتنافى ويتعارض مع الرواية المتقدّمة في جميع الاتّجاهات.

**النصّ الثاني:** عن الحسين بن ثوير قال: كنتُ أنا ويونس بن ظبيان والمفضَّل بن عمرو أبو سلمة السرّاج جلوساً عند أبي عبد الله×، وكان المتكلِّم منا يونس، وكان أكبر ناسنا، فقال له: ...جُعلتُ فداك، إني أريد أن أزوره، فكيف أقول؟ وكيف أصنع؟ قال: ...ثمّ تقول: أشهد أنك حجّة الله وابن حجّته، وأشهد أنك قتيل الله وابن قتيله، وأشهد أنك ثائر الله وابن ثائره، وأشهد أنك وتر الله الموتور في السماوات والأرض... وبكم يدرك الله ترة كلّ مؤمنٍ يطلب بها...)([[668]](#endnote-659)).

والمَوْتُورُ: الذي قتل له قتيل فلم يدرك بدمه؛ تقول منه: وتَرَه يَتِرُه وَتْراً وتِرَةً. وفي حديث محمد بن مسلمة: أَنا المَوْتُور الثائِرُ، أَي صاحب الوَتْرِ، الطالبُ بالثأْر([[669]](#endnote-660)).

فالتِّرَة هنا تعني ثأر الحسين×، وهذه التِّرة في أعناقنا نحن، نُسأل عنها. هناك مسؤوليّة في أعناقنا، نحن مسؤولون عن دم الحسين×.

والسؤال هنا: لماذا يطلب بثاره إذا كان فداءً؟! ولماذا ينتقم ممَّنْ قتله؟! ولماذا جُعلت كلّ هذه المعاني الواردة في هذا المقطع من الزيارة؟!

**النصّ الثالث:** دعا الحسين× بدواةٍ وبياض، وكتب هذه الوصية لأخيه محمد: (بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أوصى به الحسين بن عليّ بن أبي طالب إلى أخيه محمد المعروف بابن الحنفية: إن الحسين يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، جاء بالحقّ من عند الحقّ، وأن الجنّة والنار حقٌّ، وأن الساعة آتية لا رَيْبَ فيها، وأن الله يبعث مَنْ في القبور. وإني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمّة جدّي|، أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدّي وأبي عليّ بن أبي طالب×، فمَنْ قبلني بقبول الحقّ فالله أَوْلى بالحقّ، ومَنْ ردّ عليَّ هذا أصبر حتّى يقضي الله بيني وبين القوم بالحقّ، وهو خير الحاكمين. وهذه وصيّتي يا أخي إليك، وما توفيقي إلاّ بالله، عليه توكلتُ وإليه أنيب). قال: ثمّ طوى الحسين الكتاب، وختمه بخاتمه، ودفعه إلى أخيه محمد، ثم ودَّعه وخرج في جوف الليل([[670]](#endnote-661)).

فشعاره: (إنّما خرجت لطلب الإصلاح في أمّة جدّي) هذا المضمون يتناقض جملةً وتفصيلاً مع فكرة (الفداء الحسيني).

**النصّ الرابع:** شعار الحسين×: (أما من مغيثٍ يغيثنا لوجه الله؟ أما من ذابٍّ يذبّ عن حَرَم رسول الله؟)([[671]](#endnote-662)).

والسؤال هنا: لماذا يطلب سيّد الشهداء النصرة وهو في مقام الفداء؟! هو جاء فادياً ومقدِّماً نفسه فداءً، فلماذا يطلب من الآخرين أن يكونوا فداءً معه؟! أليس هذا يقدح في الفداء؟ فالفادي يكون في غاية الجود بنفسه، وفي غاية الحرص على الذين يريد أن يقدِّم هذا الفداء لأجلهم، فلماذا يريد من شيعته أن يأتوا كي يُقْتَلوا معه؟! لماذا جاء بأسرته؟! فمن خلال وقفة تأمُّلٍ قصيرة عند هذه المواقف تتَّضح من خلالها الصورة.

**النصّ الخامس:** في زيارة الناحية المقدَّسة نقرأ هذه العبارات، حين تخاطب الزيارة الشريفة الإمام الحسين×: (...فالويل للعصاة الفسّاق، لقد قتلوا بقتلك الإسلام، وعطّلوا الصلاة والصيام، ونقضوا السنن والأحكام، وهدموا قواعد الإيمان، وحرّفوا آيات القرآن، وهملجوا([[672]](#endnote-663)) في البَغْي والعدوان. لقد أصبح رسول الله| موتوراً، وعاد كتاب الله (عزَّ وجلَّ) مهجوراً، غودر الحقّ إذ قهرت مقهوراً، وفقد بفقدك التكبير والتهليل، والتحريم والتحليل، والتنزيل والتأويل، وظهر بعدك التغيير والتبديل، والإلحاد والتعطيل، والأهواء والأضاليل، والفتن والأباطيل)([[673]](#endnote-664)).

والسؤال هنا: إذا كان الحسين× فداءً لماذا ظهر كلّ هذا الخراب؟! فهل أنّ الحسين× فدى نفسه كي يظهر كلّ هذا الخراب؟! ولماذا يترتَّب على هذا الخراب مشروعٌ طويل تحرَّك فيه أئمّتنا، من إمامنا السجّاد إلى إمامنا القائم (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين).

**النصّ السادس:** ما جاء في زيارة الامام الحسين×، عن أبي عبد الله× قال: إذا دخلتَ الحائر فقُلْ: (...ضمنت الأرض ومَنْ عليها دمك وثارك يا بن رسول الله، صلّى الله عليك، أشهد أن لك من الله ما وعدك من النصر والفتح، وأن لك من الله الوعد الصادق في هلاك أعدائك، وتمام موعد الله إيّاك، أشهد أن مَنْ تبعك الصادقون...)([[674]](#endnote-665)).

والسؤال هنا: إذا كان الإمام الحسين× فداءً لماذا تضمن الأرض دمه وثأره×؟! وأهداف الإمام الحسين× تتحقَّق بداياتها في ظهور الإمام المهديّ#، ويتجلّى نصره وفتحه في الرجعة العظيمة. فليس ما قام به الإمام الحسين× كان فداءً لذنوبنا ولأخطائنا ومعاصينا حتّى تغفر يوم القيامة، وإنّما هو تحقيقٌ لبرنامج الخلافة الإلهيّة. فهذا البرنامج لم يتحقَّق حتّى الآن، هذا البرنامج بوّابته الأولى عند ظهور إمام زماننا الحجّة بن الحسن#، ثمّ تفتح البوّابات الأخرى، بوّابة بعد بوّابة، والبداية من الإمام الحسين×.

### الرابع: طريق النجاة في فكر أهل البيت^

هناك قانونٌ للنجاة. هناك الشفاعة التي ينجو بها السعداء. ونحن تشملنا هذه القوانين. فنحن ظلمنا أنفسنا، وظلمنا الناس، وظلمنا محمداً وآل محمد، وظلمنا الله؛ فالشرك ظلمٌ عظيم، ونحن نشرك بالله بدرجةٍ وبأخرى. والشفاعة في محتواها ومضمونها لا علاقة لها بعقيدة (الفداء الحسيني).

فما عندنا من الروايات والأحاديث التي ترتبط بشفاعة الإمام الحسين×، برحمة الإمام الحسين×، بعظيم الأجر والثواب لزيارته، لخدمته، لكلّ ما يرتبط به، كلّ هذه المضامين لا علاقة لها بعقيدة (الفداء المسيحي)، فهذه من آثار فضائل النهضة الحسينية. فالإمام الحسين× لم يستشهد لأجل أن تغفر ذنوبنا، بل استشهد× لأجل هدايتنا. النهضة الحسينية لأجل أن تكثر حسناتنا، ولكن عبْر برنامجٍ مفصَّل، لا بهذه الطريقة ولا بهذا الأسلوب الساذج من الاعتقاد من أنّ الامام الحسين× استشهد لأجل أن تغفر ذنوبنا، بنفس الطريقة وبنفس التفكير في عقيدة (الفداء المسيحي). فشفاعة محمدٍ وآل محمد ـ إنْ كانت في الدنيا أو كانت في الآخرة ـ، والشفاعة الحسينيّة بالخصوص، هي من مقتضيات كمالهم؛ لأنّهم كاملون فهم شافعون؛ لأنّ الشفاعة هي فيضٌ صادر من الكامل؛ لإكمال نقص الناقص.

### معنى الروايات التي نصَّتْ على أن الشيعة في الجنّة

وأما جاء في بعض الروايات من أنّ الله سبحانه وتعالى قد غفر لشيعة عليٍّ×، كرواية يونس بن أبي يعقوب، عن رجلٍ، عن عليّ بن الحسين’، أن رجلاً سأله عن القيامة قال: (إذا كان يوم القيامة جمع الله الأوّلين والآخرين، وجمع ما خلق في صعيدٍ واحد، ثمّ نزلت ملائكة السماء الدنيا فأحاطت بهم صفا، ثمّ ضرب حولهم سرادق من نار، ثم نزلت ملائكة السماء الثانية فأحاطوا بالسرادق، ثمّ ضرب حولهم سرادق من نار، ثم نزلت ملائكة السماء الثالثة فأحاطوا بالسرادق، ثمّ ضرب حولهم سرادق من نار، حتّى عد ملائكة سبع سموات وسبع سرادقات)، فصعق الرجل، فلما أفاق قال: يا بن رسول الله، أين عليٌّ وشيعته؟ قال: (على كثبان المسك، يؤتَوْن بالطعام والشراب، لا يحزنهم ذلك)([[675]](#endnote-666)).

وأمثال هذه الأحاديث تتحدّث عن صنفٍ من الشيعة أصلاً لا يجدون وقتاً للمعصية. هذه المعاني لا بُدَّ أن تفهم في سياقاتها الصحيحة. فهذه الروايات تتحدَّث عن أناسٍ صارت الطاعة عندهم جزءاً طبيعيّاً من وجودهم، فمثلما عظامهم ولحمهم ودمهم هو جزءٌ من كيانهم المادّي، فإنّ الطاعة والنفور عن المعصيّة هو جزءٌ من كيانهم المعنويّ، ومثل هؤلاء تتحدَّث هذه الروايات عنهم.

وهذا لا يعني أنّ كلّ مَنْ يُقال له: شيعيّ ـ حتّى لو كان بصدقٍ في الحياة الدنيويّة ـ سيحشر يوم القيامة شيعيّاً؛ إذ لا دليل على هذا، فإنّ الإيمان يمكن أن يكون مُستَوْدَعاً، ويمكن أن يسلب من الإنسان في أيّ مقطعٍ من مقاطع حياته وتنقُّله عبْر العوالم إلى آخر مواقف يوم القيامة.

وهو ما أشار اليه أمير المؤمنين×، في كلامٍ له لكميل بن زياد: (...يا كميل، انْجُ بولايتنا من أن يشركك الشيطان في مالك وولدك. يا كميل، إنه مُستَقَرٌّ ومُستَوْدَع، فاحْذَرْ أن تكون من المُستَوْدَعين، وإنما يستحقّ أن يكون مُستَقَرّاً إذا لزمت الجادّة الواضحة، التي لا تخرجك إلى عوج، ولا تزيلك عن منهج...)([[676]](#endnote-667)).

وعن أبي الحسن (صلوات الله عليه) قال: (إن الله خلق النبيّين على النبوّة، فلا يكونون إلاّ أنبياء؛ وخلق المؤمنين على الإيمان، فلا يكونون إلاّ مؤمنين، وأعار قوماً إيماناً؛ فإنْ شاء تمَّمه لهم؛ وإنْ شاء سلبهم إيّاه، قال: وفيهم جَرَتْ: ﴿**فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ**﴾**(**[[677]](#endnote-668)**)**، وقال لي: (إن فلاناً كان مُستَوْدَعاً إيمانه، فلما كذب علينا سلب إيمانه ذلك)([[678]](#endnote-669)).

فليس كلّ مَنْ يُقال عنه: شيعيٌّ هنا على الأرض سيحشر شيعيّاً يوم القيامة. فالشفاعةُ لكلّ شيعيٍّ هذه العقيدة صحيحةٌ بشكلٍ كامل، ولكنْ هل أنّ كلّ شيعيٍّ هنا في الأرض سيأتي يوم القيامة شيعيّاً؟ هذا الكلام ليس صحيحاً بشكلٍ كامل؛ لأنّ آيات القرآن الكريم والسنّة الشريفة تخبرنا أنّ كثيراً من الذين يوصفون بالتشيُّع على الأرض ـ إنْ كان ذلك بصدقٍ أو ليس بصدقٍ ـ قد لا يأتون يوم القيامة تحت هذا العنوان.

وأما ما جاء من الروايات التي تتحدَّث عن أنّ الامام الحسين× فعل كذا، وقال كذا؛ لأجل أن لا يطول موقف شيعته يوم القيامة، فهذا من آثار النهضة الحسينية، وليس هدفاً لهذه النهضة.

فالشفاعة بهذا المعنى الذي قد يتداوله البعض، من أنّ الشيعة ترتكب المعاصي وتقصِّر في واجباتها، وتترك واجباتها، وبعد ذلك تدركها الشفاعة، هذا مفهومٌ باطل وغير صحيح؛ وذلك لعدّة أمور:

1ـ لماذا شرّع الله الشرائع؟! فمن البداية لسنا بحاجةٍ إلى الشرائع.

2ـ ما الحكمة من وجود الأديان والقوانين والأنظمة إذا كان الذي يأمرنا بالدين وأن نلتزم بالشريعة في الوقت نفسه يقول: افعلوا ما تشاؤون ولكم الشفاعة؟! فهذا من العَبَث غير المتصوَّر لذاته تعالى.

نعم، نقع في المعصية، ونقع في الكبائر، ولكنْ من دون هذه النيّة، وإنّما يغلبنا الهوى، ويقودنا ما يقودنا من سوء التوفيق الذي نحن نجرُّه على أنفسنا، فنرتكب المعاصي، ولكنّنا بعد ذلك ـ حين نلتفت إلى سوء حالنا ـ نلجأ إلى الله (عزَّ وجلَّ) بالتوبة والاستغفار، وبالرجوع إلى فنائه الطاهر، ونطمع هنا بالشفاعة. قال الرضا×: قال رسول الله|: (مَنْ لم يؤمن بحوضي فلا أورده الله حوضي، ومَنْ لم يؤمن بشفاعتي فلا أناله الله شفاعتي)، ثمّ قال×: (إنما شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي، فأما المحسنون فما عليهم من سبيلٍ)، قال الحسين بن خالد: فقلتُ للرضا×: يا بن رسول الله، فما معنى قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿**وَلاَ يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَى**﴾ (الأنبياء: 28)؟ قال: لا يشفعون إلاّ لمَنْ ارتضى الله دينه([[679]](#endnote-670)). وهذه المسألة شيءٌ آخر؛ إذ لا علاقة لها بعقيدة الفداء، فعقيدة (الفداء الحسيني) عقيدةٌ باطلة صِرْفة.

الهوامش

# القبض والبسط النظري للفقه

ـ القسم الثالث ـ

د. أبو القاسم فنائي([[680]](#footnote-10)\*)

ترجمة: حسن الهاشمي

### و ـ ارتباط «الوجوب» و«الكينونة» والتوصيات المعرفية

ذكرنا أن أحد الأركان الثلاثة لنظرية القبض والبسط هو ركن «التوصية». ولهذا الركن أهمّيةٌ كبيرة؛ إذ من دون هذا الركن لا تصل نظريّة القبض والبسط إلى هدفها وغايتها المنشودة، والمتمثِّلة بإصلاح الفكر الديني. إن القول بالركنين الآخرين لهذه النظرية، أي ركن «التوصيف» وركن «التفسير»، إنما سيؤدّي إلى الفائدة العملية المرجوّة منهما، إذا أمكن على أساسهما تقديم توصية إلى علماء الدين. وفي غير هذه الحالة فإن فائدة نظرية القبض والبسط سوف يتمّ اختزالها في الفائدة العلمية والنظرية، ولن يكون لها أيّ تأثيرٍ في إصلاح الفكر الديني على المستوى العملي. إلا أن ركن التوصية لم يتمّ شرحه وبسطه في نظرية القبض والبسط بالمقدار الكافي، وهناك إبهامٌ في هذا الشأن لا بُدَّ من العمل على إزالته. وفي هذا السياق يمكن طرح الأسئلة التالية:

1ـ هل يمكن على أساس نظرية القبض والبسط التوصية بشيءٍ ما؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب

2ـ ما هي تلك التوصية؟

3ـ كيف يمكن إثبات تلك التوصية؟

إن الإبهام والغموض في ما يتعلق بالسؤال الأوّل يأتي من جهتين: **الأولى**: إنه يبدو أن شأن النظرية المعرفية هو «التوصيف» و«التفسير»، دون «التوصية»؛ **والثانية**: إن استنتاج «التوصية» من صُلْب «التوصيف» و«التفسير» يبدو أنه موردٌ من موارد استنتاج «الوجوب» من «الكينونة»، وهي تُعَدّ نوعاً من المغالطة، بمعنى أنه يبدو أن هناك حاجزاً منطقياً يقوم بين الركنين الأوّلين من نظرية القبض والبسط والركن الثالث منها، وإن هذا الحاجز يحول دون استنتاج أيّ توصيةٍ من ركنَيْ التوصيف والتفسير لهذه النظرية. ولسنا بحاجةٍ إلى التذكير بأن آراء الدكتور سروش في مجال «الوجوب» و«الكينونة» تفاقم من هذه الإبهامات، وتزيد الأمر غموضاً.

في ما يتعلَّق بالإبهام والغموض الأوّل تحدَّثنا فيما سبق بالتفصيل، وأثبتنا هناك أن كلاًّ من الفلسفة والمعرفة من العلوم «المعيارية»، وأن خوض فلاسفة العلم وعلماء المعرفة في التوصيف والتفسير يأتي في إطار توفير المقدِّمات والمباني الضرورية للتوصية. وفي الحقيقة إن ما يحصل في هذين الفرعين العلميين عبارةٌ عن اكتشاف «قِيَم» و«معايير» أخلاق التفكير والتحقيق، وإن الرجوع إلى التاريخ والسنّة لكشف هذه المعايير والواجبات والمحظورات أمرٌ في غاية الأهمّية والضرورة.

ولكنْ ما الذي يمكن قوله بشأن الإبهام والغموض الثاني؟ كما رأينا فإن الربط المنطقي بين ركن التوصية وركنَيْ التوصيف والتفسير في نظرية القبض والبسط ليس واضحاً، وقال بعض المنتقدين لنظرية القبض والبسط: إن هذا الأمر يُعتَبَر مصداقاً لاستنتاج «الوجوب» من «الكينونة»، وهو باعتراف الدكتور سروش نفسه نوعٌ من المغالطة المنطقية. وقد أجاب الدكتور سروش عن هذا الإشكال قائلاً: «إن التوصية بتنقيح مباني المعرفة الإنسانية... ليس هناك وجوبٌ منبثقٌ عن الكينونة، كما تصوَّر بعض الذين لا يُحْسِنون القراءة. إن هذا الوجوب منطقيٌّ، وهو ـ بطبيعة الحال ـ قابلٌ لأن ينبثق ويُستَنْتَج عن الكينونة الحقيقية. هناك بعض الوجوبات القِيَمية التي لا تستنتج من الكينونات الحقيقية. إن الذي يريد أن يكوِّن فهماً صحيحاً عن الشريعة، والذي يُدرك أن الفهم الصحيح رهنٌ بامتلاك المبادئ الخارجية الصحيحة، عليه أن يجدّ في تصحيح وتنقيح الركن الخارجي من معرفته الدينية. والذي يُدرك أن هذا الركن الخارجي من المعرفة الدينية (أو في الحدّ الأدنى تلك التي أضحَتْ قواعد ومباني له لقبول الدِّين وتنظيم توقُّعاته من الدِّين، والتي تشمل جزءاً كبيراً من المعارف البشرية) يتعرَّض بعضها أو جميعها للتحوُّل، ألا يجب أن يستخبر عنها في كلّ عصرٍ، وأن يطّلع بشأنها على أمّهات الآراء البشرية الجديدة؟»([[681]](#endnote-671)).

وعليه فإننا من وجهة نظر الدكتور سروش نتعاطى مع نوعين مختلفين من «الواجبات»: **الأوّل**: الواجبات المنطقية؛ **والآخر**: الواجبات القِيَميّة. وإن «الواجب» المنطقي يُستَنْتَج من «الكينونة» الحقيقية، وإن هذا الاستنتاج ليس مغالطةً، في حين أن «الواجب» القِيَميّ ليس كذلك. إن الدكتور سروش في نظرية القبض والبسط لا يزيد على ذلك، ولا يبيِّن الفرق بين هذين النوعين من «الوجوب»، ولماذا يكون الاستنتاج في أحدهما من «الكينونة» مغالطةً، ولا يكون كذلك في المورد الآخر؟ إن الصيغة المنطقية لاستدلاله كما يلي:

1ـ يريد (أ) أن يكون له فهمٌ صحيح للشريعة.

2ـ إن الفهم الصحيح للشريعة رهنٌ بتحصيل المبادئ الخارجية الصحيحة.

ـ «يجب» على (أ) أن يجدّ في تصحيح وتنقيح الركن الخارجي من معرفته الدينية.

إن مضمون هذا الاستدلال هو أن لـ (أ) هدفاً وغاية منشودة، وأنه للوصول إليها مضطرٌّ لتوظيف الوسائل والأدوات المناسبة. إن نظرية القبض والبسط لا تقول لـ (أ): «يجب» عليك أن تختار هذا الهدف، وإنما تُريه الطريق الموصِل إلى ذلك الهدف. وفي الحقيقة إن اختيار الهدف ليس محكوماً لقواعد العقلانية الآلية. وعليه فإن «الوجوب» الذي نتعاطى معه هنا هو «وجوبٌ» قِيَميٌّ؛ وفي الوقت نفسه آليٌّ([[682]](#endnote-672)). إن هذا الاستدلال ليس مغالطةً؛ إذ لم يُستَنْتَج منه أيّ «وجوب» من أيّ «كينونة» بَحْتة وخالصة، بل إن «الوجوب» الموجود في نتيجة الاستدلال إنما يُستَنْتَج من انضمام مقدّمة توصيفية (فلسفية) إلى مقدّمة قِيَميّة مشتملة على «وجوب». يمكن من الناحية المنطقية إثبات واستنتاج نتيجة قِيَميّة ومعيارية (وجوب قِيَمي ناظر إلى الوسيلة) من خلال التركيب بين وجوبٍ قِيَميّ ناظرٍ إلى «الهدف» وبين «كينونة»، بمعنى أن هذا الاستنتاج لا يُعَدّ مغالطةً من الناحية المنطقية. فمثلاً: لو أردنا الوصول إلى فهمٍ صحيح للشريعة يمكن لنا من طريق إضافة الوجوب الناظر لهذا الهدف إلى التفسير الذي تضعه نظرية القبض والبسط بين أيدينا للوصول إلى هذا الهدف أن نستنتج «وجوب» تنقيح وتصحيح الركن الخارجي من المعرفة الدينية.

وبعبارةٍ أخرى: إن هذا «الوجوب» يبيِّن واحداً من معايير العقلانية العملية، وإحدى قواعد أخلاق التحقيق والتفكير في المعرفة الدينية، أو يوصي بها. ومن هذه الناحية لا فرق بينه وبين سائر «الوجوبات» القِيَميّة. وبطبيعة الحال إن «الوجوبات» القِيَميّة تنقسم إلى قسمين: «وجوبات» آلية (ناظرة إلى الوسيلة)؛ و«وجوبات» غير آلية (ناظرة إلى الهدف)، إلاّ أن تسمية «الوجوبات» الآلية بـ «الوجوبات» المنطقية والحقيقية ينطوي على نوعٍ من التسامح في التعبير؛ فإن هذه «الوجوبات» لا تختلف عن سائر «الوجوبات» القِيَميّة. فلو كانت جميع «الوجوبات» اعتباريّةً كانت هذه «الوجوبات» اعتباريةً أيضاً، وإذا كانت حقيقية كانت هذه «الوجوبات» حقيقيةً أيضاً. وإن علم المنطق ـ كما سبق أن ذكرنا ـ علمٌ معياريّ وقِيَميّ.

وعليه لو أريد لاستدلال الدكتور سروش أن يكون معتَبَراً من الناحية المنطقية فلا بُدَّ من تنسيقه على النحو التالي:

1ـ «يجب» أن يكون لـ (أ) فهمٌ صحيح للشريعة.

2ـ إن الفهم الصحيح للشريعة رهنٌ بامتلاك المبادئ الخارجية الصحيحة.

ـ «يجب» على (أ) أن تجدّ في تصحيح وتنقيح الركن الخارجي من معرفتها الدينية.

بَيْدَ أننا نعلم أن مجرّد «إرادة» الهدف لا يبرِّر وجوب وضرورة «الوسيلة» الموصلة إلى ذلك الهدف، إلاّ على أساس المنطق القائل بأن «الغاية تبرِّر الوسيلة». وعليه فإن الاستدلال مورد البحث بحاجةٍ إلى مقدّمةٍ أخرى تقول:

3ـ للوصول إلى أيّ هدفٍ «يجب» اختيار أفضل الوسائل المناسبة والمسموح بها للوصول إليها.

يمكن تتبُّع اختلاف هذين النوعين من «الوجوب» في المؤلَّفات الأخرى للدكتور سروش. فقد اعتبر استنتاج «الوجوب» من «الكينونة» ـ في كتابه (دانش وأرزش) ـ نوعاً من المغالطة المنطقية الناظرة إلى «صورة» الاستدلال. إلاّ أن الدليل الذي يُذْكَر لإثبات كون هذا الاستنتاج مغالطةً يُثْبِت أن هذه المغالطة ناظرةٌ إلى «مادّة» الاستدلال، لا إلى «صورته». طبقاً لهذا الدليل إنما يُعَدّ هذا الاستنتاج مغالطةً من حيث نقضه لهذه القاعدة المنطقية القائلة: «لا يجب أن تشتمل نتيجة الاستدلال على شيءٍ لا يوجد ضمن مقدّماته»، أو «إن نتيجة الاستدلال المعتبر تابعةٌ دائماً لأخسّ المقدّمات، أو مساويةٌ لأخسّ المقدّمات».

إلاّ أنه لو أراد شخصٌ أن يستفيد من نقض هذه القاعدة المنطقية، بوصفه دليلاً لصالح اعتبار استنتاج «الوجوب» من «الكينونة» مغالطةً، لن يتمكَّن في مثل هذه الحالة من التفريق بين «الوجوب» المنطقي و«الوجوب» القِيَميّ؛ إذ لن يخرج الأمر من إحدى حالتين: إما إن يكون «الوجوب» الموجود في النتيجة حاضراً في إحدى مقدّمات الاستدلال، ففي مثل هذه الحالة لا تنقض القاعدة المنطقية المذكورة، ولا يكون الاستدلال مورد البحث مغالطةً، سواء كان ذلك «الوجوب» منطقياً أو قِيَميّاً؛ أو أن لا يكون «الوجوب» الموجود في نتيجة الاستدلال موجوداً في أيّ واحدٍ من مقدّمات الاستدلال، فعندها يتمّ نقض القاعدة المنطقية المذكورة، ويكون الاستدلال مغالطةً، سواء كان ذلك «الوجوب» منطقياً أو قِيَميّاً.

طبقاً لهذه الرؤية «لا يمكن» استنتاج القضايا المشتملة على «الوجوب» من القضايا المشتملة على «الكينونة». ولكنْ «يمكن» من الناحية المنطقية استنتاج هذه القضايا من تركيب القضايا المشتملة على «الكينونة» والقضايا المشتملة على «الوجوب»، شريطة مراعاة سائر الضوابط الحاكمة على الاستدلال بطبيعة الحال. فاستنتاج النوع الأوّل ممنوعٌ من الناحية المنطقية، بينما الاستنتاج من النوع الثاني مسموحٌ به من الناحية المنطقية. وعلى هذا الأساس إذا كان هناك من فرقٍ فيجب أن يكون بين الوجوبات «الفرعية» أو «الاشتقاقية»([[683]](#endnote-673)) والوجوبات «الأصلية» أو «الابتدائية»([[684]](#endnote-674))، وليس بين «الوجوبات» المنطقية و«الوجوبات» القِيَميّة. إن «الوجوب» أو «الوجوبات» الابتدائية، سواء أكانت منطقيةً أم قِيَميّةً، لا تُستَنْتَج ـ من الناحية المنطقية ـ من «الكينونة» (أو مجموعة من الكينونات) الخالصة والبَحْتة، إلاّ أن «الوجوبات» الاشتقاقية ـ سواء أكانت منطقيةً أو قِيَميّةً ـ هي من الناحية المنطقية قابلةٌ للاستنتاج من «الكينونة» بالإضافة إلى «الوجوب». ومن الجدير بالذكر هنا أيضاً أنه لا يوجد أيّ فرقٍ بين «الوجوب» و«عدم الوجوب» من هذه الناحية.

وبعبارةٍ أخرى: إن الاعتبار المنطقي للأدلة التي يكون لـ «الوجوب» حضورٌ في نتائجها رَهْنٌ بأن يكون هناك «وجوبٌ» من سنخ ذلك «الوجوب» المذكور في النتيجة، حاضرٌ في إحدى مقدّمات الاستدلال أيضاً، سواء أكان «الوجوب» مورد البحث منطقياً أم قِيَميّاً. إن المقدّمات المشتملة على «الوجوب» إما أن تكون قابلةً للتأييد والإثبات من خلال استدلالٍ آخر تكون إحدى مقدّماته مشتملةً على «الوجوب» أم لا. وفي الحالة الأولى يكون ذلك «الوجوب» «وجوباً» فرعياً واشتقاقياً، يُستَنْتَج بمساعدةٍ من «الكينونة» من «وجوبٍ» آخر، وهذا الاستدلال يُعَدّ معتبراً من الناحية المنطقية، ولا يكون مغالطةً. وأما في الحالة الثانية فإن تلك المقدّمة تشتمل على«وجوبٍ» أصلي أو «وجوبٍ» ابتدائي لا يقبل أن يُستَنْتَج من أيّ «وجوبٍ» آخر. وعليه لا يوجد بين «الوجوبات» المنطقية و«الوجوبات» القِيَميّة أيّ فرقٍ من هذه الناحية أيضاً، بمعنى أن هناك في المنطق وفي الأخلاق والفقه والحقوق وسائر العلوم القِيَميّة والمعيارية «وجوبات» و«محظورات» لا تقبل الاستنتاج من «الكينونات» و«المعدومات»، وإن الذين يستنتجون هذه «الوجوبات» و«المحظورات» من «الكينونات» و«المعدومات» إنما يرتكبون مغالطةً. ومن جهةٍ أخرى هناك في جميع العلوم المعيارية «وجوباتٌ» و«محظورات» قابلةٌ للاستنتاج من «الكينونة» أو «العدم» مضافاً إلى «الوجوب» أو «الحَظْر»، دون أن يكون في استنتاجها مغالطةٌ. إن «الوجوبات» و«المحظورات» البديهية وغير الاستنتاجية إنما تقبل الكشف والإثبات من طريق المشاهدة، بمعنى أنها تكتسب إثباتها الأوّلي وفي بادئ النظر من هذا الطريق.

وبعبارة أدقّ: إن جميع «الوجوبات» قِيَميّةٌ، وكلّ «وجوب» يقوم على أكتاف «كينونة»، ولكنْ ليس كلّ «وجوب» ينبثق عن أيّ «كينونة»، وإنما بعض «الوجوبات» تنبثق عن بعض «الكينونات»، بمعنى:

1ـ لا يوجد بين «الوجوبات» و«الكينونات» ارتباطٌ «منطقي ـ إنتاجي»، ولكنّ

2ـ «الكينونات» تنقسم إلى: «ذات صلة»؛ و«غير ذات صلة». وعليه

3ـ إن لبعض «الكينونات» ارتباطاً «وجودياً» و«معرفياً» ببعض «الوجوبات».

4ـ يمكن اكتشاف أيّ «وجوب» يقوم على أكتاف أيّ «كينونة» من طريقين، وهما:

أـ المشاهدة العقلانية.

ب ـ الاستدلال الذي تكون إحدى مقدّماته قضيةً شهوديّة تبيِّن أيّ «وجوب» يرتبط بأيّ «كينونة»، أو يقوم على أكتاف أيّ كينونة.

وعليه فإن تقسيم «الوجوبات» إلى: حقيقية؛ واعتبارية، أو منطقية؛ وقِيَميّة، غير مبرَّر.

لا يخفى أن تلك القاعدة المنطقية التي يُعَدّ استنتاج «الوجوب» من «الكينونة» على طبقها مغالطةً هي قاعدةٌ عامّة بشكلٍ كامل، ولا تختصّ أبداً بالعلاقة القائمة بين «الوجوب» و«الكينونة». كما أن استنتاج «الكينونة» من «الوجوب» الخالص أو مجموعة من «الوجوبات» البَحْتة يُعَدّ مغالطةً أيضاً. وإن استنتاج النتائج العلمية من المقدّمات الفلسفية البَحْتة، وبالعكس، واستنتاج «المحظور» من «الكينونة»، يُعَدّ ـ استناداً إلى هذه القاعدة المنطقية ـ من المغالطة أيضاً. وعلى هذا الأساس لا خصوصية لـ «الوجوب»، ولا لـ «الكينونة»، ولا لاستنتاج «الوجوب» القِيَميّ من «الكينونة» الحقيقية، ولا حتّى لاستنتاج «الوجوب» من «الكينونة». إن الذي يحظى بالأهمّية من الناحية المنطقية هو حضور نتيجة الاستدلال ضمن المقدّمات أم لا. وإذا كان هناك في نتيجة الاستدلال شيءٌ لا يوجد ضمن مقدّمات ذلك الاستدلال كان ذلك الاستدلال مغالطةً، أيّاً كان ذلك الشيء.

وعليه لا يمكن استنتاج أيّ «كينونة» من أيّ «كينونة» أيضاً، بمعنى أن بين مختلف فروع المعرفة «حاجزاً منطقياً»، وهذا ما يعترف به الدكتور سروش أيضاً([[685]](#endnote-675)). وإن الحاجز المنطقي بين مختلف فروع المعرفة ـ أي بين العلم والفلسفة، والعلم والأخلاق، والفيزياء والكيمياء، وما إلى ذلك ـ يقتضي أن يكون إمكان قيام الارتباط المنطقي بين فرعين معرفيين مختلفين من خلال تركيب قضايا تلكما المعرفتين فقط. بَيْدَ أن هذا يستلزم في الحدّ الأدنى أن تكون هناك قضية بديهية (غير استنتاجية) في كلّ واحدٍ من تلك الفروع يمكن اكتشافها من طريق غير الاستدلال والاستنتاج؛ كي يمكن استنتاج نتائج جديدة ومعتبرة على المستوى المنطقي من خلال تركيب تلك القضية بالقضايا الأخرى التي يتمّ الحصول عليها من الفروع المعرفية الأخرى. إن هذه القضية أو القضايا البديهية تعمل في الحقيقة على تقسيم «الكينونات إلى قسمين: كينونات «ذات صلة»؛ وكينونات «غير ذات صلة».

وعليه فإن عدم صوابية بعض الاستنتاجات الأخلاقية والقِيَميّة من «الكينونات» لا يعود إلى عدم وجود أيّ صلةٍ أنطولوجية أو معرفية بين «الكينونة» و«الوجوب»، وكون هذا الارتباط اعتبارياً، بل يعود إلى أن «الكينونة» المذكورة في مقدّمات ذلك الاستدلال «غير ذات صلة من الناحية الأخلاقية». خُذْ مثلاً هذا الاستدلال المطروح لتبرير وإثبات إحدى القواعد الأخلاقية للنازية:

1ـ إن العِرْق الآري أذكى من سائر الأعراق الأخرى «الكينونة».

2ـ العِرْق الأقوى هو الذي «يجب» أن يتولّى حكم العالم.

ـ إذن «يجب» على العِرْق الآري أن يحكم العالم.

إن نتيجة هذا الاستدلال من الناحية الأخلاقية غير صائبةٍ؛ لأنها لا تنسجم مع مشاهداتنا الأخلاقية. وعليه يكون هذا الاستدلال مشتملاً على مغالطةٍ. فلا نستطيع من خلال المقدّمة العلمية القائلة بأن «العِرْق الآري أذكى من سائر الأعراق» ـ لو سلَّمنا أنها صادقةٌ ـ أن نستنتج «وجوب أن يتولّى العِرْق الآري حكم العالم». إلاّ أن الإشكال في هذا الاستدلال لا يعود إلى عدم وجود صلة بين «الكينونة» و«الوجوب»، بل يعود إلى أنه من الناحية الأخلاقية لا صلة لمستوى ذكاء عِرْقٍ خاصّ بامتلاكه الحقّ في حكم العالم، فهو من المعايير «غير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية»، بمعنى أنه من الناحية الأخلاقية لا وجود لأصلٍ يقول: «كلّ عِرْقٍ أذكى هو الذي «يجب» أن يحكم العالم».

لو كان مثل هذا الأصل موجوداً، وكان قابلاً للكشف والتأييد من طريق المشاهدات الأخلاقية، لم يكن الاستدلال المذكور مغالطةً. ومضافاً إلى ذلك هناك الكثير من الواقعيات («الكينونات») الموجودة التي تعتبر حياديةً من الناحية الأخلاقية، ولا تقتضي أيَّ شيءٍ في حدّ ذاتها. فإن الواقعية القائلة: «إن السيانور سمٌّ قاتل» ـ على سبيل المثال ـ لا تقتضي في حدّ ذاتها أيّ حكمٍ أخلاقي، ولا يقوم على أكتاف هذه «الكينونة» أيّ «وجوب» أو «حَظْر» أخلاقيّ، بمعنى أنه لا يمكن من هذه القضية الحقيقية القائلة بأن «السيانور قاتلٌ» لوحدها أن نستنتج «وجوب تناوله»، ولا يمكن أن نستنتج منها «وجوب عدم تناوله». فإن كلاًّ من هاتين النتيجتين إنما تكون معتبرةً إذا كان هناك مقدّمةٌ أخلاقية تشتمل على «وجوب» أو «حَظْر» يقول: «يجب الانتحار» أو «يحرم الانتحار». فلو كانت هذه المقدّمات موجودةً أمكن من خلال ضمّها إلى تلك المقدّمة العلمية ـ التجريبية أن نصل إلى نتيجةٍ أخلاقية معتبرة بشكلٍ مطلق.

وبعبارةٍ أخرى: إن الحكم الأخلاقي القائل: «يحرم تناول السيانور» حكمٌ فرعيّ واشتقاقيّ، أما الحكم الأخلاقيّ القائل: «يحرم الانتحار» فيبدو أنه من الأحكام الأخلاقية الأصلية. وإن الاختلاف بين هذين الحكمين يكمن في أن كون السيانور قاتلاً لا يقتضي في حدّ ذاته أيّ «وجوبٍ» أو «حَظْرٍ» أخلاقيّ، في حين أن «الانتحار» يقتضي في حدّ ذاته «حَظْراً» أخلاقياً، بمعنى أن هناك بين «الانتحار» و«الحَظْر» ارتباطاً وجودياً، لا نراه موجوداً بين «الانتحار» و«الوجوب»؛ فالانتحار في حدّ ذاته يقتضي «الحَظْر». وعليه فإن القضية القائلة: «إن تناول السيانور انتحارٌ» إنما نستنتج منها «حَظْر تناول السيانور من الناحية الأخلاقية» و«أنه يحرم تناوله»، ويكون مثل هذا الاستنتاج معتبراً من الناحية المنطقية، ولا ينطوي على أيّ مغالطةٍ، إذا ضمَمْناها إلى مقدّمة تقول: «الانتحار محرَّمٌ من الناحية الأخلاقية» أو «يحرم الانتحار». إن ارتباط الانتحار بالحَظْر الأخلاقي (أو الحرمة الأخلاقية) ارتباطٌ وجودي وميتافيزيقي لا يمكن اكتشافه إلاّ من طريق المشاهدة والتجربة الأخلاقية، وإن الاعتقاد بمثل هذا الحكم الأخلاقي يكتسب تبريره الأوّلي وفي بادئ النظر من هذه المشاهدة. وعليه في ما يتعلَّق بالأحكام الأخلاقية الأصلية والأساسية والابتدائية لا يوجد هناك أيُّ استنتاجٍ، فضلاً عن أن تكون هناك مغالطةٌ في البين.

وعلى هذا الأساس إذا أرَدْنا إثبات نتيجةٍ فلسفية من خلال مقدّمة علمية منطقياً فإن ذلك إنما يكون ممكناً إذا ضمَمْنا تلك المقدّمة العلمية إلى مقدّمةٍ فلسفية، وإذا كانت تلك المقدّمة الفلسفية بحاجةٍ إلى إثباتٍ وجب علينا التمسُّك بأدلّةٍ أخرى تشتمل على مقدّمةٍ أو مقدّماتٍ فلسفية، وبالتالي لا بُدَّ من الوصول إلى مقدّمةٍ أو مقدّماتٍ تقبل التبرير والإثبات أو التأييد من غير طريق الاستدلال المنطقي([[686]](#endnote-676)). أرى أن هذه المقدّمة أو المقدّمات يتمّ «اكتشافها» و«إثباتها» في العلوم التجريبية من طريق التجربة الحسّية، وفي الفلسفة يتمّ اكتشافها وإثباتها من طريق التجربة أو المشاهدة الفلسفية والعقلانية، وفي الأخلاق من طريق التجربة والمشاهدة الأخلاقية، وفي العرفان من طريق التجربة والمشاهدة العرفانية، وفي مجال الدين من طريق المشاهدة أو التجربة الدينية، وهكذا.

وعليه فإن دفاع الدكتور سروش عن «الوجوب» المذكور في نظرية القبض والبسط إنما يكون مقبولاً في إحدى حالتين، وهما:

1ـ أن يكون «الوجوب» مورد البحث «وجوباً» فرعيّاً واشتقاقيّاً يتمّ استنتاجه من خلال ضمّ «وجوب ابتدائيّ وأصليّ».

2ـ إن هذا «الوجوب» «وجوبٌ» ابتدائيّ وأصليّ، لا يكون إدراكه ومعرفته وتصديقه وإثباته استنتاجياً، وعليه فإن الاعتبار المنطقي للاستنتاج مورد البحث لا يعود إلى أن ذلك «الوجوب» منطقيٌّ أو حقيقيّ، وإنما لأن ذلك «الوجوب» إما أن يكون «وجوباً» فرعيّاً واشتقاقيّاً قد تمّ استنتاجه من «وجوبٍ» أصليّ، وإما أن يكون سببه أن ذلك «الوجوب» «وجوبٌ» أصليّ وغير اشتقاقيّ. وإن «الوجوبات» المنطقية، مثل سائر «الوجوبات» القِيَميّة، تنقسم إلى قسمين، وهي: «وجوبات» أصليّة ورئيسة أو غير استنتاجية؛ و«وجوبات» فرعيّة أو استنتاجيّة. وإن علم المنطق في الأساس ليس شيئاً غير أخلاق التفكير. ولكنْ يبقى هذا السؤال عالقاً: «إذا لم يكن «الوجوب» مورد البحث بديهياً فمن أيّ «وجوبٍ» يمكن استنتاجه؟ وإذا كان بديهياً فما هو الدليل على بداهته؟»([[687]](#endnote-677)).

من الواضح عندنا أن «الوجوب» يدلّ دائماً على مفهومٍ أو رابطة «معيارية» أو «قِيَميّة»، وإن «الوجوبات» المنطقية «معيارية» و«قِيَميّة» أيضاً. وإن علم المنطق من العلوم المعيارية والقِيَميّة أيضاً. ولذلك لا يوجد أيّ فرقٍ بين «الوجوب» الأخلاقي و«الوجوب» المنطقي؛ فإن لهذين الأمرين أحكاماً واحدة، فإذا كان استنتاج أحدهما من «الكينونة» مغالطةً كان الأمر كذلك بالنسبة إلى استنتاج الآخر، وإذا لم يكن استنتاج أحدهما من «الكينونة» مغالطةً لم يكن الأمر كذلك بالنسبة إلى استنتاج الآخر أيضاً.

أما الدليل الثاني الذي يمكن العثور عليه في سائر كتابات الدكتور سروش لصالح هذا الادّعاء فيقوم على الفصل بين الأفكار الحقيقية والأفكار الاعتبارية أو التصوُّرية. ويمكن تبويب هذا الدليل على النحو التالي:

1ـ إن «الوجوب» المنطقي «وجوبٌ» «حقيقي»، وإن «الوجوب» القِيَمي «وجوبٌ» «اعتباريّ». و

2ـ إن استنتاج «الوجوب» الحقيقي من «الكينونة» الحقيقية ليس مغالطةً، في حين أن استنتاج «الوجوب» الاعتباري عن «الكينونة» الحقيقة مغالطةٌ([[688]](#endnote-678)).

وفي مورد هذا الفصل والتفكيك والآثار والنتائج المترتِّبة عليه هناك الكثير ممّا قيل، وهناك الكثير ممّا يمكن أن يُقال. إلاّ أن الخوض في هذا الموضوع هنا يُخْرِجنا عن غايتنا الرئيسة. ومع ذلك فإن ذكر بعض المسائل المرتبطة ببحثنا مباشرةً لا يخلو من الفائدة.

**المسألة الأولى**: إن مجرّد كون «الوجوب» حقيقياً لا يُثبت إمكان استنتاجه من «الكينونات» الحقيقية من الناحية المنطقية؛ إذ إن مفهوم «الوجوب» على كلّ حالٍ ـ سواء أكان حقيقياً أم اعتبارياً ـ يختلف عن مفهوم «الكينونة». إن مثل هذا الاستنتاج يبتلي بذات المحذور المنطقي الذي يبتلي به استنتاج «الوجوب» الاعتباري من «الكينونة» الحقيقية. لا موضوعية لحقيقية أو اعتبارية «الوجوب» هنا، ولن يكون له تأثيرٌ في القيمة والمنزلة المنطقية للاستنتاج.

قد يُقال: إن «الوجوب» الحقيقي بحَسَب التعريف هو نوعٌ من «الكينونة»، وعليه لو استنتج شخص «وجوباً» حقيقياً من «كينونةٍ» حقيقية يكون في الواقع قد استنتج «كينونةً» حقيقية من «كينونةٍ» حقيقية أخرى. وإن استنتاج «كينونة» حقيقية من «كينونة» حقيقية ممكنٌ وجائز من الناحية المنطقية.

إلاّ أن هذا الكلام لا يخلو من التسامح أيضاً. صحيحٌ أن «الوجوب» الحقيقي يدلّ على نوعٍ خاصّ من العلاقة العينية والتكوينية، إلاّ أن هذه العلاقة غير تلك العلاقة التي تدلّ عليها «الكينونة» الحقيقية. وعليه فإن «الوجوب» الحقيقي و«الكينونة» الحقيقية ليسا مترادفين، ولا يمكن استبدال أحدهما بالآخر، أو استعمال أحدهما في موضع الآخر([[689]](#endnote-679)). ومضافاً إلى ذلك فإنه طبقاً لتلك القاعدة المنطقية العامة لا يجوز استنتاج أيّ «كينونةٍ» حقيقية من أيّ «كينونةٍ» حقيقية.

**المسألة الثانية**: إن «الخلط بين الأمور الحقيقية والاعتبارية» أو «مغالطة الحقيقة والاعتبار» هي غير «مغالطة الوجوب والكينونة»، وغير «مغالطة أصحاب النزعة الطبيعية». إن هذه ثلاثة مُدَّعيات مختلفة، وإن الخلط بينها واعتبارها أمراً واحداً يُعَدّ في حدّ ذاته نوعاً من المغالطة. إن هذه المغالطات الثلاثة، لو سلَّمنا بكونها مغالطات، هي من الناحية المفهومية متخالفةٌ، ولكنّ النسبة بينهما من حيث المصداق هي العموم والخصوص من وجهٍ؛ وذلك لأن نسبة المفاهيم أو القضايا الاعتبارية إلى المفاهيم والقضايا القِيَميّة، ونسبة هذين الأمرين إلى مفهوم «الوجوب» أو القضايا المشتملة على «الوجوب» هي العموم والخصوص من وجهٍ([[690]](#endnote-680)).

إن مغالطة الحقيقة والاعتبار ناظرةٌ إلى استنتاج القضايا الاعتبارية من القضايا الحقيقية، وبالعكس، وتقول بعدم صحّة وصوابية هذا الاستنتاج. إن المهمّ في هذا المورد ليس هو «الموضوع» أو «المحمول» في القضية مورد البحث، بل «ارتباط» الموضوع والمحمول؛ لأن هذا الارتباط في القضية هو الذي يكون إمّا حقيقياً (بمعنى أنه يقوم بين الموضوع والمحمول حقيقة وبغضّ النظر عن اعتبار الفرد أو الجماعة)؛ أو اعتبارياً (بمعنى أنه غير موجودٍ حقيقة، ولكنه يكون من قِبَل اعتبار الفرد أو الجماعة، حيث يفترضان وجوده)([[691]](#endnote-681)). تقول هذه المغالطة: لو كان الارتباط القائم بين الموضوع والمحمول في قضيةٍ اعتبارياً لما أمكن من ـ الناحية المنطقية ـ استنتاج تلك القضية من القضايا التي يكون الارتباط بين موضوعها ومحمولها حقيقيّاً، والعكس صحيحٌ أيضاً. وفي هذه الحالة لن يكون لخصوصية الموضوع والمحمول، وكذلك لـ «وجوب» أو «كينونة» هذه العلاقة، أيّ تأثير في صحّة أو عدم صحّة الاستنتاج. إن استنتاج «الوجوبات» الاعتبارية من «الوجوبات» و«الكينونات» الحقيقية ينطوي على ذات المغالطة التي تكون في استنتاج «الكينونات» الاعتبارية من «الوجوبات» و«الكينونات» الحقيقية. وعلى هذا الأساس فإن الذين يقسِّمون «الوجوبات» إلى قسمين: حقيقي؛ واعتباري، لا مندوحة لهم من تقسيم «الكينونات» أيضاً إلى: حقيقية؛ واعتبارية؛ إذ بالإمكان اعتبار كلٍّ من: «الوجوب» و«الكينونة» في الموضع الذي لا يكون لهما وجود فيه بحَسَب الواقع، ويحصلان بذلك على وجودٍ اعتباري.

إلاّ أن مغالطة «الوجوب» و«الكينونة» تنظر إلى استنتاج القضايا المشتملة على «الوجوب» من القضايا المشتملة على «الكينونة». إن هذه المغالطة وإنْ كانت ناظرةً إلى ارتباط القضايا، ولكنْ لا شأن لها بكون هذا الارتباط حقيقياً أو اعتبارياً، وكما سبق أن رأينا فإن هذه المغالطة تبيِّن في الحقيقة مصداقاً خاصّاً من قاعدةٍ منطقية عامّة، والتي على طبقها لا يمكن أن تشتمل نتيجة الاستدلال على شيءٍ ليس له حضورٌ في مقدّمات ذلك الاستدلال. وإن هذه القاعدة المنطقية العامّة تصدق في مورد كلّ استنتاجٍ، سواء كان من قبيل: استنتاج القضايا الحقيقية من القضايا الحقيقية، أو من قبيل: استنتاج القضايا الاعتبارية من القضايا الاعتبارية، أو من قبيل: استنتاج القضايا الحقيقية من القضايا الاعتبارية، أو من قبيل: استنتاج القضايا الاعتبارية من القضايا الحقيقية، ففي جميع هذه الموارد إذا كانت النتيجة أقوى من المقدّمات، وكانت مشتملةً على شيءٍ ليس له حضورٌ في مقدّماتها، فإن الأمر فيها سينطوي على مغالطةٍ([[692]](#endnote-682)).

ولكنْ خلافاً لهاتين المغالطتين، اللتين تتعلَّقان بـ «التصديق» و«الاستدلال»، فإن مغالطة أصحاب النزعة الطبيعية تتعلَّق بـ «التعريف» و«التصوُّر». إن الذين يدَّعون وجود هذه المغالطة يقولون: إن «تعريف» المفاهيم المعيارية والقِيَميّة بالمفاهيم غير المعيارية وغير القِيَميّة ينطوي على مغالطةٍ؛ لأن المفاهيم القِيَميّة إما «بسيطة» وغير قابلة للتعريف مطلقاً؛ أو أنها قابلةٌ للتعريف طبقاً للمفاهيم القِيَميّة فقط. في الحالة الأولى يكون تعريف المفاهيم القِيَميّة غير صحيحٍ مطلقاً (مغالطة)، في حين أنه في الحالة الثانية ينحصر عدم صوابية تعريفها في إطار المفاهيم غير القِيَميّة (مغالطة) فقط([[693]](#endnote-683)). وبطبيعة الحال إذا كان التعريف مغالطةً فإن الاستدلال القائم على ذلك التعريف سيفقد بدَوْره تبريره واعتباره المنطقيّ، إلاّ أن المغالطة في مقام التصوُّر والتعريف يختلف عن المغالطة في مقام التصديق والاستدلال. يرى (جورج إدوارد مور) ـ فيلسوف الأخلاق الإنجليزي، الذي سجل اكتشاف هذه المغالطة باسمه ـ أن المفاهيم القِيَميّة، من قبيل: مفهوم الحُسْن، مفاهيم «عينيّة» و«حقيقية»، و«ناظرةٌ إلى العالم الواقع في خارج الذهن» و«معبِّرةٌ عن الأوصاف الواقعية». وهو يرى أن القضايا المشتملة على هذه المفاهيم قضايا حقيقية ومعرفية، وقابلة للصدق والكذب. يقول (مور) في الوقت نفسه: إن «تعريف» هذه المفاهيم بالمفاهيم الطبيعية أو ما وراء الطبيعية مغالطةٌ؛ إذ يرى أن هذه المفاهيم «بسيطة» وغير قابلة للتعريف([[694]](#endnote-684)).

يتمّ تقسيم العلوم والمُدْرَكات البشرية من قِبَل بعض الفلاسفة المسلمين إلى قسمين: حقيقية؛ واعتبارية([[695]](#endnote-685)). فإن العلوم التجريبية والمنطق والرياضات والفلسفة والميتافيزيقا ونظائرها من وجهة نظر هؤلاء تتعلَّق بالمدركات الحقيقية، وإن علوماً من قبيل: الأخلاق والحقوق والفقه تتعلَّق بالمدركات الاعتبارية. وفي المدركات الحقيقية تكون «النسبة» بين الموضوع والمحمول «حقيقية»، وأما في ما يتعلَّق بالمدركات الاعتبارية فإن هذه النسبة ستكون «اعتباريةً»، أي تابعةً للاعتبار. يرى هؤلاء الفلاسفة أن المدركات الاعتبارية تعتبر في الحقيقة أكاذيب نافعة، بمعنى أنها كاذبةٌ دائماً، إلاّ أن قبولها بوصفها قضايا واقعية وصادقة يشتمل على منافع وفوائد تبرِّر القول بها من الناحية العملية.

وبعبارةٍ أخرى: إن الإدراك الاعتباري عبارةٌ عن: نسبة «حدّ» (ماهية) شيءٍ إلى شيءٍ آخر فاقد لذلك الحدّ وتلك الماهية، أو حمل مفهومٍ على مصداقٍ هو في الحقيقة ليس مصداقاً لذلك المفهوم. فعلى سبيل المثال: لو شبّهنا عليّاً؛ لشجاعته، بالأسد، وقلنا: «عليٌّ أسدٌ»، نكون قد نسبنا إليه ماهيةً، وحملنا عليه مفهوماً هو في الحقيقة ليس مصداقاً له. إن قضية «عليٌّ شجاعٌ»، سواء أكانت صادقةً أم كاذبة، قضية حقيقية، وأما قضية «عليٌّ أسدٌ» فهي قضيّةٌ مجازية واعتبارية وكاذبة بحَسَب الواقع؛ إذ إن علياً من الناحية الواقعية إنسانٌ، وليس بأسدٍ، وإن مجرّد شجاعة الفرد الاستثنائية والخارقة لا تجعل منه أسداً حقيقياً. ولكنْ في الثقافة واللغة التي يعتبر فيها الأسد رمزاً ومثالاً للشجاعة يمكن تسمية عليّ في مقام المدح والثناء أسداً.

طبقاً لهذا التعريف يكون المَقْسَم «الحقيقي» و«الاعتباري» هو القضية، بمعنى أن القضايا تنقسم إلى قسمين: حقيقية؛ واعتبارية، وإن المعيار الذي يحدِّد تعلق القضية بأيٍّ منهما هو «النسبة» القائمة بين الموضوع والمحمول. ولكنْ مع قليلٍ من التسامح يمكن أن ننسب الحقيقة والاعتبار إلى المفاهيم (أو المحمولات) أيضاً، بأن يُقال: إن المفاهيم الاعتبارية مفاهيم قد تمّ انتزاعها من مصداقها الحقيقي، وحُمِلَت على مصداقٍ هو في الحقيقة ليس مصداقها. ففي المثال السابق يكون لمفهوم «الأسد» مصاديق حقيقية، هي أسودٌ حقيقة، وبغضّ النظر عن اعتبارنا، إلاّ أننا عندما ننتزع ذلك المفهوم من مصداقه الحقيقي ـ أي الأسد الحقيقي ـ، ونطلقه على «عليٍّ»، نكون قد استعملنا ذلك المفهوم في موردٍ هو في الحقيقة ليس مصداقاً للأسد، وإن تسميته بالأسد يرتبط باعتبارنا. وقد عمد السكّاكي إلى توضيح حقيقة الاستعارة ـ التي هي أحد الفنون الأدبية ـ من خلال توظيف هذه الآلية. إن الاستعارة طبقاً لتعريف السكاكي تعني أخذ «المفهوم» عاريةً، واستعماله في غير مصداقه الواقعي. وطبقاً لهذه الرؤية تكون الاستعارة شيئاً أكثر من تبديل مواقع الألفاظ. إن الذين يفصلون المدركات الاعتبارية عن المُدْرَكات الحقيقية يسعَوْن في ظلّ هذا التقسيم إلى إثبات الاختلافات المنطقية والمعرفية القائمة من وجهة نظرهم بين هاتين المجموعتين من الإدراكات. طبقاً لهذه الرؤية:

1ـ إن بين الإدراكات الحقيقية والإدراكات الاعتبارية حاجزاً منطقياً يؤدّي إلى المنع من الاستدلال بأحدهما على الآخر؛ باعتباره نوعاً من المغالطة.

2ـ إن المنطق وأسلوب التحقيق في العلوم الحقيقية والعلوم الاعتبارية مختلفٌ.

لو قبل شخصٌ بهذا التقسيم لن تكون له مندوحةٌ من القول بعدم وجود ارتباطٍ «إنتاجي» و«منطقي» بين الحقائق والاعتبارات، وإن إقامة مثل هذا الارتباط بينهما يُعَدّ مغالطةً، بمعنى أنه لا يمكن من تركيب المقدّمات الحقيقية البَحْتة والخالصة الحصول من الناحية المنطقية على نتيجةٍ اعتبارية أو إثباتها، والعكس صحيحٌ أيضاً، وإنْ أمكن من الناحية المنطقية الحصول على نتائج حقيقية واعتبارية جديدة من خلال تركيب المقدّمات الحقيقية والاعتبارية. يرى هؤلاء الفلاسفة أن أسلوب الاستدلال الوحيد في الإدراكات والأفكار الاعتبارية هو التمسُّك بـ «اللَّغْوية» أو «الواقعية»([[696]](#endnote-686))، بمعنى أنه لو كان الاعتبار لَغْواً وغير واقعيٍّ كان باطلاً وغير مبرَّرٍ، ليس إلاّ. وعليه فإن جميع الاعتبارات التي لا تكون لَغْوية وغير واقعية في عرض بعضها، وتحظى بقيمةٍ واعتبار واحد من الناحية المنطقية (وإن فصل الحقائق ذات الصلة عن الحقائق غير ذات الصلة لن يكون منضبطاً، وسيكون اعتباطياً، أو تابعاً لذَوْق ومزاج المعتبر).

وكما سبق أن ذكرنا فإن المكتشفين أو المبدعين لهذا التقسيم يعتبرون علوماً من قبيل: الأخلاق والفقه والحقوق (العلوم المعيارية) جزءاً من العلوم التي تتعلَّق بالأفكار الاعتبارية. طبقاً للتحليل الذي يقدِّمه الفلاسفة عن منشأ الأفكار (التصوُّرات) الاعتبارية فإنهم يعتبرون هذه الأفكار متَّخذةً من الأفكار الحقيقية. في هذه الرؤية تعتبر مفاهيم من قبيل: الحُسْن والقُبْح، والوجوب والحَظْر، والقضايا الأخلاقية المشتملة على هذه المفاهيم، أموراً اعتبارية.

ولكنْ كما رأينا فإن كون المفهوم أو القضية أمراً حقيقياً أو اعتبارياً ليس له خصوصيةٌ أو موضوعية، وإن «الوجوبات» الحقيقية بحَسَب المصطلح يمكن أن تُستَنْتَج من «الكينونات» الحقيقية أيضاً. إن المنطق يقول: إن الاستدلال والاستنتاج يتبع أصولاً وقواعد تعبِّر عن المعايير المنطقية، ولا يمكن استنتاج كلّ شيءٍ من أيّ شيءٍ. ومن هذه الناحية لا فرق بين المُدْرَكات الحقيقية والمُدْرَكات الاعتبارية.

وبالإضافة إلى ذلك فإن «الاعتبار» شيءٌ، و«اكتشاف» و«معرفة» اعتبار العقل أو العقلاء أو الله شيءٌ آخر. يمكن التعرُّف على الاعتباريات، وإن الجُمَل المستعملة لبيان الأمور الاعتبارية يمكن أن تكون حقيقيةً وخَبَرية ومعبِّرة عن واقعيةٍ، ولذلك تحتمل الصدق والكذب «معرفية». من هنا فإن علوماً من قبيل: علم الأخلاق، وعلم الفقه، وعلم الحقوق، هي علومٌ بحَسَب الواقع؛ لأنها بصدد الكشف عن الحقائق والواقعيات، وليست بصدد جعل واعتبار الأشياء التي لا وجود لها بحَسَب الواقع. إن هذه العلوم تتعلَّق بالقضايا الحقيقية، دون القضايا الاعتبارية. وبطبيعة الحال فإن الحقائق التي تسعى هذه العلوم للكشف عنها وتحقيقها هي الحقائق التي يكتب لها التحقُّق بفعل الاعتبار، ولكنْ لا يمكن الشكّ والترديد في واقعية تلك الحقائق، وفي كون القضايا الحاكية والمعبِّرة عن هذه الواقعيات قابلةً للصدق والكذب.

وبعبارةٍ أخرى: إن القضايا الاعتبارية (القضايا المشتملة على الأمر والنهي والأحكام والدساتير) ليست أموراً معرفية تقبل الصدق والكذب، إلاّ أن القضايا التي «تخبر» و«تحكي» عن القضايا الاعتبارية قضايا خبرية ومعرفية، وتقبل الصدق والكذب. وعلى هذا الأساس فإن العلوم التي تتكفَّل بالمُدْرَكات الاعتبارية تُعَدّ «علماً». فلو قال شخصٌ: «أقيموا الصلاة» كان كلامه إبرازاً لحكمٍ ودستور لا يقبل الصدق والكذب، وأما لو قال: «إن الله يأمر بإقامة الصلاة» فإن كلامه هذا سيكون قابلاً للاتّصاف بالصدق والكذب؛ لأنه يخبر عن واقعيةٍ عينية. يمكن تصديق أو تكذيب الادّعاء القائل: «إن لدى الله أو العقل أو العقلاء مثل هذا الاعتبار»، كما يمكن إخضاعه للنقد والتقييم المنطقي، والعمل على إثباته أو إبطاله من الناحية المعرفية، والاستدلال لصالحه أو ضدّه.

وعليه عندما يقول فقيهٌ: «الصلاة واجبةٌ» فإنه «يُخْبِر» عن اعتبارٍ شرعي، ويكون كلامه قابلاً للصدق والكذب. وبالاستناد إلى الأدلة والشواهد المتوفِّرة يمكن تبرير كلامه أو إثبات بطلانه وعدم صحّته. وإذا كانت الواقعية التي يُخبر عنها هذا الكلام مرتبطةً من الناحية الأنطولوجية بواقعياتٍ أخرى يمكن الاستدلال من طريق وجود وعدم تلك الواقعيات على وجود وعدم الواقعية التي يُخبر عنها، والعمل من هذا الطريق على تكذيب أو تأييد كلامه. وعليه ليس هناك أيُّ فرقٍ بين العلوم المعيارية وسائر العلوم الأخرى، وإن الربط القائم بين سائر فروع المعرفة قائمٌ بين العلوم المعيارية والعلوم الوصفية البَحْتة أيضاً. ومن جهةٍ أخرى إن الحاجز المنطقي القائم بين العلوم المعيارية والعلوم الوصفية قائمٌ بين العلوم الوصفية أيضاً؛ لأن العلوم التي تتعلَّق بالمعايير هي في الحقيقة علومٌ وصفيّة تتعلّق بالحقائق والواقعيات المعيارية، وتستخبر وتخبر عن حقيقة وواقعية وراء الميول والرغبات الشخصية للعلماء. إن الارتباط «الأنطولوجي» القائم بين هذه الواقعيات وسائر الواقعيات الأخرى يستتبع الارتباط «المعرفي» القائم بين العلوم الناظرة إلى الواقعيات المعيارية وغير المعيارية. إن هذا الارتباط يوفِّر إمكانية «المعرفة» و«الإثبات» المعرفي للمتبنَّيات المعيارية، وكذلك إمكان الاستدلال المنطقي في هذه العلوم أيضاً. ورغم أن اعتبار هذه الاستدلالات ـ كما ذكرنا ـ رَهْنٌ بوجود المقدّمات المعيارية البديهية والشهودية، غير أن البديهيات لا تُخْتَزَل في البديهيات المنطقية، وإنّ لكلّ علمٍ بديهياته الخاصّة.

وبعبارةٍ أخرى: إن العلوم المعيارية علومٌ «توصيفية»، حتّى إذا كانت المعايير اعتباريةً من الناحية الميتافيزيقية والأنطولوجية. وعليه فإن تقسيم العلوم إلى قسمين: توصيفية؛ ومعيارية، يقوم على التسامح؛ لأن العلم ليس شيئاً آخر غير توصيف وتفسير الواقع. ولذلك فإن الصواب هو أن نقول: إن العلوم تنقسم إلى قسمين: علوم توصيفية بَحْتة؛ وعلوم معيارية (توصيفية غير بَحْتة). وإن العلوم التوصيفية البَحْتة تعمل على «توصيف» الموضوعات «الموجودة»؛ فإن موضوعها هو الإنسان الموجود، والمجتمع الموجود، والمدير الموجود، والدولة الموجودة، والمواطن الموجود، والعلم الموجود، والفلسفة الموجودة، والأخلاق الموجودة، وهكذا. أما العلوم المعيارية فتصف أو توصي بالموضوعات «المثالية» (وكذلك طريق الوصول إلى هذه الموضوعات أو إيجادها)، وإن موضوع هذه العلوم هو الإنسان المثالي، والمجتمع المثالي، والمدير المثالي، والدولة المثالية، والمواطن المثالي، والعلم المثالي، والفلسفة المثالية، والأخلاق المثالية، وهكذا. إن لبعض الجُمَل قابلية الاستعمال المتعدِّد للقيام بـ «الأفعال القولية» المتعدّدة. فإن الجُمَل التي تبدو بحَسَب الظاهر توصيفيةً ـ على سبيل المثال ـ يمكن أن تستعمل للتوصية.

إن القضايا الأخلاقية والفقهية هي بحَسَب الحقيقة والواقع من القضايا، بمعنى أنها حقيقية، وليست اعتبارية؛ لأن الإخبار عن الاعتبار هو غير الاعتبار. فعندما يقول الفقيه: «الصلاة واجبةٌ» يُخْبِر عن وجوب الصلاة في نفس الأمر، ويكون كلامُه ناظراً إلى «عالم التشريع» أو «الشريعة في عالم الثبوت»، لا أنه يُنْشِئ ذلك الوجوب أو يعتبره. إن الأمور الاعتبارية قائمةٌ باعتبار المعتبر، وأما «فعل» الاعتبار نفسه فهو حادثةٌ عينية تتحقَّق في العالم الواقع في خارج ذهن المعرِّف، ويمكن الاستخبار والإخبار عنه ومعرفته وتصديقه. وعليه فإن علوماً من قبيل: علم الفقه وعلم الأخلاق وعلم الحقوق حتّى إذا تعلّقت بالاعتباريات لن يكون بينها وبين العلوم المتعلِّقة بالأنواع الأخرى من الحقائق فَرْقٌ فارق؛ فإن هذه العلوم تتَّبع أسلوباً ونطقاً مشابهاً؛ لأن الاعتبار في حدّ ذاته حقيقةٌ من حقائق العالم التي يمكن معرفتها، كسائر الحقائق.

إذا أراد شخصٌ أن يعتبر حكماً، كأنْ يوجب أمراً من خلال توظيف اللغة مثلاً، فإن المدلول الصريح للجُمَل التي يستعملها لا يقبل الصدق والكذب، ولا يُخْبِر عن شيءٍ. إن المتكلِّم فيما نحن فيه يقوم من خلال توظيف اللغة بفعلٍ قوليّ آخر (من قبيل: الاعتبار أو الإنشاء). أما الذي يتحدَّث عن اعتباره السابق أو اعتبار العقل والعقلاء أو اعتبار الشارع فإنما «يُخْبِر» عن واقعيةٍ وحقيقة مستقلّة موجودة قبل كلامه، وبغضّ النظر عنه، ويكون كلامه معرفيّاً وقابلاً للصدق والكذب. فلو لم يكن له أو للعقل والعقلاء أو الله سبحانه مثل هذا الاعتبار كان كلام ذلك الشخص كاذباً. وعليه إذا كان الاعتبار مورد البحث مضبوطاً ومنهجياً أمكن من خلال كشف الضوابط الحاكمة عليه اكتشاف وجود وعدم ذلك الاعتبار، وإثبات المعتقد الناظر إلى ذلك الاعتبار([[697]](#endnote-687)).

وعليه فإن تقسيم «العلوم» إلى: حقيقية؛ واعتبارية، وترتيب الآثار والأحكام المنطقية على أساس هذا التقسيم، ينطوي على شيءٍ من المسامحة. إن الجُمَل التي تدلّ على الأسس والقواعد القِيَميّة والمعيارية، ويتمّ بحثها في العلوم المعيارية ـ من قبيل: علم الأخلاق وعلم الحقوق وعلم الفقه ـ إنما تبيِّن في الحقيقة القضايا الخَبَرية، والتي تقبل الصدق والكذب. إن هذه الجُمَل ليست من سنخ الأكاذيب المفيدة. فحتّى إذا كان مدلول ومضمون هذه الجُمَل أمراً اعتبارياً مع ذلك فإن الإخبار عن أن الشخص (أ) (من قبيل: الشارع) أو غيره من الأفراد الخاصّين (من قبيل: العقلاء) لديه مثل هذا الاعتبار غير اعتبار ذلك الشيء من قِبَل المُخْبِر نفسه.

وبالإضافة إلى ذلك لا يمكن لنا من خلال التفكيك والفصل بين الحقائق والاعتباريات أن نستنتج أن الأمور خارجةٌ عن مَقْسَم العقلانية، ولا تقع في معرض النقد والتقييم العقلاني. بل الأمر على العكس من ذلك تماماً؛ فإن الأمور الاعتبارية تنقسم من الناحية العقلانية إلى: «حَسَن» و«قبيح»، أو «صائب» و«خاطئ»، أو «معقول» و«غير معقول». كما أن القضايا المعبِّرة عن الاعتباريات، وكذلك متبنَّياتنا في مجال الأمور الاعتبارية، تنقسم من الناحية المعرفية إلى: «مبرَّرة» و«غير مبرَّرة» أيضاً. فلدينا اعتبار حَسَن واعتبار قبيح، واعتبار عقلي أو عقلائي واعتبار خيالي أو غير عقلائي، واعتبار مبرَّر واعتبار غير مبرَّر. إن الاعتباريات العقلية أو العقلائية ليست اعتباطيةً أو خالية من الملاك والمعيار، إن هذه الاعتباريات مرتبطةٌ بالواقعيات، ولا تتبع العواطف والمشاعر والميول «الراهنة» و«الفعلية» للمُعْتَبِر، ولذلك فإنها تقبل النقد والتقييم العقلاني. وحتّى لو افترضنا أن هذه الاعتباريات أمورٌ اعتباطية وخالية من الملاك والمعيار مع ذلك لا يمكن القول: إن المتبنَّيات والقضايا الناظرة إلى الأمور الاعتبارية لا تقبل الصدق والكذب.

وبعبارةٍ أخرى: إن الاعتباريّات تقوم على أكتاف الحقائق، وتمور في صُلْبها، وتنبثق عنها، بمعنى أنها «عارضٌ مع الواسطة». إن هذا الارتباط الميتافيزيقي لا ينقض الحاجز «المنطقي» بين الحقائق والاعتباريّات، بل هي منسجمةٌ معها، ويمكن الجمع بينهما؛ إذ إن إدراك أيّ وصفٍ اعتباريّ يتناسب مع أيّ وصفٍ حقيقي إنما يمكن من طريق «الشهود العقلاني»، وليس من طريق «الاستنتاج» و«الاستدلال» القياسي. إلاّ أن الحاجز «المنطقي» هو غير الحاجز «المعرفي». إن الارتبط الميتافيزيقي بين الحقائق والاعتباريات يستلزم وجود الارتباط «المعرفي» بينهما؛ وذلك لأن التبرير الشهودي وغير الاستنتاجي للقضايا يُعَدّ بنفسه واحداً من أقسام التبرير المعرفي. وعليه إذا كان الارتباط بين الموضوع والمحمول قضيةً اعتبارية فإن مجرَّد اعتبارية هذا الارتباط لا يستوجب أن تكون تلك القضية اعتباطيةً، رغم أن بعض القضايا الاعتبارية اعتباطيةٌ، إلاّ أنه لا توجد ملازمةٌ بين «الاعتبارية» و«الاعتباطية». في الاعتبارات العقلية والعُقَلائية هناك خصوصيةٌ في الموضوع هي التي تحمل العقلاء على القيام بذلك الاعتبار وقبوله أو عدم القيام به وعدم قبوله، بمعنى أن الاعتبارات العقلائية ليست اعتباطيةً، وإنما هي منضبطةٌ وتقوم على المعايير. وعليه فمن خلال إدراك وتشخيص ذلك المعيار ـ الذي هو ليس شيئاً مغايراً للخصوصية الموجودة في موضوع الاعتبار ـ يمكن كشف اعتبار العقلاء وتصديقه. إن هذا المعيار لا يُخْتَزَل في «عدم اللَّغْوية» و«الرؤية الواقعية»، بل إن عدم اللَّغْوية والرؤية الواقعية تُعَدّ واحدة من مجموعةٍ من الموازين والعناصر ذات الصلة.

إن الاعتباريات الخيالية والشِّعْرية تنبثق عن ذَوْقٍ ورغبة وعاطفة ومشاعر المُعْتَبِر الإيجابية والسلبية، كما تكون تابعةً لها أيضاً. فإن الشاعر الذي لمس الوفاء والعطف والحنان من محبوبته يصفها بـ «القمر» و«غصن البان»، ويقول: «ليس للسماء قمرٌ مثلك...، ولم تشهد الروضة الغنّاء غصن بان كغصنك». أما الشاعر الذي لم يشهد من حبيبته غير الصدود والإعراض فيصف قلبها بالصخر الأصمّ، ويقول: «أنا في حيرة ذلك القلب الذي لا يقلّ في قسوته عن الصخرة الصمّاء»([[698]](#endnote-688)).

إلاّ أن الاعتباريات العقلية والعقلائية ليست كذلك؛ فإن هذه الاعتباريات إما أن لا تتبع الأذواق والأمزجة والعواطف والمشاعر؛ أو تتبع الأذواق والأمزجة والرغبات والعواطف والمشاعر العقلانية أو المعقولة. إن الأذواق والأمزجة والعواطف والمشاعر التي هي منشأ الاعتبارات العقلية والعُقَلائية هي في حدِّ ذاتها عقلانيةٌ أو معقولة. إن الشخص العاقل بما هو عاقلٌ عندما يقف في مقام الاعتبار لا يعتبر كلّ وصفٍ لكلّ موضوعٍ، ولا يطلق أيّ مفهوم على كلّ مصداقٍ، ولا يحمل أيّ محمولٍ على كلّ موضوع. وهذا يعني أن الاعتبارات العقلية أو العقلائية تحتاج إلى مصحِّحٍ ومسوِّغ عقلي وعقلائي، كما تحتاج الاعتبارات الشعرية إلى مصحِّحٍ ومسوِّغ فنّي وجمالي.

لنفترض أن القضايا الأخلاقية اعتباريةٌ عندها يمكن التساؤل: هل هناك عاقلٌ يمكن له القول: «إن العدل قبيحٌ» و«إن الظلم حَسَنٌ»؟ هذا يُثبت أن بين العدل والحُسْن من جهةٍ وبين الظلم والقُبْح من جهةٍ أخرى ارتباطاً ونسبةً أو تناسباً لا وجود له بين العدل والقُبْح وبين الظلم والحُسْن. إن هذا الارتباط والنسبة أو التناسب واقعيةٌ عينية ومستقلّة عن بناء العقلاء وتواضعهم، واقعيةٌ يمكن إدراكها ومعرفتها من طريق الشهود العقلاني، رغم أن أحد الطرفين في هذا الارتباط ـ بحَسَب الفرض ـ وهو الحُسْن والقُبْح وصفٌ أو مفهومٌ أو محمولٌ اعتباريّ. وبعبارةٍ أخرى: هناك خصوصيةٌ أو خصائص خاصّة في العدل والظلم مستقلّة عن عواطفنا ومشاعرنا وأذواقنا وأمزجتنا، وهي التي تدعونا إلى اعتبار وإطلاق الحُسْن على العدل، والقُبْح على الظلم. إن العواطف والمشاعر الإيجابية والسلبية التي نحملها تجاه العدل والظلم، وردود الأفعال التي تصدر عنا في مقابل السلوك العادل والظالم، إنما تكون بتأثير تلك الخصوصية أو الخصائص العينية، دون العكس. فليس الأمر بأن العدل والظلم عين بعضهما من جميع الجهات، وأنهما إنما يختلفان في وصفَيْ الحُسْن والقُبْح ـ اللذين هما بحَسَب الفرض أوصافٌ اعتبارية ـ وفي المشاعر والعواطف التي نمتلكها تجاههما فقط. إن هذه الخصوصية موجودةٌ في العدل من حيث هو عدلٌ، وفي الظلم من حيث هو ظلمٌ. وهذا هو المراد من ذاتية الحُسْن والقُبْح. إن التعبير بـ «الذاتي» هنا لا بمعنى أن للعدل والظلم ذاتاً وماهية (essense)، بل بمعنى أن الموضوع الذي يُحكم بحُسْنه وقُبْحه هو «العدل بما هو عدلٌ، والظلم بما هو ظلمٌ».

وبعبارةٍ أخرى: إن الخصائص العينية والحقيقية الموجودة في موضوع التقييم الأخلاقي تنقسم إلى قسمين: «ذات صلة من الناحية الأخلاقية»؛ و«غير ذات صلة من الناحية الأخلاقية». وتُسمّى الخصائص ذات الصلة من الناحية الأخلاقية بالخصائص «الصانعة للحُسْن» أو «الصانعة للقُبْح» أو «الصانعة للصواب» أو «الصانعة للخطأ» أو «الصانعة للتكليف». وعليه هناك بين الأوصاف الأخلاقية وسائر الأوصاف ذات الموضوعات الأخلاقية ارتباطٌ «وجودي» و«ميتافيزيقي»([[699]](#endnote-689)). ويمكن اكتشاف هذا الارتباط من طريق المشاهدة الأخلاقية. وإن النظريات الأخلاقية في الحقيقة تبيِّن هذا الارتباط. إن هذه النظريات تبيِّن لنا ما هي الأوصاف ذات الصلة من الناحية الأخلاقية؟ وما هي الأوصاف غير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية؟

فإن لون بشرة الأشخاص ـ على سبيل المثال ـ أو أعراقهم أو هويّاتهم وجنسياتهم، وكذلك مناصبهم ومواقعهم السياسية والاجتماعية، تعتبر من الخصائص غير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية، ولا دَوْر لها في قُبْح الكذب وحُسْن الصدق، ولا تغيِّر من حكمهما. وأما إنقاذ حياة شخصٍ بريء من مجرمٍ يُضْمِر له الشرّ ويروم قتله فهو من المعايير الأخلاقية ذات الصلة، وهو يغيِّر حكم الصدق والكذب. فلو أنني أمارس الخداع والكذب على الآخرين من أجل الحفاظ على مصالحي الشخصية أكون قد اقترفْتُ قبيحاً من الناحية الأخلاقية، وكلُّ شخصٍ يقوم بذات الشيء يكون مرتكباً للقبيح من الناحية الأخلاقية؛ وأما إذا مارَسْتُ الكذب لإنقاذ حياة شخصٍ بريء أكون قد قُمْتُ بفعلٍ حَسَنٍ، حتّى إذا كان ذلك البريء هو أنا([[700]](#endnote-690))، ويجري هذا الاستثناء بحق الآخرين أيضاً. إن حفظ المصالح الشخصيّة في هذا المثال من الأمور غير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية، ولا تغيِّر حكم الكذب، في حين أن إنقاذ حياة شخصٍ بريء من المعايير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية، والتي لا بُدَّ من أخذها بنظر الاعتبار في الحسابات الأخلاقية.

إن العناصر التي تعتبر من الناحية الأخلاقية ذات صلةٍ والتي تؤثِّر في الحكم الأخلاقي والعناصر غير ذات الصلة ولا تؤثِّر في الحكم الأخلاقي إنما يمكن اكتشافها من طريق المشاهدة والتجربة الأخلاقية. وبطبيعة الحال فإن المشاهدات الأخلاقية تنقسم إلى: مشاهدات خام؛ ومشاهدات ناضجة. وإن البلوغ الأخلاقي يلعب دَوْراً هامّاً في قيمة واعتبار التجربة والشهود الأخلاقي. إن المشاهدات الأخلاقية في نوعها متعارضةٌ، وإن اعتبارها المعرفي رَهْنٌ بالتنظير في مجال الأخلاق، وإن حاجتنا إلى فلسفة الأخلاق تنشأ من هذه الناحية([[701]](#endnote-691)).

يذهب الدكتور سروش إلى الاعتقاد بأن القِيَم والواجبات والمحظورات الأخلاقية من اعتبار العقلاء، وحصيلة نشاط قوّة الخيال. إلاّ أنه لا يقدِّم تفسيراً واضحاً عن «سبب امتلاك قوّة الخيال لمثل هذه الاعتبارات»؟ ولا يقدِّم تبريراً مقنعاً لـ «السبب الذي يدعونا أو يفرض علينا اتّباع اعتبارات العقلاء»؟ أو «لماذا يجب علينا المشاركة والتواطؤ مع العقلاء في هذا الاتجاه»؟.

نرى أن ذلك التفسير وهذا التبرير إنما يمكن الإعداد له من خلال الالتزام بأن هذه الخصائص العينية والواقعية والمستقلّة عن العواطف والمشاعر والرغبات وقوّة خيال العقلاء الموجودة في الموضوع مورد البحث هي التي تضطرّهم إلى اعتبار مثل هذه الأوصاف وإصدار مثل هذه الأحكام. وإن هذه الخصائص إما تكمن في ذات العمل؛ أو في نتائجه؛ أو في موقع وقصد ونيّة الفاعل ومَلَكاته النفسيّة. وعلى كلّ حالٍ فإن هذه الخصائص واقعياتٌ موجودة وثابتة، بغضّ النظر عن اعتبار العقلاء، وقبله، ومستقلاًّ عنه. إن هذه الخصائص تبدو من وجهة نظر العقل ومن الزاوية الأخلاقية هامّة وذات صلةٍ، وإن أهمّيتها وصلتها هي التي تضطرّ العقلاء إلى اعتبار ذلك المورد بشكلٍ خاصّ، وإننا إنما نشارك العقلاء في بنائهم وتواطؤهم أو نلتزم باعتبارهم ونوافقهم الرأي بسبب إدراكنا لذات تلك الخصائص أيضاً. ولو أن المقتضيات الأخلاقية لم تكن كامنةً في ذات العمل أو نتائجه أو موقع ونيّة وقصد الفاعل لما أبدى عقل العقلاء تجاه ذلك العمل أيّ حساسيةٍ، إيجابية أو سلبية، ولما قام باعتبار وإنشاء الحكم. وإن ردود الأفعال العاطفية الصادرة عن العقلاء تجاه الأفعال الحَسَنة والقبيحة والصائبة والخاطئة الأخلاقية متأثِّرةٌ ومعلولة ـ بدَوْرها ـ بإدراك هذه المقتضيات والخصائص. وبذلك يمكن من طريق معرفة هذه الخصائص العينية اكتشاف وإثبات سيرة العقلاء، أو العمل على نقد الدعاوى والنظريات الناظرة إلى هذه السيرة، وتقييمها من الناحية العقلانية.

وعليه فإن القِيَم والمعايير الأخلاقية حتّى إذا كانت اعتباريةً وناشئة عن قوّة الخيال، إلاّ أنها تنبثق عن قوّة خيال العقلاء، وبذلك فهي تختلف عن الاعتبارات المنبثقة عن قوّة خيال «الشعراء»([[702]](#endnote-692)). إن الاعتبارات العقلائية تنشأ عن إدراك مقتضيات العقلاء أو العقلانية الأخلاقية. وهذه الرؤية تمثِّل في حدّ ذاتها قراءةً عن الواقعية الأخلاقية([[703]](#endnote-693))، بمعنى أننا إذا أردنا أن نكون من القائلين بالواقعية في مجال الأخلاق ليس من اللازم أن نقول بالوجود العيني للأوصاف والروابط الأخلاقية؛ إذ إن الواقعية الأخلاقية ليست رَهْناً بعينية الأوصاف والروابط الأخلاقية. إنما المهمّ هو السؤال القائل: هل القضايا المشتملة على الأوصاف والروابط الأخلاقية تقبل النقد والتقييم العقلاني أم لا؟

خلاصة القول: إن العقلاء في قولهم: «الصدق حَسَنٌ» و«الكذب قبيحٌ» إنما يتبعون الخصائص العينية والواقعية الموجودة في ذات الصدق والكذب، أو في النتائج المترتِّبة عليهما. إن هذه الخصائص هي التي تبرِّر وتفسِّر اعتبار العقلاء بما هم عقلاء. وبعبارةٍ أخرى: إن التواضع العقلائي تواضعٌ ينبثق بنحوٍ من الأنحاء عن العقلانية، بمعنى أن هناك خصوصية في الموضوع مورد البحث، تُعَدّ هامّةً من وجهة نظر العقل، وتدفع العقلاء إلى التوافق بشأن حكمٍ خاصّ في مورد ذلك الموضوع. إن العقود العقلائية تنشأ إما من العقلانية النظرية؛ أو العقلانية العملية. عندما يتّفق عُرْف أصحاب علمٍ على نظريّةٍ علمية فهذا يعني أن هناك شواهد لصالح تلك النظرية تعتبر مقنعةً من ناحية العقلانية العلمية (التي هي نوعٌ من العقلانية النظرية). من هنا لو اتّفق العقلاء ـ بما هم عقلاء ـ على حكمٍ ما من الممكن أن يكون اتّفاقهم هذا قائماً على وجود شواهد تكفي من ناحية العقل النظري للقول بذلك الحكم. فلو توافق العقلاء من حيث هم عقلاء على حُسْن العدالة ـ مثلاً ـ رُبَما كان سبب توافقهم هذا يعود إلى وجود إدراكٍ مشترك لوجود الخصائص «الصانعة للحُسْن» في العدالة، وتَبَعاً لذلك وجود «الحُسْن» في هذا المورد.

كما يمكن لمعايير العقلانية العملية أن تسمح للعقلاء بما هم عقلاء أو تلزمهم بالتوافق حول موضوعٍ معيَّن. فعلى سبيل المثال: قد يتوافق العقلاء على حُسْن العدل أو وجوبه؛ بسبب وجود مصلحة وفائدة يرَوْنها في العدل، أو أنهم يتّفقون على اعتبار الحُسْن في العدل؛ بسبب الاتّفاق حول اشتمال العدل على الخصائص «الصانعة للحُسْن». وعليه يمكن لنا أن نستنتج أن معيار نقد الأفكار الاعتبارية لا يُخْتَزَل في «الرؤية الواقعية» و«عدم اللَّغْوية»([[704]](#endnote-694)).

لو التزمنا في مسألة الربط ونسبة الحقائق والاعتباريات بالرؤية التي تمّ شرحها هنا أمكن لنا إزالة بعض الغموض والإبهام الموجود في نظرية القبض والبسط. إن الطرح الرئيس لنظرية القبض والبسط هو كالتالي: «إن الأجزاء المختلفة للمعارف البشرية في تعاطٍ مستمرّ؛ حيث هناك ارتباطٌ وثيق فيما بينها، حتّى إذا حدثَتْ مسألةٌ جديدة في علمٍ ما تأثَّر بها علم المعرفة أو الفلسفة. وإن تحوُّل الفهم الفلسفي يغيِّر من فهم الفرد بشأن الإنسان والعالم، وعندما يتغيَّر شكل الإنسان والعالم تكتسب المعرفة الدينية مفهوماً جديداً، بمعنى أن الحقيقة البسيطة والحديثة التي تتبلور في زاويةٍ ما تتقدَّم ببطءٍ وثبات وإصرار حتّى تستوعب جميع الجغرافيا المعرفية، وتفتح لنفسها موضعاً بحيث تثير جميع المعارف الأخرى... فكلُّ مسألةٍ مُستَحْدَثة تدعو جميع المعارف الأخرى للحكم بشأنها، وبيان نسبتهم إليها»([[705]](#endnote-695)).

إلاّ أن هذا الطرح يشتمل على غموضٍ من جهتين: **فأوّلاً**: إن ارتباط «العلم» و«الفلسفة» هنا غيرُ واضحٍ؛ إذ إن الدكتور سروش نفسه يرى وجود حاجزٍ منطقيّ بين «العلم» و«الفلسفة» أيضاً. **وثانياً**: إن الارتباط بين العلم والأخلاق هنا أو المعرفة والقيمة أو العلوم الحقيقية (من قبيل: الفلسفة والعلوم التجريبية) والعلوم الاعتبارية (من قبيل: الأخلاق والفقه) ليس واضحاً؛ إذ يرى الدكتور سروش أن هذا الحاجز المنطقي المذكور موجودٌ بين هذه العلوم أيضاً. وبالمناسبة فإن هذين الأمرين والإبهامين لم يغيبا عن نظر الدكتور سروش؛ إذ قال في هامش الصفحة التي نقلنا عنها النصّ المتقدّم: «إن انسجام الأجزاء المعرفية المختلفة لا يعني ارتفاع الحواجز المنطقية القائمة بينها، فليس هناك بين العلم التجريبي والفلسفة والأخلاق علاقةٌ إنتاجية، ولا يولد أحدها من الآخر. وإن انسجامها يعني مجرّد انضوائها تحت نظريةٍ معرفية ومنهجيةٍ واحدة»([[706]](#endnote-696)).

بَيْدَ أن هذا التوضيح وإنْ كان يزيح شيئاً من الغموض الذي يكتنف الطرح الرئيس لنظرية القبض والبسط، إلاّ أنه لا يزيله بشكلٍ كامل، وخاصّة أن مراد الدكتور سروش من «علم المعرفة» هو «فلسفة العلم»، وهذا ما يؤيِّده عطف «المنهج المعرفي» في الهامش المذكور على «المعرفة». فإن غاية ما يُثْبته هذا التوضيح هو أن المراد من انسجام أجزاء المعرفة البشرية المختلفة وارتباطها وتعاطيها فيما بينها ليس ارتباطاً «إنتاجياً» و«منطقياً»، بل المراد هو الارتباط «المعرفي». وعليه فإن رأي الدكتور سروش في نظرية القبض والبسط القائم على ارتباط العلم التجريبي والفلسفة والأخلاق لا يتعارض مع آرائه السابقة في مسألة عدم ارتباط العلم التجريبي والفلسفة والأخلاق؛ لأنه يؤيِّد الارتباط «المعرفي»، وينفي الارتباط «الإنتاجي ـ المنطقي»، رغم أنه لا يبيِّن الفرق والاختلاف بين هذين النوعين من الارتباط بشكلٍ واضح.

بَيْدَ أني أرى أن الإبهام والغموض المذكور لا يزول، وإنما ينتقل من موضوعٍ إلى موضوع آخر؛ لأن مراد الدكتور سروش من الانضواء تحت نظريةٍ معرفية ومنهجية واحدة هو أن ميزان ومعيار الحكم في هذه العلوم واحدٌ. في حين أن الأمر ليس كذلك، فقد أقرّ الدكتور سروش في مواضع أخرى صراحةً بأن أسلوب النقد والتحقيق في العلوم الحقيقية والاعتبارية مختلفٌ.

إن الطريق الوحيد لإزالة هذا الإبهام في تصوُّر كاتبنا هو تصحيح الرؤية الخاطئة بشأن العلم والقيمة أو العلوم الحقيقية والاعتبارية، والعمل على نفي هذه الثنائية. وعندها يمكن القول بعدم وجود الارتباط الإنتاجي ـ المنطقي بين هذه العلوم، وإنْ كان بينها ارتباطٌ معرفي. إن الارتباط المعرفي بين هذه العلوم يقوم عبر القضايا الشهودية وغير الاستنتاجية، وليس عبر استنتاج قضايا أحد هذه العلوم من قضايا الآخر. على هذا الأساس يمكن تركيب القضايا المرتبطة بفرعٍ علميّ بالقضايا الشهودية المرتبطة بفرعٍ علميّ آخر. في هذا الاستنتاج تكون جميع المفاهيم الموجودة في نتيجة الاستدلال حاضرةً ضمن مقدّماته أيضاً. وعليه يكون هذا الاستنتاج معتبراً من الناحية المنطقية، ولا يكون مغالطةً.

وهنا يجدر بنا الخوض في السؤال القائل: ما هي التوصية المحدَّدة التي يمكن لنظرية القبض والبسط أن تحملها للباحثين في الشأن الديني؟ يتّضح من كلام الدكتور سروش أنه يرى أن ارتباط المعرفة الدينية بسائر فروع المعرفة البشرية أمرٌ «غير» إراديٍّ. فهو يرى أن أصل هذا الارتباط غيرُ اختياريٍّ، بَيْدَ أن تجديد الأفكار غير الدينية أمرٌ اختياريّ. وعليه فإن إقامة الارتباط بين المعرفة الدينية وسائر المعارف لا يمكنه أن يقع مورداً للتوصية. بل إن التوصية الوحيدة التي يمكن تقديمها لعلماء الدين، طبقاً لـ «البيان» المعروض في نظرية القبض والبسط، هو أن يعملوا على تجديد وتنقيح معلوماتهم غير الدينية، وجعلها عصريّةً، بمعنى أن النتيجة التي يمكن الحصول عليها من الركنين الأوّل والثاني من نظرية القبض والبسط هي أن على علماء الدِّين أن يغيِّروا ويجدِّدوا الركن الخارجي من معرفتهم الدينية، أي مبادئ وفرضيات هذه المعرفة التي تُستعار من خارج الدِّين؛ إذ لو تغيَّرت هذه المبادئ والفرضيات فإن المعرفة الدينية بدَوْرها ستشهد تحوُّلاً أيضاً، وتغدو عصريةً تَبَعاً لذلك.

ولكنْ سبق أن رأَيْنا أن ارتباط المعرفة الدينية بسائر فروع المعرفة البشرية الأخرى على نوعين، بمعنى أن هذا الارتباط يكون إراديّاً تارةً؛ وغير إراديٍّ تارةً أخرى. إذا كان الارتباط بين المعرفة البشرية والمعرفة الدينية غير إراديٍّ وخارجاً عن السيطرة فإن التوصية المعرفية التي يمكن تقديمها للباحثين في الشأن الدينيّ على أساس نظرية القبض والبسط هي دعوتهم إلى تجديد معرفتهم غير الدينية. وفي هذه الحالة فإن مجرَّد تجديدهم للمعرفة غير الدينية سيؤدِّي إلى تجديد معرفتهم الدينية، شاؤوا ذلك أم لم يشاؤوا. وحيث يرى الدكتور النزاع بين الفقه الحديث والفقه التقليدي بنائياً إنما يكون في الحقيقة ناظراً إلى هذا النوع من الارتباط.

إن هذه التوصية بطبيعة الحال صحيحةٌ ومتينة، ولكنّها ليست كاملةً، ولا جامعةً، ولا تشمل الارتباط «الإرادي» بين المعرفة الدينية والمعارف غير الدينية؛ إذ لا يكفي مجرَّد تجديد المعارف غير الدينية في هذا النوع من الارتباط. ففي مثل هذه الحالة حتّى إذا كانت المتبنَّيات الدينية والعلمية والتاريخية والفلسفية وما إليها لدى الشخص متعارضةً لن يرى نفسه ملزماً بالسعي إلى رفع هذا التعارض وإقامة الانسجام بين مجموع متبنَّياته، فضلاً عن أن يرى نفسه مُلْزَماً بالتصرُّف والعمل على إزالة هذا التعارض القائم في متبنَّياته الدينية، والعمل على إصلاحها. لو التزم شخصٌ بالفرضية المعرفية القائلة: «في مقام فهم الدِّين تكون الظنون العقلية والتجريبية فاقدةً للقيمة والاعتبار، ولا يمكن الاستناد إلى هذه الظنون في رفع اليد عن ظهور الآيات والروايات»، ففي مثل هذه الحالة إنما تقتضي منه مسؤوليته المعرفية أن يتصرَّف في متبنَّياته الدينية إذا بلغ المتبنّى الفلسفي أو العلمي غير المنسجم مع ذلك المعتقد الديني حدّ القطع واليقين، وهو أمرٌ مستحيل التحقُّق أبداً.

وعليه ففي الموارد التي يكون فيها الارتباط بين مختلف فروع المعرفة إرادياً وتحت السيطرة فإن التوصية المعرفية التي يتعيَّن على الباحثين في الشأن الديني اتباعها عبارةٌ عن:

1ـ تجديد معرفتهم غير الدينية.

2ـ توظيف هذه المعرفة في فهم الدين، بمعنى العمل على المواءمة والتناغم بين معرفتهم الدينية ومعارفهم غير الدينية.

إذا كان تأثير المعرفة غير الدينية على المعرفة الدينية إرادياً فإن صِرْف تجدُّد أو تجديد المعرفة غير الدينية (التوصية) لن يكون كافياً لتجدُّد المعرفة الدينية، بمعنى أن العمل بهذه التوصية لن يؤدّي إلى تجدُّد المعرفة الدينية. وهناك شواهد أخرى في القبض والبسط تثبت أن الدكتور سروش يتحدَّث منطلقاً من هذه الفرضية، وهي أن تأثير المعرفة البشرية على المعرفة الدينية تأثيرٌ قهريّ وغير إراديّ. فهو يقول مثلاً: «لا تأتي عَصْرنة الدين بأمرٍ أو فرمان من أحدٍ، وإنما الدين يغدو عَصْريّاً من تلقائه، [وبطبيعة الحال] فإن العَصْرنة ليست وصفاً للدين، وإنما هي وصفٌ للمعرفة الدينية»([[707]](#endnote-697)). وكأن المانع الوحيد الذي يحول دون عَصْرنة المعرفة الدينية هو عدم الاطّلاع على المعارف غير الدينية في العصر الراهن. في حين أن الأمر ليس كذلك دائماً. إن هذا المانع إنما يوجد في الموضع والمورد الذي تؤثِّر فيه مختلف فروع المعرفة على بعضها بشكلٍ قهريّ وغير إراديّ، وأما في الموارد التي يكون هذا التأثير واعياً واختيارياً سيكون مانعاً رئيساً للنظرية، أو معياراً معرفياً قائماً في عمق ذهن الباحثين في الشأن الديني، وسوف يحذِّرهم من مغبّة إدخال معارفهم البشرية في المعرفة الدينية. أرى أن الأمر كذلك بشكلٍ رئيس. من هنا فمن دون نقد المباني الأخلاقية والمعرفية للاتجاه التقليدي في المعرفة الدينية لن تكون نظرية القبض والبسط مكتملةً، ولن تبلغ غايتها، ولن يتحقَّق إصلاح المعرفة الدينية.

طبقاً للنظرية المعرفية التي يلتزم بها أكثر الفقهاء الشيعة فإن العلوم التي تدخل في فهم واستنباط الحكم الشرعيّ عبارةٌ عن: علم الأصول، والصرف والنحو، والرجال والدراية. حتّى أن هناك من الفقهاء مَنْ يتردّد حتّى في إدخال علم المنطق ضمن العلوم التي تدخل في استنباط الحكم الشرعيّ. ومن الواضح أن هذا المبنى المعرفي يحظر على الحوزويين الاستعانة بالعلوم الطبيعية والإنسانية، وكذلك معطيات الفلسفة الحديثة، في استنباط الحكم الشرعي، حتّى إذا كانوا من المتخصِّصين في هذه العلوم.

نرى أن المانع الرئيس والأساس الماثل في طريق تحوُّل المعرفة الدينية وصيرورتها عصريّة هو الأصل والقاعدة القائلة: «إن الظنون العقلية والتجريبية في مقام معرفة الدين وإثبات الأحكام الدينية فاقدةٌ للاعتبار والحجِّية». ولكنّنا انتقدنا هذا الادّعاء في محلّه، وأثبتنا بطلانه؛ حيث رأينا هناك كيف أدّى هذا المبنى المعرفي إلى تعطيل العقل الشهودي والتجريبي، وانحساره أمام العقل المسموع (العقل المستند إلى النقل) في الإسلام، وتقدُّم النقل على العقل والتجربة، وإحلال الفقه محلّ الأخلاق الاجتماعية، ورسَّخ المنهج الفكري للأخباريين والأشاعرة في عمق وجدان وذهنية الأصوليّين وأصحاب المنهج العقلي.

وعلى هذا الأساس فإن بيان دَوْر وتأثير العلوم والمعارف غير الدينية في تحوُّل وتكامل المعرفة الدينية لن يترتَّب عليه تلك الفائدة الملحوظة والمعتبرة ما لم تُضَمّ إليه القيمة المعرفية التي تجيز الاستفادة من تلك العلوم في فهم الشريعة أو توجبها. علينا هنا أن نثبت أن «العقلانية» و«المسؤولية المعرفية» للمجتهدين وعلماء الدين تقتضي منهم الاستفادة من العلوم البشرية في فهم الشريعة، وإن تجاهل هذه العلوم في مقام فهم الشريعة يُعَدّ تخلِّياً عن المسؤولية، وارتكاباً لخطأٍ وجريرةٍ أخلاقية، وإن الذي يرتكب مثل هذه الخطيئة يستحقّ اللَّوْم والذَّمّ من قِبَل العقلاء، والمساءلة الإلهية. وبعبارةٍ أخرى: على المصلحين الدينيين أن يوضِّحوا هذه المسألة، وهي أن الفهم التقليدي للعقلانية ومقتضياته، التي يتمّ التعبير عنها في الثقافة الإسلامية بـ «بناء العقلاء»، غيرُ صحيحٍ. وعلى كلّ حالٍ فمن دون تصحيح المبادئ المعرفية للمعرفة الدينية تبدو نظرية القبض والبسط غيرَ تامّةٍ. إن المشكلة التي تعاني منها الحوزات التقليدية للعلوم الدينية لا تكمن في أن المتخرِّجين منها غير مطّلعين على العلوم الجديدة، وإنما المشكلة الرئيسة تنشأ عن «العقلانية» القائمة في ذهن هؤلاء، والتي تحكم طريقة الارتباط بين العلوم الجديدة والعلوم القديمة، كما أن هذه العقلانية التي سبق لنا أن أشَرْنا إليها في الفصول السابقة، تحت عنوان: «العقلانية التقليدية» و«العقلانية الفقهية»، تأمر الحوزويين بتجاهل العلوم الجديدة، وأن لا يحملوها على محمل الجدّ، وأن يجتنبوا التعرُّف عليها، وإذا صدف أن اطّلعوا عليها أن لا يُدخلوها أو يستفيدوا منها في فهم الشريعة. وبهذا يمكن لنا أن نستنتج أن النزاع الأصلي والرئيس بين المجدِّدين الدينيين وأصحاب النزعة الأصولية يدور حول فهمين للعقلانية، وأما سائز النزاعات الأخرى فهي متفرِّعةٌ عن هذين الفهمين.

وعلى كلّ حالٍ إن نوع ومضمون التوصيات المعرفية رَهْنٌ بنوع الربط والدليل الذي نتمسَّك به لإثبات هذا الربط. وعلى هذا الأساس نجد أنفسنا مضطرّين إلى بحث الأدلة والشواهد المؤيِّدة لنظرية القبض والبسط بشكلٍ مستقلّ؛ لنرى ما هي التوصيات التي يمكن لنا أن نستخرجها من صُلْب تلك الأدلة والشواهد؟

نبدأ من مفارقة التأييد. إن هذه المفارقة هي من بين الأدلّة التي يتمسَّك بها الدكتور سروش؛ لإثبات ارتباط جميع القضايا التجريبية ببعضها. والسؤال هنا: إذا كان مثل هذا الارتباط موجوداً بين القضايا التجريبية ما هي التوصية التي يمكن إثباتها على أساسها؟ يوجد هنا في الحدّ الأدنى احتمالان. وطبقاً لأحد هذين الاحتمالين تكون تلك التوصية عبارة عن: (1) الحالة التي ترتبط فيها كلّ قضية تجريبية بأيّ قضيةٍ تجريبية أخرى؛ و(2) القبض والبسط في بعض القضايا التجريبية يؤدّي في نهاية المطاف إلى القبض والبسط في المعرفة الدينية. إذن يجب على علماء الدين في مقام إثبات آحاد القضايا والمتبنَّيات الدينية من الناحية المعرفية أن يعملوا على تنقيح جميع القضايا التجريبية وغير الدينية أيضاً؛ لأن كلّ قضيةٍ تجريبية مهما كانت تبدو غير ذات صلةٍ ترتبط بالمتبنَّيات الدينية، طبقاً لمفارقة التأييد، وترتبط بحَسَب الواقع بقضيةٍ تجريبيّةٍ أخرى من طريق النظريات المعرفية الموحِّدة.

إلاّ أن هذه التوصية غيرُ قابلةٍ للاتّباع على المستوى العملي، ولذلك لا تكون معقولةً. هذا إذا تجاوزنا القول بأنه على أساس هذه التوصية يكون التفكيك والفصل بين القضايا «ذات الصلة» و«القضايا غير ذات الصلة» فاقداً للمعنى، ولا محلّ له من الإعراب؛ لأن القضية «غير ذات الصلة» ستكون مفهوماً بلا مصداق.

**الاحتمال الثاني**: أن نوصي علماء الدين والمتديِّنين أن لا يتسرَّعوا في إنكار الارتباط. إن هذه التوصية في الحقيقة تنهى عن الجمود والحَتْمية الجازمة والإنكار القاطع والسابق والأَبَديّ للربط بين الأمور التي تبدو في ظاهرها غير ذات صلةٍ، وخلافاً للتوصية الأولى هي توصيةٌ عملية ومعقولة ومقبولة تماماً.

ولكنْ ما الذي يمكن قوله في مورد الشواهد التاريخية ـ الاستقرائية والتوصية المترتِّبة عليها؟ نرى أن هذه الشواهد تدلّ على أنواعٍ مختلفة من الارتباط، وكلّ واحدٍ منها يقوم بما يتناسب وإقامة الارتباط الخاصّ بالتوصية. فعلى سبيل المثال: إن الشواهد التي تثبت الارتباط بين العلوم المستهلكة والعلوم المنتجة توصي العلماء الذين يحقِّقون في مجال العلوم المستهلكة أن يحملوا التحوُّل والتقدُّم الحاصل في العلوم المنتجة على محمل الجدّ. وإن الشواهد التي تدلّ على الارتباط الحواري بين بعض فروع المعرفة تشجِّع العلماء وتحثّهم على إقامة مثل هذه العلاقة. وإن الشواهد التي تؤيِّد تأثير مبادئ المعرفة الكونية والمعرفة الإنسانية على المعرفة الدينية، وتثبت استناد المعرفة الدينية على الركن الخارجي، تدعو الباحثين في الشأن الديني إلى تنقيح المبادئ والمباني الخارجية من المعرفة الدينية، وهكذا.

وعليه، حيث إن ركن التبيين في نظرية القبض والبسط مزيجٌ من مختلف النظريات المعرفية فإن التوصية التي يمكن تحصيلها على أساس هذه النظرية لن تكون توصيةً واحدة، بل إن كلّ واحدةٍ من هذه النظريات سوف تأتي بالتوصية المتناسبة والمتناظرة معها. إن الكثير من تلك النظريات تثبت مجرَّد علاقة أجزاء وفروع خاصّة من المعرفة، وليس علاقة جميع فروع المعرفة. طبقاً لهذه النظريات نكون في مقام التحقيق مُلْزَمين بالفصل بين القضايا والعلوم ذات الصلة عن القضايا والعلوم غير ذات الصلة؛ كي نوفِّر الطاقة والإمكانية في تحقيق القضايا والعلوم التي تبدو ذات صلةٍ، ويكون احتمال تأثيرها المباشر وغير المباشر على المعرفة الدينية كبيراً وجديراً بالاهتمام. إن القضايا والعلوم ذات الصلة تحظى بالأهمّية من مختلف الدرجات والمراتب، ولا بُدَّ من أخذ هذه المسألة في مقام التحقيق بنظر الاعتبار.

في قراءة الدكتور سروش لنظرية القبض والبسط لا يمكن فصل العلوم ذات الصلة عن العلوم غير ذات الصلة؛ إذ في إطار هذه القراءة يعتبر هذا الفصل من قبيل: السالبة بانتفاء الموضوع. في حين أن هذا التفكيك والفصل مهمٌّ من الناحية العقلانية؛ لأن العقل لا يريد منا أن نوجِّه اهتمامنا إلى الاحتمالات البعيدة. وكما رأينا في الفصول السابقة فإن أهمّ الأمور التي يتمّ تجاهلها في مقام كسب المعرفة الدينية **أحدها**: العقلانية الحديثة؛ **والأخرى**: الأخلاق الحديثة، وكلا الأمرين ما فوق ديني (علماني)([[708]](#endnote-698)). نرى أن تأثير معايير العقلانية والمعايير الأخلاقية في المعرفة الدينية تأثيرٌ عامّ وشامل، ولكنْ يبدو أن تدخُّل سائر العلوم غير الدينية في المعرفة الدينيّ تدخُّلٌ خاصّ، وفي موردٍ محدَّد، وليس تدخُّلاً عاماً وشاملاً. وعلى هذا الأساس ليس من اللازم التحقيق بشأن جميع العلوم غير الدينية من أجل إثبات عقيدةٍ أو حكمٍ دينيّ، بل اللازم هو مجرَّد التحقيق بشأن جزءٍ مرتبط من العلوم ذات الصلة، بمعنى أن الحجّية والاعتبار المعرفي لمعتقدٍ أو حكمٍ ديني رَهْنٌ بتنقيح المبادئ والفرضيات غير الدينية التي تتغذّى عليها تلك العقيدة أو ذلك الحكم الخاصّ، ويتمّ إثباتها على أساسها، رغم أن العلوم ذات الصلة لا تختزل بالصرف والنحو واللغة والرجال والأصول والدراية، وكما أثبت الدكتور سروش بوضوحٍ فإن للمعرفة الدينية مبادئ وفرضيات كثيرة ومتنوِّعة تندرج ضمن مسائل سائر العلوم ما فوق الدينيّة وغير الدينيّة، ولا وجود لها في العلوم السائدة في الحوزات العلمية.

### ز ـ بنية المعرفة والإثبات

إن من بين الموضوعات التي تلعب دَوْراً حيويّاً في نظرية القبض والبسط بنية المعرفة والإثبات. وإن الإبهام والغموض الموجود في نظرية القبض والبسط في هذا المجال ينشأ من جهتين: **الجهة الأولى**: عدم فصل نظرية المعرفة (epistemology) عن فلسفة العلم (philosophy of science)؛ **والجهة الثانية**: استعمال التعابير المُبْهَمة والمُجْمَلة لبيان المراد. إن بنية المعرفة والإثبات واحدةٌ من الأبحاث المعرفية الهامّة. إن علماء المعرفة الذين يرَوْن في «المتبنّى» موضوعاً للتحليلات المعرفية ينقسمون بشأن هذا الموضوع إلى مجموعتين: «أصولية»؛ و«تسويغية». تقول المجموعة الأصولية: إن بنية المعرفة والإثبات تتألف من طبقتين، بمعنى أن متبنَّياتنا تنقسم إلى: متبنَّيات تحتية أساسية؛ ومتبنَّيات فوقية غير أساسية، أو: بديهية؛ ونظرية. يرى علماء المعرفة أن الأمور البديهية ثابتة ومعلومة من تلقاء ذاتها، في حين أن المتبنَّيات النظرية مجهولة وغير ثابتة من تلقاء ذاتها، وإن هذه المتبنَّيات يتمّ التعرف عليها وإثباتها من خلال الارتباط المنطقي مع متبنَّيات القسم الأوّل بشكلٍ استنتاجي. أما المجموعة التسويغية فتقول: إن بنية الإثبات والمعرفة تتألَّف من طبقةٍ واحدة، وإن جميع المتبنَّيات يتمّ التعرُّف عليها وإثباتها من خلال الارتباط المُتَبادَل فيما بينها.

يبدو من آراء الدكتور سروش في مختلف مؤلَّفاته أنه يميل إلى النزعة التسويغية. إلاّ أن التسويغ الذي يرمي إليه في الغالب تسويغٌ «سلبيّ» أو «في الحدّ الأدنى» (الاحتراس من التناقض أو تنزيه مجموع الآراء المقبولة عنده من التعارض). إن هذا النوع من التسويغ يقبل الانسجام والجمع مع الأصولية؛ إذ يرى الأصوليّون في التناقض مانعاً يحول دون الإثبات والمعرفة. وبالإضافة إلى ذلك فإن الدكتور سروش يصرِّح بـ (النزعة الشمولية) في مجال المعنى([[709]](#endnote-699))، وكما قال بعض علماء المعرفة: إن النزعة الشمولية في مجال المعنى تؤدّي إلى التسويغ. طبقاً للشمولية المفهومية يتمّ رفع الحدود القائمة بين القضايا «التحليلية» و«التركيبية»، أو «السابقة» و«اللاحقة»، وحيث إن مفهوم مفردات القضايا التحليلية يتأثَّر بارتباط هذه القضايا بالقضايا «التركيبية» و«اللاحقة» فإن تصديق هذه القضايا وفهمها، وكذلك إثباتها، سوف يتأثَّر بهذا الارتباط.

إن رفع الحدود والحواجز بين القضايا «التحليلية» و«التركيبية» لا يعني إنكار كلا شقَّيْ هذا التقسيم، بل بمعنى أن جميع القضايا «تركيبيةٌ» و«لاحقة»، ولا وجود للقضايا «التحليلية» و«السابقة» بالمعنى الحقيقي للكلمة. وفي ظلّ هذه النظرية يكون تقسيم القضايا إلى: بديهية؛ ونظرية فاقداً للمعنى، وإن القضايا المقبولة للفرد إنما تكون مبرَّرة إذا تمّ تشكيل منظومةٍ متناغمة من المسوِّغات والتبريرات. طبقاً لهذه الرؤية يكون تبرير وإثبات القضايا متبادلاً ومن طرفين، ويحصل من خلال التناغم المتبادل فيما بينهما. وفي مقام تسويغ ومناغمة القضايا ليس هناك قضيّةٌ بمنأىً عن التغيير والتحوُّل، بمعنى أن مسؤولية الفرد قد تقتضي منه في بعض الموارد ـ لرفع التعارض وإيجاد التناغم في القضايا الموجودة في ذهنه ـ أن يُعيد النظر في قضيةٍ أو عدد من القضايا التحليلية والسابقة، رغم أن إعادة النظر في هذا المقام لا يعني الإثبات والإبطال دائماً، بل يشمل عرض تفسيرٍ وتعبيرٍ جديد عن مضامين القضايا أيضاً.

بالالتفات إلى هذه التوضيحات يمكن القول: إن بعض التفكيكات ورسم الحدود القاطعة التي يقول بها الدكتور سروش في نظرية القبض والبسط بين مختلف فروع المعرفة، ويرى على أساسها تقدُّماً وتأخُّراً بين مختلف فروع العلوم، لا تخلو من المسامحة. ومن بين هذه التفكيكات هو التفكيك بين المعرفة من الدرجة الأولى والمعرفة من الدرجة الثانية؛ فإن فلسفة العلم تعتبر ـ مثلاً ـ معرفةً من الدرجة الثانية، وناظرةً إلى المعرفة من الدرجة الأولى، وأما إذا قبلنا بالتسويغ المعرفي فلا نستطيع القول بأن فيلسوف العلم لا يستطيع الاستفادة من الأدلّة والشواهد المتعلِّقة بالمعارف من الدرجة الأولى؛ لإثبات أو تأييد مُدَّعاه أو نقد وإبطال المُدَّعى المخالف. فعلى سبيل المثال: ليس هناك دليلٌ يقول: لا يحقّ للفلاسفة وعلماء المعرفة الدينية التمسُّك بالأدلة والشواهد الدينية لصالح مدَّعياتهم. فإذا كان هناك في النصوص الدينية شاهدٌ وتأييد أو تضعيف لنظريةٍ خاصّة في مجال المعرفة الدينية فما هو المانع من التمسُّك به؟ هناك الكثير من الآيات والروايات التي تؤيِّد نظرية القبض والبسط بنحوٍ من الأنحاء. بل إن الدكتور سروش نفسه يشير إلى بعض هذه الشواهد، ولكنّ هذا الأمر لا يبدو منسجماً مع مدَّعاه العامّ في التفكيك بين المعرفة من الدرجة الأولى والمعرفة من الدرجة الثانية.

وبذلك ففي فضاء نظرية القبض والبسط يضمحلّ التفكيك والفصل بين المعرفة «اللاحقة» و«السابقة»، وبين العلوم «المستهلكة» والعلوم «المنتجة»، وبين المسائل «ما وراء الدينية» والمسائل «الدينية». وبشكلٍ عامّ يغدو التفكيك بين مختلف فروع المعارف البشرية ولحاظ التقدُّم والتأخُّر فيما بينها باهتاً؛ وذلك لأن الارتباط بين المعارف طبقاً لهذه النظرية متبادلٌ، وليس من طرفٍ واحد. وعليه تكون نظرية القبض والبسط نظريةً في تكامل المعرفة بشكلٍ عامّ، ولا تعني خصوص تكامل المعرفة الدينية فقط. وإذا اشتملت هذه النظرية على توصيةٍ ـ وهي كذلك ـ فإن تلك التوصية لن تخصّ علماء الدين فقط، وإنما تشمل العلماء الآخرين في مختلف العلوم البشرية الأخرى، حيث يجب عليهم أن يقارنوا ويقيسوا معارفهم غير الدينية بمعارفهم الدينية ويناغموا بينهما، وفي هذا الشأن لا يوجد أيُّ تقدُّمٍ وتأخُّر في البين. إن هذه التفكيكات وأنواع التقدُّم والتأخُّر لا يكون لها مصداقٌ إلاّ في إطار النزعة المفهومية والمعرفية. وبطبيعة الحال إذا كان توظيف هذه التفكيكات يأتي بقصد التوضيح والتمهيد للوصول إلى المشاهدات المعنية فلا بأس في ذلك، بَيْدَ أنه لا بُدَّ من الالتفات ـ على كلّ حالٍ ـ إلى أن هذه التفكيكات تضمحلّ في مقام إثبات القضايا والمتبنَّيات، وتكون الحركة في هذا المقام متبادَلةً وذات طرفين.

فعلى سبيل المثال: إذا كان ظنّنا المعرفي بالقضية (أ) المتعلّقة بواحد من العلوم المستهلكة أقوى من ظنّنا المعرفي بالقضية (ب) المتعلّقة بأحد العلوم المنتجة، وكانت هاتان القضيتان متعارضتين، واضطررنا إلى رفع اليد عن أحدهما في سياق تحقيق الانسجام بينهما، فإننا سنضطرّ إلى رفع اليد عن القضية (ب)؛ لأن ظنّنا بها هو الأضعف من ظنّنا بالقضية (أ) بحَسَب الفرض. وفي الحقيقة يمكن القول: إن نسبة الإنتاج والاستهلاك هنا ستكون معكوسةً، وإن تحوُّل العلوم المستهلكة والفوقية قد تغيِّر العلوم المنتجة والتحتية. وعليه لو أننا أبدلنا عبارة «الربط» أو «الارتباط» بـ «الترابط»، الذي يعكس العلاقة الطرفينية المتبادلة، كان ذلك أفضل في بيان جوهر المراد.

أما الغموض الآخر الموجود في نظرية القبض والبسط فيكمن في ماهية الفقه والأحكام الفقهية. فالدكتور سروش صريحٌ في تقسيم الأحكام الفقهية إلى: «إنشائية»؛ و«اعتبارية»، حيث يرسم حدّاً قاطعاً بين العلوم الحقيقية والاعتبارية، ويرى أن تأثير تحوُّل العلوم الحقيقية في العلوم الاعتبارية إنما يكون من طريق المبادئ الحقيقية للعلوم الاعتبارية. فقد قال في بعض كتبه: إن التنسيق بين مختلف فروع المعرفة يعني جمعها تحت مظلّةٍ نظريّةٍ معرفيّة واحدة. ولكنه لا يقول كيف تجتمع العلوم الحقيقية والعلوم الاعتبارية تحت مظلّةٍ معرفيّة واحدة؟ وإذا كانت علومٌ من قبيل: علم الفقه مشتملةً على قضايا اعتبارية وإنشائية فهل يمكن تسميتها «علماً» في الأساس؟ وهل يمكن اعتبارها بوصفها فرعاً من «المعرفة»؟ فإذا كان الدكتور سروش يقول: إن معيار الاستدلال الوحيد في الأفكار الاعتبارية يقتصر على «اللَّغْوية» و«الرؤية الواقعية» ففي مثل هذه الحالة سيقتصر تأثير العلوم الحقيقية في الفقه على إبطال الأحكام التي تفوق قدرة المكلَّف واستطاعته.

ولكنْ كما سبق أن رأينا فإن الحقّ هو أن العلوم المعيارية علمٌ حقيقةً، وإن القضايا التي تقع مورداً للبحث والتحقيق في هذه العلوم «خَبَرية»، وليست «اعتباريةً» و«إنشائيةً»؛ فإن الإخبار عن «الاعتبار» و«الإنشاء» هو غير الاعتبار والإنشاء. لو التزمنا بهذا المبنى في مجال ماهية العلوم المعيارية ففي مثل هذه الحالة يمكن لنا أن نقول بأن الفصل والتفكيك بين الأفكار أو المُدْرَكات الاعتبارية والأفكار أو المُدْرَكات الحقيقية لا يستلزم تقسيم العلوم إلى: علوم حقيقية؛ وعلوم اعتبارية، بل ستكون جميع العلوم حقيقيةً، وإن كلّ علمٍ يخبر أو يكشف عن جزءٍ خاصّ من الحقيقة أو الواقعية. وعلم الفقه ليس استثناءً من هذه القاعدة، فهو ينظر إلى الحقائق التي توجد في عالم التشريع بالوجود الاعتباري. وبطبيعة الحال إن وجود هذه الحقائق تابعٌ للإرادة التشريعية للمقنِّن، إلاّ أن الفرع العلمي الذي يبحث عن هذه الحقائق ليس تابعاً لإرادته. وعليه فإن ذات الارتباط الموجود بين فروع المعرفة البشرية الأخرى موجودٌ بين علم الفقه وسائر العلوم أيضاً. وإن هذا الارتباط لا يقوم من خلال مبادئ علم الفقه فقط، ولا يكون محدوداً بالقابلية على الإبطال فحَسْب، بل إن الارتباط من طريق المبادئ ـ كما أثبت الدكتور سروش نفسه في نظرية القبض والبسط ـ مجرَّد نوعٍ من أنواع الارتباط.

### 4ـ كلمةٌ أخيرة

إن الحلَّ الصحيح الذي تضعه نظرية القبض والبسط أمام الفقه لمواجهة تحدِّيات العصر الجديد عبارةٌ عن عَصْرنة المعارف البشرية وغير الدينية للمجتهدين والفقهاء. تدَّعي هذه النظرية بحقٍّ أن «الشريعة صامتةٌ»([[710]](#endnote-700))، وأن الفقهاء والمجتهدين في مقام فهم واستنباط الأحكام الشرعية لا يستندون إلى القرآن والسنّة فقط، بل يوظِّفون الكثير من المفروضات الظاهرة والكامنة، وإن الكثير من تلك المفروضات تتمّ دراستها بشكلٍ مباشر وغير مباشر من فرعٍ أو عدّة فروعٍ من العلوم ما فوق الدينية. من هنا يجب البحث عن سرّ إخفاق الفقه في مواجهة تحدّيات العصر الجديد في النظريات والفرضيات الموجودة في ذهن علماء الدِّين بشكلٍ خام وغير منقَّح وما قبل العلمي.

ونحن ضمن تأييدنا لهذا الادّعاء أكَّدنا على أن مجرّد معرفة العلوم غير الدينية أو ما فوق الدينية لا تستوجب تحوُّلاً في العلوم الدينية؛ إذ إن التأثير الذي يتركه تحوُّل المعارف غير الدينية أو ما فوق الدينية على العلوم الدينية يمكن تقسيمه إلى: إراديّ؛ وغير إراديّ، ويجب البحث عن السرّ الجوهري لتجاهل واستهانة الحوزات العلمية بالعلوم غير الدينية أو ما فوق الدينية في «العقلانية الفقهية». إن جزءاً من هذه العقلانية أو أحد أركانها الأساسية عبارةٌ عن نظريةٍ معرفية تعمل في مقام كسب وتحصيل المعرفة الدينية، تمنع وتحرِّم التوظيف الواعي والإرادي للعلوم البشرية ما وراء الدينية (العلمانية)؛ بسبب ظنّية النتائج المترتِّبة على هذه العلوم. وقد عمدنا في الفصول السابقة إلى نقد هذه العقلانية من مختلف الزوايا. ونرى أنه من دون إصلاح هذه العقلانية، وتناغمها مع «العقلانية العُرْفية» أو «شريعة العقل» أو معايير «العقل السليم»، لن تؤدّي جهود المصلحين والمخلصين لإصلاح المعرفة الدينية والمجتمع الديني إلى نتيجةٍ مُثْمِرة. وإن هذا الإصلاح مقدَّمٌ على جميع الإصلاحات الأخرى بما فيها إصلاح المعرفة الدينية، التي تؤكِّد عليها نظرية القبض والبسط. وبطبيعة الحال فإن الإصلاح الذي يطمح إليه الدكتور سروش يشمل إصلاح معايير العقلانية أيضاً، ولكنْ في الوقت نفسه يمكن القول: إن إصلاح معايير العقلانية مقدَّمٌ على إصلاح سائر مبادئ وفرضيات المعرفة الدينية؛ لأن هذا الإصلاح مقدّمة لسائر الإصلاحات، ويعمل على تبريرها وإثباتها وإيجابها.

الهوامش

# منهج الحُرّ العامليّ في كتابه (الوسائل)

# خصائص عامّة وميزات هامّة

الشيخ محمد عباس دهيني([[711]](#footnote-11)\*)

«تميَّز كتاب «وسائل الشيعة» بميزاتٍ هامّة، جعلته موضع عناية العلماء، والفقهاء خاصّةً»([[712]](#endnote-701)).

وكيف لا يكون كذلك وهو «الكتاب الحديثيّ الضخم، والفقهيّ الاستدلاليّ، الجامع لأقوال كبار فقهاء الإماميّة الذين يستند إلى أقوالهم»([[713]](#endnote-702)).

وقد اعتمد الشيخ الحُرّ& في هذا الكتاب منهجاً خاصّاً ومميَّزاً، جعل منه كتاباً جامعاً للحديث بحقّ، سهل التناول، الأمر الذي رزقه رَوَاجاً لا مثيل له بين طلبة العلم والعلماء.

ونحن في هذا المقال نتعرَّض للخصائص العامّة لهذا المنهج، تاركين الكلام في خصائص كُلٍّ من السند والمتن إلى محلِّه.

وحديثُنا في الخصائص العامّة لمنهج «الوسائل» في جهتين:

### الجهة الأولى: تقسيم الكتاب وترتيبه

### أقسام الكتاب العامّة

## *قسّم الشيخ الحُرّ& كتابه إلى خمسة أقسام****، وَفْق الترتيب التالي:***

### **1ـ‌ مقدّمةٌ صغيرةٌ** بيَّن فيها هدفه من تأليف الكتاب، وداعيه إلى ذلك، وبعضاً من منهجه فيه.

**2**ـ‌ **فهرستٌ إجماليٌّ** للأقسام الرئيسيّة (الكتب) والفرعيّة (الأبواب) للكتاب.

**3**ـ **الأحاديث** في أقسام رئيسيّة (الكتب) وأقسام فرعيّة (الأبواب).

**4**ـ **خاتمةٌ طويلةٌ** تحوي اثنتي عَشْرة فائدةً رجاليّةً مهمّةً.

**5**ـ **نهايةٌ قصيرةٌ** بيَّن فيها بعض منهجيّته، وبعض النكات المهمّة لمَنْ يريد مراجعة «الوسائل».

### الأقسام الرئيسيّة للكتاب: الكتب

**رتَّب الشيخ الحُرّ& كتابه على ترتيب ما أورده المحقِّق الحلِّي في «شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام»**([[714]](#endnote-703))، ولا يخفى ما في هذا العمل من تسهيل البحث على طالبي الحديث، من الطَّلَبة والفقهاء، الذين اعتادوا على ترتيبٍ معيَّن للكتب الفقهيّة([[715]](#endnote-704)).

**إلاّ أنه& استهلّ الكتاب بجملةٍ من الأحاديث في مقدِّمة العبادات**، ضمن 31 باباً.

**ثمّ أخذ& في ذكر الأحاديث المتعلِّقة بالكتب الفقهيّة المعروفة**، وهي: «كتاب الطهارة. كتاب الصلاة. كتاب الزكاة. كتاب الخُمْس. كتاب الصيام. كتاب الاعتكاف. كتاب الحجّ. كتاب الجهاد. كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كتاب التجارة. كتاب الرهن. كتاب الحجر. كتاب الضمان. كتاب الصلح. كتاب الشركة. كتاب المضاربة. كتاب المزارعة والمساقاة. كتاب الوديعة. كتاب العارية. كتاب الإجارة. كتاب الوكالة. كتاب الوقوف والصدقات. كتاب السُّكنى والحبيس. كتاب الهِبَات. كتاب السبق والرماية. كتاب الوصايا. كتاب النكاح. كتاب الطلاق. كتاب الخَلْع والمباراة. كتاب الظِّهار. كتاب الإيلاء والكفّارات. كتاب اللِّعان. كتاب العتق. كتاب التدبير والمكاتبة والاستيلاد. كتاب الإقرار. كتاب الجُعالة. كتاب الأَيْمان. كتاب النذر والعهد. كتاب الصيد والذبائح. كتاب الأطعمة والأشربة. كتاب الغصب. كتاب الشفعة. كتاب إحياء الموات. كتاب اللُّقَطة. كتاب الفرائض والمواريث. كتاب القضاء. كتاب الشهادات. كتاب الحدود [والتعزيرات]. كتاب القصاص. كتاب الدِّيات»([[716]](#endnote-705)).

ويُلاحِظ المتأمِّل في هذا الترتيب وهذه التسميات **جملةً من الفروق بينها وبين ما في كتاب «شرائع الإسلام»**، ومنها:

**1**ـ **عدم إفراد الشيخ الحُرّ& كتاباً للعُمْرة بعد كتاب الحجّ، خلافاً لما في «الشرائع»**([[717]](#endnote-706)).

وقد ذكر الشيخ الحُرّ& مسائل العمرة في عشرة أبواب من كتاب الحجّ، تحت عنوان «أبواب العُمْرة»([[718]](#endnote-707)).

**2ـ إهماله وإسقاطه بعض الكتب المذكورة في «الشرائع»**، ومنها: كتاب المفلس([[719]](#endnote-708))؛ كتاب العطيّة (الصدقة)([[720]](#endnote-709)).

**3ـ إدراجه بعض المطالب في بعض الكتب، مع كونها مدرجةً في «الشرائع» في كتب أخرى**، ومن ذلك: مطالب الكفّارات، فقد أدرجها في كتاب الإيلاء([[721]](#endnote-710))، وهي في «الشرائع» مدرجةٌ في كتاب الظِّهار([[722]](#endnote-711)).

**4ـ مخالفتُه لـ «الشرائع» في تسمية بعض الكتب**، ومن ذلك:

كتاب السُّكْنى والحبيس([[723]](#endnote-712))، وهو في «الشرائع» بعنوان «كتاب السُّكْنى والحَبْس»([[724]](#endnote-713)).

كتاب النذر والعهد([[725]](#endnote-714))، وهو في «الشرائع» بعنوان «كتاب النذر»([[726]](#endnote-715)).

كتاب الصيد والذبائح([[727]](#endnote-716))، وهو في «الشرائع» بعنوان «كتاب الصيد والذباحة»([[728]](#endnote-717)).

كتاب الفرائض والمواريث([[729]](#endnote-718))، وهو في «الشرائع» بعنوان «كتاب الفرائض»([[730]](#endnote-719)).

ثمّ **ختم الشيخ الحُرّ& كتابه بخاتمةٍ طويلة**، فيها اثنتا عشرة فائدةً، وقد تقدَّم منّا الكلام في مضمونها مفصَّلاً، فراجِعْ([[731]](#endnote-720)).

### الأقسام الفرعيّة للكتاب: الأبواب

**قسَّم الشيخ الحُرّ& كلّ كتابٍ من الكتب الفقهيّة المذكورة إلى عدّة أقسام**ٍ، و«**رتّبها بحَسَب تسلسل المواضيع المطروحة في الكتب المتداوَلة بين الفقهاء**، والتي يتعلَّمها الطلبة في المدارس الابتدائيّة، ويزاولها العلماء في المراحل النهائيّة.

وبذلك يتمكَّن الجميع، وعلى أساس ما يحفظونه من تسلسل المواضيع الفقهيّة المدروسة، من العثور على الحديث في الباب المعيَّن»([[732]](#endnote-721)).

**ووضع& لهذه الأقسام عناوين** من قبيل: أبواب أعداد الفرائض ونوافلها([[733]](#endnote-722))، أبواب المواقيت [للصلاة]([[734]](#endnote-723))، أبواب القبلة([[735]](#endnote-724))، أبواب لباس المصلِّي([[736]](#endnote-725))....

**ثمّ أخذ& في ذكر أبواب كلّ قسمٍ بالتفصيل**، و**«أدرج في كلّ بابٍ منها الأشباه والنظائر من أهمّ الأحاديث ذات الدلالة الواضحة على عنوان الباب، بتمام سندها»**([[737]](#endnote-726))، فسهَّل على الباحث الطريق للاطّلاع على الأحاديث المتعدِّدة، ذات الدلالة الواحدة، أو المتّحدة في الأسناد والمتن، والمتناثرة في المصادر المختلفة([[738]](#endnote-727))، وبالتالي «يكون بإمكانه الوقوف على القرائن المؤدِّية إلى تصحيح المتن، أو السند، أو كلَيْهما، بسهولةٍ تامّةٍ، وبملاحظةٍ سريعةٍ»([[739]](#endnote-728)).

### ملاحظاتٌ في الأبواب

*الملاحظة الأولى:* مع أنّ كتاب «الوسائل» كتابٌ جامعٌ لأحاديث الأحكام الشرعيّة فإنّ بعض أبوابه لا علاقة لها بالأحكام الشرعيّة، ومن ذلك:

\* الباب 21 من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، وهو بعنوان: **«باب جملة من القضايا والأحكام المنقولة عن أمير المؤمنين×»**، وهي أحد عشر حديثاً في بيان قضايا وحوادث خاصّة حصلَتْ في زمن أمير المؤمنين×، وكان له فيها قضاءٌ غريبٌ([[740]](#endnote-729)).

*الملاحظة الثانية:* إنّ بعض الأبواب لا علاقة لها بالكتاب المُدْرَجَة فيه، ومن ذلك:

\* الباب 138 من أبواب الأطعمة المباحة، من كتاب الأطعمة والأشربة، وهو بعنوان: **«باب استحباب ترك التداوي من الزكام والدماميل والرمد والسعال مع الإمكان»**([[741]](#endnote-730)).

وكذا الباب 139 من أبواب الأطعمة المباحة، من كتاب الأطعمة والأشربة، وهو بعنوان: **«باب ما تُداوى به العين من ضعف البصر»**([[742]](#endnote-731)).

ومن الواضح عدم علاقة هذين البابَيْن بكتاب الأطعمة والأشربة.

*الملاحظة الثالثة:* إنّ بعض الأبواب قد ذُكرَتْ في غير محلّها المناسب لها، ومن ذلك:

\* الباب 11 من **أبواب الأشربة المحرَّمة، من كتاب الأطعمة والأشربة، وهو بعنوان: «باب كراهة تزويج شارب الخمر، وقبول شفاعته، وتصديق حديثه، وائتمانه على أمانة، وعيادته، وحضور جنازته، ومجالسته»**([[743]](#endnote-732))، فهو وإنْ دلّ بالملازمة على حرمة شرب الخمر إلاّ أنّ محلَّه المناسب هو كتاب النكاح، مع الباب 29 من أبواب مقدِّمات النكاح وآدابه، وهو بعنوان: «باب كراهة تزويج شارب الخمر»([[744]](#endnote-733)).

ويظهر من هذا المثال حصول تكرار لبعض الأبواب([[745]](#endnote-734))، وهذا ما أشار إليه السيّد البروجردي&، بعد ذكر جملةٍ من عيوب «الوسائل»، بقوله: «ومع ذلك كلِّه لا يخلو من تكرار الأبواب»([[746]](#endnote-735)).

\* والباب 43 من **أبواب حدّ الزنا، من كتاب الحدود والتعزيرات، وهو بعنوان: «باب استحباب طلاق الزوجة الزانية، وجواز إمساكها»**([[747]](#endnote-736)).

ومن الواضح أنّ محلّه المناسب هو كتاب الطلاق في أبواب مقدِّمات الطلاق وشرائطه، مع الأبواب التالية: «باب كراهة طلاق الزوجة الموافقة، وعدم تحريمه»([[748]](#endnote-737))، و«باب جواز طلاق الزوجة غير الموافقة»([[749]](#endnote-738))، و«باب كراهة ترك طلاق الزوجة التي تؤذي زوجها»([[750]](#endnote-739)).

\* والباب 21 من **أبواب الأطعمة المباحة، وهو بعنوان: «باب مؤاكلة الأعمى والأعرج والمريض»**([[751]](#endnote-740)).

ومن الواضح أنّ محلّه المناسب هو أبواب أحكام العِشْرة، من كتاب الحجّ([[752]](#endnote-741)).

*الملاحظة الرابعة:* إنّ بعض الأبواب قد ذُكرَتْ في غير محلّها من الترتيب عند الشيخ الصدوق والشيخ الطوسيّ رحمهما الله، ومن ذلك:

\* الباب 7 من أبواب ديات الأعضاء، وهو بعنوان: «باب ديات الأُذُن».

وعلَّق& في الهامش بقوله: **«دية الأُذُن لم أجِدْها في رواية الشيخ والصدوق هنا، ولكنّها مذكورةٌ في أواخر الحديث»**([[753]](#endnote-742)).

*الملاحظة الخامسة:* إنّ بعض الأبواب زائدةٌ عمّا في الكتب الفقهيّة، ومنها: أبواب السواك([[754]](#endnote-743))، أبواب آداب الحمّام والتنظيف والزينة، وهي مقدّمة الأغسال([[755]](#endnote-744))، أبواب آداب السفر إلى الحجّ وغيره([[756]](#endnote-745))، أبواب أحكام الدوابّ في السفر وغيره([[757]](#endnote-746))، أبواب أحكام العشرة في السَّفَر والحَضَر([[758]](#endnote-747))، أبواب جهاد النفس وما يناسبه([[759]](#endnote-748))، وباب جملة من القضايا والأحكام المنقولة عن أمير المؤمنين×([[760]](#endnote-749)).

### ترتيب الأحاديث في الأبواب

يبدأ الشيخ الحُرّ& بنقل ما جاء في الكتب الأربعة من الأحاديث ذات الدلالة على عنوان الباب، ثمّ ينقل ما جاء في الكتب الأخرى([[761]](#endnote-750)).

ويراعي الشيخ الحُرّ& في ترتيب تلك الأحاديث قوّة الأسانيد، وهذا ما أشار إليه& بنفسه، في الباب 14 من أبواب الإحرام، حيث قال: «1ـ محمّد بن الحسن بإسناده عن موسى بن القاسم، عن ابن أبي عمير وصفوان، عن معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله×، قال: لا بأس أن يصلّي الرجل في مسجد الشجرة....

2ـ وعنه، عن صفوان بن يحيى وابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبي عبد الله×، في الرجل يقع على أهله بعدما يعقد الإحرام ولم يلبِّ؟ قال: ليس عليه شيءٌ.

3ـ وعنه، عن صفوان وابن أبي عمير جميعاً، عن حفص بن البختريّ وعبد الرحمن بن الحجّاج، عن أبي عبد الله×، أنّه صلّى ركعتين في مسجد الشجرة وعقد الإحرام....

4ـ وعنه، عن صفوان، عن معاوية بن عمّار وغيره ممَّنْ روى صفوان عنه هذه الأحاديث المتقدِّمة، وقال: هذه هي عندنا مستفيضةٌ، عن أبي جعفر وأبي عبد الله’ أنّهما قالا:...».

وعلَّق& في الهامش، على قوله في الحديث الأوّل: «عن ابن أبي عمير وصفوان»، بقوله: «الحديثان الآتيان عن صفوان مقدَّمان على هذا الحديث في «التهذيب»، **وقد اتّفق تأخيرهما هنا باعتبار قوّة الأسانيد**، فيكونان من جملة الأحاديث المتقدِّمة المشار إليها [أي في الحديث الرابع]. وكأنّها كانت كذلك في «كتاب موسى بن القاسم»، وفي «الاستبصار» كما هنا»([[762]](#endnote-751)).

ولكنْ بمراجعتنا لكتاب «تهذيب الأحكام»، المطبوع والموجود اليوم، تبيَّن أنّ الأحاديث الثلاثة الأولى مرتَّبةٌ فيه كما هي هُنا، ولا أثر للتقديم والتأخير الذي أشار إليه&([[763]](#endnote-752))، فلعلّ هذا التقديم والتأخير المشار إليه كان في نسخةٍ من «تهذيب الأحكام»، وصلت إلى الشيخ الحُرّ& ولم تصِلْ إلينا.

وعلى أيّ حالٍ فما يهمّنا من كلامه& أنّه قد بيَّن منهجه في ترتيب أحاديث كلّ بابٍ من أبواب «الوسائل»، وهو أنّ الترتيب بينها يكون باعتبار قوّة الأسانيد.

### ملاحظاتٌ حول أحاديث بعض الأبواب

ويُلاحِظ الباحث المدقِّق في أحاديث كتاب «الوسائل» جملةً من الأمور، منها:

### 1ـ ذكر أحاديث لا علاقة لها بعنوان الباب

إنّ الشيخ الحُرّ& يذكر في بعض الأبواب أحاديث لا علاقة لها من قريبٍ أو بعيدٍ بعنوان الباب، ومن ذلك:

\* ما في الباب 94 من أبواب الأطعمة المباحة، حيث قال: **«باب استحباب أكل السفرجل على الريق»**.

ثمّ ذكر حديثَيْن، وهما: «1ـ محمد بن عليّ بن الحسين في «عيون الأخبار»...، عن دارم بن قبيصة، عن الرضا×، عن آبائه، عن عليّ^، قال : دخلتُ على رسول الله| يوماً وفي يده سفرجلةٌ، فجعل يأكل ويطعمني، ويقول: كُلْ يا عليّ، فإنّها هديّةُ الجبّار إليَّ وإليكَ، قال: فوجدتُ فيها كلَّ لذّةٍ، فقال لي: يا عليّ، مَنْ أكل السفرجل ثلاثة أيّام على الريق صفا ذهنه، وامتلأ جوفه حلماً وعلماً، ووُقي من كيد إبليس وجنوده.

2ـ **قال: وقال لي: يا عليّ، إذا طبخْتَ شيئاً فأكثر المرقة؛ فإنّها أحد اللحمين، فإنْ لم يصيبوا من اللحم يصيبوا من المرقة**»([[764]](#endnote-753)).

ولا يخفى على المتأمِّل أنّ الحديث الثاني لا علاقة له بتاتاً بهذا الباب، وذكرُه تطويلٌ منافٍ لمبنى الشيخ الحُرّ& في الاختصار قَدْر الإمكان.

ولكنْ ذَكَر الشيخ الحُرّ& في «فهرست وسائل الشيعة» أنّ في هذا الباب حديثاً واحداً([[765]](#endnote-754))، وعليه يُحتَمَل أنّ الشيخ الحُرّ& قد ذكر المتنَيْن في حديثٍ واحد، وأنّ تقسيم ذلك المتن إلى حديثَيْن من الأخطاء التي وقعت فيها مؤسَّسة آل البيت^ لإحياء التراث في تحقيقها لكتاب «الوسائل»، وذلك تَبَعاً لما قام به الشيخ الربّاني([[766]](#endnote-755))، الذي يُحتَمَل أنّه فعل ذلك تَبَعاً للشيخ الصدوق&، الذي ذكر كلّ واحدٍ من الحديثَيْن مستقلاًّ عن الآخر، علماً بأنّ سندهما واحدٌ، ويُحتمل قويّاً أنّهما ـ مع حديثٍ ثالث، ذكره بعدهما في «عيون الأخبار» ـ حديثٌ واحدٌ، جرى تقطيعُه من قِبَل الشيخ الصدوق&([[767]](#endnote-756)).

ومع هذا الاحتمال يَرِدُ على الشيخ الحُرّ& بأنّه خالف مبناه القائم على الاختصار قَدْر الإمكان، والذي لأجله قطَّع الكثير من الأحاديث، فلماذا لم يكْتَفِ بالقسم الأوّل من الحديث الدالّ على ما ذكره في العنوان؟!

ويُحتَمَل أيضاً أن يكون هذا التقسيم من الشيخ الحُرّ& تَبَعاً للشيخ الصدوق&.

ولكنْ يَرِدُ عليه حينئذٍ بأنّه لا وجه للقول في «الفهرست» بأنّ في الباب 94 حديثاً واحداً فقط.

وفي بعض الأحيان يكون ذكرُ حديثٍ لا علاقة له بعنوان الباب من باب التمهيد للتعليق على ما جاء في بعض أحاديث الباب من معنىً غريبٍ ومستهجَنٍ، ومن ذلك:

\* ما في الباب 58 من أبواب المهور، حيث قال: «باب حكم ما لو مات الزوج أو الزوجة قبل الدخول، هل يثبت نصف المهر المسمّى أم كلّه؟»([[768]](#endnote-757)).

ثمّ أخذ& في ذكر أحاديث الباب الدالّة على تلك المسألة، فلمّا وصل إلى الحديث الرابع والعشرين، وهو: «...عن منصور بن حازم، قال: قلتُ لأبي عبد الله×: رجل تزوَّج امرأةً، وسمّى لها صداقاً، ثمّ مات عنها ولم يدخُلْ بها؟ قال: لها المهر كاملاً، ولها الميراث، قلتُ: فإنّهم روَوْا عنك أنّ لها نصف المهر؟ قال: **لا يحفظون عنّي**، إنّما ذلك للمطلَّقة».

وعلَّق& في الهامش، على هذا الحديث، بقوله: «قوله: «لا يحفظون عنّي» كأنّه للتقيّة، وإلاّ فالأحاديث السابقة وأمثالها يبعد بل يستحيل عدم حفظ رواتها لها، فتأمَّلْ»([[769]](#endnote-758)).

ولتأكيد أنّ هذه العبارة منه× للتقيّة ذكر حديثاً لا علاقة له بعنوان الباب، وهو:

«25ـ سعد بن عبد الله في «بصائر الدرجات»...، عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله× قال: **ما أجد أحداً أحدِّثه! وإنّي لأحدّث الرجل بالحديث فيتحدّث به، فأوتى، فأقول: إنّي لم أقُلْه**».

ثمّ قال&: «أقول: هذا قرينةٌ واضحةٌ على حمل حديث منصور بن حازم السابق على التقيّة؛ لتواتر تلك الأحاديث، ووضوحها، وثقة رواتها»([[770]](#endnote-759)).

### تبرير ذلك

**وقد يُبرِّر الشيخ الحُرّ& ذكره لبعض الأحاديث التي لا دلالة فيها على عنوان الباب أو التي في دلالتها على عنوان الباب خفاءٌ**، ومن ذلك:

\* ما في الباب 29 من أبواب مقدّمات الطواف، حيث قال: «باب استحباب إكثار النظر إلى الكعبة...».

ثمّ أخذ& في ذكر الأحاديث الدالّة على ما ذكره في العنوان، ومنها: «3ـ ...عن أبي عبد الله الخزّاز، عن أبي عبد الله× قال: إنّ للكعبة للحظةٌ في كلّ يومٍ يُغْفَر لمَنْ طاف بها، أو حَنَّ قلبه إليها، أو حبسه عنها عُذْرٌ».

وعلَّق& في الهامش، على هذا الحديث، بقوله: **«هذا الحديث أورده الكليني في باب فضل النظر إلى الكعبة، وفي دلالته على ذلك تأمُّلٌ»**([[771]](#endnote-760)).

فهو مع تأمُّله في دلالة هذا الحديث على عنوان الباب ذكره فيه متابعةً منه للشيخ الكليني&.

\* وما في الباب 101 من أبواب ما يُكْتَسَب به، حيث قال: «باب تحريم سماع الغناء والملاهي».

ثمّ أخذ& في ذكر الأحاديث الدالّة على ما ذكره في العنوان، ومنها: «4ـ ...عن عاصم بن حُمَيْد قال: قال لي أبو عبد الله×: أنّى كنتَ؟ فظننْتُ أنّه قد عرف الموضع، فقلتُ: جُعلتُ فداك، إنّي كنتُ مرَرْتُ بفلانٍ، فدخلتُ إلى داره، ونظرتُ إلى جواريه، فقال: ذاك مجلسٌ لا ينظر الله عزَّ وجلَّ إلى أهله، أمِنْتَ الله على أهلك ومالك».

وعلَّق& في الهامش، على هذا الحديث، بقوله: «**لا تصريح فيه بالغناء، لكنْ فهم الكلينيّ منه ذلك فأورده في باب الغناء، وقرينتُه أنّه لا وجه للتهديد لولاه؛ لأنّ النظر إلى الجواري بإذن سيِّدهنَّ جائزٌ، وقد أذن للراوي**»([[772]](#endnote-761)).

### تبرير ترك بعض الأحاديث ذات العلاقة بعنوان الباب

**كما قد يُبرِّر تركه لبعض الأحاديث ذات العلاقة بعنوان الباب**، ومن ذلك:

\* ما في الباب 93 من أبواب جهاد النفس، حيث قال: «باب صحّة التوبة في آخر العمر، ولو عند بلوغ النفس الحلقوم قبل المعاينة».

ثمّ أخذ& في ذكر الأحاديث الدالّة على ما ذكره في العنوان، ومنها: «11ـ وفي «عقاب الأعمال» بإسنادٍ تقدَّم في عيادة المريض عن رسول الله| ـ في حديثٍ ـ، قال: إنّي نازلتُ ربّي في أمّتي، فقال لي: إنّ باب التوبة مفتوحٌ حتّى يُنفخ في الصور...».

وعلَّق& في الهامش، على أحاديث الباب، بقوله: «قد وردَتْ الأحاديث المختلفة في قبول التوبة بعد ظهور صاحب الزمان× وعدمه، ولم أجمَعْها في بابٍ مُفْرَد، **ولا أوردتُها في هذا الباب بعنوان المنافاة؛ لأنّ ذلك بمنزلة العبث، فإنّه في ذلك الوقت يُسأل عن ذلك المهديّ×**، وقد حقَّقتُ المقام في «رسالة الرَّجْعة»»([[773]](#endnote-762)).

### 2ـ ذكر بعض الأحاديث تحت عنوانٍ مختلف عمّا هي تحته في المصدر

**يذكر الشيخ الحُرّ& بعض الأحاديث تحت عنوانٍ معيَّنٍ، وهي في المصدر تحت عنوانٍ آخر**، ومن ذلك:

\* ما في الباب 58 من أبواب آداب السفر، حيث قال: «باب استحباب سرعة العود إلى الأهل، وكراهة سبق الحاجّ وجعل المنزلين منزلاً، إلاّ مع كون الأرض مُجْدِبةً».

ثمّ أخذ في ذكر الأحاديث الدالّة على ما ذكره في العنوان، ومنها: «1ـ محمّد بن عليّ بن الحسين قال: قال×: السفر قطعةٌ من العذاب، فإذا قضى أحدكم سفره فليسرع العَوْد إلى أهله.

2ـ وبإسناده عن أيّوب بن أعين قال: سمعتُ الوليد بن صبيح يقول لأبي عبد الله×: إنّ أبا حنيفة رأى هلال ذي الحِجّة بالقادسيّة وشهد معنا عرفة، فقال: ما لهذا صلاةٌ، ما لهذا صلاةٌ.

3ـ قال: وقال الصادق×: سير المنازل يُنفِدُ الزاد، ويُسيء الأخلاق، ويُخلِق الثياب، والسير ثمانية عشر»([[774]](#endnote-763)).

وبمراجعة «مَنْ لا يحضره الفقيه» تبيَّن أنّ الشيخ الصدوق& قد ذكر الحديثَيْن الأوّل والثالث في باب النوادر من كتاب الحجّ([[775]](#endnote-764))، وذكر الحديث الثاني في باب ما يجب من العدل على الجمل وترك ضربه واجتناب ظلمه([[776]](#endnote-765)).

فإذا علمنا أنّ الشيخ الحُرّ& قد عقد باباً خاصّاً بعنوان «باب كراهة ضرب الدابّة على وجهها وغيره ولعنها»([[777]](#endnote-766)) كان لنا أن نقول: إنّ الشيخ الحُرّ& قد أعمل فهمه للأحاديث في ضمّها إلى بعضها في بابٍ واحد تحت عنوانٍ معيَّنٍ، وإلاّ لكان قد أورد الحديث الثاني في «باب كراهة ضرب الدابّة على وجهها وغيره ولعنها»، فكأنّه& قد فهم من هذا الحديث أنّه لا يمكن الصلاة مع هذه الحركة السريعة إلاّ بالإيماء، وإحداثُ هذه الضرورة اختياريٌّ؛ لإمكان الخروج قبله بأيّامٍ، فمعنى نفي الصلاة عدم إتيانها على وجهها لاشتغاله بالسير والسرعة([[778]](#endnote-767))، وهذا يستلزم القول بكراهة هذه الحركة السريعة، إنْ لم يُقَلْ بالحرمة.

### الجهة الثانية: عناوين الأبواب

**ظهر ممّا سبق أنّ الشيخ الحُرّ& قد وضع لكلّ بابٍ من أبواب كتابه «الوسائل» عنواناً خاصّاً به، وَفْق ما يفهمه& من أحاديث الباب**([[779]](#endnote-768))، وهذا ما يعني أنّه& كان «يدقِّق في كلّ حديث عند تسجيله للتعرُّف على الأحكام التي تُستفاد منه»([[780]](#endnote-769))، وبالتالي كانت **هذه العناوين بمثابة الفتوى** التي تمثِّل رأيه& في المسألة.

### وضوح العنوان وإبهامه

ويلاحَظ هاهنا أنّ **بعض تلك العناوين صيغ بشكلٍ واضحٍ وصريحٍ في الدلالة على الحكم الشرعيّ المستفاد من الأحاديث**، ومن ذلك:

\* ما في عنوان الباب 14 من أبواب الذبائح، حيث قال: **«باب اشتراط استقبال القِبْلة بالذبيحة مع الإمكان، فلا تحلّ بدونه، إلاّ أن يكون جاهلاً أو ناسياً»**([[781]](#endnote-770)).

في حين أنّ **بعضاً منها صيغ بشكلٍ مُبْهَم، أي بما لا يدلّ على حكمٍ معيَّن**، ومن ذلك:

\* ما في عنوان الباب 44 من أبواب النجاسات، حيث قال: **«باب حكم مَنْ علم بالنجاسة في أثناء الصلاة»**([[782]](#endnote-771)).

فكأنّ الشيخ الحُرّ& لم يَستَفِدْ ـ قطعاً أو اطمئناناً ـ حكماً واضحاً من أحاديث الباب، فترك الفتوى في هذه المسألة.

### حالات إبهام العنوان

ومن الملاحَظ هاهنا أنّ **هذا الإبهام للعنوان قد حصل منه& في ثلاث حالات**:

**الحالة الأولى**: **عند عدم وضوح أحاديث الباب في حكمٍ معيَّنٍ**ٍ، بل قد تكون متعارِضةً، وما ذُكر من وجوه الجمع بينها لا يُطمأنّ به، ومن ذلك:

\* ما في الباب 12 من أبواب الجنابة، حيث قال: «باب حكم الوطء في الدُّبُر من غير إنزالٍ [من حيث وجوب الغُسْل وعدمه]:

1ـ محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن حفص بن سوقة، عمَّنْ أخبره قال: سألتُ أبا عبد الله× عن الرجل يأتي أهله من خلفها؟ قال: هو أحد المأتيَيْن، **فيه الغُسْل**.

2ـ محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن البرقيّ رفعه عن أبي عبد الله× قال: **إذا أتى الرجل المرأة في دُبُرها فلم يُنْزِل فلا غُسْل عليهما**، وإنْ أنزل فعليه الغُسْل، ولا غُسْل عليها.

3ـ و[محمّد بن الحسن] بإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب، عن أحمد بن محمّد، عن بعض الكوفيّين يرفعه إلى أبي عبد الله×، في الرجل يأتي المرأة في دبرها، وهي صائمةٌ؟ قال: لا ينقض صومها، **وليس عليها غُسْلٌ**».

ثمّ علَّق& بقوله: «أقول: قد حمل الشيخ الأوّل على التقيّة، **والله أعلم**»([[783]](#endnote-772)).

فكأنّه& وجد الروايات متعارِضةً؛ فالأوّل يدلّ على وجوب الغسل، والباقيان يدلاّن على عدم وجوبه، ولم يطمئنّ& لما ذكره الشيخ الطوسيّ& من الحمل على التقيّة، ويدلّ على ذلك قوله: «والله أعلم»، فلأجل ذلك كلِّه امتنع عن الفتوى في هذه المسألة.

**وقد يُقال**: إنّ امتناعه& عن الفتوى إنّما هو لأجل أنّ جميع هذه الأحاديث مرفوعةٌ.

**والجواب**: إنّه& يرى حجِّية كلّ الأحاديث التي ذكرها في كتابه «الوسائل»، فلا معنى حينئذٍ لترك الفتوى بسبب كون بعضها مرفوعاً.

**الحالة الثانية**: **عند وضوح أحاديث الباب في حكمٍ معيَّنٍ**، ومن ذلك:

\* ما في الباب 11 من كتاب الرهن، حيث قال: «باب حكم الرَّهْن إذا كان جاريةً، هل للراهن أن يطأها أم لا؟

1ـ محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن صفوان، عن العلاء، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر×، في رجلٍ رهن جاريته قوماً أيحلّ له أن يطأها؟ قال: فقال: إنّ الذين ارتهنوها يحولون بينه وبينها، قلتُ: أرأيتَ إنْ قدر عليها خالياً؟ قال: نعم، **لا أرى به بأساً**.

ورواه الصدوق بإسناده عن العلاء مثله، إلاّ أنّه قال: إنْ قدر عليها خالياً، ولم يعلم به الذين ارتهنوها.

ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد، مثله.

2ـ وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، قال: سألتُ أبا عبد الله×، وذكر مثله، إلاّ أنّه قال: نعم، **لا أرى هذا عليه حراماً**.

ورواه الشيخ بإسناده عن عليّ بن إبراهيم»([[784]](#endnote-773)).

فمع وضوح أحاديث الباب في جواز الوَطْء في تلك الحالة وضع& للباب عنواناً مُبْهَماً.

**الحالة الثالثة**: **عند وضوح أحاديث الباب في حكمٍ معيَّنٍ، وتعليقه& على بعض تلك الأحاديث بما يدلّ على حكمه في تلك المسألة**، ومن ذلك:

\* ما في الباب 38 من أبواب أحكام الأولاد، حيث قال: «باب العقيقة عن المولود:

1ـ محمد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله×، قال: سمعتُه يقول: كلّ امرئٍ مرتَهَنٌ يوم القيامة بعقيقته، **والعقيقة أوجب من الأضحية**.

ورواه الكليني عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن موسى بن سعدان، عن عبد الله بن القاسم، عن عبد الله بن سنان، عن عمر بن يزيد، مثله.

3ـ محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي المغرا، عن عليّ، عن أبي عبد الله× قال: **العقيقة واجبة**ٌ.

4ـ وعنه، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرار، عن يونس، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله×، قال: سألتُه عن العقيقة أواجبةٌ هي؟ قال: **نعم، واجبةٌ**.

5ـ وعن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن عليّ بن الحكم، عن عليّ بن أبي حمزة، عن العبد الصالح× قال: **العقيقة واجبةٌ** إذا وُلد للرجل وَلَدٌ، فإنْ أحبّ أن يسمِّيه من يومه فعل».

وعلَّق& في الهامش، على الحديث الرابع، بقوله: «الظاهر أنّ الكليني قائلٌ بالوجوب؛ لأنّه قال في العنوان: باب العقيقة ووجوبها، **ولكنّ لفظ الوجوب قد استُعمل في الأحاديث وفي كلام المتقدِّمين بمعنى الاستحباب المؤكَّد كما عرفْتَ في العبادات**، وإيرادُه لحديث عمر بن يزيد قرينةٌ على ذلك، فتدبَّرْ»([[785]](#endnote-774)).

إذن يرى& أنّ لفظ الوجوب قد استُعمل في الأحاديث بمعنى الاستحباب المؤكَّد، وعليه فالأحاديث المصرِّحة بأنّ العقيقة واجبةٌ دالّةٌ ـ عنده ـ على استحباب العقيقة، ومع ذلك جعل العنوان مُبْهَماً فقال: «باب العقيقة عن المولود».

### الاختصار في العنوان

**مارس الشيخ الحُرّ& اختصاراً شديداً في العنوان**، وهذا أمرٌ مطلوبٌ، غير أنّه قد **يؤدّي في بعض المواضع إلى تعقيد العبارة، ورُبَما إلى خفاء مراده&**، ومن ذلك:

\* ما في عنوان الباب 32 من أبواب أحكام العِشْرة، حيث قال: «باب استحباب الابتداء بالسلام وتقديمه على الكلام، **وكراهة العكس، واستحباب ترك إجابة كلام مَنْ عكس**، وترك دعاء مَنْ لم يسلِّم إلى الطعام»([[786]](#endnote-775)).

**ورُبَما أدّى هذا الاختصار لإهمال ذكر بعض مداليل الأحاديث**، ومن ذلك:

\* ما في عنوان الباب 17 من أبواب أحكام العِشْرة، حيث قال: «باب تحريم مصاحبة الكذّاب والفاسق والبخيل والأحمق وقاطع الرحم ومحادثتهم ومرافقتهم لغير ضرورةٍ أو تقيّة»([[787]](#endnote-776)).

ثمّ أخذ في ذكر الأحاديث الدالّة على ذلك، ومنها: «3ـ محمّد بن الحسين الرضيّ في «نهج البلاغة»، عن أمير المؤمنين× قال: يا بنيّ، إيّاك ومصادقة الأحمق، ...**وإيّاك ومصادقة الفاجر**؛ فإنّه يبيعك بالتافه....

4ـ محمّد بن عليّ بن الحسين في «الخصال»، ...عن حنان بن سدير، عن أبيه، عن أبي جعفر× قال: لا تقارِنْ ولا تؤاخِ أربعة: الأحمق، والبخيل، **والجبان**، والكذّاب...»([[788]](#endnote-777)).

فلاحِظْ كيف أنّه لم يأتِ على ذكر «الفاجر» و«الجبان» في العنوان مع أنّهما ممَّنْ ذكرَتْه أحاديث الباب.

### مصدر عبارات العناوين

نُقل عن أحد العلماء اعتقاده بأنّ **الشيخ الحُرّ& قد أخذ عبارات عناوينه ممّا جاء في كتاب «شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام»**، للمحقِّق الحلِّي&([[789]](#endnote-778)).

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ المحقِّق الحلِّي& لم يُكْثِر من العناوين في كتابه، بل إنّ ما وضعه من العناوين ليس من قبيل: الفتوى، وعليه يكون مراد ذلك العالم أنّ الشيخ الحُرّ& قد أخذ عبارات تلك العناوين من مسائل وفتاوى المحقِّق الحلِّي&.

ولكنْ بعد التتبُّع والمقارنة يمكننا القول بأنّ **ما ذُكر صحيحٌ في الجملة، لكنّه ليس صحيحاً على إطلاقه**؛ لعدّة أمور([[790]](#endnote-779)):

**الأمر الأوّل:** إنّ الشيخ الحُرّ& يتعرَّض لمسائل لم يتعرَّض لها المحقِّق& في «الشرائع».

**الأمر الثاني:** إنّ ما يذكره الشيخ الحُرّ& في العناوين من الفتاوى أوضح بكثيرٍ ممّا يذكره المحقِّق&.

**الأمر الثالث:** إنّ الشيخ الحُرّ& قد يُخالف المحقِّق في بعض الفتاوى، ومن ذلك:

\* ما في عنوان الباب 28 من أبواب صلاة الجماعة، حيث قال: «باب استحباب تقديم الأقرأ **فالأقدم هجرةً فالأسنّ فالأفقه** فالأصبح، **وكراهة** التقدُّم على صاحب المنزل، وعلى صاحب السلطان، و**إمامة مَنْ لا يُحْسِن القراءة بالمُتْقِن**»([[791]](#endnote-780))**.**

بينما قال المحقِّق في «الشرائع»: «فإنْ اختلفوا قُدِّم الأقرأ، **فالأفقه، فالأقدم هجرةً، فالأسنّ**، فالأصبح»([[792]](#endnote-781)).

وقال: «ولو كان الإمام يلحن في القراءة **لم يجُزْ إمامته بمُتْقِنٍ على الأظهر**»([[793]](#endnote-782)).

إذن فما ذُكر من أنّ الشيخ الحُرّ& قد أخذ عبارات عناوينه ممّا جاء في كتاب «الشرائع» للمحقِّق الحلِّي& ليس صحيحاً على إطلاقه.

### موافقة بعض العناوين لما جاء في بعض الكتب

**إنّ عناوين بعض الأبواب جاءت موافقةً تماماً لما ذُكر في «الكافي» وغيره من الكتب**، ومن ذلك:

\* ما في عنوان الباب 37 من كتاب الوصايا، حيث قال: «باب أنّ الوصيّ إذا كانت الوصيّة في حقٍّ فغيَّرها فهو ضامنٌ».

وكذا في عنوان الباب 38 من كتاب الوصايا، حيث قال: «باب أنّ مَنْ خاف في الوصيّة فللوصيّ ردُّها إلى الحقّ».

وعلَّق& في الهامش بقوله: **«عنوان هذا الباب [أي الباب 38] والذي قبله [أي الباب 37] موافقٌ لعنوان الكليني من غير تغييرٍ»**([[794]](#endnote-783)).

\* وما في عنوان الباب 59 من كتاب العِتْق، حيث قال: «باب أنّ مَنْ نذر عتق أَمَته إنْ وطئها فخرجت من ملكه انحلَّتْ اليمين وإنْ عادَتْ بمِلْكٍ مُستَأنَف».

وعلَّق& في الهامش بقوله: **«هذا العنوان موافقٌ لعبارة «المختصر النافع»»**([[795]](#endnote-784)).

\* وما في عنوان الباب 24 من كتاب الشهادات، حيث قال: «باب ما تجوز شهادة النساء فيه وما لا تجوز».

وعلَّق& في الهامش بقوله: **«العنوان موافقٌ لعنوان «الاستبصار»»**([[796]](#endnote-785)).

**وقد توافقت عناوين الأبواب في «الوسائل» مع ما ذكره من العناوين في «فهرست الوسائل» عموماً، غير أنّه لوحظ اختلافٌ يسيرٌ في بعضها**، ومن ذلك:

\* ما في عنوان الباب 29 من أبواب الصدقة، حيث قال: «باب استحباب تقبيل الإنسان يده بعد الصدقة، وتقبيل ما تصدَّق به».

وعلَّق المحقِّقون في مؤسَّسة آل البيت^ لإحياء التراث، على هذا العنوان، بالقول: **«أضاف المصنِّف في «فهرست الكتاب» على العنوان المذكور قوله: «وشمّه بعد القبض، وتقبيل يد السائل»**([[797]](#endnote-786)).

\* وما في عنوان الباب 13 من أبواب عقد البيع وشروطه، حيث قال: «باب جواز بيع التبن بالمشاهدة».

وعلَّق المحقِّقون في مؤسَّسة آل البيت^ لإحياء التراث، على هذا العنوان، بالقول: **«العنوان في «الفهرس»: جواز بيع التبن بالمشاهدة، ولو قبل كَيْل الطعام»**([[798]](#endnote-787)).

### العلاقة بين عنوان الباب وأحاديثه

### **العنوان مخالفٌ لمدلول الأحاديث**

**جاءت بعضُ العناوين مخالفةً لمدلول أحاديث الباب**، ومن ذلك:

\* ما في عنوان الباب 44 من أبواب آداب السفر، حيث قال: «باب استحباب **استصحاب التربة الحسينيّة في السفر**، وتقبيلها، ووضعها على العينين، والدعاء بالمأثور»([[799]](#endnote-788)).

وبمراجعة أحاديث هذا الباب ـ والباب 70 من أبواب المزار وما يناسبه([[800]](#endnote-789))؛ إذ أشار الشيخ الحُرّ& في آخر هذا الباب إلى أنّه يأتي ما يدلّ على العنوان المذكور فيه ـ تبيَّن أن لا ذكر فيها لاستصحاب التربة الحسينيّة في السفر خصوصاً، نعم هي دالّةٌ على أنّها حِرْزٌ وأمانٌ من كلّ خَوْفٍ، وحفظٌ من كلّ سوءٍ، وأنّ مَنْ وضعها في جيبه بعد الدعاء بالمأثور في الغداة فلا يزال في أمان الله حتّى العشاء، وإنْ فعل ذلك في العشاء فلا يزال في أمان الله حتّى الغداة، وهذا يشمل حالات السفر بالإطلاق لا بالنصّ.

### المتعيِّن عند ذلك

**وقد أشار الشيخ الحُرّ& بنفسه إلى هذا الأمر، وإلى أسبابه، وإلى المتعيِّن حينذاك**، فقال: «واعلَمْ أنّه قد يتَّفق تخالفٌ بين العنوان والأحاديث في العموم، ويكون وجهُه ملاحظة أحاديث أُخَر، أو الاعتماد على فهم بقيّة المقصود من أحاديث الباب، أو غير ذلك، فإنْ لم يظهر وجهُه ينبغي أن يكون العمل بالأحاديث، دون العنوان»([[801]](#endnote-790)).

### أحد أسباب هذا الاختلاف

إذن **من أسباب هذا الاختلاف بين عنوان الباب ومدلول أحاديثه ملاحظةُ أحاديث أُخَر في أبواب أخرى**، ومن ذلك:

\* ما في الباب 41 من أبواب آداب السفر، حيث قال: «باب كراهة حمل الزاد الطيِّب كاللحم والحلوى في طريق زيارة الحسين×، واستحباب **الاقتصار فيه على الخبز واللبن** ونحوه».

ثمّ ذكر حديثَيْن، ولا ذكر فيهما لمسألة الاقتصار في الزاد على الخبز واللبن([[802]](#endnote-791)).

ولكنْ بمراجعة الباب 77 من أبواب المزار وما يناسبه، وهو بعنوان: «باب أنّه يستحبّ لمَنْ أراد زيارة الحسين× أن يصوم ثلاثاً آخرها الجمعة، ثمّ يغتسل ليلتها ويخرج على غُسْلٍ، تاركاً للدهن والطيب والزاد الطيّب، ملازماً للحزن والشعث والجوع والعطش، ولا يتَّخذه وطناً»، وجدنا في الحديث الثالث: «...عن رجل، عن أبي عبد الله× قال: يأتون قبر أبي عبد الله فيتَّخذون سُفَراً، أما إنّهم لو أتَوْا قبور آبائهم وأمّهاتهم لم يفعلوا ذلك، قلتُ: فأيَّ شيءٍ يأكلون؟ قال: الخبز واللبن»([[803]](#endnote-792)).

والشيخُ الحُرّ& يُشير ـ بشكلٍ عامٍّ ـ إلى تلك الأحاديث بقوله: «تقدّم أو يأتي ما يدلّ على ذلك»، إلاّ أنّه **تارةً يكتفي بالإشارة إلى أنّه تقدّم أو يأتي ما يدلّ على ما جاء في العنوان؛ وأخرى يحدِّد موضع تلك الأحاديث، وهذا التحديد تارةً يكون مُجْمَلاً؛ وأخرى يكون مُفَصَّلاً ودقيقاً**.

ومن الموارد التي اكتفى فيها بالإشارة إلى وجود أحاديث أُخَر:

\* ما في الباب 61 من أبواب أحكام الملابس، حيث قال: «باب عدم جواز تحويل الخاتم ليذكر الحاجة إلاّ في عدد الركعات».

ثمّ ذكر حديثاً واحداً، ولا ذكر فيه لتحويل الخاتم من أجل ذكر عدد الركعات، ثمّ قال في ذيل ذلك الحديث: «**ويأتي ما يدلّ على جواز عدد الركعات بالخاتم**».

وعلَّق المحقِّقون في مؤسَّسة آل البيت^ لإحياء التراث، على ما قاله في الذيل، بقولهم: «يأتي في الحديثَيْن 2 و3 من الباب 28 من أبواب الخَلَل [أي الخَلَل في الصلاة]»([[804]](#endnote-793)).

وبالرجوع إلى الباب 28 من أبواب الخَلَل الواقع في الصلاة، وعنوانه «باب جواز إحصاء الركعات بالحصى والخاتم وتحويله من مكانٍ إلى مكانٍ لذلك»، نجد في الحديث الثاني: «محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن حبيب بن المعلّى، أنّه سأل أبا عبد الله×، فقال له: إنّي رجل كثير السَّهْو، فما أحفظ صلاتي إلاّ بخاتمي، أُحَوِّله من مكانٍ إلى مكانٍ، فقال: لا بأس به»([[805]](#endnote-794)).

\* وما في الباب 44 من أبواب أحكام العشرة، حيث قال: «باب استحباب مصافحة المقيم ومعانقة المسافر عند التسليم عليهما».

ثمّ ذكر حديثاً واحداً دالاًّ على المذكور في العنوان، ثمّ قال في ذيل ذلك الحديث: «**وتقدَّم ما يدلّ على ذلك**».

وعلَّق المحقِّقون في مؤسَّسة آل البيت^ لإحياء التراث، على ما قاله في الذيل، بقولهم: «تقدَّم ما يدلّ على بعض المقصود في الحديث 5 من الباب 55 من أبواب آداب السفر»([[806]](#endnote-795)).

ومن الموارد التي حدَّد فيها موضع تلك الأحاديث بشكلٍ مُجْمَلٍ:

\* ما في الباب 54 من أبواب أحكام الملابس، حيث قال: «باب استحباب التختُّم بالياقوت والحديد الصينيّ وحصى الغَرِيّ».

ثمّ ذكر أربعة أحاديث، ولا ذكر فيها للتختُّم بحصى الغَرِيّ، ثمّ قال في ذيل تلك الأحاديث: «**ويأتي ما يدلّ على ذلك هنا، وفي الزيارات**».

وعلَّق المحقِّقون في مؤسَّسة آل البيت^ لإحياء التراث، على قوله: «وفي الزيارات»، بقولهم: «يأتي في الحديث 1 من الباب 33 من أبواب المزار من كتاب الحجّ»([[807]](#endnote-796)).

وبالرجوع إلى الباب 33 من أبواب المزار وما يناسبه، وعنوانه «باب استحباب التختُّم بالياقوت والعقيق والفيروزج والحديد الصينيّ وحصى الغَرِيّ، وكثرة النظر إليها»، نجد في الحديث الأوّل: «...عن المفضّل، عن أبي عبد الله× قال: أحبّ لكلّ مؤمنٍ أن يتختَّم بخمسة خواتيم؛ بالياقوت، وهو أفضله؛ وبالعقيق، وهو أخلصها لله ولنا؛ وبالفيروزج، وهو نزهة الناظر من المؤمنين والمؤمنات، وهو يقوّي البصر، ويوسّع الصدر، ويزيد في قوة القلب؛ وبالحديد الصينيّ، وما أحبّ التختُّم به، ولا أكره لبسه عند لقاء أهل الشرّ؛ ليطفئ شرّهم، وأحبّ اتّخاذه فإنّه يشرِّد المَرَدة من الجنّ والإنس؛ وما يظهره الله بالذَّكَوات البيض بالغَرِيّين، قلتُ: يا مولاي، وما فيه من الفضل؟ قال: مَنْ تختّم به وينظر إليه كتب الله له بكلّ نظرةٍ زَوْرَةً، أجرها أجر النبيّين والصالحين، ولولا رحمة الله لشيعتنا لبلغ الفصّ منه ما لا يوجد بالثمن، ولكنّ الله رخَّصه عليهم ليتختَّم به غنيُّهم وفقيرهم»([[808]](#endnote-797)).

\* وما في الباب 131 من أبواب الأطعمة المباحة، حيث قال: «باب جواز أكل لقمةٍ خرجَتْ من فم الغير، والشرب من إناءٍ شرب منه، ومصّ أصابعه، ولسان الزوجة والبنت».

ثمّ ذكر أربعة أحاديث، ولا ذكر فيها لمصّ لسان الزوجة والبنت، ثمّ قال في ذيل تلك الأحاديث: «**وتقدّم ما يدلّ على ذلك وعلى بقيّة المقصود [ويعني به: مصّ لسان الزوجة والبنت] في الصوم، في ما يُمْسِك عنه الصائم...**».

وعلَّق المحقِّقون في مؤسَّسة آل البيت^ لإحياء التراث، على قوله: «في الصوم، في ما يُمْسِك عنه الصائم»، بقولهم: «تقدّم في الباب 34 من أبواب ما يُمْسِك عنه الصائم»([[809]](#endnote-798)).

وبالرجوع إلى الباب 34 من أبواب ما يُمْسِك عنه الصائم، وعنوانه: «باب جواز مصّ الصائم لسان امرأته أو ابنته، وبالعكس، على كراهيةٍ، وعدم بطلان الصوم بدخول ريقهما مع عدم التعمُّد»، نجد في الحديثَيْن الأوّل والثاني: «1ـ ...عن أبي ولاّد الحنّاط قال: قلتُ لأبي عبد الله×: إنّي أقبِّل بنتاً لي صغيرة، وأنا صائمٌ، فيدخل في جوفي من ريقها شيءٌ؟ قال: فقال لي: لا بأس، ليس عليك شيءٌ.

2ـ ...عن أبي بصير قال: قلتُ لأبي عبد الله×: الصائم يقبِّل؟ قال: نعم، ويعطيها لسانه تمصُّه»([[810]](#endnote-799)).

ومن الموارد التي حدَّد فيها موضع تلك الأحاديث بشكلٍ مُفَصَّلٍ ودقيقٍ:

\* ما في الباب 52 من أبواب أحكام الدوابّ، حيث قال: «باب أنّه يُكْرَه أن تُعرقب الدابّة إنْ حرنَتْ في أرض العدوّ، بل تُذْبَح، ويُكْرَه أن يُنزى حمارٌ على عتيقةٍ».

ثمّ ذكر حديثَيْن، ولا ذكر فيهما لإنزاء حمارٍ على عتيقةٍ، ثمّ قال في ذيل ذَيْنك الحديثَيْن: «**وتقدّم ما يدلّ على الحكم الأخير في إسباغ الوضوء**»([[811]](#endnote-800)).

وبالرجوع إلى أبواب الوضوء وجدنا في الحديث الرابع من الباب 54 منها، وعنوانه «باب استحباب إسباغ الوضوء»: «...عن الرضا، عن آبائه^ ـ في حديثٍ طويل ـ، قال: قال النبيّ|: إنّا أهل بيتٍ لا تحلّ لنا الصدقة، وأُمِرْنا بإسباغ الطهور، ولا نُنزي حماراً على عتيقةٍ»([[812]](#endnote-801)).

ويُلاحَظ **في المثال الأخير** أنّه& **اكتفى بالإشارة إلى تقدُّم ما يدلّ** على كراهة إنزاء حمارٍ على عتيقةٍ، **ولم يُشِرْ إلى أنّه سيأتي ما يدلّ** على ذلك **أيضاً**، ففي الباب 63 من أبواب ما يُكْتَسَب به، وهو بعنوان: «باب أنّه يكره أن يُنزى حمارٌ على عتيقةٍ، ولا يحرم ذلك،...»، حديثان يدلاّن على ذلك، وهما: «1ـ ...عن السكوني، عن أبي عبد الله× قال: ...**ونهى [أي رسول الله(صل)] أن يُنْزَى حمارٌ على عتيقةٍ**.

2ـ ...عن هشام بن إبراهيم، عن الرضا×، قال: سألتُه عن الحمير تنزيها [والصحيح: نُنْزيها] على الرمك لتنتج البغال، أيحلّ ذلك؟ قال: **نعم، أَنْزِها**»([[813]](#endnote-802)).

وممّا تقدّم يظهر أنّ ما اعتبره السيّد البروجردي& من عيوب كتاب «الوسائل»، بقوله: «ولم يُعيِّن مواضع ما أشار إليه من الأخبار، بل قال& في أواخر أكثر الأبواب: تقدّم ما يدلّ على ذلك، ويأتي، فلا بُدَّ لمَنْ أراد أن يطَّلع على الأدلّة المتقدّمة والمتأخّرة أن ينظر الكتاب من البَدْو إلى الختام، ومعلومٌ أنّ هذا في غاية الإشكال»([[814]](#endnote-803))، صحيحٌ في الجملة، لا مطلقاً.

### تعليقٌ ختاميٌّ

وفي ختام الكلام في جهتَيْ التقسيم والترتيب وعناوين الأبواب نقول: تبيَّن ممّا ذكرناه في هاتَيْن الجهتَيْن أنّ الشيخ الحُرّ& قد **جمع أحاديث كتابه وَفْق منهجٍ محدَّدٍ وضوابط معيَّنةٍ، قاصداً لتنظيمها قدر المستطاع البشريّ الفرديّ، فجاء كتاباً حديثيّاً على درجةٍ كبيرةٍ جدّاً من التنظيم والترتيب**.

وبذلك يظهر ما في قول بعض العلماء بأنّ الشيخ الحُرّ& «أراد أن يجمع ما دلّ من الأخبار، بزَعْمه، على حكم فرعٍ من الفروع الفقهيّة، ولم يكن قاصداً على أن يأتي بها بنظامٍ تامّ، ولذا فرَّق بين ما ينبغي أن يُجْمَع، وجمع بين ما ينبغي أن يُفَرَّق، وكثيراً ما أورد الأحاديث في غير بابها، ووضعها في غير مواضعها»([[815]](#endnote-804)).

وإذا كان الشيخ الحُرّ& قد وقع في قليلٍ من الأخطاء أثناء تنظيم وترتيب أبواب وأحاديث كتابه «الوسائل» فذلك أمرٌ طبيعيٌّ جدّاً في عملٍ موسوعيٍّ كالذي قام به&؛ إذ «ليس بالأمر اليسير أن تُوضَع مئات العناوين لتُجْمَع تحتها رواياتٌ فقهيّة متفرِّقة...، رغم أنّ علاقة هذه النصوص مع عناوينها تختلف وتتخلَّف، من حيث دلالة النصّ أحياناً على العنوان دلالةً مطابقيّة؛ وأحياناً أخرى دلالةً تضمُّنيّة؛ وثالثة دلالة التزاميّة، بدرجات الالتزام المختلفة قُرْباً وبُعْداً»([[816]](#endnote-805)).

فكيف إذا كان هذا العمل الموسوعيّ نتاجاً فرديّاً خاصّاً؟!

الهوامش

**قسيمة الاشتراك**

مجلّة الاجتهاد والتجديد

**🞎 أفراد 🞎 مؤسسات**

اســــم المشترك:

العنوان الكامل:

الهاتــــف:.................فاكــــس:

مدة الاشتراك:....................... ابتــداءً مـــن:

المبلغ:......................عـــدد النســـــخ:

نقـداً إلى:............................ شيك مصرفي:

التــــاريــخ:.......................التوقيــــع:

الاشتراك السنوي

**سائر الدول:** 🞎**للأفراد 100 دولار** 🞎**للمؤسسات 200 دولار (خالصة أجور البريد)**

ثمن النسخة

⮘لبنان 5000 ليرة ⮘سوريا 150 ليرة ⮘الأردن 2.5 دينار ⮘الكويت 3 دنانير   
⮘العراق 3000 دينار ⮘الإمارات العربية 30 درهماً ⮘البحرين 3 دنانير ⮘قطر 30 ريالاً ⮘السعودية 30 ريالاً ⮘عمان 3 ريالات ⮘اليمن 400 ريال ⮘مصر 7 جنيهات ⮘السودان 200 دينار ⮘الصومال 150 شلناً ⮘ليبيا 5 دنانير ⮘الجزائر 30 ديناراً ⮘تونس 3 دنانير ⮘المغرب 30 درهماً ⮘موريتانيا 500 أوقية ⮘تركيا 20000 ليرة ⮘قبرص 5 جنيهات ⮘أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى 10 دولارات.

Al-Egtihad & Attagdeed

**Spring 2020 - 1441 14 st Year – No. 54**

**Editor-in-chief:**

Haidar Hobballah

**Editor-in-Director:**

Mohamad Dohaini

**Responsible Director:**

Rabie Sowaidan

**Correspondence:**

**To the office of the Editor-in-chief**

**Lebanon – Beirut. P.O.Box: 327 / 25**

**E-mail: info@nosos.net**

1. (\*) حائزٌ على شهادة الدكتوراه في الفقه ومباني الحقوق الإسلامية من جامعة عدالت، ومحقِّقٌ في قسم الفقه العمليّ في مؤسّسة إسلام تمدُّني. [↑](#footnote-ref-1)
2. () إن المقابل العربي لكلمة الباراديم (paradigm)، ذات الأصل اللاتيني، هو: النموذج والمثال. ولكنْ لا يبدو لأيّ واحدٍ من هذه المصطلحات أن يفي بالمعنى الدقيق الذي يُراد من الباراديم، الناظر إلى الأساليب والفرضيات الأوّلية للعلوم. [↑](#endnote-ref-1)
3. () توماس صاموئيل كوهين (1922 ـ 1996م): مفكِّرٌ أمريكيّ من أصول يهودية. له إنتاجٌ غزير في مجال تاريخ العلوم وفلسفة العلوم، كما أدخل إضافات وأفكار هامّة وجديدة في فلسفة العلم. تعود شهرته إلى كتابه (بنية الثورات العلمية)، الذي قدَّم فيه رأيه القائل بأن تطوُّر العلم ليس دائماً متدرِّجاً أو تراكمياً نحو الحقيقة، بل قد يمرّ بثوراتٍ بنيوية دَوْرية، يسمّيها كوهين (تحوُّل البراديغم). وقد كان لذلك بالغ الأثر إلى الحدّ الذي غيَّر المفردات المستخدمة في تاريخ العلم. المعرِّب. [↑](#endnote-ref-2)
4. () انظر: غادفيري سميث: 120؛ ألان فرانسيس تشالمرز، چيستي علم (ماهية العلم): 109، ترجمه إلى الفارسية: سعيد زيبا كلام، نشر سمت، طهران، 1384هـ؛ الشيخ حسين رضائي، آشنائي با فلسفه علم (مدخل إلى فلسفة العلم): 120، نشر هرمس، طهران، 1392هـ.ش. (مصدر فارسي)؛ سمير أكاشا، فلسفه علم (فلسفة العلم): 109، ترجمه إلى الفارسية: هومن پناهنده، نشر فرهنگ معاصر، طهران، 1387هـ.ش. [↑](#endnote-ref-3)
5. () انظر: عبد الحسين خسروپناه، فصلنامه أنديشه نوين ديني، العدد 10: 15 (نظريه ديدباني)، السنة الثالثة، نهاد نمايندگي مقام معظم رهبري در دانشگاه ها، 1386هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-4)
6. () انظر: مهدي علي پور وسيد حميد رضا حسني، پارادايم اجتهاد دانش ديني «پاد» (باراديم الاجتهاد في العلم الديني): 25، پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، قم، 1389هـ.ش. (مصدران فارسيان). [↑](#endnote-ref-5)
7. () انظر: أحمد مبلغي، پارادايم فقهي (الباراديمات الفقهية)، مجلة فقه، كاوشي نو در فقه إسلامي، العدد 37 ـ 38: 7، دفتر تبليغات إسلامي حوزه علميه قم، 1382هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-6)
8. () انظر: علي أكبر رشاد، فلسفه مضاف، فلسفه هاي مضاف (الفلسفة المضافة، الفلسفات المضافة) 1: 33، پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي، طهران، 1390هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-7)
9. () انظر: علي أكبر رشاد، وبسايد، دروس فلسفه أصول (دروس فلسفة الأصول)، الدرس الثاني والعشرين، بتاريخ: 5 / 8 / 1390هـ.ش. (مصدر فارسي).

   http://rashad.iict.ac.ir/index.aspx?siteid=17&fkeyid=&siteid=17&pageid=2776 [↑](#endnote-ref-8)
10. () صادق آملي لاريجاني، فلسفه علم أصول (فلسفة علم الأصول) 1: 37، مدرسة علمية ولي عصر#، قم، 1393هـ.ش؛ حسن معلمي، درآمدي بر فلسفه أصول (مدخل إلى فلسفة الأصول): 23، نشر بوستان كتاب، قم، 1389هـ.ش. (مصدران فارسيان). [↑](#endnote-ref-9)
11. () انظر: أحمد حسين شريفي، مباني علوم إنساني إسلامي (أسس العلوم الإنسانية الإسلامية): 406، مركز پژوهش هاي علوم إنساني إسلامي صدرا، طهران، 1393هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-10)
12. () انظر: السيد مرتضى المهري، الاستصحاب، القسم الثاني (تقريرات خارج الأصول للسيد علي السيستاني): 37. [↑](#endnote-ref-11)
13. () عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، أبو زيد، وليّ الدين، الحضرمي الإشبيلي (1332 ـ 1406م): وُلد في تونس، وشبّ فيها، وتخرَّج من جامعة الزيتونة. ولي الكتابة والوساطة بين الملوك في بلاد المغرب والأندلس. ثمّ انتقل إلى مصر، حيث قلَّده السلطان برقوق قضاء المالكية، ثمّ استقال من منصبه، وانقطع إلى التدريس والتأليف؛ فكانت مصنَّفاته من أهمّ المصادر للفكر العالمي، ومن أشهرها: (كتاب التاريخ ومقدّمته). توفي في القاهرة، ودُفن قرب باب النصر بشمال القاهرة، تاركاً وراءه تراثاً ما زال تأثيره ممتدّاً حتى اليوم. يعتبر ابن خلدون مؤسِّس علم الاجتماع الحديث، ومن علماء التاريخ والاقتصاد. المعرِّب. [↑](#endnote-ref-12)
14. () أحمد أمين إبراهيم الطبّاخ (1886 ـ 1954م): أديبٌ ومفكِّر ومؤرّخ وكاتب مصري. وهو والد المفكّر المصري المعاصر (جلال أمين). تولّى أحمد أمين منصب القضاء. ورَأَس لجنة التأليف والترجمة والنشر، وكان عضواً في مجمع اللغة العربية، وعميداً لكلّية الآداب بجامعة القاهرة، ومديراً للإدارة الثقافية بوزارة المعارف، ومديراً للإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية. ومن مؤلَّفاته: (ضحى الإسلام)، و(الصعلكة والفتوة في الإسلام)، و(فيض الخاطر)، و(المهدي والمهدوية)، وغيرها من الكتب الأخرى. المعرِّب. [↑](#endnote-ref-13)
15. () انظر: مقدّمة ابن خلدون 1: 284، ترجمه إلى الفارسية: محمد بروين كنابادي، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، 1369هـ.ش؛ أحمد أمين، ضحى الإسلام 1: 17. [↑](#endnote-ref-14)
16. () انظر: السيد أحمد المددي الموسوي، خطابات قانونيه (الخطابات القانونية)، (مجموعة من الحوارات) 1: 576، مؤسّسة عروج للطباعة والنشر، طهران، 1385هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-15)
17. () الحُرّ العاملي، وسائل الشيعة 3: 8، مؤسّسة آل البيت^ لإحياء التراث، قم، 1409هـ. [↑](#endnote-ref-16)
18. () انظر: محمد جواد مغنيّة، الفقه على المذاهب الخمسة: 412، مؤسّسة الصادق، طهران، 1377هـ.ش. [↑](#endnote-ref-17)
19. () انظر: السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول (تقريرات خارج الأصول للسيد محمد باقر الصدر): 75، مؤسّسة معارف الفقه الإسلامي على مذهب أهل البيت^، قم، 1417هـ. وانظر أيضاً: السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، ‏أضواء وآراء (تعليقات علی كتابنا بحوث في علم الأصول): 46، مؤسّسة معارف الفقه الإسلامي، قم‏، 1431هـ؛ السيد هاشم الهاشمي، اختلاف الحديث (تقريرات درس السيد علي السيستاني): 47، 1396هـ. [↑](#endnote-ref-18)
20. () انظر: السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول (تقريرات خارج الأصول للسيد محمد باقر الصدر) 2: 223. وانظر أيضاً: أضواء وآراء (تعليقات علی كتابنا بحوث في علم الأصول). [↑](#endnote-ref-19)
21. () انظر: السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول 2: 17. [↑](#endnote-ref-20)
22. () انظر: السيد كاظم الحائري، مباحث الأصول (تقريرات درس خارج الأصول للسيد محمد باقر الصدر) 1: 303، مطبعة مركز النشر ـ مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1408هـ. [↑](#endnote-ref-21)
23. () انظر: حسن عبد الساتر، بحوث في علم الأصول (تقريرات درس خارج الأصول للسيد محمد باقر الصدر) 5: 200، الدار الإسلامية، بيروت، 1417هـ‏. [↑](#endnote-ref-22)
24. () انظر: السيد مرتضى المهري، الاستصحاب، القسم الثاني (تقريرات خارج الأصول للسيد علي السيستاني) 2: 37. [↑](#endnote-ref-23)
25. () انظر: محمد تقي الشهيدي، أبحاث أصولية (مباحث الحجج) 2: 19. [↑](#endnote-ref-24)
26. () محمد باقر السبزواري، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد 1: 167، مؤسّسة آل البيت^، قم، 1427هـ. [↑](#endnote-ref-25)
27. () انظر: كريمي جهرمي: 217؛ السيد محسن الحكيم، حقائق الأصول 2: 185، كتاب فروشي بصيرتي، قم، 1408هـ؛ عبد الصاحب الحكيم، منتقى الأصول (تقريرات درس خارج الأصول للسيد محمد الروحاني)، نشر مكتب السيد محمد الحسيني الروحاني، قم، 1413هـ. [↑](#endnote-ref-26)
28. () يمكن الوقوف على هذه الحقيقة من خلال الرجوع إلى الكتب الأصولية بعد الشيخ الأنصاري، وملاحظة أبحاثه في بداية بحث الأمارات. [↑](#endnote-ref-27)
29. () أحمد النراقي الصفائي (1185 ـ 1245هـ): عالمٌ وفقيه وشاعر من أهل نراق، إحدى قرى مدينة كاشان الإيرانية. والده محمد مهدي النراقي المعروف بـ (المحقِّق النراقي). ألَّف الشيخ أحمد النراقي الكثير من الكتب، ومنها: معراج السعادة، وهداية الشيعة، وسيف الأمّة وبرهان الملة، وديوان مثنويات (الطاقديس)، وغير ذلك من الكتب الأخرى. المعرِّب. [↑](#endnote-ref-28)
30. () المرتضى علم الهدى، الذريعة إلى أصول الشريعة 2: 87، جامعة طهران، مؤسّسة انتشارات للطباعة، طهران، 1376هـ.ش. [↑](#endnote-ref-29)
31. () انظر: الطوسي، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد: 111، انتشارات كتابخانه جامع چهل ستون، طهران، 1375هـ. [↑](#endnote-ref-30)
32. () ابن أبي المجد الحلبي، إشارة السبق إلى معرفة الحقّ: 29، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1414هـ. [↑](#endnote-ref-31)
33. () الشهيد الأوّل، القواعد والفوائد 1: 64، كتاب فروشي مفيد. [↑](#endnote-ref-32)
34. () حسن بن زين الدين، معالم الدين وملاذ المجتهدين: 89، مؤسسة النشر الإسلامي. [↑](#endnote-ref-33)
35. () انظر: السبزواري، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد 2: 210. [↑](#endnote-ref-34)
36. () عبد الله بن محمد التوني، الوافية في الأصول: 171، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1415هـ. [↑](#endnote-ref-35)
37. () المولى أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمّات مسائل الحلال والحرام: 414، نشر دفتر تبليغات إسلامي حوزه علمية ـ قم، قم، 1417هـ [↑](#endnote-ref-36)
38. () الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول: 2. [↑](#endnote-ref-37)
39. () الأنصاري، فرائد الأصول 1: 9، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1416هـ. [↑](#endnote-ref-38)
40. () انظر: الآخوند الخراساني، كفاية الأصول: 259، مؤسّسة آل البيت^، قم، 1409هـ؛ الآخوند الخراساني، فوائد الأصول، وزارة الإرشاد، طهران، 1407هـ. [↑](#endnote-ref-39)
41. () عبد الصاحب الحكيم، منتقى الأصول (تقريرات درس خارج الأصول للسيد محمد الروحاني) 2: 10، نشر مكتب السيد محمد الحسيني الروحاني؛ السيد محسن الحكيم، حقائق الأصول 2: 9. [↑](#endnote-ref-40)
42. () انظر: الأصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية 3: 29، مؤسّسة آل البيت^ لإحياء التراث، بيروت. [↑](#endnote-ref-41)
43. () انظر: حسين علي المنتظري، نهاية الأصول (تقريرات درس خارج الأصول للسيد حسين البروجردي): 413، نشر فكر، طهران، 1415هـ. [↑](#endnote-ref-42)
44. () انظر: المصدر السابق: 414. [↑](#endnote-ref-43)
45. () انظر: العراقي، نهاية الأفكار 3: 31. [↑](#endnote-ref-44)
46. () انظر: البهسودي، مصباح الأصول 1: 27. [↑](#endnote-ref-45)
47. () انظر: السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول (تقريرات خارج الأصول للسيد محمد باقر الصدر) ج 4: 36. [↑](#endnote-ref-46)
48. () انظر: السيد كاظم الحائري، مباحث الأصول (تقريرات درس خارج الأصول للسيد محمد باقر الصدر) 4: 483. [↑](#endnote-ref-47)
49. () انظر: جعفر السبحاني، ؟؟؟ 1: 244. [↑](#endnote-ref-48)
50. () انظر: السيد أحمد المددي الموسوي، نگاهي به دريا (نظرة إلى البحر): 10، مؤسّسة كتاب شناسي شيعة، قم، 1385هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-49)
51. () انظر: جعفر السبحاني، ؟؟؟ 1: 439. [↑](#endnote-ref-50)
52. () لا وجود لمثل هذه العبارة في القرآن الكريم، كما لا يخفى، ولكنْ ورد ذكرها هنا على سبيل الافتراض. المعرِّب. [↑](#endnote-ref-51)
53. () انظر: السيد أحمد المددي الموسوي، نگاهي به دريا (نظرة إلى البحر): 123. [↑](#endnote-ref-52)
54. () انظر: محمد تقي الشهيدي، أبحاث أصولية (مباحث الحجج) 2: 20. [↑](#endnote-ref-53)
55. () انظر: السيد مرتضى المهري، الاستصحاب، القسم الثاني (تقريرات خارج الأصول للسيد علي السيستاني) 2: 38. [↑](#endnote-ref-54)
56. () انظر: محمد تقي الشهيدي، أبحاث أصولية (مباحث الحجج) 2: 20. [↑](#endnote-ref-55)
57. () مهدي مرواريد، تقريرات خارج أصول الفقه، تاريخ المحاضرة: 16 / 6 / 1383هـ.ش، الموافق لـ (6 / 9 / 2004م). [↑](#endnote-ref-56)
58. (\*) مرجعٌ دينيّ، وأحد فقهاء حوزة النجف. له مؤلَّفاتٌ عدّة في مجال الدراسات الشرعيّة. من العراق. [↑](#footnote-ref-2)
59. () حرَّرنا هذه الضابطة في بحثٍ مستقلّ. [↑](#endnote-ref-57)
60. () ابن قدامة، المغني 7: 485، النكاح. [↑](#endnote-ref-58)
61. () مستند الشيعة 16: 223. [↑](#endnote-ref-59)
62. () وسائل الشيعة 26: 274، أبواب ميراث ولد الملاعنة، باب 8، ح1 و2. [↑](#endnote-ref-60)
63. () الأشعري مجهولٌ، إلا أنه يمكن تصحيح الرواية باعتبار أن بعض الرواة عنه، كالحسين بن سعيد وعلي بن مهزيار، من أجلاّء الأصحاب، وهم لا ينقلون عن الأشعري نيل حظوة كتابة الإمام× له بخطّه وخاتمه إلاّ إذا كان عندهم اطمئنانٌ بصدقه. [↑](#endnote-ref-61)
64. () وسائل الشيعة 26: 274، أبواب ميراث ولد الملاعنة، باب 8، ح1 و2. [↑](#endnote-ref-62)
65. () مستند الشيعة 16: 222. [↑](#endnote-ref-63)
66. () موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة 13: 607. [↑](#endnote-ref-64)
67. () موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة 9: 421. [↑](#endnote-ref-65)
68. () جامع المقاصد 12: 192. [↑](#endnote-ref-66)
69. () صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله× قال: «إذا كان للرجل منكم الجارية يطؤها، فيعتقها، فاعتدّت، ونكحت، فإنْ وضعت لخمسة أشهرٍ فإنه من مولاها الذي أعتقها، وإنْ وضعت بعدما تزوّجت لستّة أشهر فإنه لزوجها الأخير». (وسائل الشيعة 21: 174، أبواب نكاح العبيد، باب 58، ح1). [↑](#endnote-ref-67)
70. () مكاتبة محمد بن الحسن الأشعري قال: كتب بعضُ أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني×، معي، يسأله عن رجلٍ فجر بامرأةٍ، ثمّ إنه تزوجها بعد الحمل، فجاءت بولدٍ، وهو أشبه خلق الله به؟ فكتب بخطّه وخاتمه: «الولد لغيّه لا يورث». (وسائل الشيعة 26: 274، أبواب ميراث ولد الملاعنة، باب 8، ح2). [↑](#endnote-ref-68)
71. () صحيحة محمد بن مسلم قال: سمعتُ أبا جعفر وأبا عبد الله’ يقولان: «بينما الحسن بن عليّ في مجلس أمير المؤمنين×، إذ أقبل قومٌ، فقالوا: يا أبا محمد، أرَدْنا أمير المؤمنين، قال: وما حاجتكم؟ قالوا: أرَدْنا أن نسأله عن مسألةٍ، قال: وما هي؟ تخبرونا بها؟ قالوا: امرأةٌ جامعها زوجها، فلما قام عنها قامَتْ بحَمْوَته (حموة الشيء شدّته وسورته) فوقعت على جاريةٍ بكر، فساحقتها، فوقعت (فألقت ل خ) النطفة فيها، فحملت، فما تقول في هذا؟ فقال الحسن: معضلة وأبو الحسن لها، وأقول، فإنْ أصبتُ فمن الله ومن أمير المؤمنين، وإنْ أخطأتُ فمن نفسي، فأرجو أن لا أخطئ إنْ شاء الله: يعمد إلى المرأة فيؤخذ منها مهر الجارية البكر في أوّل وهلةٍ؛ لأن الولد لا يخرج منها حتّى تشقّ فتذهب عذرتها، ثمّ ترجم المرأة؛ لأنها محصنةٌ، وينتظر بالجارية حتّى تضع ما في بطنها، ويُرَدّ الولد إلى أبيه صاحب النطفة، ثمّ تجلد الجارية الحدّ. قال: فانصرف القوم من عند الحسن×، فلقوا أمير المؤمنين×، قال: ما قلتُم لأبي محمد؟ وما قال لكم؟ فأخبروه، فقال: لو أنني المسؤول ما كان عندي فيها أكثر ممّا قال ابني». (وسائل الشيعة 28: 168، أبواب حدّ السحق والقيادة، باب 3، ح1. ومثلها عدّة روايات في نفس الباب). [↑](#endnote-ref-69)
72. () مسالك الأفهام 7: 202. [↑](#endnote-ref-70)
73. () المبسوط 5: 307. [↑](#endnote-ref-71)
74. () جامع المقاصد 12: 190. [↑](#endnote-ref-72)
75. () جواهر الكلام 29: 256. [↑](#endnote-ref-73)
76. () مسالك الأفهام 7: 202. [↑](#endnote-ref-74)
77. () موسوعة السيد الخوئي 46: 391. [↑](#endnote-ref-75)
78. () السيد الحكيم، حقائق الأصول 1: 514. [↑](#endnote-ref-76)
79. () موسوعة السيد الخوئي 46: 391. [↑](#endnote-ref-77)
80. () بحوث في علم الأصول 3: 353. [↑](#endnote-ref-78)
81. () كفاية الأصول: 225، مؤسّسة آل البيت^، بعنوان: «بقي شيءٌ». [↑](#endnote-ref-79)
82. () حقائق الأصول 1: 514. [↑](#endnote-ref-80)
83. () الشيخ حسن عبد الساتر، تقريرات الشهيد الصدر 7: 291. [↑](#endnote-ref-81)
84. () العراقي، مقالات الأصول 1: 152 ـ 154 (عنه). [↑](#endnote-ref-82)
85. () الشيخ حسن عبد الساتر، تقريرات الشهيد الصدر 7: 293. [↑](#endnote-ref-83)
86. () موسوعة السيد الخوئي 46: 393؛ السيد محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقريرات الشهيد الصدر) 3: 353. [↑](#endnote-ref-84)
87. () فقه الخلاف 5: 322، ط1، مسألة (حكم الصلاة في عرفة لمَنْ أقام بمكّة). [↑](#endnote-ref-85)
88. () هو الإمام بقي بن مخلد أبو عبد الرحمن القرطبي(276هـ)، أحد الذين نشروا الحديث في بلاد الأندلس بعد رحلةٍ إلى بلاد الشرق استمرّت عشرات السنين، جال فيها الكثير من مدن الإسلام، قيل: إنّه لم يركب دابّةً في رحلته، بل قضى كلّ أسفاره في طلب الحديث ماشياً على قدمَيْه، وقد تعرَّض لبعض المضايقات قبل أن ينشر الحديث في الغرب الإسلامي. [↑](#endnote-ref-86)
89. () الشاطبي، الاعتصام 2: 506 ـ 507. [↑](#endnote-ref-87)
90. () الشاطبي، الاعتصام 2: 508، 511. [↑](#endnote-ref-88)
91. () الشاطبي، الموافقات 3: 131 ـ 132. [↑](#endnote-ref-89)
92. () الشاطبي، الاعتصام 1: 19 ـ 21. [↑](#endnote-ref-90)
93. () انظر ـ على سبيل المثال ـ: الموافقات 1: 160، 162. [↑](#endnote-ref-91)
94. () انظر: المصدر السابق 1: 37 ـ 41. [↑](#endnote-ref-92)
95. () انظر: المصدر السابق 1: 3 ـ 13، 124. [↑](#endnote-ref-93)
96. () انظر: المصدر السابق 1: 17 ـ 26. [↑](#endnote-ref-94)
97. () انظر: المصدر السابق 1: 27 ـ 35؛ 2: 79 ـ 82. [↑](#endnote-ref-95)
98. () انظر: المصدر السابق 1: 107 ـ 124. [↑](#endnote-ref-96)
99. () انظر: المصدر السابق 1: 155 ـ 166. [↑](#endnote-ref-97)
100. () انظر: المصدر السابق 1: 43 ـ 66، 73 ـ 105. [↑](#endnote-ref-98)
101. () انظر: المصدر السابق 1: 67 ـ 72. [↑](#endnote-ref-99)
102. () انظر: المصدر السابق 1: 148 ـ 154. [↑](#endnote-ref-100)
103. () انظر: المصدر السابق 1: 144. [↑](#endnote-ref-101)
104. () انظر: المصدر السابق 1: 125 ـ 135. [↑](#endnote-ref-102)
105. () انظر: المصدر السابق 4: 12 ـ 13. [↑](#endnote-ref-103)
106. () انظر: المصدر السابق 1: 169 ـ 234. [↑](#endnote-ref-104)
107. () انظر: المصدر السابق 1: 239 ـ 295؛ 2: 538 ـ 542. [↑](#endnote-ref-105)
108. () انظر: المصدر السابق 2: 7 ـ 13. [↑](#endnote-ref-106)
109. () انظر: المصدر السابق 2: 86 ـ 90. [↑](#endnote-ref-107)
110. () انظر: المصدر السابق 2: 17 ـ 25. [↑](#endnote-ref-108)
111. () انظر: المصدر السابق 2: 79 ـ 82. [↑](#endnote-ref-109)
112. () انظر: المصدر السابق 2: 31 ـ 43. [↑](#endnote-ref-110)
113. () انظر: المصدر السابق 2: 44 ـ 53. [↑](#endnote-ref-111)
114. () انظر: المصدر السابق 2: 63 ـ 78. [↑](#endnote-ref-112)
115. () انظر: المصدر السابق 2: 83 ـ 85، 96 ـ 99. [↑](#endnote-ref-113)
116. () انظر: حيدر حبّ الله، حواراتٌ ولقاءات في الفكر الديني المعاصر 1: 481 ـ 482. [↑](#endnote-ref-114)
117. () انظر: الشاطبي، الموافقات 3: 132 ـ 142. [↑](#endnote-ref-115)
118. () انظر: المصدر السابق 2: 101 ـ 104. [↑](#endnote-ref-116)
119. () انظر: الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارمها: 75 ـ 77. [↑](#endnote-ref-117)
120. () انظر: الشاطبي، الموافقات 2: 109 ـ 138. [↑](#endnote-ref-118)
121. () انظر: المصدر السابق 2: 138 ـ 169؛ 4: 261 ـ 264. [↑](#endnote-ref-119)
122. () انظر: المصدر السابق 2: 171 ـ 287. [↑](#endnote-ref-120)
123. () انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات): 441 ـ 442؛ والإشارات والتنبيهات 3: 371 ـ 373؛ والسهروردي، رساله يزدان شناخت (مجموعة أعمال شيخ الإشراق 3): 453 ـ 455؛ والشيرازي، المبدأ والمعاد: 557 ـ 558؛ والشواهد الربوبيّة: 359 ـ 361. [↑](#endnote-ref-121)
124. () انظر: الشاطبي، الموافقات 2: 289 ـ 304، 328 ـ 343. [↑](#endnote-ref-122)
125. () انظر: المصدر السابق 2: 305 ـ 313؛ 3: 385 ـ 391؛ وقد عاد ابن عاشور لاحقاً وطرح هذه الموضوعات، آخذاً روحها من أُطروحات الشاطبي، فانظر له: مقاصد الشريعة الإسلاميّة: 292 ـ 296. [↑](#endnote-ref-123)
126. () انظر: الشاطبي، الموافقات 2: 380 ـ 406. [↑](#endnote-ref-124)
127. () انظر: المصدر السابق 2: 513 ـ 528؛ 3: 138. [↑](#endnote-ref-125)
128. () انظر: المصدر السابق 3: 7 ـ 52. [↑](#endnote-ref-126)
129. () انظر: المصدر السابق 3: 53 ـ 119. [↑](#endnote-ref-127)
130. () انظر: المصدر السابق 3: 120 ـ 132. [↑](#endnote-ref-128)
131. () انظر: المصدر السابق 4: 143. [↑](#endnote-ref-129)
132. () انظر: المصدر السابق 3: 171 ـ 183. [↑](#endnote-ref-130)
133. () انظر: المصدر السابق 4: 175. [↑](#endnote-ref-131)
134. () انظر: المصدر السابق 3: 184 ـ 207. [↑](#endnote-ref-132)
135. () انظر: المصدر السابق 3: 208 ـ 216. [↑](#endnote-ref-133)
136. () انظر: المصدر السابق 3: 227 ـ 230. [↑](#endnote-ref-134)
137. () انظر: المصدر السابق 3: 235 ـ 240، 335، 338 ـ 367؛ 4: 256؛ 5: 234 ـ 249. [↑](#endnote-ref-135)
138. () انظر: المصدر السابق 3: 252 ـ 289. [↑](#endnote-ref-136)
139. () انظر: المصدر السابق 4: 14 ـ 17. [↑](#endnote-ref-137)
140. () انظر: المصدر السابق 4: 57 ـ 68. [↑](#endnote-ref-138)
141. () انظر: المصدر السابق 4: 97 ـ 126. [↑](#endnote-ref-139)
142. () انظر: المصدر السابق 4: 144 ـ 157، 198 ـ 252. [↑](#endnote-ref-140)
143. () انظر: المصدر السابق 4: 180 ـ 197، 289 ـ 290، 314 ـ 418. [↑](#endnote-ref-141)
144. () انظر: حبّ الله، حجّية السنّة في الفكر الإسلامي: 503 ـ 515. [↑](#endnote-ref-142)
145. () انظر: الشاطبي، الموافقات 4: 289 ـ 418؛ وحجّية السنّة في الفكر الإسلامي: 571 ـ 597. [↑](#endnote-ref-143)
146. () انظر: الشاطبي، الموافقات 4: 419 ـ 463. [↑](#endnote-ref-144)
147. () انظر: المصدر السابق 5: 11 ـ 45. [↑](#endnote-ref-145)
148. () انظر: المصدر السابق 5: 45 ـ 58. [↑](#endnote-ref-146)
149. () انظر: المصدر السابق 5: 79 ـ 113. [↑](#endnote-ref-147)
150. () انظر: المصدر السابق 5: 124 ـ 130. [↑](#endnote-ref-148)
151. () انظر: المصدر السابق 5: 131 ـ 176. [↑](#endnote-ref-149)
152. () انظر: المصدر السابق 5: 177 ـ 200. [↑](#endnote-ref-150)
153. () انظر: المصدر السابق 5: 253 ـ 257. [↑](#endnote-ref-151)
154. () انظر: المصدر السابق 5: 276 ـ 280. [↑](#endnote-ref-152)
155. () انظر: يفوت، حفريّات المعرفة العربية الإسلاميّة: 47. [↑](#endnote-ref-153)
156. (\*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلميّة في النجف. من العراق. [↑](#footnote-ref-3)
157. () الطوسي، العُدَّة في أصول الفقه: 85 ـ 86، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمّي، بوستان كتاب، قم، ط1، 1432هـ. [↑](#endnote-ref-154)
158. () المفيد، التذكرة بأصول الفقه: 42 ـ 43، تحقيق: مهدي نجف، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 1414هـ. [↑](#endnote-ref-155)
159. () يوسف بن محمد السكّاكي، مفتاح العلوم: 393، الفصل الخامس: في المجاز العقلي، ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987م. [↑](#endnote-ref-156)
160. () التذكرة بأصول الفقه: 29. [↑](#endnote-ref-157)
161. () السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة 1: 10 ـ 11، تصحيح وتقديم وتعليق: أبو القاسم كَرجي، دانشگاه طهران، 1346هـ.ش. [↑](#endnote-ref-158)
162. () العدّة في أصول الفقه: 129. [↑](#endnote-ref-159)
163. () حسن بن زين الدين العاملي، معالم الدين وملاذ المجتهدين: 176، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم. [↑](#endnote-ref-160)
164. () السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: 82، مركز الأبحاث والدراسات التخصُّصية للشهيد الصدر، قم، ط2، 1425هـ. [↑](#endnote-ref-161)
165. () العلاّمة الحلّي، مبادئ الوصول: 65، تعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي بقّال، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط3، 1404هـ. [↑](#endnote-ref-162)
166. () العلاّمة الحلّي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول: 65، تحقيق: محمد حسين الرضوي، مؤسّسة الإمام عليّ×، لندن، ط1، 1421هـ. [↑](#endnote-ref-163)
167. () تهذيب الوصول إلى علم الأصول: 73. [↑](#endnote-ref-164)
168. () المصدر السابق: 78. [↑](#endnote-ref-165)
169. () المصدر السابق: 87. [↑](#endnote-ref-166)
170. () المصدر السابق: 88. [↑](#endnote-ref-167)
171. () معالم الدين وملاذ المجتهدين: 108 ـ 109. [↑](#endnote-ref-168)
172. () محمد أمين الأسترأبادي الفوائد المدنية: 269 ـ 270، تحقيق: رحمة الله الأراكي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط3، 1429هـ. [↑](#endnote-ref-169)
173. () المصدر السابق: 270 ـ 271. [↑](#endnote-ref-170)
174. () المصدر السابق: 271. [↑](#endnote-ref-171)
175. () عبد الله الفاضل التوني، الوافية في أصول الفقه: 59، تحقيق: محمد حسين الرضوي، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط3، 1424هـ. [↑](#endnote-ref-172)
176. () المصدر السابق: 61. [↑](#endnote-ref-173)
177. () المصدر السابق: 119 ـ 120. [↑](#endnote-ref-174)
178. () المصدر السابق: 136. [↑](#endnote-ref-175)
179. () المصدر السابق: 136 ـ 144. [↑](#endnote-ref-176)
180. () المصدر السابق: 157. [↑](#endnote-ref-177)
181. () محمد باقر الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية: 283 ـ 284، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط2، 1424هـ. [↑](#endnote-ref-178)
182. () المصدر السابق: 284. [↑](#endnote-ref-179)
183. () الفوائد الأصولية: 179 ـ 180. [↑](#endnote-ref-180)
184. () جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء 1: 148، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، خراسان، بوستان كتاب، قم، ط2، 1430هـ. [↑](#endnote-ref-181)
185. () المصدر السابق 1: 146. [↑](#endnote-ref-182)
186. () المصدر السابق 1: 150. [↑](#endnote-ref-183)
187. () المصدر السابق 1: 191 ـ 192. [↑](#endnote-ref-184)
188. () أبو القاسم القمّي، قوانين الأصول: 29، الطبعة الحجرية. [↑](#endnote-ref-185)
189. () المصدر السابق: 31. [↑](#endnote-ref-186)
190. () المصدر السابق: 393 ـ 403. [↑](#endnote-ref-187)
191. () محمد تقي الأصفهاني، هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين 1: 142، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط2، 1429هـ. [↑](#endnote-ref-188)
192. () المصدر السابق 1: 146 ـ 147. [↑](#endnote-ref-189)
193. () المصدر السابق 1: 205. [↑](#endnote-ref-190)
194. () المصدر السابق 1: 205 ـ 206. [↑](#endnote-ref-191)
195. () المصدر السابق 1: 207. [↑](#endnote-ref-192)
196. () المصدر السابق 1: 207 ـ 208. [↑](#endnote-ref-193)
197. () المصدر السابق 1: 210. [↑](#endnote-ref-194)
198. (\*) عضو الهيئة العلميّة، ومسؤول قسم الفقه، وعميد جامعة الإمام الصادق×. [↑](#footnote-ref-4)
199. () قال السيد الخوئي: «يتوقَّف الاجتهاد على معرفة اللغة العربية؛ لوضوح أن جملةً من الأحكام الشرعية يتوقّف معرفتها على معرفة اللغة». انظر: الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى: 24، 1418هـ. هذا وقد أشار الكثير من الفقهاء المعاصرين إلى هذه النقطة. [↑](#endnote-ref-195)
200. () «وأمّا علم المنطق فلا توقُّف للاجتهاد عليه أصلاً؛ لأن المهمّ في المنطق إنما هو بيان ما له دخالة في الاستنتاج من الأقيسة والأشكال، كاعتبار كلّية الكبرى وكون الصغرى موجبة في الشكل الأوّل، مع أن الشروط التي لها دخلٌ في الاستنتاج ممّا يعرفه كلّ عاقل حتّى الصبيان؛ لأنك إذا عرضْتَ على أيّ عاقل قولك: هذا حيوان، وبعض الحيوان مؤذٍ، لم يتردَّد في أنه لا ينتج أن هذا الحيوان مؤذٍ. وعلى الجملة المنطق إنما يحتوي على مجرّد اصطلاحات علمية لا تمسّها حاجة المجتهد بوجهٍ؛ إذ ليس العلم به ممّا له دخلٌ في الاجتهاد بعد معرفة الأمور المعتبرة في الاستنتاج بالطبع». الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى: 25، 1418هـ. أرى أن عبارة السيد الخوئي وإنْ كانت من حيث عدم الحاجة إلى المصطلحات الخاصة لهذا العلم، إلاّ أن الذي يمكنه أن يكون نافعاً في مسار الاستنباط هو تنظيم الأشكال المنطقية بواسطة هذا العلم. وبعبارةٍ أخرى: يمكن الحيلولة بواسطة علم المنطق دون المغالطة في الأشكال والاستنتاجات. [↑](#endnote-ref-196)
201. () انظر: الفاضل التوني، الوافية في أصول الفقه، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي: 250، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1412هـ. [↑](#endnote-ref-197)
202. () وقد ذكر الإمام الخميني في كتاب الاجتهاد بحثاً تحدَّث فيه عن حاجة المجتهد إلى علم الخلاف والاطلاع على أقوال العامّة أيضاً، ويبدو أن بالإمكان إدراج هذا المورد ضمن العلوم النقلية أيضاً. (انظر: الخميني، الاجتهاد والتقليد: 96 ـ 99، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، 1418هـ). [↑](#endnote-ref-198)
203. () العراقي، مقالات الأصول 2: 494، تحقيق: محسن العراقي والسيد منذر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1420هـ. [↑](#endnote-ref-199)
204. () السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، العروة الوثقى 1: 24 ـ 25، نشر إسلامي، قم، 1409هـ. [↑](#endnote-ref-200)
205. () انظر: علي الصافي الكلبايكاني، ذخيرة العقبى في شرح العروة الوثقى 1: 223، نشر گنج عرفان، ط 1، قم ـ إيران، 1427هـ. [↑](#endnote-ref-201)
206. () سوف نشير إلى أن نظرية الاجتهاد البسيط والمتوسّط تقوم على هذا المبنى، وهو أن نقول: ليس على المجتهد أن يكون مجتهداً في جميع المبادئ، بل هناك مجتهدٌ متوسط أيضاً، يمكنه أن يكون مقلِّداً في بعض المبادئ. [↑](#endnote-ref-202)
207. () «فإنْ كان الدليل على التقليد بعض الآيات أو الأخبار فشموله للمورد غير معلومٍ، بل معلوم العدم». الصافي الكلبايكاني، ذخيرة العقبى في شرح العروة الوثقى 1: 233 ـ 234. [↑](#endnote-ref-203)
208. () «إنْ كان حكم العقل من باب رجوع الجاهل للعالم فيشمل المورد». الصافي الكلبايكاني، ذخيرة العقبى في شرح العروة الوثقى 1: 233 ـ 234. [↑](#endnote-ref-204)
209. () انظر: الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى: 413، 1418هـ. [↑](#endnote-ref-205)
210. () «الصحيح عدم جريان التقليد في تلك الأمور؛ وذلك لأن مشروعية التقليد إنما ثبتَتْ بالسيرة والكتاب والسنّة، ولا يشمل شي‌ءٌ منها للمقام». [↑](#endnote-ref-206)
211. () «وأما السيرة العقلائية فلأنها وإنْ جرَتْ على رجوع الجاهل إلى العالم، ورجوع المجتهد إلى العالم بتلك القواعد أيضاً من رجوع الجاهل إلى العالم، إلا أن ذلك ـ على إطلاقه ـ ليس مورداً للسيرة أبداً؛ لاختصاصها بالمسائل النظرية المحتاجة إلى التدقيق والاستدلال، كما في الطبابة والهندسة وغيرهما. وأما الأمور الحسّية التي لا يحتاج فيها إلى الدقّة والاستنباط فلم تقُمْ فيها السيرة على رجوع الجاهل إلى العالم، وهذا كموت زيد». الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى: 414، 1418هـ. [↑](#endnote-ref-207)
212. () «لأن القواعد الأدبية راجعةٌ إلى إثبات الظهور، وهو من الأمور الحسّية (فإذا بنى اللغوي أو غيره على أن اللفظة المعيّنة ظاهرةٌ في معنى كذا بحَدْسه واجتهاده لم يجُزْ اتّباعه فيه؛ لأنه لا دليل على مشروعية التقليد في الأمور الحسّية. ومن هنا قلنا ـ في محلّه ـ: إن اللغوي لا دليل على حجّية قوله، وكذلك الحال بالنسبة إلى علم الرجال؛ لأن العدالة والوثاقة من الأمور المحسوسة». الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى: 414 ـ 415، 1418هـ. [↑](#endnote-ref-208)
213. () انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة 1: 61، 1413هـ. [↑](#endnote-ref-209)
214. () لقد تمّ تقسيم «موضوع الحكم» في الاجتهاد على الدوام إلى ثلاثة أقسام، وهي: **أوّلاً**: حجية رأي المجتهد بالنسبة إلى نفسه؛ **وثانياً**: جواز تقليد الآخرين له؛ **وثالثاً**: جواز قضاء المجتهد المتجزّئ. [↑](#endnote-ref-210)
215. () «تارةً يقلّده في ذلك ليترتّب عليه فتواه في المسألة الفرعيّة، والظاهر أنّه كالأخذ بنفس المسألة الفرعيّة، وهو غير مرادٍ من الكتاب». مرتضى الحائري اليزدي، شرح العروة الوثقى (للحائري) 1: 173، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط1، قم ـ إيران، 1426هـ. [↑](#endnote-ref-211)
216. () «الثاني: الأخذ به مستقلاًّ ليترتّب عليه ما يرى ترتّبه عليه بدون الرجوع إلى المرجع، كمَنْ يقطع بأن ظاهر الحديث دالٌّ على حكمٍ يرى مخالفته لما فهم منه مجتهده، ويقلِّده في مسألة حجّية الخبر، أو يقلِّده في المسألة النحوية أو الصرفية في مسألةٍ من المسائل فقط، فيقلِّده في أن «الضرار» مثلاً دالٌّ على جزاء الضَّرَر، ويترتَّب عليه حكمه من دون مراجعة المجتهد في ذلك». الحائري اليزدي، شرح العروة الوثقى (للحائري) 1: 173، 1426هـ. [↑](#endnote-ref-212)
217. () «والإنصافُ أنّ دخول ذلك في عموم أدلّة التقليد مشكلٌ جدّاً؛ فإن المستفاد من حجّية معرفته للحكم أن الموضوع هو العارف بالحكم». [↑](#endnote-ref-213)
218. () انظر: السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى 1: 104 ـ 105، مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1416هـ. [↑](#endnote-ref-214)
219. () العراقي، تعليقة استدلالية على العروة الوثقى 2: 494، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، 1420هـ. [↑](#endnote-ref-215)
220. () المصدر السابق: 14. [↑](#endnote-ref-216)
221. () انظر: صادق الآملي اللاريجاني، نظرية التوسّط بين الاجتهاد والتقليد: 7 ـ 50، فصلية الأبحاث الأصولية التخصُّصية العلمية، 1390هـ.ش. [↑](#endnote-ref-217)
222. () انظر: سيد فريد حاجي سيد جوادي، گزارشي أز همايش كرسي نظريه پردازي اجتهاد متوسط (تقرير عن مؤتمر كرسي التنظير للاجتهاد المتوسّط): 1، مجلة فقه أهل البيت^، العددان 58 ـ 59، 1388هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-218)
223. () للمزيد من التوضيح انظر: الآملي اللاريجاني، نظرية التوسّط بين الاجتهاد والتقليد: 20، فصلية الأبحاث الأصولية التخصُّصية العلمية، 1390هـ.ش. [↑](#endnote-ref-219)
224. () انظر: المصدر السابق: 21. [↑](#endnote-ref-220)
225. () انظر: حاجي سيد جوادي، گزارشي أز همايش كرسي نظريه پردازي اجتهاد متوسط (تقرير عن مؤتمر كرسي التنظير للاجتهاد المتوسط): 3، مجلة فقه أهل البيت^، العددان 58 ـ 59، 1388هـ.ش. [↑](#endnote-ref-221)
226. () التوبة: 122. [↑](#endnote-ref-222)
227. () انظر: الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى: 415، 1418هـ. وبطبيعة الحال هناك في تقريرات فقه الشيعة التي قرَّرها عنه السيد الموسوي الخلخالي عبارةٌ في هذا الشأن، ويبدو أن هناك تهافتاً بين صدرها وذَيْلها، وإن الاستدراك الموجود في ذيل الكلام دالٌّ على قبول هذا المدَّعى من قِبَله. وحتّى إذا لم يمكن نسبة القبول إليه فإن عباراته تستحق التأمُّل والاهتمام. (7: 294 ـ 295). [↑](#endnote-ref-223)
228. () العراقي، تعليقة استدلالية على العروة الوثقى 2: 14، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرِّسين، قم، 1415هـ. [↑](#endnote-ref-224)
229. () من الجدير بالذكر أن كاتب هذه السطور له نظريةٌ في مجال الاجتهاد والتقليد باسم «الاجتهاد المركَّب»، حيث ترتفع فيها الكثير من هذه الإشكالات، وسوف ننشرها بالتفصيل في فرصةٍ مناسبة. [↑](#endnote-ref-225)
230. () انظر: الآملي اللاريجاني، نظرية التوسط بين الاجتهاد والتقليد، فصلية الأبحاث الأصولية التخصُّصية العلمية، 1390هـ.ش. [↑](#endnote-ref-226)
231. () انظر: حاجي سيد جوادي، گزارشي أز همايش كرسي نظريه پردازي اجتهاد متوسط (تقرير عن مؤتمر كرسي التنظير للاجتهاد المتوسط): 2، مجلة فقه أهل البيت^، العددان 58 ـ 59، 1388هـ.ش. [↑](#endnote-ref-227)
232. (\*) باحثٌ مهتمٌّ بالفكر العربيّ الإسلاميّ. من سلطنة عُمَان. [↑](#footnote-ref-5)
233. () محسن كِدِيوَر، القراءة المَنْسِيَة: 52، تعريب: سعيد رستم، مؤسّسة الانتشار العربي، ط1، 2011م، بيروت. [↑](#endnote-ref-228)
234. () رجال النجاشي 2: 327 ـ 331، تحقيق: محمد النائيني، دار الأضواء، ط1، 1988م؛ والطوسي، الفهرست: 190، مؤسّسة الوفاء، ط3، 1983م، بيروت. [↑](#endnote-ref-229)
235. () الخوئي، معجم رجال الحديث 14: 323، ط3، 1983م، بيروت. [↑](#endnote-ref-230)
236. () المفيد، المسائل السروية (سلسلة مؤلَّفات الشيخ المفيد 7: 14)، مقدّمة المحقّق صاحب عبد الحميد، دار المفيد، ط2، 1993م. وراجِعْ: ابن شهرآشوب، معالم العلماء: 113، دار الأضواء، قدّم له: محمد صادق بحر العلوم. [↑](#endnote-ref-231)
237. () المفيد، المسائل السروية: 75. [↑](#endnote-ref-232)
238. () ابن شهرآشوب، معالم العلماء: 98؛ رجال النجاشي 2: 317 ـ 310. [↑](#endnote-ref-233)
239. () رجال النجاشي 2: 328. [↑](#endnote-ref-234)
240. () كَدِيوَر، القراءة المنسيّة: 50. [↑](#endnote-ref-235)
241. () المصدر السابق: 52. [↑](#endnote-ref-236)
242. () المفيد، المسائل السروية: 71. [↑](#endnote-ref-237)
243. () المصدر السابق: 71 ـ 77. [↑](#endnote-ref-238)
244. () المصدر السابق: 71. [↑](#endnote-ref-239)
245. () المصدر السابق: 72. [↑](#endnote-ref-240)
246. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-241)
247. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-242)
248. () المصدر السابق: 73. [↑](#endnote-ref-243)
249. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-244)
250. () المصدر السابق: 74. [↑](#endnote-ref-245)
251. () المصدر السابق: 76. [↑](#endnote-ref-246)
252. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-247)
253. () المصدر السابق: 77. [↑](#endnote-ref-248)
254. () الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية 1: 2، تحقيق: محمد الكشفي، المطبعة الحيدرية، طهران، 1387هـ. [↑](#endnote-ref-249)
255. () الخوئي، معجم رجال الحديث 14: 323. [↑](#endnote-ref-250)
256. () كَدِيوَر، القراءة المنسيّة: 50. [↑](#endnote-ref-251)
257. () المصدر السابق: 51. [↑](#endnote-ref-252)
258. () العلاّمة الحلّي، مختلف الشيعة 8: 388، تحقيق: مؤسّسة النشر الاسلامي، قم، 1418هـ. [↑](#endnote-ref-253)
259. () الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام 13: 383 ـ 384، مؤسّسة المعارف الاسلامية، ط1، 1416هـ. [↑](#endnote-ref-254)
260. () المصدر السابق 13: 384. [↑](#endnote-ref-255)
261. () صحيح البخاري: 1370، بيت الأفكار الدولية، 1998م؛ محمد باقر البهبودي، زبدة الكافي 3: 366، الدار الإسلامية، بيروت، ط1، 1981م. [↑](#endnote-ref-256)
262. () النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام 40: 89، تحقيق: محمود القوجاني، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط6، 1398هـ. [↑](#endnote-ref-257)
263. () المصدر السابق 40: 90. [↑](#endnote-ref-258)
264. () المصدر السابق 40: 91. [↑](#endnote-ref-259)
265. () المرتضى، الانتصار: 486، مؤسّسة النشر الاسلامي، قم، 1415هـ. [↑](#endnote-ref-260)
266. () المصدر السابق: 487. [↑](#endnote-ref-261)
267. () المفيد، أوائل المقالات في المذاهب المختارات: 73، دار الكتاب الإسلامي، 1983م، بيروت. [↑](#endnote-ref-262)
268. () المرتضى، الانتصار: 488. [↑](#endnote-ref-263)
269. () المصدر السابق: 489 ـ 491. [↑](#endnote-ref-264)
270. () الشهيد الثاني، المسالك 13: 394. [↑](#endnote-ref-265)
271. () ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلئ العزيزية في الأحاديث الدينية 3: 519، تحقيق: مجتبى العراقي، ط1، مطبعة سيّد الشهداء، قم، 1984م. [↑](#endnote-ref-266)
272. () المرتضى، الانتصار: 492. [↑](#endnote-ref-267)
273. () المصدر السابق: 493. [↑](#endnote-ref-268)
274. () كَدِيوَر، القراءة المنسيّة: 53. [↑](#endnote-ref-269)
275. () المرتضى، الانتصار: 494. [↑](#endnote-ref-270)
276. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-271)
277. () كَدِيوَر، القراءة المنسيّة: 51. [↑](#endnote-ref-272)
278. () المرتضى، الانتصار: 494. [↑](#endnote-ref-273)
279. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-274)
280. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-275)
281. () المصدر السابق: 495. [↑](#endnote-ref-276)
282. (\*) **باحثٌ في الحوزة العلميّة في قم.** له تحقيق «أحاديث أمير المؤمنين×» برواية القاضي جعفر البهلولي عن الإمام الجواد× ـ من مخطوطات الزيدية ـ. **من مدينة بيرجند**. [↑](#footnote-ref-6)
283. () وهذه المقالة ناظرةٌ إلى المقالة السابقة المنشورة في العدد السابق من هذه المجلّة (العدد 53) ـ رغم أنّها مستقلّةٌ ـ. وأرجو القرّاء الكرّام أن ينظروا إليها أوّلاً قبل قراءة هذه المقالة. [↑](#endnote-ref-277)
284. () عيون أخبار الرضا× ‏2: 245؛ الهداية الكبرى (الخصيبي): 282؛ دلائل الإمامة (الطبري): 351؛ عيون المعجزات: 112؛ وورد في مناقب آل أبي طالب× (ابن شهرآشوب) ‏4: 373 أيضاً، لكنْ سَقَطَ عددٌ من السطور البدائية للحديث، فلا يمكن أن يعرف سنده. [↑](#endnote-ref-278)
285. () وبالتالي رُبَما يُقال: لا يثبت أن يكون الرجل نفس الإمام الجواد×، ورُبَما كان شخصاً آخر دونه. لكنْ رُبَما يقال: إن المراد بالرجل في الرواية الشخص الذكر الرشيد وإنْ لم يبلغ الحلم. [↑](#endnote-ref-279)
286. () كشف الغمّة ‏2: 266. [↑](#endnote-ref-280)
287. () «فإذا كشفته نضب الماء، فهو مدفني، فادفنّي فيه». [↑](#endnote-ref-281)
288. () «حدَّثنا تميم بن عبد الله بن تميم القرشي رضي الله عنه قال: حدَّثنا أبي قال: حدَّثني محمد بن يحيى قال: حدَّثني محمد بن خلف الطاطري قال: حدَّثني هرثمة بن أعين». وفي بعض النُّسَخ ورد «عيسى أو مثنى» بَدَل «يحيى». وقد بحثت عن هذين العنوانين أيضاً لكنّي لم أجِدْ شيئاً. [↑](#endnote-ref-282)
289. () الرجال (ابن الغضائري): 45. [↑](#endnote-ref-283)
290. () «حكى الحسين بن حمدان الحضيني روى قال: حدَّثني زيد بن محمد القمّي قال: حدَّثني عبيد الله بن جعفر الملالي». وإن الحضيني تصحيفٌ من «الخصيبي». [↑](#endnote-ref-284)
291. () إلاّ إذا نقل عن كتاب آخر للخصيبي. [↑](#endnote-ref-285)
292. () نعم، ورد توثيق محمد بن خلف الطاطري في مقتضب الأثر (الجوهري): 8، لكنه يحتاج إلى إثبات اتّحاد محمد بن خلف ومحمد بن خالد، مضافاً إلى البحث في قيمة هذا التوثيق. [↑](#endnote-ref-286)
293. () «قال هرثمة بن أعين، وكان في خدمة المأمون، إلاّ أنه كان محبّاً لأهل البيت إلى الغاية، يأخذ نفسه بأنه من شيعتهم، وكان قائماً بمصالح الرضا×، باذلاً نفسه بين يدَيْه، متقرِّباً إلى الله تعالى بخدمته». كشف الغمّة ‏2: 265. ولا يتّضح هل هذه الجملة من نفس الرواية، وإنما يحكيها الإربلي، أو هي رؤيته؟ [↑](#endnote-ref-287)
294. () بقرينة ما ورد في بداية الرواية: «كنتُ ليلةً بين يدَيْ المأمون حتّى مضى من الليل أربع ساعات، ثمّ أذن لي في الانصراف‏». [↑](#endnote-ref-288)
295. () تاريخ ‏الطبري ‏8: 124؛ تاريخ خليفة بن الخياط 1: 306، 311، تحقيق: أكرم ضياء العمري، دار القلم ـ دمشق، مؤسّسة الرسالة ـ بيروت، ط2؛ المنتظم ‏8: 320؛ المعرفة والتاريخ (يعقوب بن سفيان) 1: 50، بيروت، دار الكتب العلمية، 1419هـ؛ فتوح البلدان (البلاذري) 1: 169؛ الفرج بعد الشدّة (التنّوخي) ۳: ۱۹، بيروت، دار صادر؛ کتاب الولاة وکتاب القضاة (محمد بن يوسف الکندي): ۱۳6،القاهرة، دار الکتاب الإسلامي. [↑](#endnote-ref-289)
296. () «أيَسرُّك‏ أن تكون‏ مثل: طاهر وهرثمة، وإنك على خلاف ما أنتَ عليه‏». الكافي ‏15: 765، طبعة دار الحديث. [↑](#endnote-ref-290)
297. () الفرج بعد الشدّة (التنّوخي) ۳: ۲۰. [↑](#endnote-ref-291)
298. () تاريخ ‏خليفة بن خيّاط: 312؛ تاريخ ‏الطبري ‏8: 542؛ المنتظم ‏10: 85؛ تاريخ ‏الإسلام ‏14: 421؛ الكامل ‏6: 347؛ شذرات ‏الذهب ‏2: 474؛ تاريخ ‏اليعقوبي ‏2: 450؛ تاريخ ‏ابن ‏خلدون ‏3: 307؛ البداية والنهاية ‏10: 246؛ المعارف (ابن قتيبة): 389، تحقيق: ثروت عكاشة، القاهرة، ط2، 1992م. زين‏ الأخبار (الجرديزي): 217؛ الوزراء والكتّاب (الجهشياري): ۲۰5، تحقيق: حسن زين، بيروت، دار الفكر، 1408هـ. [↑](#endnote-ref-292)
299. () معجم رجال الحديث ‏20: 280. [↑](#endnote-ref-293)
300. () قال المحقِّق المامقاني: «يظهر من العيون أنه كانت له محبّة تامة و... بل رُبَما يظهر منها كونه شيعة له، ومن خواصّه وأصحاب أسراره و...». تنقيح المقال ‏3: 291؛ وانظر: مستدركات علم رجال الحديث ‏8: 145؛ وهامش طبعة دار الحديث من الكافي 15: 765. [↑](#endnote-ref-294)
301. () ومن جهةٍ أخرى إن اسم «هرثمة بن أعين» اسمٌ خاصّ، وإن استعماله في تسمية الأبناء قليلٌ بالنسبة إلى الأسماء المتداولة وكثيرة الاستعمال، كـ «محمد» و«خالد» و...، كما يبدو من أسماء الرجال في الكتب والروايات، فهذا مؤيِّدٌ آخر في عدم تصحيفه. هذا، وإن الصدوق ذكر في عيون أخبار الرضا× أن كنية هرثمة هي «أبو حبيب»، وإذا كان «أبو حبيب» كنيةَ هرثمة، الذي كان من قوّاد العباسيين أيضاً، فهذا قرينةٌ أخرى هامّة في إثبات اتّحاد الرجلين. لكنّني ـ رغم تتبُّعٍ كثير ـ لم أعثر على مصدر ذكر كنيةً له. [↑](#endnote-ref-295)
302. () مع أن الشيخ الصدوق تلقّاه بالقبول؛ حيث استفاد من التفسير المذكور للقاعدة هنا في الاحتجاج على الواقفية، وإنْ لم يصرِّح بأنه أخذه من هذه الرواية. عيون أخبار الرضا× ‏1: 106. [↑](#endnote-ref-296)
303. () إثبات الوصية (المسعودي): 215. [↑](#endnote-ref-297)
304. () عيون أخبار الرضا× ‏2: 242؛ الأمالي (الصدوق): 662؛ الخرائج والجرائح ‏1: 352 ـ 356. [↑](#endnote-ref-298)
305. () إن هذه النقطة ليست ممّا خطر على بالي، بل رأيتُها في هامش بعض الكتب الحديثية، لكنني نسيتُ قائلها، وراجعتُ ولم أعثَرْ عليه. [↑](#endnote-ref-299)
306. () واحتمل الشيخ النمازي أن الرجل الأخير هو عبد الرحمن بن يحيى العقيلي، من أصحاب الكاظم×. مستدركات علم رجال الحديث ‏4: 425. لكنّه على أيّ حالٍ مجهول. [↑](#endnote-ref-300)
307. () هكذا في الكافي ‏2: 82؛ وورد في عيون أخبار الرضا× ‏1: 23؛ والإمامة والتبصرة: 77 ـ 81 أيضاً، باختلافٍ سأشير إليه آنفاً، إنْ شاء الله تعالى. [↑](#endnote-ref-301)
308. () كما أشير إلى هذه الخصوصية في المصادر اللغوية والتفسيرية. انظر على سبيل المثال: «ومن عمل الشي‏ء مرّة أو مرتين لا يُقال: إن ذلك سُنّةٌ؛ لأن السنّة الطريقة الجارية، ولا تكون جاريةً بما لا يعتدّ به من العمل القليل». التبيان في تفسير القرآن (الطوسي) ‏8: 363. [↑](#endnote-ref-302)
309. () الكافي ‏2: 566؛ الإرشاد (المفيد) ‏2: 247؛ المقنعة: 479؛ تهذيب الأحكام ‏6: 83؛ تاريخ بغداد ‏19: 135. [↑](#endnote-ref-303)
310. () إثبات الوصية: 215؛ عيون أخبار الرضا× ‏1: 18، عن جماعةٍ من أهل المدينة؛ مناقب آل أبي طالب× ‏4: 367. وأشار الأخير إلى قول سنة 151هـ أيضاً. [↑](#endnote-ref-304)
311. () ففيها: «فيكون له ولدٌ بعده؟ فقال نعم. ثمّ قطع الكلام». [↑](#endnote-ref-305)
312. () إن العلاّمة المجلسي الأوّل والسيد الشبيري الزنجاني من القائلين بهذه الرؤية في منهج الشيخ الصدوق. [↑](#endnote-ref-306)
313. () «عن ابن أبي سعيد المكاري قال‏: دخل على الرضا×، فقال له: فتحْتَ بابك للناس، وقعدْتَ تفتيهم، ولم يكن أبوك يفعل هذا؟ قال: فقال: ليس عليَّ من هارون بأسٌ‏». رجال الكشّي: 465؛ وأيضا ورد في المناظرة المروية عن الإمام مع البطائني الواقفي. رجال الكشّي: 464؛ وأيضاً في رواية صفوان بن يحيى. الكافي ‏2: 569. [↑](#endnote-ref-307)
314. () هذا واضحٌ من مقارنة سنة وفاة هارون الرشيد وسنة قتل الأمين. ومع ذلك صرَّحوا بهذه المدة في مصادر مختلفة، منها: الأخبار الطوال (الدينوري): 400، تحقيق: عبد المنعم عامر، قم، منشورات الرضي، 1368هـ.ش؛ المحبر (ابن حبيب): 40، تحقيق: إيلزة ليختن شتيتر، بيروت، دار الآفاق الجديدة؛ تاريخ بغداد ‏4: 108؛ تاريخ مدينة دمشق ‏56: 217؛ البدء والتاريخ (المقدسي) ‏6: 111، بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينية؛ البداية والنهاية (ابن كثير) ‏10: 241. [↑](#endnote-ref-308)
315. () تاريخ الطبري 8: 366. [↑](#endnote-ref-309)
316. () تاريخ الطبري ‏8: 374. وإن الأمين خلع المأمونَ من ولاية العهد في هذه السنة. تاريخ ‏الطبري ‏8: 387. [↑](#endnote-ref-310)
317. () تاريخ‏ الطبري ‏8: 391. [↑](#endnote-ref-311)
318. () تاريخ ‏الطبري ‏8: 412. [↑](#endnote-ref-312)
319. () «لما مضى أبو إبراهيم×، وتكلّم أبو الحسن‏×، خفنا عليه من ذلك، فقيل له: إنك قد أظهرت أمراً عظيماً، وإنا نخاف عليك هذه‏ الطاغية...». الكافي ‏2: 568. [↑](#endnote-ref-313)
320. () عيون أخبار الرضا× ‏1: 104؛ الهداية الكبرى: 267؛ عيون المعجزات: 105؛ وستأتي الإشارة إليه في الرواية الرابعة أيضاً، إنْ شاء الله. [↑](#endnote-ref-314)
321. () بحار الأنوار ‏50: 32. [↑](#endnote-ref-315)
322. () نعم، هناك موارد في الفقه يغسل الميت قبل موته، كما في مورد الرجم وغيره، لكنْ لا ربط لها بالمقام. [↑](#endnote-ref-316)
323. () الأمالي (الطوسي): 400؛ مناقب آل أبي طالب ‏3: 364؛ كشف الغمّة ‏1: 501؛ وفي مصادر أهل السنة أيضاً، مثل: مسند أحمد بن حنبل 18: 603؛ معرفة الصحابة (أبو نعيم الأصبهاني) ‏5: 349؛ الطبقات الكبرى (ابن سعد) ‏8: 22. [↑](#endnote-ref-317)
324. () الكافي ‏2: 494؛ دعائم الإسلام ‏1: 228؛ قرب الإسناد: 88؛ الطبقات الكبرى ‏8: 23 سنن الدارقطني 2: 57، بيروت، ط1، 1418هـ، أنساب ‏الأشراف ‏2: 33، تحقيق: زكّار؛ تاريخ‏ اليعقوبي ‏2: 116، بيروت، دار صادر. [↑](#endnote-ref-318)
325. () لكنّ الغريب أن البطائني لم يكن له جوابٌ للإمام هنا. [↑](#endnote-ref-319)
326. () ويؤيِّده أن الأمر إذا كان كذلك، ولم يكن إخوان الرضا× قائلين بإمامته، فلماذا ليست هناك رواية واحدة تدلّ على أن الرضا× احتجّ عليهم بهذا التغسيل، أنكم كنتُم شاهدين على هذا الأمر، فلماذا لا تقرّون بحقّي وإمامتي؟! [↑](#endnote-ref-320)
327. () لا بأس بالإشارة إلى بعض ما تقدَّم فيه: ضعَّفه النجاشي بلحنٍ عنيف. رجال النجاشي: 332؛ واعتبره الفضل بن شاذان من الكذّابين المشهورين. رجال الكشّي: 545؛ وقال الشيخ الطوسي أن المشايخ استثنوا من كتبه «ما كان فيها من‏ تخليط أو غلوٍّ أو تدليس‏ أو ينفرد به ولا يُعْرَف من غير طريقه»، مما يدلّ بشكلٍ واضح على عدم اعتمادهم عليه. فهرست كتب الشيعة (الطوسي): 412. [↑](#endnote-ref-321)
328. () لم أجِدْه في المصادر الرجالية. وقال الشيخ النمازي: لم يذكروه. مستدركات علم رجال الحديث ‏8: 367. [↑](#endnote-ref-322)
329. () لم أجِدْه أيضاً. وقال الشيخ النمازي فيه أيضاً: لم يذكروه. مستدركات علم رجال الحديث ‏5: 99. [↑](#endnote-ref-323)
330. () قال النجاشي: «ثقةٌ صدوق». رجال النجاشي: 216. [↑](#endnote-ref-324)
331. () كونه زيدياً لا يناسب نقل هذه الرواية، ويحتمل قويّاً أن يكون الزيدي نسبه، لا مذهبه، كما ذكره العلماء. شرح الكافي (المازندراني) ‏6: 170؛ تنقيح المقال ‏3: 326 بل إن نسبه أيضاً راجعٌ إلى زيد بن ثابت الأنصاري، لا زيد الشهيد. قاموس الرجال ‏11: 105. [↑](#endnote-ref-325)
332. () وواحدةٌ منهما رواها نفس الرجل، يعني يزيد. الكافي ‏2: 86. لكنّ الرواية الأخرى رواها غيرُه، وسندها قويٌّ، ويمكن تصحيحه. عيون أخبار الرضا× 1: 33. في البداية تصوّرتُ أن الرواية ضعيفة ولا يمكن تصحيحها؛ لأن المذكور في سنده هو «إبراهيم بن عبدالله الجعفري»، وهو مجهول. لكنْ بعد ملاحظة سند الكافي وجدتُ أنه تصحيف من عبد الله بن إبراهيم الجعفري، الذي اتّصف بـأنه «ثقة صدوق». رجال النجاشي: 216. وكلّ رجال السند متّصفون بالوثاقة، إلا الحسين بن أحمد بن إدريس. لكنْ يمكن توثيقه أيضاً؛ لإكثار نقل الصدوق عنه وترضّيه عليه. وفي نهاية السند حيث إن الرواية عن «عدّة» يمكن تصحيحها. وقد يشكل عليه في هذه القضية؛ لأنه يروي عن عدّة من أهل بيته، وهذه القضية مرتبطةٌ بأغراض بينهم، فلا يمكن الوثوق بهذه السهولة، وخصوصاً أن هذه الوصية هامّة، لكن كثيراً من الشهود المذكورين في الرواية مجاهيل، لا يعرف عنهم شيء. [↑](#endnote-ref-326)
333. () ذكره المفيد من خاصّة شيعة الإمام الكاظم× وثقاته وأهل الوَرَع والعلم والفقه. الإرشاد ‏2: 247. [↑](#endnote-ref-327)
334. () ويدلّ على شهرتِها في تلك الفترة أن عدداً من مشايخ الصدوق روَوْا هذه الرواية عنه، كما سيأتي لاحقاً. ورواه الكليني أيضاً. ومن جهةٍ أخرى اكتفى الشيخ الطوسي أو الكشّي في رجاله في ترجمة الرجل بأن يقول «له حديثٌ طويل»، والظاهر أنه هذا الحديث ـ لكنْ يحتمل أيضاً أن تكون الرواية الطويلة التي رواها في وصية الكاظم ـ. فهذه الرواية عن الرجل كانت معروفةً، وبالتالي يحتمل أن يكون الشيخ المفيد ـ رضي الله عنه ـ متأثِّراً بهذه الرواية في تصوُّره عن الرجل. [↑](#endnote-ref-328)
335. () معجم رجال الحديث ‏21: 124. نعم، لا يستفاد من كلام السيد الخوئي أنه قائلٌ بجلالة الرجل بسبب الرواية، وإنما يقول: هناك روايتان فيهما دلالةٌ على جلالته. [↑](#endnote-ref-329)
336. () «كان ثقةً في الحديث، إلاّ أن أصحابنا قالوا: كان يروي عن الضعفاء، ويعتمد المراسيل، ولا يبالي عمَّنْ أخذ». رجال النجاشي: 348. [↑](#endnote-ref-330)
337. () يحتمل أن تكون علّته أن الرواية لم تكن منحصرةً بروايته، كما أن الكليني رواه من طريقٍ آخر. وهذا الاستغراب مبنيٌّ على أن القدماء كانوا لا يروون حديثاً إلاّ إذا كان مقبولاً عندهم. [↑](#endnote-ref-331)
338. () هذا، لكنْ حتّى لو كانت واحدةٌ منهما صحيحةً والأخرى غير صحيحة، وكانت الفقرة في الطريق الصحيح، لأمكن أن يكون هذا الأمر أيضاً مضرّاً بحصول الوثوق لنا من وجود الفقرة في الرواية الصحيحة. [↑](#endnote-ref-332)
339. () رجال الكشّي: 463؛ إثبات الوصية: 207. [↑](#endnote-ref-333)
340. () انظر: الكافي ‏5: 532 ـ 535؛ مَنْ لا يحضره الفقيه ‏1: 159؛ تهذيب الأحكام ‏1: 331. [↑](#endnote-ref-334)
341. () يبدو أن هذا الأمر مسلَّمٌ وواضح عند الفقهاء، بل ادّعى بعضهم الإجماع في المسألة. راجِعْ على سبيل المثال: الخلاف (الطوسي) ‌1: 710، قم، جماعة المدرّسين، ط1، 1407هـ؛ السرائر ‌1: 166، قم، جماعة المدرّسين، ط2، 1410هـ؛ شرائع الإسلام ‌1: 29، قم، إسماعيليان، 1408هـ؛ رياض المسائل ‌1: 67، قم، مؤسسة آل البيت^، ط1؛ جواهر الكلام (النجفي) ‌4: 86، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط7، 1404 ه‍؛ العروة الوثقى ‌2: 39، قم، جماعة المدرّسين، ط1، 1419هـ؛ منهاج الصالحين (السيستاني) ‌1: 100، قم، ط5، 1417هـ. [↑](#endnote-ref-335)
342. () «حدَّثني محمد بن مسعود قال: حدَّثنا جعفر بن أحمد، عن حمدان بن سليمان،‏ عن منصور بن العباس البغدادي قال: حدَّثنا إسماعيل بن سهل قال: حدَّثني بعض أصحابنا، وسألني أن أكتم اسمه». [↑](#endnote-ref-336)
343. () «كان‏ صحيح‏ الحديث والمذهب». رجال النجاشي: 121. [↑](#endnote-ref-337)
344. () ورد في رجال الكشّي: «حمدان بن سلمان»، وفي بعض مخطوطاته: «أحمد بن سليمان»، وفي بعضها الآخر: «أحمد بن سلمان». وبحثتُ عن كلٍّ من الثلاثة، ولم أجِدْ مَنْ يليق بهذه الطبقة. وإنه ليس حمدان بن سليمان النيسابوري؛ لأنه يروي عن الرضا× بواسطةٍ واحدة فقط، وليس أحمد بن سليمان الذي يروي عنه ابراهيم بن هاشم؛ لأنه أدرك الكاظم×، وليس أحمد بن سليمان الحجّال؛ لأنه يروي عن الصادق بواسطتين، وليس أحمد بن سليمان الطائي؛ لأنه يروي عن الرضا× مباشرةً. [↑](#endnote-ref-338)
345. () رجال النجاشي: 28. [↑](#endnote-ref-339)
346. () المصدر السابق: 413. [↑](#endnote-ref-340)
347. () «له كتابٌ. أخبرنا به جماعة». فهرست كتب الشيعة (الطوسي): 459. [↑](#endnote-ref-341)
348. () السند فيه: «وعنه، عن سهل بن زياد، عن منصور بن العبّاس، عن إسماعيل بن سهل، عن بعض أصحابه». [↑](#endnote-ref-342)
349. () وتوثيقُه مبنيٌّ على القول بأن إكثار رواية الثقات عن راوٍ يدلّ على وثاقته. [↑](#endnote-ref-343)
350. () الكافي ‏15: 475؛ تفسير العيّاشي ‏2: 281؛ وفي مختصر البصائر: 164، نقلاً عن الكافي. [↑](#endnote-ref-344)
351. () وذكر بعضهم إشكالاً بعد ذكر الرواية: «إذا كان الأمر كذلك فمَنْ هو الشخص الذي يغسل الإمام الحسين×؟» ولا يهمّني هذا الإشكال في هذا التحقيق، ويحتمل أن تكون القاعدة ـ على فرض صحّتها ـ مبنية على وجود إمام بعد الإمام السابق، فرُبَما لم يكن هناك إمامٌ بعد رجعة الإمام الحسين أو الأئمّة بعده×، فلا معنى لهذه القاعدة بعد رجعة الإمام الأخير، فتنعدم بعدم الموضوع، فليس هناك إمامٌ بعده حتّى يجب عليه غسل الإمام السابق. كما ورد في بعض الروايات أن الإمام هو آخر مَنْ يموت في الأرض. الكافي ‏1: 440؛ الغيبة (النعماني): 140؛ علل الشرائع 1: 196، فلا يوجد إنسانٌ بعد الإمام الأخير حتّى يتمكَّن أن يقوم بغسل الإمام. ومثله روايةٌ أخرى في الكافي ‏1: 433؛ كمال الدين: 221؛ بصائر الدرجات: 487؛ وذكر بعضهم هنا وجوهاً لا تخلو من التكلُّف. قال المازندراني: «لا يُقال: يشكل الأمر فى الحسين× بعده؛ لأنّا نقول: لعل تغسيله الأوّل يكفي عن مؤونة تغسيله ثانياً». شرح الكافي (صالح المازندراني) ‏6: 353؛ لكنّ الحسين شهيد المعركة، ولا يحتاج إلى تغسيل. وقال العلاّمة المجلسي: «إنما يغسله الحسين×؛ لأنه من بين الأئمّة× شهيدٌ في المعركة، لا يجب عليه الغسل، وإنْ مات بعد الرجعة أيضاً». مرآة العقول ‏26: 123. لكنّ هذه الرواية لم تكْتَفِ بالغسل فقط، بل ذكرت التكفين والدفن و... أيضاً. [↑](#endnote-ref-345)
352. () لم يُذكر «صالح» في السند. لكنْ حيث ورد جزءٌ من نفس هذا الخبر في كامل الزيارات، وفيه يروي عبد الله بن القاسم، عن صالح، عن الصادق×، فيبدو أنه سقط هنا من السند. انظر: ما ذكره المحقِّقون في هامش السند في الكافي، طبعة دار الحديث، وخصوصاً إذا ضممناه إلى ما ورد في تفسير العياشي، فإنه أيضاً عن صالح، عن الصادق×. [↑](#endnote-ref-346)
353. () «واقفٌ، ثمّ غلا، وكان ضعيفاً جدّاً، فاسد المذهب». رجال النجاشي: 335. [↑](#endnote-ref-347)
354. () رجال الكشّي: 322. [↑](#endnote-ref-348)
355. () فلاح السائل (السيد ابن طاووس): 167، وهو قرينةٌ على عدم كونه من الواقفة و... لكنه يحتاج أن يثبت أن الترحُّم من نفس التلعكبري، لا السيد ابن طاووس، ولا النُّسّاخ و.... [↑](#endnote-ref-349)
356. () «وروى إسحاق بن محمد بن أبان عنه حديثاً فيه دلالة لأبي الحسن الثالث×». رجال النجاشي: 336. لكنّ الرواية الموجودة عن إسحاق بن محمد، عن ابن شمون، في رجال الكشّي الموجود ـ باختيار الشيخ الطوسي ـ، فيها دلالةٌ على الإمام الحسن العسكريّ×، لا الإمام الهادي×. رجال الكشّي: 533. [↑](#endnote-ref-350)
357. () رجال الكشّي: 558. [↑](#endnote-ref-351)
358. () مستدركات علم رجال الحديث ‏7: 30. [↑](#endnote-ref-352)
359. () «أُضيف إليه أحاديث في الوقف». رجال النجاشي: 335، ثمّ يذكر النجاشي رواية من ابن شمون تدلّ على إنكار موت الإمام الكاظم×، وأنّه حيٌّ. [↑](#endnote-ref-353)
360. () «ضعيفٌ غالٍ ليس بشي‌ء». رجال النجاشي: 217؛ «ضعيف، مرتفع القول... وكان من كذّابة أهل البصرة». الرجال (ابن الغضائري): 76. [↑](#endnote-ref-354)
361. () كامل الزيارات: 68. [↑](#endnote-ref-355)
362. () «كذّاب، غالٍ، يروي عن الغلاة، لا خير فيه، ولا يعتدّ بروايته». رجال النجاشي: 226؛ «ضعيف ـ أيضاً ـ غالٍ، متهافت، لا ارتفاع به‏». الرجال (ابن الغضائري): 78. وإن كلّ ما نُقل عن ابن الغضائري من هذا الكتاب مبنيٌّ على التسليم بتصحيح نسبة الكتاب إليه، وهو محلّ خلاف. [↑](#endnote-ref-356)
363. () رجال الطوسي: 341. لكنّ هذا الاتهام في باب أصحاب الكاظم× من رجاله، وهناك بعض المحقِّقين يقولون بأن الشيخ ذكر في هذا الباب كثيراً من الذين كانوا واقفيين ثمّ رجعوا. فلأجل ذلك يصعب الحكم بواقفية الراوي بمجرّد قول الشيخ في هذا الباب. لكنّه هنا مفيدٌ؛ فإن مجرّد اتّهام الراوي بكونه من الواقفة في فترةٍ من عمره يجعلنا في شكٍّ من الوثوق بروايته في مثل هذا الموضوع الخطير، فرُبَما روى هذه الرواية في نفس تلك الفترة من عمره، إلاّ أن تكون هناك قرائن عكسية قوية، لكنها لا تتوفر هنا. [↑](#endnote-ref-357)
364. () «كذّاب، غالٍ، ضعيف، متروك‏ الحديث‏، معدول‏ عن‏ ذكره‏.». الرجال (ابن الغضائري): 78. [↑](#endnote-ref-358)
365. () كما يلوح من عبارة النجاشي وابن الغضائري. [↑](#endnote-ref-359)
366. () فهرست كتب الشيعة (الطوسي): 303؛ رجال النجاشي: 226. ومن اللافت للنظر أن سند الرواية التي نبحث حولها أيضاً متّحدٌ مع الطريق الذي يذكره النجاشي من ابن شمون إلى آخره، ورُبَما يعتبر قرينةً على كون هذه الرواية من هذا الكتاب. [↑](#endnote-ref-360)
367. () كابن الوليد أو محمد بن الحسين بن أبي الخطّاب. انظر: فهرست كتب الشيعة (الطوسي): 304. [↑](#endnote-ref-361)
368. () ضعَّفه ابن الغضائري بلحنٍ عنيف في رجاله: 69. [↑](#endnote-ref-362)
369. () مختصر البصائر: 165. [↑](#endnote-ref-363)
370. () الإمامة والتبصرة (المنسوب إلى عليّ بن بابويه): 85؛ الثاقب في المناقب (ابن حمزة الطوسي): 509؛ ورواه البحراني عن الثاقب في مدينة المعاجز ‏7: 327. [↑](#endnote-ref-364)
371. () لوجود عبارةٍ في صدرها: «عن مؤدِّبٍ كان لأبي جعفر× أنه قال: كان بين يدَيّ يوماً يقرأ في اللوح». [↑](#endnote-ref-365)
372. () كما هو الرؤية السائدة اليوم، وتفصيله في محلّه. رغم أنه محلّ خلاف بين القدماء. وثَّقه وأثنى عليه النجاشي: «جليلٌ من أصحابنا، ثقة، عين، كثير الرواية، حسن التصانيف». رجال النجاشي: 333؛ وضعَّفه ابن الوليد. رجال النجاشي: 333، 348؛ فهرست كتب الشيعة (الطوسي): 408، 402. هذا، ولم يُذْكَر في سند الحديث في الثاقب في المناقب إلا محمد بن قتيبة. وألفاظها أيضاً قريبةٌ جدّاً من ألفاظ الإمامة والتبصرة، فلايبعد أخذه منه. [↑](#endnote-ref-366)
373. () عيون أخبار الرضا× ‏1: 104. [↑](#endnote-ref-367)
374. () المصدر السابق ‏1: 102. [↑](#endnote-ref-368)
375. () تاريخ بغداد ‏13: 138؛ وورد في بعض المصادر الأخرى أيضاً أنه كان متولّي الشرطة في عصر الرشيد. انظر: المحبر (ابن حبيب): 375، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط1. وهناك تلاؤم بين تولّي الشرطة وبين أن يكون الرجل موكَّلاً على الكاظم×، الذي كان من كبار المعارضين في السجون. [↑](#endnote-ref-369)
376. () جمهرة نسب قريش وأخبارها (زبير بن بكّار) ‏2: 715، رياض، دار اليمامة، ط2، 1419هـ. [↑](#endnote-ref-370)
377. () يرويه عن المنصور الدوانيقي، «عن النبيّ| قال: «العبّاس وصيّي ووارثي»». تاريخ بغداد ‏13: 138؛ بل ورد في نفس مصادر الإمامية أنه كان مأموراً بقتل الإمام الصادق× من قِبَل المنصور. مهج الدعوات (ابن طاووس): 189، قم، ط1، 1411هـ. إن هذا مجرّد قرينة؛ لأننا نشكل بأن المنصور أمره بقتل الصادق×، وليس فيه دلالة على عدم تشيُّع الرجل بالضرورة، فرُبَما لم يكن هو موافقاً لرؤية المنصور، كما أن المنصور أيضاً انصرف من عزمه، ولم يتمّ القتل بيد الرجل. [↑](#endnote-ref-371)
378. () تاريخ بغداد ‏13: 139؛ المنتظم ‏9: 28؛ الكامل (ابن الأثير) ‏6: 124؛ البداية والنهاية ‏10: 171. [↑](#endnote-ref-372)
379. () الكافي ‏2: 539؛ عيون أخبار الرضا× ‏1: 99؛ الإرشاد (المفيد) ‏2: 215؛ المقنعة: 476؛ تهذيب الأحكام ‏6: 81؛ تاريخ بغداد ‏13: 33؛ تاريخ‏ اليعقوبي ‏2: 414؛ تاريخ ‏الإسلام (الذهبي) ‏12: 419؛ الكامل (ابن الأثير) ‏6: 164، تهذيب الکمال 29: 39، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ط1، 2002هـ؛ تهذيب التهذيب (ابن حجر) ‏10: 340، بيروت، دار صادر، ط1، 1325هـ [↑](#endnote-ref-373)
380. () اعتبره المسعودي في سنة 186هـ. مروج ‏الذهب ‏3: 355؛ وذكره ابن الجوزي في سنة 189هـ. المنتظم ‏9: 88. [↑](#endnote-ref-374)
381. () أحسن التراجم لأصحاب الإمام موسى الكاظم× (عبد الحسين الشبستري) ‏2: 126، مشهد، مؤتمر الإمام الرضا×، ط1، 1411هـ [↑](#endnote-ref-375)
382. () المعارف (ابن قتيبة): 413؛ أنساب الأشراف 11: 373. [↑](#endnote-ref-376)
383. () تاريخ خليفة: 311؛ تاريخ ‏الطبري ‏8: 445؛ تاريخ ‏اليعقوبي ‏2: 450؛ أنساب الأشراف 3: 141؛ تاريخ ‏الإسلام ‏13: 48. [↑](#endnote-ref-377)
384. () تاريخ الإسلام (الذهبي) ‏14: 386؛ شذرات الذهب ‏3: 6، وهذا هو السبب لخطأ الشبستري. [↑](#endnote-ref-378)
385. () فإن الذهبي ـ وهو من جملة مَنْ ذكره بعنوان «المسيّب بن زهير» ـ ذَكَرَ أن الرجل كان في حزب الحسن بن سهل، وذكر أن قصة قتله ترتبط بشخصٍ اسمه عيسی بن محمد بن أبي خالد، وأخيراً يقول: إن أبا زنبيل قتل زهيرَ و...، وإن هذه القضية حدثت في ربيع الآخر سنة 201هـ. وكلّ هذه القصّة حول قتل مَنْ يسمّيه «المسيّب بن زهير» مذكورةٌ مع نفس هذه التفاصيل حول «زهير بن المسيّب»، يعني في بعض المصادر الأخرى، كتاريخ الطبري و...، بحيث يتبيَّن بشكلٍ واضح أنهما شخصٌ واحدٌ، وحدث سَهْوٌ للذهبي أو النُّسّاخ لكتابه هنا. [↑](#endnote-ref-379)
386. () انظر على سبيل المثال: المعارف (ابن قتيبة): 413؛ المحبر: 375؛ تاريخ بغداد ‏13: 138؛ المنتظم ‏9: 28. [↑](#endnote-ref-380)
387. () فإن الظاهر أن مَنْ يعتقد أن الرجل حيٌّ في سنة 203هـ يستشهد بالمصادر التي تقول بأنه كان حيّاً كشخصٍ كبير من القوّاد في الدولة العباسية في هذه السنة. وإذا كانت المصادر تذكر أعمال الرجل ومناصبه من زمن المنصور إلى هارون الرشيد، ثمّ يتوقفون في ذلك، فهذه قرينةٌ هامة على خطأ القول بحياته سنة 203هـ. [↑](#endnote-ref-381)
388. () نعم، يحتمل أيضاً أن يكون الراوي لهذا الكلام هو زهير بن المسيّب، بأن نقول: إن الاسم الحقيقي للرجل في الروايات الأصلية هو «زهير بن المسيّب»، لكنْ حدث هناك تصحيفٌ في كتابة الشيخ الصدوق أو في المخطوطات البدائية لكتابه، فلأجل هذا رُبَما ذُكِر اسمه بعنوان «المسيّب» في تمام المواضع في هذه الرواية. إلاّ أن هذا الاحتمال لا يثبت، وإذا ثبت أيضاً لا ينفع؛ فإن وثاقة زهير بن المسيّب أيضاً لا تثبت، بل إن كونَه الراوي لمثل هذا الأمر بعيدٌ بعد ما تقدَّم في حاله أنه من أنصار الحسن بن سهل، ومما ذُكِر حوله في المصادر التاريخية. وجديرٌ بالذكر أيضاً أن زهير بن المسيّب مع كلّ هذه التفاصيل قُتل سنة 201هـ. تاريخ ‏خليفة: 312؛ تاريخ‏ الطبري ‏8: 548، ولم يكن حيّاً إلى سنة 203هـ، خلافاً لما ذكره الشبستري. ويحتمل أيضاً أن يكون الراوي في الحقيقة شخصاً آخر، اتّحد مع المسيّب في الاسم فقط. لكنْ يَرِدْ عليه ما تقدَّم من أنه «کان موکّلاً به»، فهذا قرينةٌ هامّة أنه نفس المسيّب الضبّي. [↑](#endnote-ref-382)
389. () الخرائج والجرائح (الراوندي) ‏2: 778، قم، مؤسّسة الإمام المهدي×، ط1، 1409هـ؛ وورد أيضا في بصائر الدرجات: 225؛ وورد، نقلاً عن البصائر، في طرف من الأنباء والمناقب (السيد ابن طاووس): 581، تحقيق: قيس عطار، مشهد، تاسوعا، ط1، 1420هـ‏؛ ومدينة المعاجز ‏3: 47. [↑](#endnote-ref-383)
390. () رجال البرقي ـ الطبقات: 19. [↑](#endnote-ref-384)
391. () رجال الطوسي: 237. [↑](#endnote-ref-385)
392. () المحاسن ‏2: 349. [↑](#endnote-ref-386)
393. () «كان ضعيفاً، غمز أصحابنا عليه، وقالوا: كان يضع الحديث». رجال النجاشي: 234. [↑](#endnote-ref-387)
394. () بصائر الدرجات ‏1: 224. [↑](#endnote-ref-388)
395. () الرجال (ابن الغضائري): 49. [↑](#endnote-ref-389)
396. () كمال الدين وتمام النعمة (الصدوق) ‏1: 70. [↑](#endnote-ref-390)
397. () مَنْ لا يحضره الفقيه ‏2: 597. وحيث هناك رواياتٌ كثيرة في زيارته× فإذن لا يمكن أن يشكل عليه أنها كان أصحّ بالنسبة إلى رواياتٍ قليلة. انظر: كتاب نكاح (الزنجاني) ‌4: 1340. [↑](#endnote-ref-391)
398. () نعم، رُبَما يخطر بالبال هذا الاحتمال أيضاً، وهو أن الإمام الصادق× أراد أن ينصّ على إمامة الكاظم بهذه الطريقة. لكنْ أظنّ أنه مجرّد احتمالٍ، ولا يناسب وحدة السياق بين الفقرة التي تتحدّث عن شهادة الصادق والفقرات الأخرى التي تتكلّم حول سائر الأئمة^. [↑](#endnote-ref-392)
399. () بحار الأنوار ‏27: 290. [↑](#endnote-ref-393)
400. () مرادي من الالتفات هنا غير ما تقدَّم آنفاً، كما هو واضحٌ؛ فإن الالتفات هنا على فرض كون المتكلِّم هو الإمام الصادق×، لكنّ احتمال الالتفات السابق كان على فرض كون المتكلّم هو الإمام الكاظم×. [↑](#endnote-ref-394)
401. () إلاّ إذا قلنا: إنه كان في الأصل فعلاً مضارعاً، فصُحِّف. وهذا الاحتمال قابلٌ للطرح في ما نرى من المخطوطات؛ لتكرار الأفعال الماضية في الجملات السابقة. ورُبَما صار هذا التكرار سبباً لأنس ذهن الناسخ بهذا الشكل من الفعل، فيقرأ عفوياً «يرى» بَدَل «رأى». لكنّ هذا الاحتمال هنا مجرّد دعوى يحتاج إلى مزيدٍ من القرائن لإثباته. ورُبَما يُقال: إن الرواية تقول: «حتّى إذا مات جعفر رأى موسى...»، وإن لفظ «إذا» موجودٌ في العبارة، وهو يحوِّل الفعل الماضي إلى المضارع. لكن هذا التبرير ضعيفٌ جدّاً؛ فإن سياق هذه الجملة تكرارٌ لسياق الجملات السابقة قبلها، ولفظ «إذا» كان موجوداً في كلّ هذه الجملات، ولم يكن دالاًّ على المعنى المضارع للأفعال، فكيف يدلّ على الفعل المضارع في الجملة الأخيرة فجأةً؟! فهناك نوعٌ من الحزازة في هذا التبرير. [↑](#endnote-ref-395)
402. () مدينة المعاجز 4: 218، 434؛ وجديرٌ بالذكر أن محقِّق كتاب مدينة المعاجز في بعض المواضع، مع أن هذا السند هو الذي ورد في مخطوطة مدينة المعاجز، إلاّ أنه أورده في الهامش، وذكر في متن الكتاب السند المذكور في البصائر المطبوع والبحار. انظر: مدينة المعاجز ‏3: 47، 380. [↑](#endnote-ref-396)
403. () الخرائج والجرائح ‏2: 779؛ ورُبَما يُستفاد من هذه النقطة أن نسخة البحراني للبصائر كانت أجود من النسخة المتوفِّرة عند العلاّمة المجلسي، وهذا جديرٌ بالبحث. [↑](#endnote-ref-397)
404. () وإذا كان هو السند الواقعي فما يخطر ببالي في تحليل هذا الخطأ والتصحيف أن أقول: إن سند الحديث في البصائر هكذا: «بهذا الإسناد»، فيحتمل وقوع تقدُّم وتأخُّر في الأوراق لبعض المخطوطات، فرجعت الإشارة إلى غير المُشار إليه الحقيقي. ويؤيِّد هذا الاحتمال أن السند الواقعي للحديث (يعني الذي ورد في مدينة المعاجز) قد ذُكِرَ لحديثٍ آخر أيضاً، وهو قريبٌ جدّاً من هذا الحديث الذي نتكلَّم حوله، حيث يفصل بينهما حديثان فقط. انظر: بصائر الدرجات ‏1: 223. [↑](#endnote-ref-398)
405. () ورُبَما يخطر بالبال احتمال أن يكون الإمامان الكاظم والرضا’ أيضاً مذكورَيْن في أصل الرواية، لكنّهما سقطا من النسخة. لكنه احتمالٌ ضئيل بالنسبة إلى احتمال أن يكون المتكلِّم غير الإمام الصادق×. [↑](#endnote-ref-399)
406. () بل ضعَّفه الرجاليون. رجال‏النجاشي: ‏61؛ الرجال (ابن الغضائري): 51؛ وفي المقابل يمكن أن يكون تضعيفه ناشئاً من مشاهدة متن أحاديثه، وعدم انسجامها مع عقائدهم، كما يبدو من سياق كلام الرجاليّين. لكنّ وثاقته على أيّ حالٍ لم تثبت. [↑](#endnote-ref-400)
407. () كابن الوليد وأحمد بن محمد بن عيسى. انظر: فهرست كتب الشيعة (الطوسي): 136؛ رجال النجاشي: 61. [↑](#endnote-ref-401)
408. () بصرف النظر عن الإشكالات المطروحة في الوثوق بكتاب البصائر، التي لا نريد تكرارها. [↑](#endnote-ref-402)
409. (\*) باحثٌ في الفقه الإسلاميّ، وعضو الهيئة العلميّة في جامعة الأديان والمذاهب في إيران. [↑](#footnote-ref-7)
410. () انظر: أحمد عابديني، الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد 16، السنة الرابعة، خريف عام 2010م ـ 1431هـ. [↑](#endnote-ref-403)
411. () انظر: أحمد طاهر نيا، دست دادن با نا مَحْرَم أز نگاه آيات وروايات (مصافحة الأجنبية في ضوء الآيات والروايات)، بحثٌ جديد في الفقه، الدورة 16، العدد المزدوج 59 ـ 60: 214 ـ 243، ربيع وصيف 1388هـ.ش، دفتر تبليغات حوزه علمية قم. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-404)
412. () انظر: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر 5: 389، دار الفقه الإسلامي المعاصر، ط1، قم، 1432هـ؛ وانظر أيضاً: موقع مجلة نصوص معاصرة:

     https://goo.gl/NAZ37v [↑](#endnote-ref-405)
413. () انظر: أمير حسين تركاشوند، حجاب شرعي در عصر پيامبر (الحجاب الشرعي في عصر النبيّ الأكرم)، نسخة مصوّرة (Pdf): 962 ـ 976، 1389هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-406)
414. () انظر على سبيل المثال: عبد الرحمن بن عبد الله السحيم، سؤالٌ وجواب حول شبهات متعلقة بالمصافحة بين الجنسين؛ أهل السنّة، أدلّة القائلين بجواز مصافحة الأجنبية: دعوةٌ للنقاش؛ يونس عبد الربّ فاضل الطلول، حكم مصافحة الرجل للمرأة الأجنبية؛ توسلي غرجستاني، بررسي تطبيقي دست دادن با نا محرَم أز ديدگاه فريقين (دراسة مقارنة لمصافحة الأجنبية من وجهة نظر الفريقين)؛ رياض بن محمد المسيميري، إتحاف الإخوان في حكم مصافحة النسوان. [↑](#endnote-ref-407)
415. )) http://www.presstv.ir/Detail/ 2016/05/25/ 467420/ Muslim-students-Switzerland-teacher-handshake- (Wed May 25, 2016). [↑](#endnote-ref-408)
416. () انظر: الشيخ حسين علي المنتظري، رسالة الاستفتاءات 2: 349، سؤال 2116؛ 3: 37، سؤال 2677؛ 331، سؤال 3614، نشر تفكّر، طهران، 1373هـ.ش. [↑](#endnote-ref-409)
417. () إن المراد من الأجنبية في هذه المقالة هو الأعمّ من المرأة والرجل. والوارد في النصوص الفقهية هو لفظ (الأجنبية). ولذلك فقد جرَيْنا على جَرْيهم، وإنْ كان موضوع الحكم يشمل مصافحة المرأة للأجنبيّ أيضاً. وعليه فإن كلّ موضعٍ يَرِدُ فيه التعبير بـ (مصافحة الأجنبية) في هذه المقالة يُراد منه (مصافحة المرأة للرجل الأجنبيّ) أيضاً. [↑](#endnote-ref-410)
418. () انظر: حيدر حبّ الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر 5: 393. [↑](#endnote-ref-411)
419. () انظر: يحيى بن سعيد الحلّي، الجامع للشرائع: 397، مؤسّسة سيد الشهداء العلمية (مجلّد واحد)، ط1، قم ـ إيران، 1405هـ. إن يحيى بن سعيد هو ابن عمّ المحقّق الحلّي. (انظر: السيد موسى الشبيري الزنجاني، كتاب النكاح 23: 7412، مؤسّسه پژوهشي رأي پرداز، قم، 1419هـ). [↑](#endnote-ref-412)
420. () انظر: النوري، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل 14 (المجلد 28): 278، ح2، مؤسّسة آل البيت^، ط1، قم، 1408هـ. [↑](#endnote-ref-413)
421. () انظر: العلاّمة الحلي، تذكرة الفقهاء: 575، مؤسّسة آل البيت^ (الطبعة القديمة في مجلّد واحد)، ط1، قم ـ إيران، 1388هـ. [↑](#endnote-ref-414)
422. () انظر: الكليني، الكافي 5: 525، الدار الإسلامية (ثمانية مجلدات)، دار الكتب الإسلامية، ط4، طهران، 1407هـ. [↑](#endnote-ref-415)
423. () انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام 1: 262، ح51، دار الكتب الإسلامية (عشرة مجلدات)، ط4، طهران ـ إيران، 1407هـ. [↑](#endnote-ref-416)
424. () انظر: الصدوق، الأمالي: 422، ح1، نشر كتابجي (مجلد واحد)، ط6، طهران، 1376هـ.ش. [↑](#endnote-ref-417)
425. () انظر: الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه 4: 3، ح4968، مؤسسة النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم (أربعة مجلدات)، ط2، قم ـ إيران، 1413هـ. [↑](#endnote-ref-418)
426. () انظر: المصدر السابق: 532. [↑](#endnote-ref-419)
427. () انظر: السيد بسّام مرتضى، زبدة المقال من معجم الرجال 1 (المجلد الثاني): 410، دار المحجة البيضاء، ط1، بيروت ـ لبنان، 1426هـ. [↑](#endnote-ref-420)
428. () انظر: علي النمازي الشاهرودي، مستدركات علم رجال الحديث: 53، نجل المؤلّف (ثمانية مجلدات)، ط1، طهران ـ إيران، 1414هـ. [↑](#endnote-ref-421)
429. () انظر: ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان 3: 150، تحقيق: دائرة المعرف النظامية (الهند)، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1406هـ ـ 1986م. [↑](#endnote-ref-422)
430. () انظر: توضيحات السيد أحمد المددي، في:

     http://dorous.ir/persian/book/11460/8633 [↑](#endnote-ref-423)
431. () انظر: النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام 29: 99، دار إحياء التراث العربي (43 مجلداً)، ط7، بيروت ـ لبنان، 1404هـ. [↑](#endnote-ref-424)
432. () لا فرق بين الرجل والمرأة، ولذلك ورد في رواية أخرى نفس هذا الكلام حول مصافحة المرأة للرجل: (لا يجوز للمرأة أن تصافح غير ذي محرم). انظر: الصدوق، الخصال 2: 588، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم (مجلدان)، ط1، قم، 1362هـ.ش. [↑](#endnote-ref-425)
433. () الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه 4: 14. [↑](#endnote-ref-426)
434. () إن السياق وإنْ كان في نفسه لا ينطوي على قرينيةٍ وحجّية (انظر: السيد موسى الشبيري الزنجاني، كتاب النكاح 7: 2279)، ولكنه يجدي في إيجاد التشكيك في الظهور. [↑](#endnote-ref-427)
435. () الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع 2: 22، انتشارات مكتبة المرعشي النجفي (ثلاثة مجلدات)، ط1، قم ـ إيران. والشاهد على صحّة هذا الفهم رواية مأثورة عن الإمام الرضا× في مورد النظر إلى مفاتن الأجنبية، إذ قال: «حرم النظر إلى شعور النساء المحجوبات بالأزواج وغيرهنّ من النساء؛ لما فيه من تهييج الرجال، وما يدعو التهييج إلى الفساد». انظر: الصدوق، علل الشرائع 2: 565، كتاب فروشي داوري (مجلدان)، ط1، قم، 1385هـ.ش ـ 1966 م. وفي رواية عند أهل السنّة، عن النبيّ الأكرم| أنه قال: لا تكلم المرأة الرجلَ إلاّ إذا كان من محارمها، فقال عبد الرحمن بن عوف ـ وقد كان حاضراً ـ: إنا نغيب ويكون لنا أضياف؛ قال|: «وليس أولئك عنيتُ»، أي إن المراد هو خصوص الموارد التي تكون فيها ريبةٌ فقط، وليس مطلق الموارد. انظر: الطبري (224 ـ 310هـ)، جامع البيان في تفسير القرآن 22: 596، ح34331، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، وقيل في شرح هذه الرواية: «وهذا يعني نهي النساء عن محادثة الرجال من أهل الرِّيبة، أما الموثوق بهم، كالضيفان المعروفين، فلا حَرَج». انظر:

     http://muntada.islamtoday.net/1134538-post24.html [↑](#endnote-ref-428)
436. () الطوسي، تهذيب الأحكام 9: 42. [↑](#endnote-ref-429)
437. () الكليني، الكافي 5: 525. [↑](#endnote-ref-430)
438. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-431)
439. () الطوسي، تهذيب الأحكام 1: 263؛ الكليني، الكافي 2: 650، ح10. [↑](#endnote-ref-432)
440. () انظر: الكليني، الكافي، وفي سندها: علي بن معمّر، وهو مجهولٌ. وانظر أيضاً: السيد بسّام مرتضى، زبدة المقال من معجم الرجال 2: 85. وعلى هذا الأساس لا يمكن الاستناد إلى رواية خالد، طبقاً للمسلك المشهور. [↑](#endnote-ref-433)
441. () الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان 5: 348، دار الفكر، 1411هـ ـ 1991م. [↑](#endnote-ref-434)
442. () انظر: الكليني، الكافي 2: 650، ح10. [↑](#endnote-ref-435)
443. () انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام 1: 347. وفي سندها: عيسى بن عمر مولى الأنصار، وهو مجهولٌ. وعليه يتم ردّ السند بناءً على ملاك المشهور. انظر: السيد بسّام مرتضى، زبدة المقال من معجم الرجال 2: 132. [↑](#endnote-ref-436)
444. () انظر: محمد تقي المجلسي، روضة المتقين في شرح مَنْ لا يحضره الفقيه 8: 521، مؤسسة فرهنگي إسلامي كوشانپور (13 مجلداً)، ط2، قم ـ إيران، 1406هـ. [↑](#endnote-ref-437)
445. () إن المراد من «الأخ» في هذه الرواية هو الأخ في الدين، دون الأخ الصلبي؛ لأن السائل يسأل الإمام عن جواز العيادة، ولا شَكَّ في جواز عيادة الأخت لشقيقها وأخيها الصلبي. يُضاف إلى ذلك أن حرمة لبس المرأة ثياباً مصبوغة أمام أخيها الصلبي في غاية البُعْد عن الذهن. ومن هنا يقول الشيخ النراقي أن المراد من الأخ هنا هو الأخ في الدين، وليس الأخ في النسب. (انظر: الفيض الكاشاني، الوافي 22: 847، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ×(26 مجلداً)، ط1، إصفهان ـ إيران، 1406هـ. يُضاف إلى ذلك أنه لو كان المراد هو الأخ النسبي والصلبي لكانت الرواية قد عبَّرت بـ (تعود الأخت أخاها)، بدلاً من (تعود المرأة أخاها). ومن هنا يبدو أن الفقهاء الذين فهموا من هذه الروايات أن الأخ يعني الأخ الصلبي والحقيقي قد أخطأوا في ذلك. (انظر: علي پناه الاشتهاردي، مدارك العروة 29: 123، دار الأسوة للطباعة والنشر (30 مجلداً)، ط1، طهران ـ إيران، 1417هـ؛ علي أكبر سيفي المازندراني، دليل تحرير الوسيلة ـ الستر والساتر ـ: 154، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (مجلد واحد)، ط1، طهران ـ إيران، 1417هـ). ويؤيِّد المعنى المختار نقلٌ آخر لهذه الرواية، حيث تمّ تقييد كلمة (أخاها) بقيد (في الله). وبطبيعة الحال هناك اختلاف في هذين النقلين:

     (عن سعيدة وأيمنة أختي محمد بن أبي عمير قالتا: دخلنا على أبي عبد الله×، فقلنا: تعود المرأة أخاها في الله؟ قال: نعم، قلنا: فتصافحه؟ قال: نعم، من وراء ثوبٍ، كان رسول الله لبس الصوف يوم بايع النساء؛ فكانت يده في كمّه، وهُنَّ يمسحْنَ أيديهنَّ عليه. انظر: الطبرسي، مشكاة الأنوار في غرر الأخبار: 203، المكتبة الحيدرية (مجلد واحد)، ط2، النجف الأشرف، 1385هـ ـ 1965م ـ 1344هـ.ش). [↑](#endnote-ref-438)
446. () انظر: الكليني، الكافي 5: 526. [↑](#endnote-ref-439)
447. () النعمان المغربي، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام 2: 202، مؤسّسة آل البيت^ (مجلدان)، ط2، قم، 1385هـ.ش. من الممكن أن يُقال: إن ما قاله الإمام إنما كان من وجهة نظر شخصية، بالالتفات إلى نفسية السائل، وهو بيان عامّ. انظر: فضل الله بن علي الراوندي الكاشاني: 19، دار الكتاب (مجلد واحد)، ط1، قم ـ إيران. [↑](#endnote-ref-440)
448. () وعلى فرض صحة السند ليس هناك توجيهٌ ـ بطبيعة الحال ـ لبطلان الوضوء، ويجب القول بأنه حكمٌ تعبّدي. [↑](#endnote-ref-441)
449. () الكليني، الكافي 5: 583. [↑](#endnote-ref-442)
450. () المصدر السابق: 564. [↑](#endnote-ref-443)
451. () عبد الله بن جعفر الحِمْيَري، قرب الإسناد: 227، مؤسّسة آل البيت^ لإحياء التراث (الطبعة الحديثة / مجلد واحد)، ط1، قم، 1413هـ. [↑](#endnote-ref-444)
452. () وقد تمّ حمل هذه الروايات في بعض الكتب الفقهية على موارد الشهوة أيضاً. انظر: محمد السند البحراني، سند العروة الوثقى (كتاب النكاح) 1: 75، مكتبة فدك (مجلدان)، ط1، قم ـ إيران، 1429هـ. [↑](#endnote-ref-445)
453. () انظر: السيد الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي 32: 83، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي (33 مجلداً)، ط1، قم ـ إيران، 1418هـ. [↑](#endnote-ref-446)
454. () انظر: السيد موسى الشبيري الزنجاني، كتاب النكاح 3: 930. إلاّ أن هذا الكلام لا يعني ـ طبعاً ـ أن الزنجاني لا يرى حرمة المصافحة من دون شهوةٍ، وإنما حيث إنه يرى أن المصافحة مع الأجنبية تلازم إثارة الشهوة دائماً فهو يرى حرمتها مطلقاً. [↑](#endnote-ref-447)
455. () انظر: السيد الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي 32: 86. [↑](#endnote-ref-448)
456. () لقد صرَّح السيد الخوئي بمحلّ ابتلائية المصافحة في الخارج، واعتبر مورد المصافحة ـ من بين مصاديق لمس الأجنبية في الروايات ـ لهذا السبب من الموارد الابتلائية. انظر: السيد الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي 32: 86. [↑](#endnote-ref-449)
457. () انظر: الاشتهاردي، مدارك العروة 29: 123. [↑](#endnote-ref-450)
458. () الصدوق، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: 283، دار الشريف الرضي للنشر، ط2، قم، 1406هـ. [↑](#endnote-ref-451)
459. () الصدوق، الأمالي: 422، ح1. [↑](#endnote-ref-452)
460. () من أمثال: شعيب بن واقد، وحمزة بن محمد العلوي، وعبد العزيز بن محمد بن عيسى الأبهري. [↑](#endnote-ref-453)
461. () الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه 4: 6. [↑](#endnote-ref-454)
462. () انظر: جمال الدين الخوانساري، التعليقات على الروضة البهية: 240، منشورات المدرسة الرضوية، ط1، قم ـ إيران. [↑](#endnote-ref-455)
463. () إن هذه الحرمة تستند إلى اعتبار صوت المرأة عورة، ومن بين شروط صحّة الصلاة ستر العورة. انظر: الشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة 3: 322، مؤسّسة آل البيت^ (أربعة مجلدات)، ط1، قم ـ إيران، 1419هـ. إلاّ أن الشيخ صاحب الجواهر ذهب ـ بالالتفات إلى السيرة المستمرّة ـ إلى القول بجواز التكلُّم مع الأجنبية بغير شهوةٍ، كما نقل الجواز عن عددٍ آخر من الفقهاء أيضاً (انظر: النجفي، جواهر الكلام 29: 97 ـ 98). [↑](#endnote-ref-456)
464. () «لا تؤذّن للرجال؛ لأن صوتها عورة، ولا يُجتزأ به». انظر: جعفر بن حسن الحلّي (المحقِّق)، المعتبر في شرح المختصر 2: 127، مؤسّسة سيد الشهداء× (مجلدان)، ط1، قم ـ إيران، 1407هـ. [↑](#endnote-ref-457)
465. () الكليني، أصول الكافي 5: 559، ح11. [↑](#endnote-ref-458)
466. () انظر: السيد محمد (المحقّق الداماد)، كتاب الصلاة 1: 367؛ 2: 28، 74، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم (أربعة مجلدات)، ط2، قم ـ إيران، 1416هـ؛ السيد الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي 12: 65؛ محمد فاضل اللنكراني الموحدي، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الصلاة: 581، الناشر: المؤلِّف (مجلد واحد)، ط1، قم ـ إيران، 1408هـ. [↑](#endnote-ref-459)
467. () الطبراني، المعجم الكبير 20: 211، ح486، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، 1404هـ ـ 1983م. [↑](#endnote-ref-460)
468. () انظر: نشوان بن سعيد الحِمْيَري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم 9: 6199، دار الفكر المعاصر (12 مجلداً)، ط1، بيروت ـ لبنان، 1420هـ، حيث اعتبر المسّ في القرآن الكريم بمعنى الجماع. انظر: البقرة: 236 ـ 237؛ آل عمران: 47؛ المجادلة: 3. [↑](#endnote-ref-461)
469. () ابن تيمية، الفتاوى الكبرى 2: 7 (مسألة في لمس النساء هل ينقض الوضوء أم لا؟)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408هـ ـ 1987م. [↑](#endnote-ref-462)
470. () الطوسي، تهذيب الأحكام 1: 342، ح169. [↑](#endnote-ref-463)
471. () للوقوف على سند هذه الرواية انظر: السيد موسى الشبيري الزنجاني، كتاب النكاح 2: 550. [↑](#endnote-ref-464)
472. () انظر: المصدر السابق 3: 932. [↑](#endnote-ref-465)
473. () من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنه لا يجوز للرجل مجامعة الزوجة بعد موتها. (انظر: جواد التبريزي، أسس الحدود والتعزيرات: 453، مكتب المؤلِّف (مجلد واحد)، ط1، قم ـ إيران، 1417هـ)، فهل يمكن القول استناداً إلى هذا الحكم: إن مجامعة الزوجة حيّة محرّمةٌ بالأولوية؟! أو أن لمس الميت حتّى إذا كان من المحارم يوجب الغُسْل، فهل يمكن القول بوجوب الغسل على مسّ المحرم إذا كان حيّاً من طريق أَوْلى؟! المثال الآخر في ذيل ذات هذه الرواية، حيث يقول: يجوز للمرأة المحرم أن تمسّ وتغسل من محرمها ما كان يحلّ لها أن تنظر منه إليه (من قبيل: الرأس والرقبة واليدين مما كان يجوز لها النظر إليه وهو حيٌّ)، في حين أنه طبقاً لرأي الفقهاء لا يجوز مسّ جسد الأجنبي حال حياته. وعلى هذا الأساس حيث لا يكون أصل القياس بين الميّت والحيّ صحيحاً فإن ادّعاء القياس بالأَوْلوية لن يكون صحيحاً من طريقٍ أَوْلى أيضاً. [↑](#endnote-ref-466)
474. () وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية (المصافحة) 37: 359، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1418هـ. [↑](#endnote-ref-467)
475. () زين الدين بن نجيم الحنفي(970هـ)، البحر الرائق في شرح كنـز الدقائق 8: 219، دار المعرفة، بيروت؛ عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، الاختيار لتعليل المختار 4: 167، تحقيق: عبد اللطيف محمد عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت، 1426هـ ـ 2005م. [↑](#endnote-ref-468)
476. () السرخسي، المبسوط 10: 265، تحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والتوزيع، بيروت، 1421هـ ـ 2000م؛ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 5: 123، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م. [↑](#endnote-ref-469)
477. () انظر: المنتظري، رسالة الاستفتاءات 2: 350. [↑](#endnote-ref-470)
478. () تقدم هذا المطلب عن الفيض الكاشاني في هامش حديث نواهي النبيّ. انظر: الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع 2: 22. واحتمل البعض الآخر انصراف أدلة المنع إلى موارد الشهوة. انظر: السيد مصطفى الخميني، مستند تحرير الوسيلة 2: 406، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (مجلدان)، ط1، طهران ـ إيران. [↑](#endnote-ref-471)
479. () انظر: (نقد روايات المبايعة) في هذه المقالة. [↑](#endnote-ref-472)
480. () الكليني، أصول الكافي 5: 526، ح1. [↑](#endnote-ref-473)
481. () التور: وعاء للشرب. انظر: الجوهري، الصحاح ـ تاج اللغة وصحاح العربية 2: 602، دار العلم للملايين (ستة مجلدات)، ط1، بيروت ـ لبنان، 1410هـ. [↑](#endnote-ref-474)
482. () برام: جبل في بلاد بني سليم في الحرّة قريباً من البقيع. انظر: الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس 16: 46، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (عشرون مجلداً)، ط1، بيروت ـ لبنان، 1414هـ. [↑](#endnote-ref-475)
483. () الكليني، أصول الكافي 5: 526، ح2. [↑](#endnote-ref-476)
484. () المصدر السابق: 527. [↑](#endnote-ref-477)
485. () نكتفي اختصاراً بذكر مصدرٍ واحد في هذا الشأن، انظر: النسائي، السنن الكبرى 5: 218، ح8713، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري والسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ ـ 1991م. [↑](#endnote-ref-478)
486. () الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه 3: 469. إن ربعي بن عبد الله هو ابن الجارود ابن أبي سبرة الهذلي البصري. وهو من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم’. وقيل: إنه من أصحاب الأصول. وقد ذكره أهل السنّة والإمامية في كتبهم الرجالية، واعتبروه من الثقات. وطريق الشيخ الصدوق إليه صحيحٌ. انظر: السيد الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة 8: 167، الرقم 4511، (24 مجلداً)، ط5، 5، 1413هـ؛ عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل 3: 509، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، 1271هـ ـ 1952م. [↑](#endnote-ref-479)
487. () انظر: السيد موسى الشبيري الزنجاني، كتاب النكاح 2: 550. [↑](#endnote-ref-480)
488. () الشيخ يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة (مصافحة الرجل للمرأة) 2: 320، المكتب الإسلامي، بيروت، 1421هـ ـ 2000م. [↑](#endnote-ref-481)
489. () الطبرسي، مشكاة الأنوار في غرر الأخبار: 201، المكتبة الحيدرية (مجلد واحد)، ط2، النجف، 1344هـ.ش ـ 1385هـ ـ 1965م. [↑](#endnote-ref-482)
490. () انظر: الطبراني، المعجم الكبير 19: 71، ح138، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، 1404هـ ـ 1983م؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار 20: 147، دار إحياء التراث العربي (111 مجلداً)، ط2، بيروت، 1403هـ. (لم ترِدْ كلمة (فإني) في هذا المصدر). [↑](#endnote-ref-483)
491. () انظر: المتقي الهندي، كنـز العمال في سنن الأقوال والأفعال 4: 133، ح9885، تحقيق: بكري حياني، صفوة السقّا، مؤسّسة الرسالة، 1401هـ ـ 1981م؛ أحمد بن أبي بكر البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة 1: 384، ح681، دار الوطن، الرياض، 1420هـ ـ 1999م. [↑](#endnote-ref-484)
492. () الكليني، أصول الكافي 6: 362، ح1. [↑](#endnote-ref-485)
493. () الطوسي، تهذيب الأحكام 9: 43. [↑](#endnote-ref-486)
494. () انظر: الفضل بن حسن الطبرسي، إعلام الورى بأعلام الهدى: 147، الدار الإسلامية (الطبعة القديمة / مجلد واحد)، ط3، طهران، 1390هـ. وبعبارةٍ أخرى عن أهل السنّة في: محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير 6: 485، دار الفكر، بيروت. [↑](#endnote-ref-487)
495. () انظر: القرطبي، التمهيد لما في الموطّأ من المعاني والأسانيد 12: 244، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ؛ أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري 8: 637، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ. [↑](#endnote-ref-488)
496. () [عن أبي عبد الله×]: كان رسول الله لبس الصوف يوم بايع النساء، فكانت يده في كمِّه وهُنَّ يمسحْنَ أيديهنَّ عليه. (الطبرسي، مشكاة الأنوار: 203). [↑](#endnote-ref-489)
497. () السرخسي، المبسوط 10: 265. [↑](#endnote-ref-490)
498. () انظر: المصدر السابق. [↑](#endnote-ref-491)
499. () انظر على سبيل المثال: صحيح البخاري 5: 2025، ح4983، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، 1307هـ ـ 1987م. [↑](#endnote-ref-492)
500. () انظر: سنن الترمذي 1: 17، ح12، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395هـ ـ 1975م. [↑](#endnote-ref-493)
501. () انظر: صحيح البخاري 1: 90، ح222. [↑](#endnote-ref-494)
502. () انظر: السرخسي، المبسوط 10: 265. [↑](#endnote-ref-495)
503. () انظر: أحمد بن علي التميمي(307هـ)، مسند أبي يعلى 8: 194، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، 1404هـ ـ 1984م؛ وقد روى ابن أبي الحديد المعتزلي عن معاوية بن أبي سفيان أنه قد ادّعى أن النبيّ الأكرم| لم يصافح امرأةً قطّ إلاّ أمّي (يعني هند بنت عتبة). انظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة 1: 339، مكتبة المرعشي النجفي (عشرة مجلدات)، ط1، قم، 1404هـ. [↑](#endnote-ref-496)
504. () لقد تمّ نقل هذا الاحتمال في بعض الكتب الفقهية، انظر: السيد عبد الأعلى السبزواري، مهذَّب الأحكام 5: 233، مؤسّسة المنار (ثلاثون مجلداً)، ط4، قم ـ إيران، 1413هـ؛ محمد السند البحراني، سند العروة الوثقى (كتاب النكاح) 1: 75. [↑](#endnote-ref-497)
505. () انظر على سبيل المثال: محمد السند البحراني، سند العروة الوثقى (كتاب النكاح)، ج1. وقد استدلّ فقهاء أهل السنة بهذا الوجه غالباً. انظر: مصطفى السيوطي الرحيباني (1165 ـ 1243هـ)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى 5: 99، المكتب الإسلامي، دمشق، 1961م؛ عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، الاختيار لتعليل المختار 4: 166. [↑](#endnote-ref-498)
506. () وبطبيعة الحال إن هذا الادّعاء قد يبدو غريباً للوهلة الأولى، بَيْدَ أنه من خلال التأمّل والتحقيق الميداني يتّضح أن هذا الادّعاء لا يقبل الشكّ، وأن الإثارة التي تحصل لدى الرجل من النظرة (حتى العادية) إلى وجه المرأة أكبر من الإثارة التي تحصل لدى الرجل من الملامسة العادية ليد المرأة أثناء المصافحة. وبعد كتابة هذا المطلب وجَدْنا تأييداً لهذا الكلام في درس خارج السيد عبد الكريم فضل الله؛ إذ قال سماحته: يذهب بعض علماء الأحياء إلى أن الرجل يثار بالنظر بشكلٍ أكبر، خلافاً للمرأة التي يثيرها اللمس أكثر من النظر. انظر: السيد عبد الكريم فضل الله، درس خارج الفقه، (بتاريخ: 4 ـ 12 ـ 1435هـ): http://eshia.ir [↑](#endnote-ref-499)
507. () ورد في الآيات القرآنية مطالبة الرجال والنساء بغضّ أبصارهم عند النظر إلى بعضهم (النور: 30 ـ 31)، ولكنْ لم تَرِدْ أيّ آيةٍ في النهي عن مصافحة أو لمس الأجنبية (بغير شهوةٍ)، وكل ما هنالك هو النهي عن الزنا. (انظر على سبيل المثال: الممتحنة: 13؛ الفرقان: 68؛ النور: 2 ـ 3؛ الإسراء: 32). وهكذا الأمر بالنسبة إلى الروايات أيضاً. ومن الواضح جدّاً بالنسبة إلى المتتبِّع في الروايات أن الروايات الناهية عن النظر (بغير شهوةٍ) أكثر بكثير من الروايات الناهية عن اللمس والمسّ؛ وإن روايات اللمس والمسّ واردةٌ في الغالب في مورد المسّ واللمس بشهوةٍ. [↑](#endnote-ref-500)
508. () انظر: علي أكبر سيفي المازندراني، دليل تحرير الوسيلة ـ الستر والساتر ـ: 156. [↑](#endnote-ref-501)
509. () انظر: ابن منظور الأفريقي، لسان العرب 15: 414، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ دار صادر (15 مجلداً)، ط3، بيروت ـ لبنان، 1414هـ. [↑](#endnote-ref-502)
510. () انظر: الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس 20: 315. [↑](#endnote-ref-503)
511. () انظر: ابن منظور الأفريقي، لسان العرب 15: 408. [↑](#endnote-ref-504)
512. () انظر: المصدر السابق 15: 409. [↑](#endnote-ref-505)
513. () إن أكثر هذه الروايات ـ بناءً على القواعد المتعارفة ـ غير معتبرةٍ من الناحية السندية، ولذلك يمكن اعتبارها مجرّد مؤيِّدة للجواز، وغير مثبتة له. [↑](#endnote-ref-506)
514. () ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة 1: 339. [↑](#endnote-ref-507)
515. () الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة 2: 660، الدار الإسلامية (مجلدان)، ط2، طهران، 1395هـ. [↑](#endnote-ref-508)
516. () انظر: دراية النور، النسخة رقم 2 / 1. [↑](#endnote-ref-509)
517. () انظر: الكليني، أصول الكافي 8: 342. وقد نقل أهل السنّة هذه الرواية في مصادرهم أيضاً، دون ذكر المصافحة أو الأخذ باليد. انظر: ابن أبي شيبة، المصنّف في الأحاديث والآثار 6: 413، ح32493، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشيد، ط1، الرياض، 1409هـ. [↑](#endnote-ref-510)
518. () انظر: ويكي بيديا، «مقبرة ومزار النبيّ خالد»:

     http://fa.wikipedia.org/w/index.php?title (28 ـ ديسمبر ـ 2016م). [↑](#endnote-ref-511)
519. () انظر: الزركلي، الأعلام 2: 296، دار العلم للملايين، ط15، بيروت، 2002م. [↑](#endnote-ref-512)
520. () انظر على سبيل المثال: السيد هاشم بن سليمان البحراني، البرهان في تفسير القرآن 1: 616، مؤسّسة البعثة (خمسة مجلدات)، ط1، قم، 1374هـ.ش؛ السيد حسين البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، انتشارات فرهنگ سبز (31 مجلداً)، ط1، طهران، 1386هـ.ش. [↑](#endnote-ref-513)
521. () انظر: المجلسي، بحار الأنوار 14: 451. [↑](#endnote-ref-514)
522. () انظر: محمود بن أحمد (علي البخاري) العيني، عمدة القارئ (شرح صحيح البخاري) 17: 73، دار الفكر. [↑](#endnote-ref-515)
523. () انظر: صحيح البخاري 8: 20؛ صهيب عبد الجبّار، المسند الموضوعي الجامع للكتب العشرة 20: 207، 2013م؛ مسند الإمام أحمد بن حنبل 19: 9، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد وآخرون، مؤسّسة الرسالة، 1421هـ ـ 2001م؛ سنن أبي داوود السجستاني 7: 193، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قرة بللي، دار الرسالة العلمية، 1430هـ ـ 2009م. [↑](#endnote-ref-516)
524. () انظر: أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري 10: 490. [↑](#endnote-ref-517)
525. () صحيح البخاري 3: 1027، ح2936. [↑](#endnote-ref-518)
526. () انظر: العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري 9: 203. [↑](#endnote-ref-519)
527. () ورد في بعض المصادر الفقهية احتمال أن يكون اجتناب النبيّ الأكرم| عن مصافحة النساء راجعاً إلى كونه من خصائصه. انظر: السيد مصطفى الخميني، مستند تحرير الوسيلة 2: 406، (مجلدان). [↑](#endnote-ref-520)
528. () انظر: السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت^ 7: 337، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي على مذهب أهل البيت^ (11 مجلداً)، ط1، قم ـ إيران، 1423هـ. [↑](#endnote-ref-521)
529. () من ذلك مثلاً أنه في مورد جواز الزواج بأكثر من أربع نساء قال الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ**﴾ (الأحزاب: 50). [↑](#endnote-ref-522)
530. () السرخسي، المبسوط 12: 373. [↑](#endnote-ref-523)
531. () انظر: مالك بن أنس، الموطأ 3: 439، تحقيق: د. تقي الدين الندوي، دار القلم، دمشق، 1413هـ ـ 1991م. [↑](#endnote-ref-524)
532. () انظر: العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري 8: 637؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير 14: 68، دار الكتب العلمية، بيروت، 1414هـ ـ 1994م. [↑](#endnote-ref-525)
533. () انظر: الشبكة الإسلامية (www.islamweb.net)، بإشراف: د. عبد الله الفقيه، فتاوى الشبكة الإسلامية المعدلة، الفتوى رقم 1025، تحريم مصافحة المرأة الأجنبية، تاريخ الفتوى: 24 ـ ربيع الآخر ـ 1422هـ. [↑](#endnote-ref-526)
534. () وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، أدلّة مشروعية البيعة 9: 277، دار السلاسل، الكويت، 1404 ـ 1427هـ؛ محمد الألباني(1420هـ)، ضعيف موارد الظمآن إلى زوائد ابن حِبَان: 5، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، 1422هـ ـ 2002م. [↑](#endnote-ref-527)
535. () انظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل 6: 357، تحقيق: السيد أبو المعاطي النوري، عالم الكتب، بيروت، 1419هـ ـ 1998م. [↑](#endnote-ref-528)
536. () من الأمور المتعارفة والشائعة في أداء القسم، أو إظهار البيعة، أو أداء السلام الجمهوري أو تحية العلم بشكلٍ جماعيّ، أن يتمّ اللجوء إلى فعلٍ رمزي، لا أن يقوم كلّ واحدٍ من الأفراد بالسلام أو أداء القسم أو إظهار الولاء والوفاء بشكلٍ منفرد. [↑](#endnote-ref-529)
537. () السرخسي، المبسوط 10: 265. [↑](#endnote-ref-530)
538. () أبو بكر بن علي بن محمد الزبيدي(800هـ)، الجوهرة النيّرة (كتاب الحظر والإباحة) 6: 164، المطبعة الخيرية، مصر، 1322هـ. [↑](#endnote-ref-531)
539. () انظر: صحيح البخاري 2: 636، ح1701. إن فرض الاستدلال بهذه الرواية على جواز المصافحة يقوم على أن تنظيف الرأس لا يخلو من اللمس. [↑](#endnote-ref-532)
540. () الكليني، أصول الكافي 5: 524. سند هذه الرواية معتبرٌ. وقال العلاّمة المجلسي في مرآة العقول: «ويدلّ على جواز النظر إلى شعور أهل الذمّة وأيديهنَّ. وحُملت الأيدي على السواعد وما يجب ستره على غيرهنَّ. وعمل به المفيد والشيخ وأكثر الأصحاب، مع الحمل على عدم الشهوة والرِّيبة؛ وإلا فهو حرامٌ قطعاً. ومنع ابن إدريس من النظر مطلقاً؛ تمسُّكاً بعموم الأدلة، واستضعافاً لهذا الخبر». (انظر: المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول 20: 353، دار الكتب الإسلامية (26 مجلداً)، ط2، طهران ـ إيران، 1404هـ). في حين ليس لابن إدريس أيّ كلامٍ في مورد هذه الرواية، وإن الرواية التي يرويها هي تلك التي تقول بعدم الإشكال في النظر إلى نساء أهل الذمّة؛ لأنهُنَّ بمنـزلة الإماء. انظر: ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي 2: 610، مؤسسة النشر الإسلامي (3 مجلدات)، ط2، قم ـ إيران، 1410هـ. [↑](#endnote-ref-533)
541. () الحميري، قرب الإسناد: 131. وفي سند هذه الرواية أبو البختري، وقد تمّ التعريف به في الكتب الرجالية بوصفه عامّياً وكذاباً. ومع ذلك جاء الحديث عنه في معجم رجال الحديث، نقلاً عن ابن الغضائري ـ وهو صاحب اليد الطولى في تضعيف الرواة ـ القول: إن له كتاباً في روايات الإمام الصادق×، وكلها موثوقةٌ. وإليك نصّ هذا الكلام: «كذّاب عامي، إلاّ أن له عن جعفر بن محمد× أحاديث كلها يوثق بها». انظر: السيد الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة 20: 232، ط5، 1413هـ. ولكنْ في نفس كتاب الغضائري إضافة كلمة «لا» في قوله: «لا يوثق بها» (انظر: ابن الغضائري، الرجال،: 100، مؤسّسه علمي فرهنگي دار الحديث، سازمان چاب ونشر (الطبعة الجديدة / مجلد واحد)، ط1، قم ـ إيران، 1422هـ). ويبدو أنه من الخطأ؛ لأنه لا يتناسب مع الاستثناء الموجود في سياق كلام ابن الغضائري؛ إذ يقول: «إلاّ أن له...». يُضاف إلى ذلك أن لابن أبي عمير ـ وهو من أصحاب الإجماع ـ روايات متعدّدة عن الإمام الصادق× بواسطة أبي البختري. (انظر: محمد بن علي الأردبيلي، جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطريق والأسناد 2: 368، دار الأضواء (مجلدان)، ط1، بيروت ـ لبنان، 1403هـ. وعليه يمكن الاعتماد على رواياته.

     **قد يُقال**: إن هذه الرواية تخالف رواية لا ضَرَر ولا ضرار في قضية سمرة بن جندب؛ لأن طرف الدعوى فيها كانوا من أهل الذمّة، حيث كانوا يطلبون منه الاستئذان عند الدخول في ممتلكاتهم، وعندما أبى لم يقُلْ النبيّ الأكرم|: إن الحقّ مع سمرة، وإنه لا يحتاج إلى الاستئذان عند الدخول عليهم؛ لأنهم من أهل الذمّة. إذن لا فرق في وجوب الاستئذان عند النـزول على ممتلكات الناس بين أن يكونوا مسلمين أو من أهل الذمّة. **والجواب** عن هذا الإشكال هو أن الافتراض في رواية قرب الإسناد يقوم على أن نزول المسلم على أهل الذمّة لا يحتاج إلى إذنٍ؛ لأن رضا أهل الذمّة في هذه الحالة محرَزٌ في الحالات العادية؛ بخلاف المسلمين الذين يجب استئذانهم؛ كي تكون لديهم الفرصة الكافية حتّى تتّخذ نساؤهم سواترهُنَّ عن الأجانب.

     وفي قضية سمرة يمكن القول بأنه لم يكن بحاجةٍ إلى استئذانٍ في نزوله الأول عليهم، وبذلك يكون موافقاً للقاعدة على طبق ملاك رواية قرب الإسناد، ولكنْ حيث تكرَّر ذلك منه، وقام الأنصاري (الذمّي) بالإعلان عن عدم رضاه بنـزوله عليه من دون استئذانٍ، بدأ النبيّ الأكرم| يشدِّد على سمرة. وبذلك يكون الفرق بين المسلمين وأهل الذمّة في الظروف العادية؛ حيث يكون الرضا من أهل الذمّة محرَزاً، ولا يكون هذا الرضا محرَزاً بالنسبة إلى المسلمين. [↑](#endnote-ref-534)
542. () يؤيِّد هذا الفهم روايةٌ مأثورة عن الإمام الصادق× في جواز النظر إلى عورة غير المسلم؛ بهذا الملاك على ما يبدو: «النظر إلى عورة مَنْ ليس بمسلم مثل نظرك إلى عورة الحمار». انظر: الكليني، أصول الكافي 6: 501. [↑](#endnote-ref-535)
543. () انظر: علي أكبر سيفي المازندراني، دليل تحرير الوسيلة ـ الستر والساتر ـ: 157: (من الواضح أنه قياسٌ مع الفارق؛ إذ يكون تجويز النظر إليهنَّ من باب عدم الحرمة لهُنَّ، فلا يقاس بالمصافحة التي هي من مصاديق الاحترام وإلقاء المودّة). [↑](#endnote-ref-536)
544. () انظر: أدلّة حرمة المصافحة (ج ـ صدق المصافحة على التولّي) في هذه المقالة. [↑](#endnote-ref-537)
545. () **قد يُقال**: إن هذا الكلام مخالفٌ لقوله تعالى: ﴿**حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ (التوبة: 29). **والجواب** التفصيلي عن هذا الإشكال يحتاج إلى فرصةٍ أخرى، ولكنْ يمكن الإجابة عنه باختصار بأن هذه الآية ـ في الحدّ الأقصى، ومع غضّ النظر عن التفسيرات الصحيحة ـ تخصّ طريقة دفع الجِزْية، ولا تدلّ على عدم احترامهم في سائر الموارد الأخرى. [↑](#endnote-ref-538)
546. () محمد السند البحراني، سند العروة الوثقى (كتاب النكاح) 1: 57. [↑](#endnote-ref-539)
547. () انظر: الكليني، أصول الكافي: 521، ح5. [↑](#endnote-ref-540)
548. () انظر: السيد موسى الشبيري الزنجاني، كتاب النكاح 1: 262؛ 2: 455، 457، 478؛ السيد الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي 12: 68 ـ 69؛ 32: 27. [↑](#endnote-ref-541)
549. () قوله تعالى: ﴿**يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ**﴾. [↑](#endnote-ref-542)
550. () انظر: الحُرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة 1: 300، ح789، مؤسّسة آل البيت^ لإحياء التراث (ثلاثون مجلداً)، ط1، قم، 1409هـ؛ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه 2: 627، ح3215. [↑](#endnote-ref-543)
551. () انظر؛ للوقوف على موارد مماثلة: الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة، كتاب النكاح: 101، انتشارات مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب×، قم، 1425هـ؛ السيد موسى الشبيري الزنجاني، كتاب النكاح 2: 472. [↑](#endnote-ref-544)
552. () أحمد طاهري نيا، دست دادن با نا مَحْرَم أز نگاه آيات وروايات (مصافحة الأجنبية من وجهة نظر الآيات والروايات): 214 ـ 243، بحثٌ جديد في الفقه، الدورة 16، العدد المزدوج 59 ـ 60، ربيع وصيف 1388هـ.ش. (مصدر فارسي). [↑](#endnote-ref-545)
553. () انظر: الشيخ المنتظري، رسالة الاستفتاءات 2: 349. [↑](#endnote-ref-546)
554. () انظر: المصدر السابق: 350. [↑](#endnote-ref-547)
555. () المصدر السابق: 332. [↑](#endnote-ref-548)
556. () السيد الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي 12: 68. [↑](#endnote-ref-549)
557. (\*) باحثٌ متخصِّصٌ في دراسات الأديان المقارنة. من العراق. [↑](#footnote-ref-8)
558. () رفائيل بابو إسحق، مدارس العراق قبل الإسلام: 9، ط1، لندن، دار الورّاق للنشر المحدودة، 2006م. [↑](#endnote-ref-550)
559. () أحمد سوسة، ملامح من التأريخ القديم ليهود العراق: ‌202 ـ 203. [↑](#endnote-ref-551)
560. () نسيم رجوان، موجز تأريخ يهود العراق، من سبي بابل إلى نزوحهم عام 1951: 33، قدّم للكتاب: شموئيل موريه، أورشليم ـ القدس، رابطة الجامعيين اليهود النازحين من العراق، 1998م. [↑](#endnote-ref-552)
561. () من المرجّح أن كلمة نهر دعة مؤلّفة من كلمتين عبريتين، مفادها: نهر الحكمة أو نور الحكمة. [↑](#endnote-ref-553)
562. () انظر: يوسف رزق الله غنيمة، نُزْهة المشتاق في تاريخ يهود العراق: 58، ط1، بغداد، مطبعة الفرات، المكتبة العربية، 1924م؛ وكذلك انظر: الرحالة الربّي بنيامين بن يونة التطيلي النباري الأندلسي، رحلة بنيامين (561 ـ 569هـ) ـ (1165 ـ 1173م): 129، ترجمها عن الأصل العبري وعلّق حواشيها وكتب ملحقاتها: عزرا حدّاد، مصدّرة بمقدّمة للمؤرّخ الأستاذ: عباس عزّاوي، ط1، بغداد، 1945م. [↑](#endnote-ref-554)
563. () كان أوّل مَنْ اشتغل بمسألة التلمود هو التنّاء حنينا. وحنينا هو ابن أخ الراب يوشيا، ودرس في مدرسة يبينة عندما انتقل علماء السنهدرين إلى يبينة بعد تخريب الهيكل. وقد اشتهر بعد ذلك الرابي نحشون في مدرسة سورا (874 ـ 882م)، وهو أوّل گاؤون بابلي اشتغل بمسألة التقويم. [↑](#endnote-ref-555)
564. () انظر: أحمد سوسة، ملامح من التأريخ القديم ليهود العراق: 203. [↑](#endnote-ref-556)
565. () رأس الجالوت (Resh Galuta): مصطلحٌ لترجمة عربية للعبارة الآرامية «ريشي جالوتا»، وهي بالعبرية «روش جولاه»، وتعني حرفياً (رئيس المنفى)، وهو لقب أمير الجماعة اليهودية في بلاد الرافدين قبل الإسلام وبعده. وقد عرَّفه الخوارزمي في مفاتيحه: «رأس الجالوت هو رئيسهم، والجالوت هم الجالية، أعني الذين جلوا عن أوطانهم بيت المقدس، ويكون رأس الجالوت من ولد داوود×، وتزعم عامّتهم أنّه لا يرأس حتّى يكون طويل الباع، تبلغ أنامل يده ركبتَيْه إذا مدّها». (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمي(387هـ)، مفاتيح العلوم: 24، طبع على النسخة التي قام بها المستشرق العلاّمة ج. فن فلوتن بمطبعة بريل بليدن سنة 1895م، وصحَّحها على خمس نسخ خطيّة قديمة، راجعه وعلّق حواشيه: محمد كمال الدين الأدهميّ، قام بطبعه وتصحيحه وترقيمه: عثمان خليل، ط1، مصر، 1930م). [↑](#endnote-ref-557)
566. () أحمد سوسة، ملامح من التأريخ القديم ليهود العراق: 203. [↑](#endnote-ref-558)
567. () يقول أحمد سوسة في كتابه ملامح من التأريخ القديم ليهود العراق: ‌204 ـ 205 ما يلي: «لقد تضاربت آراء العلماء في تعيين موقع مدينة نهر دعة، وهي من مدن التلمود المهمّة. ومع شهرة مدرستها وورود ذكرها في التواريخ اليهوديّة لم يصل الباحثون إلى أيّ رأيٍ في ما يتعلَّق بموقعها يحظى بالإجماع عليه. والظاهر من بعض الأوصاف القديمة أن اسم نهر دعة كان يطلق على الصقع الذي يشتمل منطقة واسعة في الفرات الأوسط لمسافاتٍ طويلة». [↑](#endnote-ref-559)
568. () هو اسم كنيس ورد ذكره في التلمود (البابلي)، كان قد شيِّد في بلدة نهر دعة. وهي لفظةٌ مؤلَّفة من كلمتين بالآراميّة «شف» و«يثيب»، أي: «دمّر» و«عمّر»، كناية على أنها عمّرت بعد دمار بيت المقدس. [↑](#endnote-ref-560)
569. () في رأي بعض المؤرّخين ان من أهمّ الفتاوى التي أصدرها صموئيل، والتي ظلت ترشد الجاليات اليهوديّة حيثما كانت، هي القاعدة التي نصَّتْ على أن قانون البلاد هو القانون الذي على اليهودي أن يقبله ويتمثّل له في مهجره. [↑](#endnote-ref-561)
570. () وهو صاحب القول الشهير: «قانون الدولة المعمول به»، أي إن اليهودي يخضع لأحكام القانون السائد في البلد الذي يعيش فيه فوق أرضه، باستثناء المسائل المتعلِّقة بواجباته الدينيّة. وقد كان لهذا الاجتهاد لمؤسِّس مدرسة نهر دعة أبلغ الأثر في تطوُّر القانون المدني اليهودي. (انظر: أسعد رزوق، التلمود والصهيونيّة: ‌142 ـ 143، بيروت، منظمة التحرير الفلسطينيّة ـ مركز الأبحاث، 1970م). [↑](#endnote-ref-562)
571. () نسيم رجوان، موجز تأريخ يهود العراق من سبي بابل إلى نزوحهم عام 1951: 33. [↑](#endnote-ref-563)
572. () يوسف غنيمة، نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق: 70و91. [↑](#endnote-ref-564)
573. () انظر: أحمد سوسة، ملامح من التأريخ القديم ليهود العراق: 209. [↑](#endnote-ref-565)
574. () رفائيل بابو إسحق، مدارس العراق قبل الإسلام: 166 ـ 167. [↑](#endnote-ref-566)
575. () ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان 1: 770؛ 2: 31، تصحيح: فردينالد ووستنفلد، ليبزغ (LEIPZIG)، 1870 ـ 1866م. [↑](#endnote-ref-567)
576. () انظر: الرحّالة الربّي بنيامين بن يونة التطيلي النباري الأندلسي، رحلة بنيامين: ‌198؛ وكذلك انظر: يوسف غنيمة، نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق: 93. [↑](#endnote-ref-568)
577. () رفائيل بابو إسحق، مدارس العراق قبل الإسلام: ‌168. [↑](#endnote-ref-569)
578. () الرحالة الربّي بنيامين بن يونة التطيلي النباري الأندلسي، رحلة بنيامين: ‌140، 147، 191، 198؛ يوسف غنيمة، نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق: ‌93، 97، 110، 127، 128. [↑](#endnote-ref-570)
579. () نسيم رجوان، موجز تأريخ يهود العراق من سبي بابل إلى نزوحهم عام 1951: 33 ـ 34. [↑](#endnote-ref-571)
580. () أحمد سوسة، تاريخ حضارة وادي الرافدين في ضوء مشاريع الّري الزراعية والمكتشفات الآثارية والمصادر التاريخية (الجزء الثاني): ‌384، بغداد، دار الحريّة للطباعة، 1986م. [↑](#endnote-ref-572)
581. () الرحّالة الربّي بنيامين بن يونة التطيلي النباري الأندلسي، رحلة بنيامين: 146. [↑](#endnote-ref-573)
582. () ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان 3: 213. [↑](#endnote-ref-574)
583. () الرئيس الأكبر للطائفة اليهوديّة. [↑](#endnote-ref-575)
584. () Graetz,H, History of the Jews, London,1891. vol.2, p.516 ـ 517. [↑](#endnote-ref-576)
585. () أحمد سوسة، تاريخ حضارة وادي الرافدين في ضوء مشاريع الّري الزراعية والمكتشفات الآثارية والمصادر التاريخية (الجزء الثاني): ‌384. [↑](#endnote-ref-577)
586. () رفائيل بابو إسحق، مدارس العراق قبل الإسلام: ‌169. [↑](#endnote-ref-578)
587. () عبد الرزّاق أحمد قنديل، الأثر الاسلامي في الفكر الديني اليهودي: 202، نقلاً عن: دائرة المعارف اليهوديّة «أوتسر يسرائيل» 4: 151. [↑](#endnote-ref-579)
588. () كان الجانب الثاني من سورا في التلمود يُدْعى مثامحسية. [↑](#endnote-ref-580)
589. () وهو سعيد بن يوسف الفيّومي. [↑](#endnote-ref-581)
590. () من أنبياء بني إسرائيل، كان معاصراً للنبيّ إرمية (620 ـ 609ق.م). [↑](#endnote-ref-582)
591. () الرحلة: 147. [↑](#endnote-ref-583)
592. () انظر: حمد محمد بن صراي، اليهود والخليج العربي، رؤيةٌ تاريخيّة نقديّة: ‌28، الكويت، حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعيّة ـ جامعة الكويت، 2001م. [↑](#endnote-ref-584)
593. () أحمد سوسة، ملامح من التأريخ القديم ليهود العراق: 211. [↑](#endnote-ref-585)
594. () المصدر السابق: 214. نقلاً عن:

     Musil, Middle Euphrates, pp.272,274. [↑](#endnote-ref-586)
595. () المصدر السابق: 213. [↑](#endnote-ref-587)
596. () المصدر السابق: 214 ـ 215. [↑](#endnote-ref-588)
597. () أسعد رزوق، التلمود والصهيونيّة: 114، بيروت، منظمة التحرير الفلسطينيّة ـ مركز الأبحاث، 1970م. [↑](#endnote-ref-589)
598. () وهي كلمةٌ عبريّة تعني: الكلّ. [↑](#endnote-ref-590)
599. () بيت دين: أي محكمة دينيّة تضمّ، مثل السنهدرين، 70 عضواً، لها صلاحيّة الإفتاء. [↑](#endnote-ref-591)
600. () وليد عبد الحميد خلف الأسدي، الحقوق الفكريّة في الديانات السماويّة والتنظير الوضعي، دراسة تحليليّة مقارنة: 217، رسالة دكتوراه مقدّمة إلى مجلس كليّة العلوم الإسلاميّة ـ جامعة بغداد، كانون الأول 2004م ـ ذي القعدة 1425هـ. [↑](#endnote-ref-592)
601. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-593)
602. () السبورائيم: كلمةٌ عبريّة معناها: الأساتذة الشارحون. كانت تُطْلَق على طبقةٍ من العلماء اليهود استمرّ نشاطهم العلمي في بابل من 500 إلى 590م في بابل. [↑](#endnote-ref-594)
603. () Geonim.

     وبالعبريّة: גאונים [↑](#endnote-ref-595)
604. () عبد الرزّاق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي: 142 ـ 144، ط3، القاهرة، دار التراث بالقاهرة بالاشتراك مع مركز بحوث الشرق الأوسط (جامعة عين شمس)، 2004م. [↑](#endnote-ref-596)
605. () 1ـ مرحلة الهسوفريم (بعد 5 ق.م): أي الكَتَبة. وهم كَتَبة الكتاب المقدّس العبري.

     2ـ مرحلة الأزواج (30 ـ 150ق.م): سُمِّيت بذلك لأن حاخامات اليهود كانوا يتعاقبون خلالها اثنين اثنين.

     3ـ مرحلة التنائيم (10 ـ 220م).

     4ـ مرحلة الأمورائيم (220 ـ 500م).

     5ـ مرحلة السبورائيم (500 ـ 590م).

     6ـ مرحلة الگاؤون (590 ـ 1030م).

     (انظر: عبد المجيد همو، الفرق والمذاهب اليهوديّة منذ البدايات: 117، ط2، دمشق، الأوائل للنشر والتوزيع، 2004م؛ أحمد سوسة، ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق: 194؛ وكذلك انظر: سعد رزق، التلمود والصهيونيّة: 118، القاهرة، الناشر للطباعة والنشر والتوزيع، 1991م). [↑](#endnote-ref-597)
606. () انظر: يوسف غنيمة، نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق: 96.

     وتحديداً كانت تطلق كلمة (گاؤون) على الربّانين رؤساء المدرستين الدينيتين اليهوديتين في مدينة بابل العراقية: (1ـ فومبديثة؛ 2ـ سورا). [↑](#endnote-ref-598)
607. () أحمد سوسة، ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق: 194. [↑](#endnote-ref-599)
608. () انظر: عبد الرزّاق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي: 146؛ وكذلك انظر: أحمد سوسة، ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق: 194. [↑](#endnote-ref-600)
609. () ديورانت (Durant) وِويل (Will)، قصّة الحضارة 14: 14، ترجمة: محمد بدران، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1964م. [↑](#endnote-ref-601)
610. () دائرة معارف يهوديّة باللغة العبريّة. [↑](#endnote-ref-602)
611. () ENCYCLOPAEDIA JUDAICA.

     وبالعبريّة: אנציקלופדיה יודאיקה. وهي دائرة معارف يهوديّة أُلِّفَتْ بالإنجليزيّة، ومن ثمّ تُرجمت إلى لغاتٍ عدّة. والآن تعتبر من أهم الموسوعات الأكاديميّة التخصُّصية حول اليهود واليهوديّة. [↑](#endnote-ref-603)
612. () انظر: دي لاسي أوليري، الفكر العربي ومركزه في التاريخ: 252، ترجمة: إسماعيل البيطار، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1972م؛ وكذلك انظر: عبد الرزّاق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي: 148. [↑](#endnote-ref-604)
613. () عبد الرزّاق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي: 145. [↑](#endnote-ref-605)
614. () فومبديثة وسورا. [↑](#endnote-ref-606)
615. () نسيم رجوان، موجز تأريخ يهود العراق من سبي بابل إلى نزوحهم عام 1951: 25. [↑](#endnote-ref-607)
616. () يبدو أن هذا الكتّاب قد مرَّ بمراحل سابقة قبل أن يُسمَّى حدر؛ إذ إنه في عصر التلمود كان يسمّى (بيت ربان)، أي: مدرسة الأستاذ، أو أطفال الأستاذ. [↑](#endnote-ref-608)
617. () ريش دوخنيا، وهو ما يقابل مساعد العريف في الكتاب العربي. [↑](#endnote-ref-609)
618. () برمتسفا: أي المكلَّف. وعندما يبلغ الطفل اليهودي سنّ الثالثة عشر يُطْلَق عليه لقب برمتسفا، أي: المسؤول، أو المكلَّف، أو البالغ. ومن التقاليد الموروثة أن الطفل متى بلغ هذه السنّ فإنه يبدأ مرحلةً جديدة من حياته، حيث يأخذ في تحمل مسؤولية نفسه في جميع أموره، وخاصّة ما يتعلَّق منها بالتقاليد الدينيّة. [↑](#endnote-ref-610)
619. () عبد الرزّاق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي: 160 ـ 161، نقلاً عن: دائرة المعارف اليهوديّة «أوتسر يسرائيل» 4: 250. [↑](#endnote-ref-611)
620. () من هذه التسميات: مدرسة إعداد الحاخامين، مدرسة عليا لتلاميذ الحاخامين من دارسي التلمود، والمدراشيم. [↑](#endnote-ref-612)
621. () المدراش في اليهوديّة هو طريقةٌ في تفسير الكتاب المقدّس. والمصطلح مشتقٌّ من الكلمة العبريّة «درش»، بمعنى «يبحث». [↑](#endnote-ref-613)
622. () القسم التشريعي من التلمود يُسمَّى «هلاخا». [↑](#endnote-ref-614)
623. () لفظة (مثيبة) كانت تُستعمل عند اليهود للدلالة على المدرسة الدينيّة (الأكاديميّة)، أصلها (مثيبتا)، وعنها أخذ العرب لفظة (المثيبة). (أحمد سوسة، ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق: 195). [↑](#endnote-ref-615)
624. () كان الطلاب بصفةٍ عامّة في الأكاديميتين من العراق؛ وذلك نظراً لصعوبة الاتصال والسفر من المدن البعيدة أو من أقطار أخرى. ولكنْ مع ذلك كان يوجد بعض الدارسين الذين قدموا من بلاد بعيدة إلى العراق، حيث نجد في إجابات الگاؤونيم ذكراً لتلاميذ من إيطاليا وبلاد اليونان، والذين كانت غايتهم أن يصبحوا گاؤونيم؛ لتعمُّقهم في اللغة اليونانيّة التي لم تكن معروفةً في العراق. [↑](#endnote-ref-616)
625. () التفلّين: وهو اسمٌ آرامي، بالعبريّة: تفليم، جمع تفلة، وهي عبارةٌ عن: قطعتين أو عصبتين من الجلد أو الخشب الأسود تستخدم في الصلوات، وبواسطة الذكور فقط، وهي فرضٌ على كلّ ذَكَرٍ تجاوز الثالثة عشر، مكتوبٌ على كلٍّ منها أربعة فصول من التوراة، مأخوذةٌ من خروج 13: 2 إلى 9، 16؛ وتثنية 6: 5، 10، 11، 13 إلى 18، توضعان داخل حافظتين من جلدٍ، توضع واحدة فوق الذراع الأيسر مقابل القلب، وتثبت بسيرٍ من الجلد يلفّ سبع لفّات حول الذراع والساعد واليد، والثانية فوق الجبهة مقابل المخّ. (انظر: حسن ظاظا، الفكر الديني اليهودي، أطواره ومذاهبه: 153، ط2، دمشق ـ دار القلم؛ بيروت ـ الدار الشاميّة، 1995م؛ فؤاد حسين علي، من الأدب العبري: 133، القاهرة، جامعة الدول العربيّة، 1963م؛ وكذلك انظر: حييم شختر وآخرون، واژههاي فرهنگ يهود: 105، ترجمة: منشه أمير وآخرين، أورشليم، أنجمن جوامع يهودي، 1977م). [↑](#endnote-ref-617)
626. () للتفصيل أكثر حول سير الدراسة الأكاديميّة في بابل راجِعْ: عبد الرزّاق أحمد قنديل، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي: 172 ـ 173. [↑](#endnote-ref-618)
627. () عبد المجيد همو، الفرق والمذاهب اليهوديّة منذ البدايات: 117 ـ 118. [↑](#endnote-ref-619)
628. () Judah b Tibbon. [↑](#endnote-ref-620)
629. () Sefer Emunot we ـ Deot. [↑](#endnote-ref-621)
630. () جواد علي، أبحاث في تاريخ العرب قبل الإسلام 2: 331، نقلاً عن: مقال للمؤلِّف نشره في مجلة المجمع العلمي العراقي على قسمين: الأوّل: في العدد 8 لسنة 1961م؛ والثاني: في العدد 10 لسنة 1963م، وعنوان المقال: (علم ابن النديم باليهوديّة والنصرانيّة). [↑](#endnote-ref-622)
631. () للمزيد عن ردود سعديا گاؤون حول اليهود القرّائين انظر مؤلَّفه القيِّم: كتاب الأمانات والاعتقادات، تحقيق: لاندور

     S. Landauer.1880, E. J. BRILL, LEIDEN. [↑](#endnote-ref-623)
632. (\*) أستاذ التاريخ في مجمع الإمام الخمينيّ للدراسات العليا في قم. من العراق. [↑](#footnote-ref-9)
633. () والده يوسف بارا، ووالدته مريم جبلي. درس البكالوريا منهاج عربي فرنسي في كلّية الملكيين الكاثوليك الخاصّة، ودار المعارف الإسلامية في مدينة يبرود بمحافظة دمشق. أكمل دراسات وبحوث عليا في الأدب العربي واللغة الفرنسية والتاريخ الإسلامي وفلسفة الأديان وأصول العرفان في جامعة الكويت ومعهد فولتير السوربون ومركز التدريب الدولي للصحافة في غرينوبل بفرنسا. وقدأدرج العديد من هذه الدراسات والبحوث في مناهج كلّيات الدراسات الشرقية التي تعنى بالدراسات الإسلامية والمسيحية الشرقية في جامعات عربية وغربية. يعمل في مجال الإعلام العربي منذ عام 1963م، صحافياً ومذيعاً ومقدّماً للبرامج الثقافية والحوارية ـ إذاعة ـ تلفزيون. ومارس الصحافة في الكويت محرراً ومراسلاً حربياً في إفريقيا وآسيا والبلقان. وتولى إدارة تحرير عدّة صحف ومجلات وإصدارات متخصّصة في دور (القبس ـ الأنباء ـ اليقظة ـ الدار). ويتولّى حالياً رئاسة تحرير مجلة (شبكة الحوادث) الثقافية الشهرية المنوّعة، ومذيعاً للأخبار ومقدّماً لبرامج ثقافية وحوارية في قناتي (الكوت والعدالة). أعدّ وقدّم برامج حوارية وتسجيلية وثقافية في مناسبات مختلفة بدعوة من إذاعات وفضائيات عربية وأجنبية: مونت كارلو، الكويت، المنار، اللبنانية، الكوت، الحرة، الأنوار، السورية، البحرين، العربية، طهران، بي بي سي، المغربية، كربلاء، إرتريا، العالم، الجزائرية، أهل البيت، السودانية، البرازيلية، الفرنسية، التونسية، العراقية، الإسبانية، الشرق، الأرجنتينية. تمّ إخراج سبعة أفلام وثائقية عن سيرته الشخصية ومسيرته الأدبية والإعلامية من إنتاج فضائيات: المنار، العدالة، إرتريا، أهل البيت، اليوم، كربلاء، الكويت. عمل مستشاراً إعلامياً وصحافياً لوزارات ومؤسّسات خاصّة، كمدير لتحرير مجلاتها، كما أشرف على إعادة تطوير الصادر منها أو تأسيسها لأوّل مرة، منتدباً من المؤسّسات الصحفية التي عمل بها، وبناءً على طلبات جهات إصدارها الرسمية والأهلية:

     https://ar.wikipedia.org/wiki [↑](#endnote-ref-624)
634. () (تكوين 22: 1 ـ 23). [↑](#endnote-ref-625)
635. () (خروج 13: 14). [↑](#endnote-ref-626)
636. () (خروج 13: 14). [↑](#endnote-ref-627)
637. () (خروج 13: 13). [↑](#endnote-ref-628)
638. () (اللاويين 5: 17 ـ 19). [↑](#endnote-ref-629)
639. () (لاويين 4: 13 ـ 21). [↑](#endnote-ref-630)
640. () (حزقيال 18: 20). [↑](#endnote-ref-631)
641. () (2كو5: 14). [↑](#endnote-ref-632)
642. () (متّى 3: 16). [↑](#endnote-ref-633)
643. () (فيلبي 2: 7، 8). [↑](#endnote-ref-634)
644. () (1بط2: 22). [↑](#endnote-ref-635)
645. () (رو3: 24،25). [↑](#endnote-ref-636)
646. () (تيطس 3: 5). [↑](#endnote-ref-637)
647. () (1يوحنا 2: 1). [↑](#endnote-ref-638)
648. () (أع4: 12). [↑](#endnote-ref-639)
649. () (2كو4: 14). [↑](#endnote-ref-640)
650. () (أفسس 5: 2). [↑](#endnote-ref-641)
651. () (القداس الباسيلي). [↑](#endnote-ref-642)
652. () (أفسس 2: 4 ـ 6). [↑](#endnote-ref-643)
653. () (رو6: 23). [↑](#endnote-ref-644)
654. () التبيان في تفسير القرآن 2: 423. [↑](#endnote-ref-645)
655. () انظر: الامثل في تفسير كتاب الله المُنْزَل 3: 694. [↑](#endnote-ref-646)
656. () انظر: تفسير الميزان 11: 180. [↑](#endnote-ref-647)
657. () انظر: التفسير الكاشف 4: 170. [↑](#endnote-ref-648)
658. () انظر: التبيان في تفسير القرآن 6: 236. [↑](#endnote-ref-649)
659. () انظر: التحرير والتنوير 47: 463. [↑](#endnote-ref-650)
660. () انظر: التفسير الوسيط 15: 539. [↑](#endnote-ref-651)
661. () انظر: التبيان في تفسير القرآن 10: 113. [↑](#endnote-ref-652)
662. () تفسير العياشي 2: 302. [↑](#endnote-ref-653)
663. () عيون أخبار الرضا× 2: 297. [↑](#endnote-ref-654)
664. () كامل الزيارات: 134. [↑](#endnote-ref-655)
665. () سنن الترمذي 5: 658. [↑](#endnote-ref-656)
666. () النكت والعيون 3: 460. [↑](#endnote-ref-657)
667. () مصباح المتهجِّد: 827. [↑](#endnote-ref-658)
668. () الكافي 4: 576. [↑](#endnote-ref-659)
669. () لسان العرب 5: 274. [↑](#endnote-ref-660)
670. () بحار الأنوار 44: 330. [↑](#endnote-ref-661)
671. () الفتوح 5: 101. [↑](#endnote-ref-662)
672. () الهملجة: حسن سير الدابة في سرعةٍ وبخترة. العين 4: 118. [↑](#endnote-ref-663)
673. () محمد بن جعفر المشهدي، المزار: 505. [↑](#endnote-ref-664)
674. () كامل الزيارات: 361. [↑](#endnote-ref-665)
675. () بحار الأنوار 7: 175. [↑](#endnote-ref-666)
676. () تحف العقول: 174. [↑](#endnote-ref-667)
677. () إشارة إلى قوله تعالى في سورة الأنعام، الآية 98. [↑](#endnote-ref-668)
678. () الكافي 2: 577. [↑](#endnote-ref-669)
679. () الصدوق، الأمالي: 56. [↑](#endnote-ref-670)
680. (\*) **أستاذٌ في جامعة المفيد، وأحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين**. [↑](#footnote-ref-10)
681. () سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت «نظرية تكامل المعرفة الدينية»: 363 ـ 364، طهران، مؤسّسه فرهنگي صراط. [↑](#endnote-ref-671)
682. () ذكرنا في محلّه أن «الوجوب» يدلّ أبداً على مفهوم معياريّ، وأن جميع «الإلزامات» قِيَميّة، رغم انقسامها إلى قسمين: «آلية» (ناظرة إلى الأداة والوسيلة)؛ و«غير آلية» (ناظرة إلى الهدف). [↑](#endnote-ref-672)
683. () derivative. [↑](#endnote-ref-673)
684. () basic. [↑](#endnote-ref-674)
685. () سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت «نظرية تكامل المعرفة الدينية»: 165. [↑](#endnote-ref-675)
686. () من هنا ندرك أنه لا يمكن بناء فلسفة من خلال ضمّ البديهيات المنطقية إلى بعضها، أو من خلال تركيب القضايا المنطقة الخالصة إلى بعضها، بمعنى أن الاستدلال المنطقي المعتبر في مجال الفلسفة يتوقَّف على التزامنا في الحدّ الأدنى بوجود قضية فلسفية بديهية قابلة للكشف والتبرير والإثبات من طريق المشاهدة والتجربة الفلسفية (أي من طريق غير الاستدلال المنطقي). يرى العلاّمة الطباطبائي أن القضية الفلسفية التي تنطلق الفلسفة منها، والتي لا يمكن من دونها إثبات أيّ استدلالٍ منطقي في مجال الفلسفة، ولا يمكن إثبات أيّ قضيةٍ فلسفية من الناحية المنطقية، عبارةٌ عن القضية القائلة: «هناك واقعيةٌ»، وإن تلك القضية من وجهة نظر ديكارت عبارةٌ عن: «أنا أفكِّر». وعليه، خلافاً للتصوُّر الشائع، لا يكفي مجرَّد القول بالبديهيات المنطقية التأسيس لفلسفة، والبديهيات لا تختزل في البديهيات المنطقية، بل إن كلّ فرعٍ علميّ يحتاج إلى قضيةٍ أو مجموعة من القضايا البديهية الخاصّة بها. وإن هذه القضايا في العلوم التجريبية يتمّ اكتشافها (وإثباتها) من طريق التجربة والمشاهدة الحسّية، وفي العلوم العقلية يتمّ إثباتها وتبريرها من طريق التجربة والمشاهدة العقلانية. [↑](#endnote-ref-676)
687. () مرادنا من الدليل هنا هو الأعمّ من الدليل الشهودي. [↑](#endnote-ref-677)
688. () ولو قبلنا هذا الكلام أمكن القول على القاعدة بإمكان استنتاج «الوجوبات» الاعتبارية من «الكينونات» الاعتبارية من الناحية المنطقية، في حين أن هذا الاستنتاج داخلٌ في المغالطة. [↑](#endnote-ref-678)
689. () إن مثل هذا الأمر هو في الحقيقة ارتكابٌ لـ «مغالطة أصحاب النـزعة الطبيعية»، على حدّ تعبير (مور). انظر في هذا الشأن:

     - Moore, G. E. (1993) Principia Ethica, (Cambridge: Cambridge University Press. [↑](#endnote-ref-679)
690. () إن من بين الأخطاء الشائعة بين بعض المفكِّرين والمستنيرين في قطرنا أنهم يستنتجون من امتناع الاستنتاج المنطقي لـ «الوجوبات» الأخلاقية من «الكينونة أن «الوجوب» الأخلاقي اعتباريٌّ، وأن الجُمَل الأخلاقية لا تفيد معرفةً، في حين لا يوجد أيُّ تلازمٍ منطقي بين هذه المدَّعيات. [↑](#endnote-ref-680)
691. () وعليه فإن تقسيم المفاهيم إلى: حقيقية؛ واعتبارية ينطوي على نوعٍ من المسامحة في التعبير. والصحيح هو القول بأن للمفاهيم نوعين من المصاديق، وهما: المصاديق الحقيقية؛ والمصاديق الاعتبارية. والاعتبار يعني حمل مفهومٍ وإطلاقه على شيء هو في الحقيقة والواقع وبغضّ النظر عن الاعتبار ليس مصداقاً له. وعلى هذا الأساس فإن «الحقيقة» و»الاعتبار» وصفٌ لـ «العلاقة» القائمة بين المفهوم والمصداق، أو وصفٌ لـ «المصداق»، وليس وصفاً لـ «المفهوم». [↑](#endnote-ref-681)
692. () لقد تمّ اكتشاف مغالطة «الوجوب» و»الكينونة» من قبل ديفيد هْيُوم، بَيْدَ أن بعض المفسِّرين يذهب إلى القول بأن المقطع الشهير الذي يبحث فيه هْيُوم هذه المغالطة يمكن تفسيره وقراءته على نحوين: **التفسير الأوّل**: الذي هو التفسير المشهور، يقول: إن قيام مثل هذا الارتباط ممنوعٌ مطلقاً؛ أما **التفسير الثاني** فيقول: إن قيام هذا الارتباط ليس ممنوعاً مطلقاً، وإنما يحتاج الأمر فيه إلى «بيان». وعليه لو عمد شخصٌ إلى تقديم تفسيرٍ مقنع يذكر فيه سبب استخراج «الكينونة» المنشودة من «الوجوب» مورد البحث لن يكون مرتكباً لأيّ مغالطةٍ، ولم ينقض أيّ قاعدةٍ منطقية. إن المصدر أدناه يحتوي على مجموعة من المقالات بشأن العلاقة بين «الوجوب» و«الكينونة»، انظر:

     - Hudson, W. D. (ed.) (1969) The is-ought question: A Collection Papers on the Central Problem in Moral Philosophy (London: The Macmillan Press Ltd). [↑](#endnote-ref-682)
693. () مع الشكر الجزيل لسماحة الأستاذ مصطفى ملكيان على تذكيره بهذا الفصل، والتفكيك بين هذين الموردين. كما ذكر أن وصف التعريف بالمغالطة لا يبدو صحيحاً، إلاّ إذا كان المراد من «المغالطة» الخطأ وعدم الصواب. [↑](#endnote-ref-683)
694. () لقد تعرّضنا بالشرح والنقد التفصيلي لآراء (جورج إدوارد مور) في كتابنا (أخلاق تفكُّر أخلاقي). وللمزيد من الاطلاع على آراء (مور) انظر:

     - Moore, G. E. (1993) Principia Ethica, (Cambridge: Cambridge University Press). [↑](#endnote-ref-684)
695. () انظر في هذا الشأن: الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم، «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي»، المقالة السادسة. [↑](#endnote-ref-685)
696. () انظر في هذا الشأن: الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم، «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي»، المقالة السادسة؛ سروش، دانش وأرزش، پژوهشي در باب ارتباط علم وأخلاق، انتشارات آسمان، طهران. [↑](#endnote-ref-686)
697. () بعبارةٍ أخرى: كما رأينا في كتاب «دين در ترازوي أخلاق» (الدين في ميزان الأخلاق) فإن التشريع والتقنين فعلٌ إراديّ واختياري، ويتبع أخلاقاً خاصّة أو يجب أن يتَّبعها. من هنا لا بُدَّ من التعرُّف على أسس وقواعد أخلاق التشريع؛ من أجل معرفة القوانين الشرعية، التي هي عبارةٌ عن تشريعات الإله الشارع. [↑](#endnote-ref-687)
698. () وبطبيعة الحال فإن الاعتباريات الخيالية لا تخلو من الضابطة تماماً، رغم أن هذه الضابطة ليست عقلانيةً أو عقلائية. فإن معيار الشعر الجيِّد في مجال الشعر ـ مثلاً ـ هو «الذَّوْق» الفنّي والتجربة أو الشهود الشاعري أو الجمالي، ولذلك عندما يتمّ وصف الشخص بالشجاعة يتمّ تشبيهه بالأسد، ولا يتمّ تشبيهه بالفأر. كما أن تشبيه المحبوبة بالقمر وغصن البان، أو تشبيه قلبها القاسي بالصخرة الصمّاء، ينسجم تماماً مع المعايير الذَّوْقية والفنّية. [↑](#endnote-ref-688)
699. () يُسمَّى هذا الارتباط في فلسفة الأخلاق وفلسفة الذهن بـ (supervening relation). [↑](#endnote-ref-689)
700. () مع الشكر الجزيل لسماحة الأستاذ مصطفى ملكيان على تذكيره بأن جواز أو وجوب الكذب من الناحية الأخلاقية يشمل حتّى مورد إنقاذ الشخص لنفسه إذا كان بريئاً. [↑](#endnote-ref-690)
701. () انظر في هذا الشأن: الفصل السادس من كتابنا (دين در ترازوي أخلاق) «الدين في ميزان الأخلاق»، العنوان (4 / 6). [↑](#endnote-ref-691)
702. () هذا، رغم رؤيتنا بأن الصحيح هو عدم اختزال شأن وآلية القوّة العاقلة في إدراك الحقائق، وأن نعتبر الاعتبارات الأخلاقية اعتبارات القوّة العاقلة، وليس اعتبارات القوّة المتخيّلة. ويمكن أن يكون سبب امتلاك القوّة العاقلة لمثل هذه الآلية هو أن التفسير الصحيح لهذه الاعتبارات يتوقّف على افتراض مثل هذه الآلية. وإذا كانت الاعتبارات الأخلاقية هي اعتبارات العقلاء بما هم عقلاء، وكانت تختلف عن الاعتبارات الاعتباطية، وكذلك عن الاعتبارات الفنّية والشعرية، فإن التفسير المعقول الوحيد الذي يمكن تقديمه لبيان هذا الاختلاف ومصدره هو القول بأن الاعتبارات الأخلاقية تنشأ من القوّة العاقلة. وإن افتراض أن هذه الاعتبارات من نتائج نشاط قوّة خيال العقلاء لا يقدِّم تفسيراً مقنعاً لهذا الاختلاف، مضافاً إلى أن إضافة قيد العقلاء هنا بمنـزلة ضمّ الحجر إلى الإنسان. [↑](#endnote-ref-692)
703. () Moral realism. [↑](#endnote-ref-693)
704. () تقدَّم الشرح المُسْهَب لهذا الادّعاء في الفصل السادس من كتابنا (دين در ترازوي أخلاق) «الدين في ميزان الأخلاق»، العنوان (1 / 4 / 6)، فراجِعْ. [↑](#endnote-ref-694)
705. () سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت «نظرية تكامل المعرفة الدينية»: 165. [↑](#endnote-ref-695)
706. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-696)
707. () المصدر السابق: 55 ـ 56. [↑](#endnote-ref-697)
708. () بطبيعة الحال نحن لا ننكر أن ازدهار العلوم التجريبية في مجتمعٍ سوف يساعد على بسط العقلانية العلمية بشكلٍ مباشر، كما تساعد على بسط سائر أنواع العقلانية في ذلك المجتمع بشكلٍ غير مباشر. وإن أحد أسباب انحطاط الحضارة الإسلامي ـ أو على حدّ تعبير الدكتور سروش: (الإخفاق التاريخي للمسلمين) ـ يعود إلى تجاهل العلوم التجريبية. إلاّ أن الارتباط الاجتماعي للعلوم التجريبية والمعرفة الدينية غير الارتباط المعرفي بين هذين الأمرين. وإن تأكيدنا على أهمّية العقلانية يجب أن لا يُفْهَم بوصفه جواباً بديلاً للعلم التجريبي في معرض الإجابة عن السؤال بشأن أسباب انحطاط الحضارة الإسلامية. وكما هو واضحٌ فإن نظرية القبض والبسط نظريةٌ معرفية، وليست نظريةً اجتماعية. [↑](#endnote-ref-698)
709. () انظر: المصدر السابق: 179. [↑](#endnote-ref-699)
710. () في ما يتعلَّق بمعنى صمت الشريعة، أو مصطلح «الشريعة الصامتة»، انظر: مقدّمة الكتاب. [↑](#endnote-ref-700)
711. (\*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلميّة. من لبنان. [↑](#footnote-ref-11)
712. ()وسائل الشيعة، مقدّمة تحقيق الخاتمة (بقلم: السيّد محمّد رضا الجلاليّ) 30: 8. [↑](#endnote-ref-701)
713. () الحُرّ العامليّ، أمل الآمل في علماء جبل عامل (كلمة المحقِّق) 1: 21 (بتصرُّف). [↑](#endnote-ref-702)
714. () وسائل الشيعة، مقدّمة تحقيق الخاتمة (بقلم: السيّد محمّد رضا الجلاليّ) 30: 8. [↑](#endnote-ref-703)
715. () وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستانيّ) 1: 92 (بتصرُّف). [↑](#endnote-ref-704)
716. () وسائل الشيعة، مقدّمة الشيخ الحُرّ& 1: 9 ـ 11. [↑](#endnote-ref-705)
717. () المحقِّق الحلّيّ، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام 1: 239. [↑](#endnote-ref-706)
718. () وسائل الشيعة 14: 295 ـ 317. [↑](#endnote-ref-707)
719. ()المحقِّق الحلّيّ، شرائع الإسلام 1: 355. [↑](#endnote-ref-708)
720. () المحقِّق الحلّيّ، شرائع الإسلام 1: 468. [↑](#endnote-ref-709)
721. () وسائل الشيعة 22: 359. [↑](#endnote-ref-710)
722. () المحقِّق الحلّيّ، شرائع الإسلام 2: 59. [↑](#endnote-ref-711)
723. () وسائل الشيعة 19: 217. [↑](#endnote-ref-712)
724. () المحقِّق الحلّيّ، شرائع الإسلام 1: 469. [↑](#endnote-ref-713)
725. () وسائل الشيعة 23: 291. [↑](#endnote-ref-714)
726. () المحقِّق الحلّيّ، شرائع الإسلام 2: 163. [↑](#endnote-ref-715)
727. () وسائل الشيعة 23: 329. [↑](#endnote-ref-716)
728. () المحقِّق الحلّيّ، شرائع الإسلام 2: 175. [↑](#endnote-ref-717)
729. () وسائل الشيعة 26: 9. [↑](#endnote-ref-718)
730. () المحقِّق الحلّيّ، شرائع الإسلام 2: 261. [↑](#endnote-ref-719)
731. () راجِعْ: مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد 53: 348 ـ 350، السنة الرابعة عشرة، شتاء 2020م ـ 1441هـ. [↑](#endnote-ref-720)
732. () وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستانيّ) 1: 92. [↑](#endnote-ref-721)
733. () وسائل الشيعة 4: 7. [↑](#endnote-ref-722)
734. () وسائل الشيعة 4: 107. [↑](#endnote-ref-723)
735. () وسائل الشيعة 4: 295. [↑](#endnote-ref-724)
736. () وسائل الشيعة 4: 343. [↑](#endnote-ref-725)
737. () وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستانيّ) 1: 88 (بتصرُّف)؛وسائل الشيعة، مقدّمة تحقيق الخاتمة (بقلم: السيّد محمّد رضا الجلاليّ) 30: 9 (بتصرُّف). [↑](#endnote-ref-726)
738. () وسائل الشيعة، مقدّمة التحقيق (بقلم: السيّد جواد الشهرستانيّ) 1: 92 (بتصرُّف). [↑](#endnote-ref-727)
739. ()وسائل الشيعة، مقدّمة تحقيق الخاتمة (بقلم: السيّد محمّد رضا الجلاليّ) 30: 9. [↑](#endnote-ref-728)
740. () وسائل الشيعة 27: 281 إلى 289. [↑](#endnote-ref-729)
741. () وسائل الشيعة 25: 229. [↑](#endnote-ref-730)
742. () وسائل الشيعة 25: 231. [↑](#endnote-ref-731)
743. () وسائل الشيعة 25: 309. [↑](#endnote-ref-732)
744. () وسائل الشيعة 20: 79. [↑](#endnote-ref-733)
745. () وراجِعْ: وسائل الشيعة 4: 90 ـ 91، باب 25 من أبواب أعداد الفرائض، وهو بعنوان: «باب **استحباب المداومة على صلاة الليل**...»، ووسائل الشيعة 8: 145 ـ 158، باب 39 من أبواب بقيّة الصلوات المندوبة، وهو بعنوان: «باب تأكُّد **استحباب الموظبة على صلاة الليل**».

     وراجِعْ: وسائل الشيعة 11: 422، باب 41 من أبواب آداب السفر، وهو بعنوان: «باب **كراهة حمل الزاد الطيِّب، كاللحم والحلوى، في طريق زيارة الحسين×**...»، ووسائل الشيعة 14: 539، باب 77 من أبواب المزار وما يناسبه، وهو بعنوان: «باب أنّه **يُستحبّ لمَنْ أراد زيارة الحسين× أن**...، و**يخرج** على غسل **تاركاً** للدهن والطيب و**الزاد الطيِّب**،...». [↑](#endnote-ref-734)
746. ()الملايريّ، جامع أحاديث الشيعة 1: 10 (من كلامٍ للسيّد البروجرديّ&). [↑](#endnote-ref-735)
747. () وسائل الشيعة 28: 147. [↑](#endnote-ref-736)
748. () وسائل الشيعة 22: 7. [↑](#endnote-ref-737)
749. () وسائل الشيعة 22: 10. [↑](#endnote-ref-738)
750. () وسائل الشيعة 22: 13. [↑](#endnote-ref-739)
751. () وسائل الشيعة 25: 53. [↑](#endnote-ref-740)
752. () وسائل الشيعة 12: 5 ـ 312. [↑](#endnote-ref-741)
753. () وسائل الشيعة 29: 296. [↑](#endnote-ref-742)
754. () وسائل الشيعة 2: 5 ـ 27. [↑](#endnote-ref-743)
755. () وسائل الشيعة 2: 29 ـ 171. [↑](#endnote-ref-744)
756. () وسائل الشيعة 11: 343 ـ 462. [↑](#endnote-ref-745)
757. () وسائل الشيعة 11: 463 ـ 544. [↑](#endnote-ref-746)
758. () وسائل الشيعة 11: 5 ـ 312. [↑](#endnote-ref-747)
759. () وسائل الشيعة 15: 161 ـ 383؛ 16: 5 ـ 114. [↑](#endnote-ref-748)
760. () وسائل الشيعة 27: 281 ـ 289. [↑](#endnote-ref-749)
761. () هذا الأمر يُعرف بالتتبُّع، وهو واضحٌ جدّاً للمتتبِّع. [↑](#endnote-ref-750)
762. () وسائل الشيعة 12: 333 ـ 334. [↑](#endnote-ref-751)
763. () الطوسيّ، تهذيب الأحكام 5: 82 ـ 83، كتاب الحجّ، باب صفة الإحرام، ح80 و82 و83. [↑](#endnote-ref-752)
764. () وسائل الشيعة 25: 169؛ وراجِعْ: وسائل الشيعة 2: 7، الباب 1 من أبواب السواك، ح8 و9. [↑](#endnote-ref-753)
765. () وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الربّانيّ) 17: 132، نقلاً عن: «الفهرس»، أي فهرست وسائل الشيعة. [↑](#endnote-ref-754)
766. () وسائل الشيعة (تحقيق: الشيخ الربّانيّ) 17: 132. [↑](#endnote-ref-755)
767. () الصدوق، عيون أخبار الرضا× 1: 78 ـ 79، ح338 و339 و340.

     وفيه: «338ـ حدّثنا محمّد بن أحمد بن الحسين بن يوسف البغداديّ قال: حدّثنا عليّ بن محمّد بن عيينة قال: حدّثنا دارم بن قبيصة قال: حدّثني عليّ بن موسى الرضا×، عن أبيه موسى، عن أبيه جعفر، عن أبيه عليّ، عن أبيه الحسين، عن أبيه عليّ×، قال: دخلتُ على رسول الله| يوماً وفي يده سفرجلةٌ، فجعل يأكل ويطعمني، ويقول: يا عليّ، كُلْ فإنّها هديّةُ الجبّار إليَّ وإليكَ، قال: فوجَدْتُ فيها كلَّ لذّةٍ، فقال: يا عليّ، مَنْ أكل السفرجلة ثلاثة أيّام على الريق صفا ذهنه، وامتلأ جوفه حلماً وعلماً، ووُقي كيد إبليس وجنوده.

     339ـ وبهذا الإسناد، عن عليّ بن أبي طالب× قال: قال النبيّ|: يا عليّ، إذا طبَخْتَ شيئاً فأكثر المرقة؛ فإنّها أحد اللحمين، واغرِفْ للجيران، فإنْ لم يصيبوا من اللحم يصيبوا من المرق.

     340ـ وبهذا الإسناد، عن عليّ بن أبي طالب× قال: قال رسول الله|: يا عليّ، خُلِقَ الناس من شجرٍ شتّى، وخُلِقْتُ أنا وأنتَ من شجرةٍ واحدة، أنا أصلها وأنتَ فرعها، والحسن والحسين أغصانها، وشيعتنا أوراقها، فمَنْ تعلَّق بغصنٍ من أغصانها أدخله الله الجنة». [↑](#endnote-ref-756)
768. () وسائل الشيعة 21: 326. [↑](#endnote-ref-757)
769. () وسائل الشيعة 21: 333. [↑](#endnote-ref-758)
770. () وسائل الشيعة 21: 333. [↑](#endnote-ref-759)
771. () وسائل الشيعة 13: 262 ـ 263. [↑](#endnote-ref-760)
772. () وسائل الشيعة 17: 316 ـ 317. [↑](#endnote-ref-761)
773. () وسائل الشيعة 16: 86 ـ 91.

     وراجِعْ: وسائل الشيعة 25: 291 ـ 292، الباب 5 من أبواب الأشربة المحرَّمة، ح7. [↑](#endnote-ref-762)
774. () وسائل الشيعة 11: 450. [↑](#endnote-ref-763)
775. ()الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه 2: 300، كتاب الحجّ، باب النوادر، ح2 و3. [↑](#endnote-ref-764)
776. ()الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه 2: 292 ـ 293، باب ما يجب من العدل على الجَمَل وترك ضربه واجتناب ظلمه، ح4. [↑](#endnote-ref-765)
777. () وسائل الشيعة 11: 482. [↑](#endnote-ref-766)
778. () قد أشار لهذا الفهم عليّ أكبر الغفّاريّ في تعليقه على كتاب «مَنْ لا يحضره الفقيه» 2: 293. [↑](#endnote-ref-767)
779. () وسائل الشيعة، مقدّمة تحقيق الخاتمة (بقلم: السيّد محمّد رضا الجلاليّ) 30: 10. [↑](#endnote-ref-768)
780. () الإيروانيّ، دروس تمهيديّة في القواعد الرجاليّة: 306. [↑](#endnote-ref-769)
781. () وسائل الشيعة 24: 27. [↑](#endnote-ref-770)
782. () وسائل الشيعة 3: 482. [↑](#endnote-ref-771)
783. () وسائل الشيعة 2: 200 ـ 201. [↑](#endnote-ref-772)
784. () وسائل الشيعة 18: 396 ـ 397. [↑](#endnote-ref-773)
785. () وسائل الشيعة 21: 412 ـ 413. [↑](#endnote-ref-774)
786. () وسائل الشيعة 12: 55. [↑](#endnote-ref-775)
787. () وسائل الشيعة 12: 32. [↑](#endnote-ref-776)
788. () وسائل الشيعة 12: 33 ـ 34. [↑](#endnote-ref-777)
789. () نقل لنا ذلك الشيخ محمّد عليّ مهدوي راد عن الشيخ حسن زاده الآمليّ. [↑](#endnote-ref-778)
790. () تظهر هذه الأمور جليّةً من مراجعة أبواب صلاة الجماعة في «الوسائل» 8: 285 ـ 431، ومراجعة مبحث صلاة الجماعة في «الشرائع» 1: 96 ـ 101. [↑](#endnote-ref-779)
791. () وسائل الشيعة 8: 351. [↑](#endnote-ref-780)
792. ()المحقِّق الحلّيّ، شرائع الإسلام 1: 98. [↑](#endnote-ref-781)
793. () المحقِّق الحلّيّ، شرائع الإسلام 1: 98. [↑](#endnote-ref-782)
794. () وسائل الشيعة 19: 348 ـ 351؛ وراجِعْ: وسائل الشيعة 20: 106، الباب 48 من أبواب مقدّمات النكاح وآدابه؛ 27: 219، الباب 6 من أبواب آداب القاضي؛ 27: 244، الباب 9 من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى. [↑](#endnote-ref-783)
795. () وسائل الشيعة 23: 94. [↑](#endnote-ref-784)
796. () وسائل الشيعة 27: 350. [↑](#endnote-ref-785)
797. () وسائل الشيعة 9: 433. [↑](#endnote-ref-786)
798. () وسائل الشيعة 17: 359. [↑](#endnote-ref-787)
799. () وسائل الشيعة 11: 427. [↑](#endnote-ref-788)
800. () وسائل الشيعة 14: 521 ـ 527. [↑](#endnote-ref-789)
801. () وسائل الشيعة 30: 542. [↑](#endnote-ref-790)
802. () وسائل الشيعة 11: 422 ـ 423. [↑](#endnote-ref-791)
803. () وسائل الشيعة 14: 539 ـ 541. [↑](#endnote-ref-792)
804. () وسائل الشيعة 5: 99. [↑](#endnote-ref-793)
805. () وسائل الشيعة 8: 247. [↑](#endnote-ref-794)
806. () وسائل الشيعة 12: 73. [↑](#endnote-ref-795)
807. () وسائل الشيعة 5: 92 ـ 93. [↑](#endnote-ref-796)
808. () وسائل الشيعة 14: 403 ـ 404. وغيرُ ذلك من الأمثلة كثيرٌ جدّاً، فراجِعْ. [↑](#endnote-ref-797)
809. () وسائل الشيعة 25: 218 ـ 220. [↑](#endnote-ref-798)
810. () وسائل الشيعة 10: 102. [↑](#endnote-ref-799)
811. () وسائل الشيعة 11: 543 ـ 544. [↑](#endnote-ref-800)
812. () وسائل الشيعة 1: 487 ـ 489. [↑](#endnote-ref-801)
813. () وسائل الشيعة 17: 235. [↑](#endnote-ref-802)
814. ()الملايريّ، جامع أحاديث الشيعة 1: 9 ـ 10 (من كلامٍ للسيّد البروجرديّ&). [↑](#endnote-ref-803)
815. ()الملايريّ، جامع أحاديث الشيعة 1: 9 (من كلامٍ للسيّد البروجرديّ&). [↑](#endnote-ref-804)
816. () حيدر حبّ الله، رسالة ماجستير بعنوان: «سنّت جايگاه ونقش آن در تفكُّر إسلامي (نگاه تاريخي در ميراث شيعي) [السُّنّة دَوْرها ومكانتها في الفكر الإسلاميّ (قراءةٌ تاريخيّة في التراث الشيعيّ)]»: 395. [↑](#endnote-ref-805)